

Molla Sadra'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı

Yrd. Doç. Dr. Hamdi Onay
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
hamdi.onay@inonu.edu.tr

Özet:

Felsefi düşünceyi, diğer zihinsel uğraşlarından ayıran en önemli özelliklerden biri, onun doğrunun peşinde olmasıdır. Her hangi bir felsefi soruyla ilgili olarak filozofların ulaştıkları sonuçların çeşitliliği, yöntemlerinin birbirinden farklı oluşu, filozofların kullandıkları öncüllerin açık ve anlaşılır olmaması gibi nedenlerden ötürü doğru, ulaşılması mümkün olmayan bir şey olarak düşünülebilir. Bütün bunlara rağmen felsefi çabanın, doğrunun peşinde olmaktan vaz geçeceği ya da vaz geçmesi gerektiği düşünülmemelidir. Molla Sadra (1571-1640), doğruyu, var olmayla özdeşleştiren bir bilgi kuramına sahiptir. Sadra'ya göre bilgi, maddesel olmayan bir var olma tarzıdır. Bu durumda bilginin bileşeni olan doğruluğun da maddesel olmayan bir var olma tarzı olması gerekir. Doğrunun bir var olma tarzı olarak yorumlanması, geleneksel epistemoloji ve ontoloji açısından kuşkulu sonuçlar ortaya çıkarıyor gözükmektedir. Bu makalede Molla Sadra'nın doğruluk anlayışı, farklı yollardan irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadra, bilgi, varlık, doğruluk, epistemoloji.

Abstract

Mulla Sadra's Understanding Of Truth As A Condition Of Knowledge

One of the most important features of philosophical thought that distinguishes it from other intellectual activities is its pursuit of truth. Due to different conclusions of philosophers with regard to any philosophical question, varieties of their methods, obscurity of the premises that they use, one might think that truth might never be grasped. However, in reality, it is not reasonable to think that philosophy might abandon pursuing truth or that it should do so. Mulla Sadra (1571-1640), has a theory of knowledge that identifies truth with being. According to Sadra, knowledge is an immaterial way of being. In this case, the condition of knowledge should also be a way of being. The interpretation of truth as a way of being seems to create distrustful consequences with regard to traditional epistemology and ontology. This paper analyzes and discusses Sadra's understanding of truth in a critical perspective.

Key Words: Mulla Sadra, knowledge, being, truth, epistemology .

Giriş

Felsefi düşünce içerisindeki en önemli sorulardan biri, "Bilgimizin boyutu nedir?" başka bir ifadeyle, neyi ne kadar bilebiliriz, sorusudur. Kuşkucu olmayan ya da

sağduyu geleneğinde yer alan düşünürlerin çoğu, genellikle bildiğimizi düşündüğümüz şeyleri büyük ölçüde bildiğimizi düşünürler. Örneğin, başka insanların var olduklarını, düşündüklerini ve hissettiklerini, dün hayatta olduğumuzu, arabaların ve köpeklerin vs. var olduğunu bildiğimizi söylerler. Kimi düşünürler, ahlaki ve manevi doğruları sezgisel olarak bildiğimizi, kimileri de Tanrı ve O'nun insanoğluna yönelik tutumu hakkında çeşitli doğruları bildiklerini söylerler. Öte yandan, kuşkuculuğun çeşitli biçimlerinden etkilenmiş düşünürler, bu sözü edilenlerden çok azını bildiğimizi, aşırı kuşkucular ise, aslında hiçbir şey bilmediğimizi söylerler. Bu tür görüşler ve onlar lehine ortaya konan savlar üzerinde derinlemesine düşündüğümüzde, "bilgi nedir?" şeklindeki en önemli ve en eski epistemolojik sorulardan biriyle karşı karşıya kalırız. Platon, *Theaetetus* adlı diyalogunda bu soruyu yanıtlamaya çalışmış, fakat net bir yanıt bulamamıştı.¹

Bilgi söz konusu olduğunda filozoflar geleneksel olarak en çok önermelere özgü bilgiyle meşgul olmuşlardır. Bunun en önemli nedeni, filozofların tipik olarak en çok doğrunun peşinde olmalarıdır². Bir başka deyişle filozoflar, en çok neyin doğru olduğunu bilmek isterler ve bu amaçla başkalarının iddiaları yanında kendi iddialarını da değerlendirmeye tabi tutarlar. Bir filozof, dışsal nesnelere bildiğini söylediğinde ve bir başka filozof bunu reddettiğinde, belli türden bir önerme bilgisinin doğruluğu hakkında fikir ayrılığına düşerler. Yani, belli türdeki doğruların önerme bilgisiyle bilinip bilinmediği noktasında anlaşamazlar. Önerme bilgisinin alternatifi, tanışıklık bilgisi veya başka türden bir şey olabilir. Fakat hangi türden olursa olsun bilginin en kopmaz parçasının *doğruluk* olduğu görülür. Örneğin tanışık olma anlamında bilme söz konusu olduğunda, birisini çok iyi bildiğini düşünen biri için bildiğini düşündüğü kişinin gerçekten o kişi olması, yani bilgisinin doğru olması önem taşır. Benzer şekilde bir şeyin nasıl yapılacağını bildiğini düşünen biri için, o şeyin nasıl yapılacağını gerçekten biliyor olması, yani uygulama bilgisinin doğru olması kritik önem taşır.

