

Abdulkerim Surûş'un Sadrâ'yı konu alan
EVRENİN YATIŞMAZ YAPISI

adlı eseri üzerinde bir kaç söz

İslâm felsefesinin önemli filozoflarından Sadrettin Şirazî'nin (ya da Sadrâ'nın) hareket nazariyesini güçlü bir üslupla işleyen bu eser, felsefenin önemli bir meselesinin anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Hareket meselesi, felsefenin Antik Çağ'da değişik boyutlarda yol almaya başladığı devirlerden beri filozofları meşgul etmiştir. Sadrâ'ya kadar olan tüm hareket nazariyelerinde görülen ortak bir yön vardır; o da cevherin değişken olmayıp sabit oluşu ilkesidir. Yazar bu klasik görüşleri gayet güzel bir şekilde eserinde özetlemektedir. (s.31-38) Bundan sonra Sadrâ'nın görüşü özetlenmekte ve Allah'ın varlığı, hudus, kıdem ruh-beden ilişkisi gibi önemli felsefe sorunlarına, cevherde hareketi nazariyesinin nasıl çözüm getirdiği gözler önüne serilmektedir. Bütün bu konuları yazarın nasıl ele aldığını ve bazı yorumlarının eleştirisini daha etraflı tartışmadan önce kitabın çevirisi hakkında bir kaç noktayı belirtmek istiyoruz.

Türkiye'de yayınlanan eserlerin hemen hepsinde görülen ortak bir yön vardır; baskı hatası. Yayıncılık hayatımız için bence bu bir yüz karasıdır. Yüz kırk sayfeden oluşan bu küçük eserde de yüze yakın baskı hatası tesbit ettik. Yani hemen hemen her sayfede ya hatalı basılmış bir kelime veya tamamen anlaşılmasız hale gelmiş cümleler bulmak mümkün. Bunun sebebi ne olabilir? Türkiye'de okuyucu sayısı gerçekten çok sevindirici bir hızla arttığı gibi okumayı alışkanlık haline getirme de epeyce yaygınlaşmıştır. Bu da tabii olarak okunacak malzemeye olan ihtiyacı artırmıştır. Yayınevleri sayısı hızlı bir şekilde arttığı gibi basılan kitap sayılarında da çok büyük bir artış

izlemek mümkündür. Bütün bunlar kitap piyasasını kârlı bir iş haline dönüştürmüştür. Yayınevlerimiz de bu işten paylarını almak için hızlı bir çalışmayla adeta yarış etmektedirler. Bu yarış, her halde yayınevlerine bastıkları kitapları yeterince gözden geçirmeye zaman tanımıyor. Fakat bence bu, okuyucuya hakarettir. Tüm dileklerimiz yayınevlerinin bu konuyu daha ciddiye almaları ve bizlere hiç baskı hatası olmayan kitaplar sunmalarıdır.

Dil sorunu, diğer alanlarda olduğu kadar yayın hayatımız için de geçerlidir. Yeni türetilen bir çok kelimeler, bizleri konulara yabancılaştırmaktadır. Kelime türetmeye karşı durmak bence yanlış olur. Fakat artık yerleşmiş ve Türkçeleşmiş terimlerin de karşılığını türetmeye çalışmak enerjimizi boşa harcamak olur. Eğer bizde bir yaratıcılık varsa bunu düşünce hayatımızda kullanmak daha yerinde bir davranıştır. Dini terimlerin yerlerine Türkçelerini türetmek her halde çok daha tehlikeli bir davranıştır. Artık Türkçeleşmiş olan bu terimleri böylece kabul edip dilimize yol bulmaya çalışan yeni yabancı kelimelere karşı durmak ve onların yerine türetilen karşılıklarının yerleştirilmesine çalışmak daha faydalı bir davranış olur kanaatindeyiz. Bu konu ile örneklerimiz, tanıtmasını yaptığımız bu eserin konularına değinirken gelecektir.

Tercüme yapan sayın Hatemi, tefekkür hayatımıza gerçekten büyük bir katkıda bulunmuştur. Böyle kıymetli bir eserin düşünce hayatımıza girmiş olması büyük bir kazançtır. Birinci olarak eser, 16-17.

