

SUDÛR (الصدر)

Varlığın mutlak birden çıkıp
bir sıra düzeni içinde
evreni oluşturması anlamında
felsefe terimi.

Sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdir olmak, zuhur etmek” anlamında masdar olan **sudûr** kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fışkırmak, taşmak” mânâsındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde sudûr *procession*, feyz ise *emanation* terimleriyle ifade edilir. Semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Ancak söz konusu teori, Plotin'in İslâmî kaynaklarda *Eşûlûcâ* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı eserinde varsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür. Bu teoriyle filozof ezeli ve kadim olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süffisine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir. Sistem en başından aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir. Sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma'kûl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir; bunlar, Fârâbî'nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfârikât) dediği ruhanîler (melekler) anlamına gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhanîler Allah ile maddî kâinat arasında aracı işlevi görmektedir. Sudûrun şu şekilde gerçekleştiği düşünülmüştür:

1. Mutlak bir. Allah her türlü eksiklikten, zıtt ve zıtlıktan uzak, var olan her şeyin ilk sebebi, salt iyi, yalın (basît), ortağı ve benzeri bulunmayan, varlığı için yokluk söz konusu olmayan, kendi kendine yeterli olduğundan bilgisi, bilmesi ve bilinmesi için hiçbir şeye muhtaç bulunmayan, aşkın, yetkin ve yüce bir varlıktır. O her tür iyilik ve güzelliğin kaynağı olup bilfiil aklıdır, kendi zâtını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Diğer bir ifadeyle O hem akıl hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (ma'kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı için O'nun herhangi bir amacı da yoktur, zira amaç bir eksikliği ve ihtiyacı belirtir. Halbuki yüce ve aşkın olan varlık süffî ve bayağı varlıkları amaç edinmez. Şu halde son derece cömert ve kâmil olan Allah kâinatın varlığı için yeter sebeptir. O'nun salt akıl olması, kendi zâtını bilmesi ve düşünmesi sayesinde irade ve ihtiyarına gerek kalmadan bu varlık tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından değil Allah'ın zorunlu varlık oluşundan kaynaklanmaktadır. İlk olanın (Allah) kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi bütünüyle varlığı ve varlıktaki muhteşem düzeni bilmesi demektir. Şu halde bilme ve düşünme bir eyleme sebep teşkil etmiştir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir. İbn Sînâ ise irade sıfatını ilim sıfatına indirgediğinden Allah'ın kendi zâtını bilmesinin var oluşun ve varlıktaki düzenin iradeyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Şüphesiz bu teori evrenin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudûrun semavî dinlerdeki, “Evren Allah'ın mutlak iradesiyle yaratılmıştır” ilkesiyle bağdaşan bir yanı yoktur. Gerçi sudûrcu filozoflar âlemin zaman bakımından ezeli, fakat mer-tebe yani ontolojik açıdan sonradan olduğunu savunursa da zaman dışı ve müteâl olan o yüce kudreti evrenle zamandaş saymak bir çelişkidir.

2. On akıl. Mutlak birin özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, salt ve yalın olduğu için O'nun fiili de bir ve tek olmasıdır. Bu sebeple Plotin'in, “Birden ancak bir çıkar” önermesi uyarınca bir olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O'ndan mânevî bir cevher olan ilk akıl çıkmıştır. Çünkü Allah bilfiil akıl, ak-