Molla Sadra'nın felsefesinin; kendinden önceki bütün düşünce akımlarından yararlanmakla birlikte, kendisinin devraldığı kültürel mirasa yaklaşım biçiminin İsraki-İrfani bir çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. Bu temel felsefenin diğer felsefelerden ayrıldığı nokta, ruhi aydınlanmaya teorik birikimi şart koşma ve teoriyle sınırlı kalmama

¹ Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, University Press, Cambridge, 2007, s. 1.

² Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London and Newyork, 1998.

ilkesidir,³ denilebilir. Sadra, bilgi anlayışında, özne ile nesne, yani bilen ile bilinen, ya da akleden ile akledilebilir olan arasındaki zıtlığı ortadan kaldırıp bilgiyi bir *var olma tarzı* olarak tanımladığı için geleneksel anlamda bilginin en önemli bileşeni olarak görülen doğruluğun statüsünü tamamen değiştirmektedir. Sadra'nın ontolojik karaktere sahip bilgi anlayışını ve o anlayış içinde doğruluğun statüsünü değerlendirebilmek için ilk önce geleneksel bilgi tanımındaki doğruluğun statüsünü ele almamız gerekir.

1. Geleneksel Bilgi Tanımı: Gerekçeli Doğru İnanç

1.1. İnanç

Bir önermeyi göz önünde bulundurduğumuzda, o önermeye karşı takınabileceğimiz pek çok tutum vardır, fakat bunlardan üç tanesi felsefi açıdan ayrı bir öneme sahiptir. Birincisi, o önermeye inanabiliriz ya da onu doğru olarak görebiliriz. İkincisi, ona inanmayabiliriz, ya da yanlış olduğunu veya tam tersinin doğru olduğunu düşünebiliriz. Üçüncüsü, onunla ilgili inanç geliştirmeyiz ya da yargımızı askıya alırız. Bu tutumları, Tanrı'nın var olduğu önermesine yönelik teist, ateist ve agnostik tutumlarla örneklendirebiliriz. Teist, Tanrı'nın var olduğuna dair önermeyi kabul eder, ateist böyle bir önermeye inanmaz, agnostik bu önermeyle ilgili her hangi bir inanç oluşturmaz, yargısını askıya alır. Dolayısıyla inanç, özne ile önerme arasındaki bir bağlantıdır. Bilginin tezahürü için geleneksel olarak ilk gerekli görülen şey, inanç konusu olan önermeye öznenin inanmasıdır. Örneğin, "yağmur yağacak" önermesini işiten bir kişinin, yağmurun yağacağını bildiğinden söz edebilmesi için yağmurun yağacağına inanması gerekir. Fakat bir önermeye inanmanın, bir önermeyi zihinde canlandırma gibi bazı başka tutumlardan ayırt edilmesi gerekir. Bir kişi, bir önermeyi, o önermeye inanmaksızın zihninde canlandırabilir ya da üzerinde düşünebilir. Örneğin, öyle olduğuna inanmaksızın, yeryüzünün küp şeklinde olduğunu, ya da anka kuşunun on kanatlı olduğunu zihnimize canlandırabiliriz. Bilgi için gerekli olan, öznenin zihninde canlandığı şeye inanmasıdır. Böylece inanç, Batı felsefesi geleneği içinde anlam kazanan bilginin ilk koşulu olmaktadır. Bununla birlikte inanç, bilginin tezahürü için yeterli değildir. Aksi takdirde bildiklerimiz inandıklarımızdan ibaret olurdu. Oysa bilgi olduğundan emin olmadığımız pek çok inancımız vardır. Sonuç olarak tek başına inanç, bilgi için yeterli değildir; bilgi, inancın *doğru olmasını*, bir karşılığının olmasını gerektirir. Bu da gelenek-

³ Rahim Acar, *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992, s. 9

sel bilgi tanımının ikinci koşuludur. Üçüncü koşulu ise, inancın doğruluğunun gelişigüzel değil, gerekçeli olarak doğru olmasıdır.

1.2. Doğruluk

Bir önermeyi ya da bir inancı doğru ya da yanlış yapan şey konusunda çok sayıda kuram vardır. Bunlardan en önemlisi, tekabül kuramıdır⁴. Tekabül kuramına göre, bir önerme ancak ve ancak bir olguya karşılık gelirse doğrudur, gelmezse yanlıştır. Tekabül kuramının savunucularına göre, bir önermenin ya da inancın doğruluğu, olgulara ya da dünyanın var olma biçimine bağlıdır. Bu tür bir görüş, ilk olarak Aristoteles tarafından öne sürülmüştür ve güllerin solgun olduğunu söylememizin nedeni güllerin solgun olmasından başka bir şey değildir şeklinde bir yaklaşımla ifade edilir⁵. Tekabül kuramına göre, bir önerme, bizim onunla ilgili tutumumuzdan ötürü doğruluk kazanmaz. Örneğin biz inanalım ya da inanmayalım dış dünyada ağaçlar vardır ve var olmaya devam ederler; "ağaçlar vardır" önermesi, biz inanmasak dahi doğrudur. Böyle olunca, bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olması düşünülemez; doğruluk, kişiden kişiye değişen göreceli bir şey değildir. Önermenin doğruluğunu kişilerin tutumları değil, dış dünyadaki olgular belirler. Tekabül kuramı, bir inancı doğru yapan şeyin ne olduğuyla ilgili en eski ve en yaygın olarak savunulan kuramdır. Bununla birlikte kurama yöneltilen çeşitli eleştiriler vardır. Bunlardan bazıları, olgu kavramının muğlak olduğunu, bir önermenin bir olguya karşılık gelmesinin tam olarak ne anlama geldiğinin açık olmadığını vurgular. Ayrıca, doğruluk ve yanlışlık kavramlarını en baştan varsaymadan, olgunun ne olduğunu açıklamamanın mümkün olmayacağı yönünde tartışmalar vardır.