Prof. Hüseyin HATEMİ
İnsan Yayınları, İstanbul, 1984.

BİR TANITIM • BİR TANITIM • BİR TANITI

yüzyıllardaki yaşamış önemli bir İslâm filozofu olan Sadr-ul Muteellihin'in (Sadrâ'ya izafe edilen bir ün-vandır) temel görüşlerini tanıtmaktadır. Diğer taraf-tan bu filozofun görüşlerini, çağdaş bilimsel ve felsefi nazariyelerle karşılaştırması İslâm felsefesinin 17. yüzyılda hangi aşamada olduğuna ışık tutacağı için ayrı bir önem taşımaktadır.

Mütercimim, yazar ve eseri hakkında hiç bilgi ver-memiş olması kitabı biraz eksik bir durumda bırak-mıştır. Ayrıca Sadrâ hakkında daha fazla bilgi verile-bilir ve onun İslâm felsefesindeki yeri bir giriş bölü-münde aydınlatılabilir. Bu hususta okuyucuya en güzel bilgi veren not, kitabın arka kapağında yer al-maktadır. Yazardan tercüme edilen 102. sayfadaki 10 numaralı dipnot, Sadrâ'nın hayatını ve eserlerini kısaca zikretmekle yetinmiştir. Bu büyük filozof, İranlı olduğu için İran'da çok iyi bilinmektedir. Bu bakımdan eser Farsça yazılıp İran'lılara hitap ettiği için yazarın filozof hakkında kısa bilgi ile yetinmesi gayet normaldir. Ama mütercimim 3. notta (s.101) belirttiği gibi bu büyük filozof Türkiye'de az bilinmektedir. Bu yüzden onun hakkında yazılan bir kitapta hayatı eserleri ve felsefesi işlenmelidir.

Kitapta yazar, acaba Sadrâ'nın en önemli görüşü olarak neyi göstermektedir? Hiç şüphesiz ki okuyucu "hareket nazariyesi" diye cevap verecektir. Okuyucuya bu yanlış intibahı veren nedir?

Yazarın, Sadrâ'nın bir çok görüşlerini cevherde hareket görüşü ile açıklamaya çalışmış olmasıdır. Aslında Sadrâ'nın en temel ve önemli öğretisi onun "Varlık Doktrini"dir. Nitekim en önemli eseri olan **el-Esfâr ul-Erba'a** adlı eseri, Varlık doktrini kurmakla işe başlar ve hareket nazariyesi de dahil diğer orijinal tüm görüşlerini bu doktrin ile savunur. Halbuki yazar bu önemli doktrinden 50-51. sahifelerde kısaca bahsetmiştir.

Evrende hareket ve değişmeyi kabul eden bir filozofun karşısına çıkan "nesnenin aynılığı" (self-identity) sorununa bir cevap getirmesi şarttır (mütercim, bu sorunu "bireysel birlik" olarak ifade etmektedir.) Sadrâ'dan önceki filozoflar Aristo'yu takibederek her nesnede değişmeyen ve sabit kalan bir hakikatın olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu değişmeyen hakikata

Aristocu filozoflar (meşşâîler) "cevher" adını vermişlerdir. Sadrâ, cevherin Aristocu tanımını benimsemiştir fakat onların tersine cevherin dahi değiştiğini ve evrendeki harekete bizzat katıldığını ileri sürmüştür. Bu durumda harekette olan nesne herşeyi ile değiştiğine göre, nasıl aynı nesne olarak kalabilir? Sadrâ'ya göre hiçbir zaman aynı kalmaz. Fakat her cevher hareketinde iki yönden bir birlik vardır; birincisi, hareketin kesintisiz, bitişimli olması ki "vahdet-i ittisal" olarak ifade edilmektedir. Hareket, kopuk ve kesintili olmadığı için bir birlik ve devam arz etmektedir. Bu da zihinde, harekette olan nesnenin aynımış gibi görüldüğü etkisini ilk anda oluşturur. İkincisi, vahdet-i ittisal ile "vahdet-i şahsî"nin (bireysel birlik) bir olmasıdır. Yazarın diğer bir ifadesi ile hareket ile muharrik'in (harekete katılan nesnenin) aynı olmasıdır. (bkz, s.26, 49-50) İşte bu birlikler vasıtasıyla o nesne aynı şey olarak bilinir. Bu konuların önemine binaen yazarın yorumlarını biraz daha etraflıca özetleyelim.

İki bölümden oluşan kitabın birinci bölümü, hareketin mahiyeti ile ilgili olup 95 sahifelik ana metnin 72 sahifesini oluşturmaktadır. Bu bölüm ise üç temel aşamayı içermektedir.

Birinci aşama (s.23-31) : Sadrâ'ya göre hareketin genel özelliklerinden bahsedilmekte ve hareketin tanımı verilmektedir. Buna göre, hareketin en temel özelliği "mahsus-u ma'kul" olmasıdır. Yani evrende hareketin varlığını, ne sadece duyular yolu ile algılamak ve ne de sadece akıl ile çıkarımda bulunmak mümkündür. Hareketin varlığı, ancak akıl ve duyuların beraberce çalışması ile kabul edilebilir. Hareketin diğer önemli özelliği kesintisiz ve birlik arz etmesidir (vahdet-i ittisal). Hareket tek parçalı ve kesintisizdir, ayrı ayrı, hareketsiz parçaların bir araya getirilmesi ile meydana gelemez. Aksine hareket tek bir süreçtir. Hareketin üçüncü özelliği "kuvve" ve "fiil"den oluşmasıdır. Her harekette bir kuvve, bir de fiil vardır. Kuvvenin tedrici zevali, fiilin onun yerini alması hareketi doğurur.

Bundan sonra hareketin iki tanımı verilmektedir: Birinci tanım, "hareket, tek parçalı ve kesintisiz bir akıştır (süreç)" (s.24) İkinci tanım, "hareket, kuvvenin fiile dönüşmesidir" (s.27). Burada dikkat edilme-

BİR TANITIM • BİR TANITIM • BİR TANITI

si gereken nokta, "mahiyet" ve "hüviyet" kelimelerinin "nelik" olarak ifade edilmesidir. (bkz.s.24, satır 30-31; ve s.25, satır 27) Halbuki "hüviyet" kelimesi "kimlik" olarak rahatça ifade edilebilirdi. Nitekim kitabın diğer kısımlarında "kimlik" kelimesine sık sık rastlamaktayız. Ama acaba "hüviyet" karşılığı olarak mı kullanılmıştır? Diğer taraftan "mahiyet" kelimesinin "öz" olarak çevrildiğini de görmekteyiz. Fakat "öz" kelimesi bazan "kendî" anlamında da kullanılmıştır (bkz.s.33, satır 1-2). Bu bir kavram kargaşalığı doğurabilir. Arzumuz felsefî kelimelerin tam hangi anlamda kullanıldıklarının açıkça belli olmasıdır.

İkinci aşama (31-38): Bu aşamanın hemen öncesinde kısaca varlık ve oluş arasındaki farka değinilmektedir. "Büden" kelimesinin Almanca ve Fransızcası verilmesine rağmen ve Sadrâ eserlerini Arapça yazmış olmasına rağmen kelimenin Arapçası verilmemiş, dolayısıyla okuyucu "buden"i "vücut" olduğunu sadece tahmin etmeye zorlanmıştır. Tabii aynı şey, "şoden" kelimesi için de geçerlidir. Burada "varlık" ve "oluş" arasındaki fark Sadrâci yaklaşımla açıklanmıştır. Zannederseniz Sadrâ'dan önceki fikirlerin belirtilmesi çok yararlı olurdu.

İkinci aşamanın ana hedefi, hareketin hangi kategorilerde meydana geldiğini veya gelebileceğini işlemdir. Burada kategori kelimesi "yatak" olarak ifade edilmiştir. (s.31, satır 12-13). Halbuki 49. sayfada ise "yatak" kelimesi "dayanak" (substratum, mevzu) anlamında kullanılmıştır. (satır, 4). Ne gariptir ki 36. sayfada da "mevzu" kelimesi "konu" olarak çevrilmiştir (satır 29-30). Kavram birliğinin olmayışı okuyucuyu yanlış anlamaya yönelteceği için inşallah kitap ikinci ve daha sonraki baskılarını yapınca bu hususlar tekrar dikkatle gözden geçirilir.