Tekabül kuramının alternatifleri, pragmatik ve uyumluluk doğruluk kuramlarıdır. Pragmatik kuramın temel anlayışı, doğru inançların genellikle yararlı, yanlış inançların ise genellikle yararsız olduğudur. Bu kurama göre, doğru inançları saptamak kolaydır, çünkü doğru inançlar, yararlı sonuçlar doğurma eğiliminde oldukları için eylemleri için sağlam dayanaklar sunarlar. Pragmatik kuramı eleştirenler, böyle olsa bile, doğru inancı, yararlı inançla özdeşleştirmek gerektiği sonucunun çıkarılamayacağını, bazen doğru bir inancın çok kötü, yanlış bir inancın ise çok iyi sonuçlarının olabileceğini vurgularlar.

⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 16. Baskı, Ankara, 2012, s. 55.

⁵ Aristotle, *Metaphysics*, bk. IX, ch. 9, 1051b, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), p. 833.

Bir başka doğruluk kuramı uyumluluk kuramıdır. Buna göre, bir inancın doğruluğunu belirleyen şey, o inancın öznenin inandığı başka inançlarla uyumlu olmasıdır. Bu kuramı eleştirenler, bir inancın öznenin başka inançlarıyla uyumlu olmasının ona inanmak için belli ölçüde gerekçe oluştursa bile doğruluğunu garanti edemeyeceğini ve bilinenin bilenden tecrit edildiğini savunurlar. Ayrıca, çok gerçekçi bir kurgu parçasının yanlış önermelerden oluşan uyumlu bir set olabileceği söylenerek bir önermenin doğruluğu için o önermenin kendisiyle uyumlu başka önermeler setine ait olmasının yeterli olamayacağı savunulur⁶.

1.3. Gerekçeli Olma

Geleneksel anlamda bilginin tezahür etmesi için: (1) öznenin önermeye inanması, (2) önermenin doğru olması ve (3) önermenin doğruluğuna inanmada öznenin *gerekçeli olması* gerekir. Bir başka deyişle önermenin doğruluğu, tahmin ya da önseziye dayalı olmamalıdır; özne, inancın doğru olduğunu kabul etmede sağlam gerekçelere dayanmalıdır. Fakat bilginin gerektirdiği gerekçeli-olma türü, epistemik gerekçeli-olmadır. Burada epistemik olmayan gerekçeli-olma türlerinin var olduğunu belirtmemiz gerekir. Bir önermeye inanmada ahlaksal, pratik ya da başka düşüncelerle gerekçeli olabiliriz. Örneğin doktorların kanıta dayalı olarak iyileşemeyeceğini söyledikleri bir yakınımızın iyileşeceğine epistemik olmayan bir nedenle inanmada gerekçeli olabiliriz. Epistemik gerekçeli-olmayı bu tür gerekçeli olmalardan ayıran şey, epistemik gerekçeli olmanın, yalnızca doğruya odaklanmış olmasıdır. Bir başka deyişle, sadece doğrunun ne olduğunun önem taşıdığı gerekçeli-olma türü, epistemik gerekçeli olmadır. Bu durumu Richard Moran (1998), inancın saydamlığından söz ederek açıklığa kavuşturur⁷. Moran'a göre, bir p önermesine inanıp inanmamakla ilgili bir kanusal irdeleme, kaçınılmaz olarak, "p midir, değil midir?" şeklinde olgusal bir soruya dönüşür. Bu yaklaşıma göre, inancın saydamlığı, bizi kanıtla yüzleşmeye zorlayan psikolojik durumdur. Örneğin, "dışarıda yağmur yağıyor" önermesini duyduğumuzda ona inanmada sadece onun doğru olup olmadığıyla ilgilenir ve derhal pencereden dışarı bakarız. Dışarıda yağmur *yağmadığına* inanmamız için bize yüklü miktarda para önerilse bile, inanmakta zorlanırız. Bu durum, inançların *doğruyu* hedefleyen psikolojik durumlar olduğunu gösterir.

⁶ Ed. Linda Martin Alcoff, **Epistemology: The Big Questions**, Blackwell Publishers Ltd., 1998, s. 79.

⁷ Richard Moran, "Making Up Your Mind: Self-Interpretation and Self-Constitution", **Ratio**, NS I (1998), pp.135-51, p.146.

Bununla birlikte, bazı inançların doğru olup olmadıklarında hiçbir zaman gerekçeli olamayız. Örneğin Mars'ta bir hayatın var olup olmadığına, şu an oturduğumuz yerin evrenin tam merkezi olup olmadığına, yıldızların sayısının tek ya da çift olup olmadığına inanmada gerekçeli olamayız. Kimi zaman da uygun şekilde gerekçeli olduğumuz halde, doğru olarak tezahür etmeyen inançlara sahip olabiliriz. Örneğin, az önce yolda yürürken gördüğümüz kişinin dün tanıştığımız Ahmet olduğundan emin olabiliriz ve algılarımız temelinde o olduğuna inanmada uygun şekilde gerekçeli oluruz. Fakat daha sonra aslında gördüğünüz kişinin Ahmet'in tek yumurta ikiz kardeşi Mehmet olduğunu öğrendiğinizde gerekçeli olma şeklimiz uygun olmasına rağmen inancımızın doğru olarak tezahür etmediğini keşfedebiliriz. Bu anlamda bilgi için gerekli görülen *gerekçeli-olma* koşulunun kendi içinde birçok sıkıntıyı barındırdığını söyleyebiliriz. Fakat böyle olması, gerekçeli-olmadan inanabileceğimiz sonucu çıkarmamız için yeterli değildir. Doğruluğun aksine, gerekçeli-olma, bir önermenin bir kişi için gerekçeli, fakat bir başka kişi için gerekçeli-olmaması anlamında, görecelidir. Bu durum, bir kişi, bir başkasının sahip olmadığı yeni bir bilgi, ya da yeni bir kanıtı sahip olduğunda tezahür eden bir durumdur. Benzer şekilde epistemik gerekçeli-olma, çeşitli dereceler içinde gelen bir durumdur. İnanmada kesin ya da maksimum düzeyde gerekçeli olduğumuz " $2+2=4$ " şeklinde önermeler var olduğu gibi, "tahminen on yıl daha yaşarım" şeklinde inanmada sadece belli düzeyde gerekçeli olduğumuz önermeler de vardır. Kuşkusuz bilgi için maksimum düzeyde gerekçeli olmak gerektiği düşünülür.

2. Molla Sadra'nın Varlık Anlayışı

Sadra'nın bilginin zorunlu bileşeni olan doğruluk konusundaki yaklaşımını değerlendirebilmemiz için önce onun varlık anlayışını ve sonra bilgi anlayışını bilmemiz gerekir. Sadra'nın bilgi anlayışı, varlık anlayışının iki temel öncülü olan "var olmanın önceliği" ve "var olmanın dereceli oluşuna" dayanır⁸. Birinin bir şey bildiğini söylediğimiz an, bilginin *var olduğunu* varsaymış oluruz. Buradan da anlaşılacağı gibi bilginin var olmasıyla dış dünyadaki bir nesnenin var olması aynı şey değildir. Sadra'yı varlık konusunu irdelemeye sevk eden şey, tam da böyle bir durum gibi gözükür. Dış dünyada bir nesneyle karşılaştığımızda zihnimiz, ilk önce o nesnenin nasıl bir şey olduğunu algılar. Örneğin, önümüzdeki bir sandalyeye baktığımızda onun tahtadan yapılmış, eski bir sandalye olduğunu algılarız. Bunlar sandalyenin mahiyetini oluşturan şeylerdir. Fakat

⁸ İbrahim Kalin, *Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge*, The Muslim World, Vol. 94, 2004.

aslında sandalyenin var oluşu, mahiyetinin var oluşundan daha öncedir. Önümüzdeki sandalye, eski bir sandalye olmadan önce de bir sandalye olarak vardı, fakat daha önce eski olma mahiyetine sahip değilken şimdi eski olma mahiyetine sahiptir. Böylece filozofumuzun açıkça belirttiği gibi, "...mahiyetin zihindeki önceliği ve zihinsel algılardaki ve yargılardaki önemli rolü, dışsal dünyada mahiyetin önemli olduğunu düşünme yanlışlığına neden olur. Oysa buna mukabil var olma ve mahiyeti zihnimizde canlandırdığımızda, var olma gerçektir ve önceliğe sahiptir"⁹. Bu, doğruluk ve gerçekliğin birbirine geçtiğini düşünen geleneksel felsefe açısından oldukça sıra dışı bir yaklaşımdır.

Sadra, var olmanın tanımlanamayacağını ve betimlenemeyeceğini söyleyerek varlığın *apaçık-oluşunu* öne sürer. Diğer bir ifade biçimiyle, Bilginin vicdani bir kavram olması sebebiyle tam ve eksik tanımının yapılamaması durumu, yine de bilgi üzerine bir şeyler söylemeye engel değildir. Çünkü Bilgiye dair önceki anlayışlar, ya bir başka şeyle ilişkilendirme, ya da zihinde yerleşen bir suret şeklinde tanımlamadan ibaretti. Dolayısıyla bizim için var olmanın kendisinden daha tanıdık ve daha açık olan hiçbir şey yoktur. Bilmediğimiz bir şeyi, ancak onu daha iyi bilinen ve tanıdığımız kavramlarla kıyaslamak suretiyle bilebiliriz. Fakat sezgisel olarak bizim için var olmanın kendisinden daha tanıdık ve daha açık olan hiçbir şey yoktur. Mantıksal tanım ve betimleme yoluyla da "var olmayı" anlatamayız; çünkü mantıksal tanımlar, cins ve ayırt edici vasıflara göndermede bulunurlar. Var olma ise, cins ve ayırt edici vasıflara sahip olmadığı için tanımlanamaz. Varlığın gerçekliğine tek giriş, varlıkla ilgili sezgi, ya da Sadra'nın "ani aydınlanma" (huduri işraki) ve "esaslı tanıklık" (şühudi aynî) dediği şeydir¹⁰. Bu, varlıkla ilgili sezgiyi Sadra'nın tüm bilişsel yapımızın temeline yerleştirdiğini göstermektedir. Dış dünyadaki her tikel nesne, var olmanın her şeyi kuşatan gerçekliğine iştirak eden var olanlardır, fakat bilginin nesnesi bu var olanların mahiyetleri değil, var olmanın kendisidir. Sadra, var olma kavramı ile var olmanın gerçekliği arasında da ayırım yapar. Zihinsel bir kavram olarak var olma, var olan tüm öznelere tatbik edilebilir, soyut ve genelleysidir. Dış dünyada var olma ise, her türlü tanıma kapalıdır. Dış dünyadaki her var olan, kendini sonsuz durum, tarz, biçim ve renkte açığa vuran var olmanın bir örneklenişi ve özelleştirilmesidir. Bu öğretiyeye göre, "mahiyet, bizim zihinsel soyutlamamızdır ve dış dünyada gerçekliğe sahip olan, realiteyi oluşturan, var olmanın kendisidir. Var olma, gerçektir ve mahiyet, var olmanın sınırlanışından daha fazla bir şey değildir.