Sadrâ öncesi felsefede hareketin şu dört kategoride olabileceği ileri sürülmüştür: 1. mekan, ki bu kategoridaki harekete "mahallî hareket" denir; 2. durum, bu kategorideki harekete "vaz'î hareket" (konumsal hareket) denmiştir; 3. nitelik-yazar buna "niteliksel" demektedir; 4. nicelik-bu kategorideki harekete de "niceliksel" demektedir.

Yine işaret etmeden geçmeyeceğim bir çeviri sorununa değinmek istiyorum. "Her harekette müte-

harrîk şeyin, özü, cevherdir" (s.33, satır 1-2). Buradaki "öz" kelimesi "mahiyet" olarak anlaşılabilir ki bu yanlış olur. Zira özün hiçbir zaman değişmediği ve evrendeki harekete katılmadığı Sadrâ tarafından kesinlikle benimsenmiştir. Esfar'ın varlık hakkında olan ilk giriş bölümü bunu açıklıkla belirttiği gibi yazar da bunu îma etmiştir (s.50-51). Çünkü mahiyet gerçek olmadığı için itibarî, görelî ve zihni olduğu için dış dünyada var değildir ki harekete iştirak edebilsin. O halde buradaki "öz" kelimesi yerine "kendî" kelimesi kullanılmalı idi.

Hareketin vuku bulduğu yukarıda zikredilen kategorilere ilaveten Sadrâ bir de cevher kategorisini ileri sürmüştür. Halbuki daha önceki filozoflar bunu akıldışı görmüşlerdi. Onlara göre, cevher değişmez ve sabittir. Değişen şeyler, sadece cevherin sıfatlarıdır. Bu noktada şunu belirtelim ki yazar, Sadrâ'ya göre birbirine çok yakın olan metafizik terimlerin açıklanmasını getirmemiştir. Halbuki "cevher", "dayanak", "öz", "hüviyet", "varlık", "oluş" gibi kelimelerin açıklığa kavuşturulması gerekir ki hareket nazariyesi daha iyi bir şekilde anlaşılabilir.

Üçüncü aşama (s.38-72): Burada önce "hareketi, değişmezliğin gölgesinde açıklamaya çalışan" görüşlerin genel bir özeti verilmiştir. Aristocu yaklaşım dışında çeşitli modern ve eski atomcu görüşler gayet ustaca ve güzel bir üslupla anlatılmaktadır. Daha sonra Sadrâ'nın cevherde olan hareket için verdiği deliller incelenmektedir.

"Hareketi değişmezliğin (sebatın) gölgesinde açıklamak mümkün değildir. Zâhirde (görünümde) bir hareket varsa bu, batında (içte) hareketin bulunduğunu gösterir. Ateş olmayan yerden duman çıkmaz"(s.38). Sadrâ'nın hareket görüşünün veciz bir ifadesi olan bu köklü cevherî hareketin isbatı için yazar, şu üç delilden bahsetmektedir. Birincisi, eğer cevherde değişme olmazsa sıfatları değişmez. Sadrâ'nın bu delili, yazar tarafından cevherin sıfatlardaki değişmelere sebep olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bence bu, tartışılabilir bir yorumdur. Gerçi Sadrâ'nın cevherde hareket görüşünü anlatış şekli böyle bir yoruma elverişlidir. Nitekim yazar, sağlam(!) felsefî bir ilkedden bahsetmektedir: "her değişmez sonucun(ma'lul) değişmez bir illeti(sebebi);

BİR TANITIM • BİR TANITIM • BİR TANITI

her değişken sonucun (ma'lul) ise değişken bir illeti vardır" (s.47, satır 27-30). Varılan sonuç için bu ilke o kadar önemli olmasına rağmen hiç savunulmamıştır. Sadrâ'nın kabul ettiği bir ilke mi yoksa yazarın savunduğu bir tez mi olduğu da müphem kalmıştır. Şimdi şöyle sorabiliriz; acaba değişken olmayan bir şeyin sebebe ihtiyacı var mı ki değişmeyen sebebi olsun?