⁹ Molla Sadra, *el-Hikmetül-Mütealiyye fi-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbea*, (Esfar), Dara İhyai't-Turasül-Arabî, Beyrut, 1981, s. 56.

¹⁰ Molla Sadra; *Kitabu'l-Meşair*, ed:Henri Corbin, Institut Francais d'Iranologie de Tehran, Tehran, 1982.

Mahiyet, olasılıktır (betimleme olasılığı), ki kendi başına ne var olandır ne de var olmayandır"¹¹. Asıl gerçeklik, şeylere somut varoluş ve anlam kazandıran var olmadır.

Sadra'ya göre, sıradan nesnelere hakkında konuştuğumuzda ve onların var oluşlarına gönderme yaptığımızda ve Tanrı hakkında konuştuğumuzda ve O'nun var oluşuna gönderme yaptığımızda, genel anlamıyla aynı şeye gönderme yapmaktayız. Bir başka deyişle, Tanrı'nın var oluşu ve diğer nesnelere var oluşu aynı doğaya sahiptirler. Tanrı ve diğerleri arasındaki tek fark, Tanrı'nın *mahiyetle* sınırlandırılmış olmamasıdır. Fakat bu, Tanrı ve diğer yaratıkların var olma düzeyinin aynı olduğu anlamına gelir mi? Bir başka deyişle, tüm şeylerde vuku bulan tek bir varoluşun var olduğunu kabul etmek suretiyle dünyadaki yaratıkların çeşitliliğini (ve dolayısıyla varlıkların çeşitliliğini) ne şekilde açıklayabiliriz? Aynı var oluşa sahip nesnelere bu kadar farklı yapan nedir? Bu soruları yanıtlamak için Sadra var olmanın "dereceli olduğu" öğretisini takdim eder¹². Bu öğretiye göre var olma, (tıpkı ışık gibi), güç ve zayıflığına, öncelik ve sonralığına, mükemmellik ve eksikliğine göre farklı düzeylere sahip kademeli bir şeydir. Her ne kadar Tanrı ve yaratılanlar aynı var oluşa sahip olsalar da, onların var olma düzeyleri farklıdır. Yaratıcı ve Zorunlu Varlık olarak Tanrı, en güçlü, en yoğun ve en mükemmel var oluşa sahiptir ve dolayısıyla en yüksek düzeydedir. Yaratılanlar da benzer şekilde farklı düzeylerde yer alırlar, hepsi aynı düzeye hapsedilmiş değildir. Tanrıdan sonra cisimsiz varlıklar gelirler ve temel maddeden meydana gelen maddesel varlıklar, en düşük düzeydedirler. Tözlerin var olması, arazların var olmasından daha yoğundur, maddesel olmayan varlıklar, maddesel varlıklardan daha yoğundur ve nedenlerin var oluşu, onların sonuçlarının var oluşundan daha yoğundur¹³.

Var olmayı, birincil gerçeklik olarak temellendirdikten sonra Sadra, "var olmanın hisseleri" olarak adlandırdığı bireysel varlıklara, var olmanın ne şekilde uygulanacağı sorununu ele alır. Şeylerden bilfiil var olanlar şeklinde söz ettiğimiz sürece, var olma, var olan tüm şeyler için yüklemidir. Bu en kapsamlı anlamda, var olma, şeylerin ortak var olma durumlarını işaret ederek, tek anlamlı bir şekilde hepsini kaplar¹⁴.

¹¹ Molla Sadra, *el-Hikmetül-Mütealiyye*, s. 176.

¹² Molla Sadra, *el-Hikmetül-Mütealiyye*, s. 423-446..

¹³ Molla Sadra, *el-Hikmetül-Mütealiyye*, s. 36.

¹⁴ Hossein Sheykh Rezaee, & Mohammad Mansur, "Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra's Theory of Knowledge", *Sophia Perennis*, No.4, 2009.

3. Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı

Bir önceki başlıkta değinildiği gibi, Sadra için var olma, kademeli bir şeydir. Şimdi, şayet bilgi, bir var olma tarzıysa, bilginin de kademeli olması gerekir. Sadra'ya göre, bilginin yoğunluğu, onun genelliğiyle doğrudan ilişkilidir. Daha genel olduğu ve daha fazla bilinen nesne kapladığı ölçüde bilgi daha yoğundur¹⁵. Sadra'ya göre, bilgi edinmenin gerçek etken faili, ruhtur. Sadra, ruh'un yaratılarını "zihinsel var oluş" olarak adlandırır. Zihinsel varoluşlar, ruhun kendi içinde yarattığı, maddesel olmayan var oluşlardır ve dışsal sonuçlara sahip değildirlere. Böylece Sadra, bilginin zihinsel var oluş olduğunu temellendirir. Buna göre, dış dünyada bir nesneyle (yansız bir nesneyle) karşılaştığımızda bu nesne bizim duyu organlarımızda bir takım etkiler yaratır. Bu etkiler, zihinsel bir var oluş (öznel nesne) yaratması için ruha uygun koşulları sunar ve ruh dışsal nesneye tekabül eden zihinsel bir varoluş yaratır. Maddesel bir var olma olmayan bu zihinsel var oluş, o nesneyle ilgili bilgimizi oluşturur. Öznel bir nesnenin (yani zihinsel var oluşun), varlığı ve mahiyeti özdeştir. Dışsal bir nesne ve ona karşılık gelen zihinsel varoluş (yani, onunla ilgili bilgimiz), aynı mahiyete sahip olsa da var oluşları farklıdır¹⁶.