İkinci delil (s.52-54), "nesnenin sıfatlarının cevherine bağlantısının ilişkisinin incelenmesinden elde edilmektedir" (s.52, satır 24-26). Burada konu, açık değildir (belkide tercüme dikkatsizliğinden kaynaklanmaktadır). Cevher ile sıfatlarının bağlantısının ilişkisi ne demektir? Belkide cevher ile sıfatları arasındaki bağ veya ilişki kastedilmektedir. Bu konu da felsefenin meşhur meselesi, "bireyselleşme sorunu" (the problem of individuation, teşahhüs) ile açıklığa kavuşturulmaktadır. Sadrâ'dan önceki filozoflar, Aristo ve İbn Sina dahil, maddeyi bireyselleşmenin ilkesi olarak kabul etmelerine rağmen Sadrâ, varlığı kabul etmiştir. O halde sıfatlar, nesnenin varlığının sıfatlarıdır. Bu durumda "nesnenin hareketi, gerçekte nesnenin hüviyetinin (varlığının, bu benim ilavemdir) hareketi demektir." Diğer bir deyişle her bir nesnenin a'raz (ilinti, mütercim "ilinek" kelimesini kullanmıştır) ve sıfatları varlık açısından cevherini varoluş (bu kelimenin bence aslını yani yazarın kullandığı terimi vermek yerinde olurdu-acaba "inniyet" mi, ya da yine "vücut" mu?) mertebelerindedir" (s.53). Bu güzel açıklamadan sonra cevherin değişmesi gerektiği sonucu mantıken çıkmaktadır.

Üçüncü delil, zaman anlayışına dayanmaktadır. Sadrâ'nın orijinal buluşlarından birisi de zaman nazariyesidir. Ona göre zaman, varlığın daha doğrusu maddi cisimlerin bir boyutudur. Dolayısıyla cisimlerin mekânda üç boyutları olduğu gibi ayrıca cevheri harekette de bir boyutları daha vardır. Nasıl ki mekânda var olan bir şey boyutsuz olamaz öyle de değişen, evrendeki harekete dahil olan her şey zamansız da olamaz. Bu durumda zaman maddi olan herşeyin ayrılmaz ve kopmaz bir parçasıdır, Şimdi, mekândaki cisim yok olduğu zaman boyutları yine de ortada kalır mı? Cisim yoksa, boyutu da olamaz. O halde hareket içinde olan cisim yoksa zaman da yoktur. Bu da zamanın, mekân gibi görelî (izafi) olduğunu gösterir. Yani zaman ve mekân gibi iki mefhum dış dünyada var da diğer cisimler de onun içindey-

miş gibi düşünmek yanlıştır. "Zaman (ve mekân) olayların içine doldurulduğu bir kap değildir" (s.60).

Bu açıklamalardan sonra yazar, Sadrâ'nın zaman anlayışını Einstein ve Newton'ununki ile karşılaştırmış ve aradaki farkları gayet güzel bir şekilde sergilemiştir. Burada yazarın değindiği önemli bir nokta bilim-felsefe ayırımıdır. Aslında bu ayırım daha önce de yapılmıştı (bkz.s.43). Yazara göre bilim, nesnelere yapıları ile ilgilenir. Felsefe ise nesnelere deney ve gözlem konusu olmayan yönleri ile ilgilenir. Kant'ın kullandığı terimlerle ifade edecek olursak "fenomenler" bilimin; "nomenler" ise, felsefenin konusunu teşkil eder. Bu durumda Kant'ın ve zamanımızdaki Müsbet Mantıkçıların (Logical Positivist) metafiziğe yaptıkları itirazları, yazar nasıl karşıladı?

Şimdi acaba böyle bir zaman anlayışı ile cevherde hareketi nasıl ispatlayabiliriz? Bir defa zamanda öncelik (takaddüm) ve sonralık (taahhür) vardır. Bu öncelik sonralık zamana ait olamaz çünkü zaman olayların içinde geçtiği bir kap değildir. O halde olayların önce ve sonra dizilmesi zihnimizde zamanın önceliğini sonralığını doğurur. Yalnız buradaki sorun, olaylar neden önce ve sonra diye ardarda dizilirler? Cevap: çünkü cevherde hareket vardır. Bu cevap yanlış değil, ama Sadrâ herhalde cevabı biraz değişik ifade ederdi ve nitekim de öyle yapmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Sadrâ'nın hareket nazariyesi, Varlık (Vücut) doktrini üzerine kurulmuştur, bunun tersi kesinlikle yanlıştır. Aksi halde zaten cevherde hareket görüşünü açıklayabilmesi mümkün değildir. O halde onun cevabı "teşvik ül-vücut" olurdu (bunun tam Türkçe karşılığını bulamadığım için tercüme etmedim, mütercimin yazardan aktardığı "yaygın var oluş" (s.55, satır 28-29) gibi ifadeler bir bakıma anlam bakımından buna yaklaşmaktadır). Teşvik-ül-vücut zaten hareketi içermektedir, ama ayrıca bu hareketi asıl üstlenenin varlık olduğunu belirtmektedir. Öyle ise hareketteki öncelik ve sonralığın sırrı da varlığın mertebelenmesi ve önceliği sonralığı kabullenmesinden gelmektedir. Nitekim nesnelere ancak böyle önce ve sonra dizilmekle varlık kazanırlar.

Zaman görelî ise harekete ölçü olamaz. O halde ancak hareket zamana ölçü olabilir. Ama sadece en

BİR TANITIM • BİR TANITIM • BİR TANITI

dıştaki gök küreciğinin hareketi bizi görelikten kurtarır, ve zamanın bizzat ölçüsü olur. Madem ki zaman görelidir ölçü olarak alınınca bir şeye göre isim almazdır. Allah'a göre zamandan bahsederek bu "sonsuzluk" (sermediyet) olur; gök cisimlerine nisbetle zaman "devamlılık" (dehr) olur; varlık alemine giren ve kaybolan şeylere nisbetle (normal) "zaman" diye adlandırılır. Yalnız Allah'a nisbet edilen zaman deyince Allah'ın zamanda olduğu anlaşılmalıdır. Zira zaten zaman diye bir şey yoktur. Sermediyetle zaman arasındaki fark, sermedi alemde hareket olmadığı için sermediyet de ölçülemez, halbuki zaman ölçülebilir. Bu üç ayrı zaman uygulaması yazar tarafından anlatılmadığı gibi gök cisimleri ve yapılarını anlatan Sadrâ'nın kozmolojisine de değinilmemiştir.

Böyle bir hareket anlayışı içerisinde tüm evren, sürekli yok oluş ve tekrar var oluş olarak tasvir edilmektedir. Gerçekten Sadrâ'ya göre, "evrenin tüm zerrelere bir lahzadan diğerine" geçerken yok olup yeniden ortaya çıkmaktadır. Her an, yeniden yok olma ve tekrar varolma yaşanmaktadır. (s.69) Eş'arîlerin atomcu görüşleri ne kadar bu anlayışa yakındır! "Demek ki her an bir evren silinmekte, başka bir evren onun yerini almaktadır" (s.69).

Kitabın ikinci bölümü birinci bölümüne kıyaslanmayacak kadar zayıf kalmaktadır. Bir çeviri hatasıyla açılan bölüm, Allah'a iman sorununu "marifetullah" kelimesini karşılayabilecek yeni bir terimle sunmaktadır. (s.73) Allah'a iman deyince elbetteki felsefi açıdan Allah'ın varlığı sorunu akla gelir. Yazar sadece cevherde hareketi kabul edince Allah'ın varlığını kabul etmek zorundayız, diyerek konuyu geçirmiştir. Ama cevherde harekete dayanan bir evren anlayışının neden zorunlu olarak Allah'ın varlığını sonuç verdiğini hiç açıklamamıştır. Bundan daha şaşırtıcı olan şu ifadedir: "Hareket-i cevheri görüşü açıkça gösteriyor ki Tanrı sorunu nesnel, apaçık ve her an görünen gözlemlenen sorundur" (s.74, satır 20-22).