Sadra, bilginin bir soyutlama olduğunu kabul etmez. Zira kendimizle ilgili şeyleri bildiğimiz durumlar söz konusu olduğunda, bilgi edinme sürecinde soyutlama söz konusu değildir. Bir başka deyişle, bilen ve bilinen nesne özdeş (her ikisi de ruh) olduklarında birinin diğerinde hiçbir temsili olmaz. Sadra ilişkiye dayalı bilgi açıklamasını da kabul etmez. Ona göre, var-olmayan bir nesnenin bilgisine sahip olmamız olanaklıdır. Bu durumda, bilinen nesne dışsal dünyada var olmadığı için kendimizle başka bir şey arasında her hangi bir ilişki yoktur. Benzer şekilde, kendimizle ilgili bilgiye sahip olduğumuzda, bilen (ruh) ve bilinen nesne (ruh) arasında hiçbir ilişki yoktur. Sadra'ya göre, bilen ve fiili olarak bilinen nesne (öznel nesne), özdeştir. Bunu Sadra, "akleden ve akledilenin birliği" (ittihadü'l-akıl ve'l-ma'kul) olarak adlandırır. Sadra için, ruh, maddesel olmayan bir varlıktır ve tüm maddesel olmayan varlıklar gibi, farklı parçalara bölünemez. Bir başka deyişle, ruh, yalındır. Şimdi ruhun yalın olduğunu kabul edersek, bu ruhun, kendi içindeki yaratılardan ayrı bir şey olmamasını gerektirir. Dolayısıyla, ruh ve ruhun yaratmış olduğu tüm zihinsel varoluşlar, özdeştirler. Bu yüzden, bilen (ruh) ve fiili olarak bilinen nesne (zihinsel varoluş), özdeştirler¹⁷.

¹⁵ Molla Sadra, *el-Hikmetül-Mütealiyye* s. 378-379.

¹⁶ Molla Sadra, *el-Hikmetül-Mütealiyye*, 462-4.

¹⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany, 1975.

Sadra'ya göre ruh bilgi edindiğinde, onunla özdeşleşir ve bilgi edinme ruhun doğasını ve tözünü değiştirir. Ruhun tözsel hareketi, mükemmelliğe doğrudur. Tüm varlıklar, yenilenecekler ve bu evrimsel hareket sayesinde ilk kökenlerine, Tanrı'ya geri gitmektedirler¹⁸. Ruh, bilgi edinmek suretiyle, maddeden daha soyut olmak için gerçekliğini ve tözünü değiştirir. Daha fazla bilgi edindiği ölçüde ve bilgisi maddeden daha soyut olduğu ölçüde ruh, mükemmelliğe doğru hareket eder. Son adım, ruhun, tümüyle maddeden soyutlanmış Yalın Akılla bütünleşmesidir.

4. Molla Sadra'nın Doğruluk Anlayışı

Bilgi, maddesel olmayan bir var olma tarzı olduğu için o da tıpkı var olmanın kendisi gibi yalın, tanımlanamaz ve parçalara bölünemezdir. Sadra'ya göre iki tür bilgi vardır: ani aydınlanma (huduri işrak) yoluyla bilgi ve "edinme yoluyla bilgi". Daha önce değinmiş olduğumuz gibi, bilfiil bilinen nesne, ruhtaki zihinsel var oluştur. Dolayısıyla şayet bilinen nesne, yalnızca tek bir var oluşa sahipse, yani şayet bilinen nesne olarak bilfiil var oluşu, gerçek var oluşuyla özdeşse, hazır bulunma yoluyla bilgiye sahip olmuş oluruz. Fakat şayet nesnenin bilfiil var oluşu, onun dışsal dünyadaki gerçek var oluşundan farklıysa, edinme yoluyla bilgiye sahip olmuş oluruz¹⁹. Örneğin, kendimizle ilgili bilgiye sahip olduğumuzda, bilinen nesne yalnızca bir var oluşa sahip olduğu için ve onun ruhtaki varlığı, onun gerçek varlığıyla özdeş olduğu için, hazır bulunma yoluyla bilgiye sahip olmuş oluruz. Fakat dış dünyadaki bir nesne hakkında bir şey bildiğimizde, onun dünyadaki gerçek varlığı, ruhtaki bilfiil varlığından farklı olduğu için, edinme yoluyla bilgiye sahip olmuş oluruz. Sadra'ya göre, zihnimize bir tasavvura sahip olabilir ve bu tasavvurun öznesi dış dünyada var olmasa da onu bilebiliriz. Sadra, var-olmayan ve olanaksız şeylerin bir tür zihinsel var oluşa sahip olduklarına ve dolayısıyla bu tasavvurların gerçeklikte bir karşılıkları olmasa dahi onları bilebileceğimize inanır.

Şimdi, dışsal dünyada var olan bir nesnenin tasavvuruna sahip olduğumuzu varsayalım. Bu durumda, şayet bu tasavvurun, o nesnenin tasavvuru olması gerekiyorsa, o nesneyle bir tür ilişkiye sahip olması gerekir. Bir şeyin tasavvuru, o şeyin bilfiil nesnesine tekabül eden anlamının zihne gelişi demektir. Fakat var-olmayan nesnelerin tasavvurlarının her hangi bir gerçeğe tekabülünün ne şekilde anlaşılması gerektiğine açıklık getirmez.