Yine İslâm felsefesinde ve Kalam'da önemli bir sorun olan evrenin başlangıçlı olup olmaması meselesine cevherde hareket nazariyesinin bir çözüm getirdiği savunulmaktadır. (s.75-81) Yazarın "hudus ve kıdem" diye işaret ettiği bu sorun şöyle özetlenmiştir:

"Acaba zaman açısından evrenin bir başlangıcı var mı? (hudus). Yoksa ne denli geriye gidersek gidelim, yine evreni ve zamanı bulabilecek miyiz? (Kıdem)"(s.76). Diğer bir deyişle eğer evrenin bir başlangıcı var ise o zaman evren hâdistir, yani zamanda veya zaman ile yoktan yaratılmıştır. Bu yaratılma anından önce ne zaman ne de mekan var idi. Bu görüş genelde bazı değişikliklerle kelamcıların kabul ettikleri görüştür. Felsefeciler ise (İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi) böyle bir yaratmanın mantiki çelişkiler doğuracağını savunup Allah'ın sebep olarak evrenden önce geldiğini fakat zaman açısından bir öncelik söz konusu olmadığı için evreni ezelden yarattığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş genelde "kıdem-ul-âlem", yani evrenin başlangıçsızlığı (ezeliyet) olarak bilinmektedir.

Sadrâ'nın anlayışına göre, kâinat zaten her an yok olup yeniden yaratılmakta. Yani kâinat her an hudus halindedir. Onun için hudus ul-âlem diye bir sorun onun felsefesi için geçerli değildir. Ayrıca Sürüş'un yorumuna göre bu hudus olayı ne zaman başladı sorusu dahi sorulamaz. Zira "tüm evren için bir başlangıç noktası aramak yanlıştır." (s.78, satır 12-13) Fakat bundan hemen sonra şu cümleyi görmekteyiz: "(Evren) öncesiz değil öncelidir. Fakat bu hudus için bir başlangıç noktası bulunamaz. Yani bu hâdisler ve huduslar sonsuzdur" (s.78, satır 19-21) Bence bu bir çelişkidir. Eğer huduslar sonsuz ise aynı zamanda başlangıçsızdırlar, yani öncesizdirler. Bu da evrenin ezeli oluşunun değişik bir dilde ifadesidir.

Sadrâ'nın felsefesinde aslında bu tip çelişki denebilececek gerginliklere rastlamak mümkündür. Yazar bunlardan birisini gidermeye çalışmıştır ama başarılı olduğu söylenemez. Zira Sadrâ'daki gerginlikler, onun Meşşâî görüşlere karşı çıktığı halde onların temel terminolojisini köklü bir eleştiriden geçirmemesinden kaynaklanmaktadır. Onun için ancak bu Aristocu terimlerin onun felsefesinden temizlenmesi ile bu çelişki mahiyetli gerginlikler giderilebilir. Bir örnek verecek olursak, Aristocu terim ile cevher, değişmez; halbuki Sadrâ'nın hareket nazariyesine göre cevher değişir. Bu durumda Sadrâ, cevheri "değişmeyen bir hakikat" olarak tanımlayamaz. O halde Meşşâîlerin cevher anlayışı dışında yeni bir

BİR TANITIM • BİR TANITIM • BİR TANITI

cevher teorisi geliştirmesi gayet akıllı ve tutarlı bir davranış olurdu. Halbuki yine de onun cevher anlayışı temelde meşşâîdir.