¹⁸ Molla Sadra; *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* (Şevahid), ed.:S.Celeddin Aştıyani, Meşhed Univ. Press, 1967, s. 138-9.

¹⁹ Nasr, S. Hüseyin. "Existence (wucud) and Quidity (Mahiyyah) in Islamic Philosophy, *Int. Philosophical Quarterly* vol: XXDC, No. 4, Issue No:116, Fordham Univ., December, 1989.

Felsefi bilginin ve dolayısıyla bilginin doğruyu kovaladığını daha önce belirtmiş-tik. Bu durumda, geleneksel bilgi anlayışı göz önünde tutulacak olursa, yanlış inançla-rın bilginin kapsam alanı dışında olması gerekir. Bir başka deyişle, doğru inanç, bilginin koşullarından biridir. Fakat Sadra'nın bilgi anlayışı, her inancı bilişsel sistemimizin bir parçası olarak gördüğü için bilginin koşulu olan *doğruluğu* bilinç düzeyine çıkarır. Kuş-kusuz, dışsal nesnelere dair karşılığı olmayan tasavvurlar ve yanlış inançlar, zihinsel var oluşa sahiptirler, fakat bilgimizin bir parçası olmalarının ne gibi bir anlamı olduğu nok-tasına Sadra bir açıklık getirmez. Daha önce değindiğimiz gibi, Sadra bilgiyi, hazır bu-lunma yoluyla ve edinme yoluyla olmak üzere ikiye ayırır. Hazır bulunma yoluyla bilgi durumunda, bilen ve bilinen nesne özdeş oldukları için, kuşkuya yer yoktur. Bu tür bil-gide, kendi zihinsel formlarımız ile bilfiil nesnesi arasındaki ilişkiyi kontrol etmek için her hangi bir ölçü gerekmez: özdeşirler ve her zaman doğrudurlar. Sonuç olarak, hazır bulunma yoluyla bilgi için her hangi bir doğruluk kuramına ihtiyaç yoktur. Fakat Sad-ra'nın dediği gibi şayet ruh, bir nesneyle karşılaştığında, duyu organları yardımıyla, dışsal mahiyetiyle özdeş olan bir zihinsel var oluş yaratıyorsa bunun duyuşsal algılama-dan farkının ne olduğunu da belirlemiş olması gerekirdi.

Görüldüğü gibi, Platon ve takipçilerinin mahsusat (sensibilia) ve makulat (intel-ligibilia) arasına koymuş oldukları köklü ayırım, açık bir ontolojik üstünlük olarak Sadra tarafından tümüyle birleştirilir: akledilebilirler, üretme ve bozulma, hareket ve hareket-sizlik gibi maddi koşullar tarafından sınırlandırılmadıkları için daha yüksek bir ontolo-jik statüye sahiptirler. Bir başka deyişle, akledilebilirler, var olma ve formların değişmez dünyasında yer aldıkları için bilişsel olarak duyumlardan daha fazla güvenilir olarak görülmektedir. Platonik gelenekte, geçici oluş dünyası için ayrılmış duyu verileri, yal-nızca ontolojik olarak kusurlu ve epistemik olarak güvenilmez olan kanı üretebilirler. Oysa sabit var olma dünyasında yer alan şeylerin gerçek bilgisi, episteme, ancak daha yüksek ontolojik bir statüye sahip olan ve epistemik güvenilirlik garanti eden Formların dünyasından elde edilebilir. Sadra'nın yargılarının çoğunu çıkardığı önemli bir öncül, akledilebilir formlara özgü var olma tarzının, maddesel tözlere özgü var olma tarzından daha yüksek olduğudur. Akledilebilirlik düzeni, daha yüksek ontolojik bir statüye sa-hiptir, çünkü maddeselliğin sınırlarını aşar. Akledilebilir formlar, kendilerine ait somut bir varoluşa sahiptirler ve hatta maddesel tözlerden daha somut ve "güçlüdürler"²⁰.

²⁰ İbrahim Kalin, "Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge", *The Mus-lim World*, Vol. 94, 2004.

Bir kişinin nesnelere girişinin erişilebilir duyu verileri yoluyla perdelendiği ve dolayısıyla duyumsanabilir nesnelere tikel örnekleriyle sınırlandırıldığı duyu deneyiminin aksine, yalın akıl ya da yalın bilgi, prensipte bilgi nesnemiz hakkında bilinecek her şeyi kapsayan akılsal bilmedir. Sadra için, bu bilgide sonuç garantidir, çünkü bir şeyi "yalın bir tarzda" bilmek, onun akledilebilir özünüyle bütünleşmektir. Görüldüğü gibi Sadra için, bilginin doğruluğunu belirleyen şey, akledilebilir olanla bütünleşmekten başka bir şey değildir.

Algının doğrudanlığı ve apaçıklığını vurgularken Sadra, bilgi-deneyiminin, özel oluşunu betimlemek için "görme" (ıbsar) ve "tanık olma" (müşahade) sözcüklerini kullanır. Böylece Sadra, akletmeyi, normalde duyu-deneyimine atfedilen terimler içinde temellendirmeye kalkışır. Sadra'nın temel ilgisi, akletmeyi, kendisine iliştilenmiş cismani varoluşun sınırlandırmaları olmadan duyu-deneyimi kadar doğrudan bir tarzda dünyayla benzersiz, yalın ve tikel bir karşılaşma olarak yorumlamaktır. Sadra, akletmeyi, daha geniş olan ve zihni kuşatan var olma bağlamına oturttuğu için, bilgiyi, bilen özne ve onun araç gereçlerine dayandıran modern epistemolojinin dışına çıkar ve bilginin koşulu olan doğruluğu, benliğin dışına çıkma ve akledilebilir dünyayla bütünleşme olarak görür.