Konumuza güzel bir örnek teşkil eden diğer bir mesele de Surûş'un da değiştiği ruh-beden sorunudur. Ruh (Nefs) tanımını mütercimim kelimeleriyle verelim: "Ruh, beden hareket-i cevherisinin ürünüdür" (s.89, son parağraf). İbn Sina'nın Aristo'dan aldığı tanıma göre "ruh, maddi beden geçirdiği hayatdar ilk tekâmüdüdür" (Aristo, Ruh hakkında, 412 a 27-28; İbn Sina aynı tanımı hem Necât'da hem de Şifâ'da zikretmektedir). Sadrâ'nın ruh tanımı ile Meşşâî tanım tıpatıp aynıdır. Her iki görüşde de ruhu madde oluşturur. Surûş'un ifadesiyle "ruh maddenin ürünüdür" (s.90) İkisinin ayrıldıkları nokta maddenin ruhu nasıl ürettiği meselesidir. Şadrâ'ya göre madde, ruhu hareket-i cevheri ile üretir: "Bedenin hareket-i cevherisi, önce ceninde meydana gelen köklü değişikliklerdir. Bu değişiklikler ve gelişim sonucunda cenin ruh kazanma eşiğine gelir. Bundan sonra bir kapı açılmış gibi olur. Beden ruhi bir varlıkla temas geçer" (s.91, ikinci parağraf) ve böylece maddenin geçirdiği bir evrimle ruh oluşur. "Aslında bu ruhi varlık önceden yaratılmış olup da o sırada yapay olarak bedene giren bir varlık değildir" (s.91, son parağraf). Bence Surûş'un yorumu da Sadrâ'nın nazariyesi kadar muğlak kalmıştır ve cevherde hareket görüşü ruh-beden sorununa lüzumsuz bir çözüm olarak sunulmuştur.

Yazanın, cevherde hareket teorisini çözüm olarak gördüğü diğer bir mesole de "değişkenin sabite bağlanabilmesi" sorunudur. Allah'ın mahiyeti ve zâtı değişmez sabittir. Evren ve maddi olaylar ise değişkendir. Sabit mahiyetli bir şey nasıl değişken bir şeyle ilgi kurabilir? Bütün problem yine Aristo'ya dayanmaktadır. Aristo metafizik Tanrı'yı değişmez bir cevher olarak gördüğü için ve mantiken de "değiş-

mezden değişen çıkamayacağına" göre, evren yaratılmamış olmalıdır. Sağlam bir felsefi ilke olarak tanımladığı bu yanlış düşünceyi, Surûş daha önceki sayfalarda şöyle ifade etmişti: "Her değişmez, değişmez bir sebebi; her değişkenin de değişken bir sebebi vardır" (s.47, üçüncü parağraf). Aslında bu ilke tâ Kindî zamanından beri dogmatik olarak ve hiç eleştirilmeden İslâm felsefesine yerleşmiş hurafedir. Neden değişen bir nesnenin değişmeyen bir sebebi olmasın? Bu ilke kabul edilmeyince zaten sorun kökünden çözümlenmiş olur.

Sadrâ'nın bence iki başarılı görüşü vardır: birisi Varlık öğretisi, diğeri ise hareket nazariyesidir. Bunun yanında çok orijinal tezleri varsa da Aristocu terimlerin gölgesinde mâlesef başarıları çelişkilere dönüşmüştür. Nitekim cevherde hareket görüşüne dahi aynı itirazlar getirilebilir. Bir defa cevher nedir? Bir nesneyi tanımlarken ve mahiyetini açıklarken cevher diye bir şeyi kabul etmezsek ki modern felsefede ve bilimde böyle eğilimler bugün mevcuttur- cevherde hareket nazariyesi nasıl savunulabilir? Bu durumda bence Sadrâ'nın en güçlü yönleri orijinal fikirlerinin oluşudur. En zayıf yönü de Aristocu yönüdür. Eğer hiç Aristocu yönü olmasaydı çok daha tutarlı ve başarılı olurdu.

Bu bakımdan Sadrâ'nın incelenmesinde bu iki yön iyice çalışılmalı ve filozof bu çerçeve içinde savunulmalıdır. (tabii eğer bir savunma söz konusu ise). Surûş'un cevherde hareket fikrinin etkisinde kaldığı açık. Ama cevher nedir? sorusunu hiç ele almaması konuyu kapalı bırakmıştır. En azından Sadrâ'ya göre cevher nedir? İşlenmesi gerekirdi. Eserin bir çok başarılı yorumlar getirdiği söylenebilir. Ama bence en iyi yönü modern hareket ve zaman anlayışları ile karşılaştırmaları bunların en faydalısı. Eserin yayın hayatımızda ve düşünce âlemimizde yeni ufuklar açmasını temenni ederim.

Yrd.Doç.Dr.Alparslan AÇIKGENÇ