Sonuç

Felsefi sorular, çeşitli ampirik araştırmalar ve erişilebilir yöntemlerle bir takım pratik zorluklar çözüldükten sonra ortaya çıkan sorulardır. Örneğin, bir biyolog, ampirik araştırmalarla canlı organizmaların ne tür biyolojik süreçlere ve yapılara sahip olduklarını saptar ve onun bilgi nesnesi, canlılar dünyasının kendisidir. Bununla birlikte çeşitli canlı organizmaların bu dünyada bulunmalarının amacının ne olduğu sorusunu yanıtlayamaz ve bu soru onun bilgi nesnesi olmaktan uzaktır²¹. Benzer şekilde zamanın ne olduğu sorusu, bir fizikçinin yanıtlayabileceği bir soru değildir. Fisagor ve Platon'un yolundan giden birçok düşünür, tecrübe alanında erişilebilir olmayan soyut şeylerin spekülasyon araştırmaya dayanması gerektiğine ve bilginin gerçek nesnesinin bu soyut şeyler olduğuna kani olmuşlardır. Bu tür bir anlayış, ampirik araştırmaların dünyayla ilgili yarım-yamalak doğrular ürettiğini, dolayısıyla dünyanın doğru içeriğini gözler önüne sermek için yalnızca olgular alanına değil, olabilecekler ve olması gerekenler ala-

²¹ Alex Rosenberg, & Daniel W. McShea, *Philosophy of Biology*, Routledge, 2008.

nına, yani zorunluluk alanına erişme meziyetine sahip spekülâtif felsefeye yönelmek gerektiğini temellendirir. Bununla birlikte spekülâtif felsefeye ilgi duyan tüm düşünürler, doğruluğun, ampirik soruşturmaların konusu duyumsanabilir dünyanın üstündeki yüce bir dünyada yattığına inandıkları için değil, özel düşünce biçimlerimizle ilgili yargılara ulaşmada, düşünce biçimlerimizin yöntemlerini ve amaçlarını incelemede tam anlamıyla dünyasal bir görev icra ettiğine inandıkları için *soyutlamaya* bilgi edinme etkinliğinde önemli bir statü vermişlerdir. Böyle bir anlayış çerçevesinde doğruluk, basitçe insan kavrayışının sınırları hakkındaki doğrudur. En buyurgan şekliyle Kant'ın yazılarında görülen bu analitik ya da eleştirel felsefe, "kavramsal" ya da "dilbilimsel" çözümlemeye dayanır. Fakat analitik felsefeye hangi saygın konum atfedilirse atfedilsin çözümlemenin kendisinin kaçınılmaz olarak bir sentez ve spekülasyon arzusu yarattığı da bilinen bir gerçektir. Belirli bir felsefi tutum, ilk bakışta ne kadar bir söz oyunu ya da mantıksal çekişme formunda olursa olsun, zamanla metafizik sonuçları olan bir yaklaşıma dönüşür. Bu çalışmada, Sadra'nın bilgi anlayışının, sentez ve spekülasyon dürtüsüyle güdülenmiş, inancın doğruluğu koşulunu öznenin akledilebilir formlarla bütünleşmesi olarak yorumlayan, ve bu nedenle bilgiyi bir tür aşkın bilgelikle özdeşleştiren kusurlu bir doğruluk anlayışına sahip olduğunu göstermeye çalıştık.

Kaynakça

- Lemos, Noah, **An Introduction to the Theory of Knowledge**, Cambridge, University Press, Cambridge, 2007.
- Audi, Robert, **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**, Routledge, London and Newyork, 1998.
- Arslan, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, Adres Yayınları, 16. Baskı, Ankara, 2012.
- Aristotle, **Metaphysics**, bk. IX, ch. 9, 1051b, trans. W. D. Ross, in **The Basic Works of Aristotle**, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941).
- Corbin, Henri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Ed. Alcott, Linda Martin. **Epistemology: The Big Questions**, Blackwell Publishers Ltd., 1998.
- Moran, Richard. "Making Up Your Mind: Self-Interpretation and Self-Constitution", **Ratio**, NS I (1998), pp.135-51.
- Kalin, İbrahim. **Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge**, The Muslim World, Vol. 94, 2004.
- Molla Sadra, **el-Hikmetül-Mütealiyye fi-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbea**, (Esfar), Dara İhyai't-Turasül-Arabî, Beyrut, 1981.
- Molla Sadra; **Kitabu'l-Meşair**, ed:Henri Corbin, Institut Francais d'Iranologie de Tehran, Tehran, 1982.
- Rezaee, Hossein Sheykh & Mansur, Mohammad. "Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra's Theory of Knowledge", **Sophia Perennis**, No.4, 2009.
- Fazlur Rahman, **The Philosophy of Mulla Sadra**, State University of New York Press, Albany, 1975.

- Molla Sadra; **eş-Şevahidü'r-Rububiyye** (Şevahid), ed.:S.Celaleddin Aştıyani, Meşhed Univ. Press, 1967.
- Nasr, S. Hüseyin. "Existence (wucud) and Quidity (Mahiyyah) in Islamic Philosophy, **Int. Philosophical Quarterly** vol: XXDC, No. 4, Issue No:116, Fordham Univ., December, 1989.
- Rahim Acar, Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992.
- Rosenberg, Alex & McShea, Daniel W. **Philosophy of Biology**, Routledge, 2008.