leden ve akledilen olduğundan aklın fiili de akıl olacaktır. İlk akıl sayı bakımından bir olmakla beraber iki farklı niteliğe sahiptir; o Allah'a nisbetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. Akıl olması ve Allah'tan aldığı feyizle dolması sebebiyle bu akıl zorunlu olarak düşünür; fakat hem kendisinden taşıp çıktığı ilki yani Allah'ı hem de kendisinin mümkün ve sonradan olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün (atlas feleği) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Ancak ilk akıldaki bu çoğalma yetisi mutlak birden değil onun kendi özünden kaynaklanmakta, böylece Allah'ın birliğine herhangi bir noksanlık gelmemektedir. Bu konuda İbn Sînâ ilk aklın Allah'a nisbetle zorunlu, özü itibariyle mümkün olduğu ayrımını yapmıştır. Buna göre ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, Allah'a nisbetle zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün maddesi meydana gelmiştir. Plotin, ilk aklın Allah'tan taşıp çıkmasıyla O'nun birliğine hâlel gelmediğini ve zâtında bir eksilme olmadığını güneşten ışınların çıkıp yayılmasının güneşte bir değişime ve ekilmeye yol açmadığı örneğiyle izah eder (*Tasû'ât*, s. 430). İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü bakımından mümkün olduğundan Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, mümkün olduğunu düşünmesiyle sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka akıl ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Bu sistemde nefsin işlevi gök kürelerini dairesel hareket ettirmektir. Böylece sudûr olgusu güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan faal akılda son bulur. Faal akıl ay altı âlemdeki her çeşit fizikî, kimyevî, biyolojik ve fizyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayıldığından ona “vâhibü's-suver” (dünyadaki her varlık türüne belli bir şekil ve sûret veren) denilmektedir. Sudûr hiyerarşisinde bir önceki akıl bir sonrakinden Allah'a yakınlığı ve aldığı feyiz itibariyle daha üstün sayılmaktadır. Faal akıl Allah'a en uzak, dünyaya en yakın aklıdır. Fârâbî, Allah ile maddî kâinat arasında aracılık işlevi gören akılların sonuncusu olan faal aklın vahiy getiren melek Cebrâil'e tekabül ettiğini iddia etmekteyse de İslâm dininde Cebrâil'e vahiy te-

liğ dışında dünyayı yönetme gibi bir görev verilmiş değildir.

3. Madde (heyûlâ). “Potansiyel bir güç ve bir imkân” anlamına gelen, aynı zamanda bütün maddî varlıkların ilkesi sayılan heyûlâ yetkinlikten en uzak varlık olup bu teoride iniş yayının sonu, çıkış ve yükseliş yayının başlangıcı kabul edilmektedir. Heyûlânın oluşumunu sağlayan faal akılla gök kürelerinin dairesel dönüşüdür. Heyûlâ madde olması itibarıyla birdir, fakat cins ve türleri farklı kılan, yani eşyaya şekil veren faal aklın etkisidir. Böylece heyûlâ şekil ve sûret kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan ibaret dört unsur meydana gelir; bunlar da belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Çıkış ve yükseliş yayına ilişkin sıra düzeninde önce cansız, sonra canlı cisimler, ardından bitki ve hayvanlar âlemi, en sonunda düşünen canlı olarak insan ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında en üst mertebede, varlığın ilk prensibini ve son gayesini sorgulayan ve onu sebep-sonuç bağlamında teorik düzeyde temellendiren filozofla aldığı vahiy sayesinde dinî hayatı, hukuk ve ahlâkî düzenleyerek toplumlara önderlik ve rehberlik eden peygamber bulunmaktadır. Ancak faal akıl filozofun güç halindeki heyûlânî aklına etki ederek onu aktif hale (bilfiil akıl) getirir. Sonra duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan müstefâd akıl gelir. Teorik düzeyde bilgi üreten, keşif ve ilhama açık olan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Keşif ve ilhama açık olduğu için doğrudan faal akılla ilişki (ittisâl) kuracak yetkinliğe sahiptir. Bu ilişkide faal akıl filozofun teori üreten müstefâd aklına, peygamberin de pratiğe yönelik mütehayyile gücüne etki ederek ilkinde felsefî bilgi, ikincisinde vahiy bilgisi meydana gelir. Bazıları, akıl gücünün hayal gücünden üstün olduğunu gerekçe göstererek Fârâbî’nin filozofu peygamberden üstün gördüğünü ileri sürmüşlerse de bunun isabetli bir yorum olduğu söylenemez. Çünkü faal akıldan gelen feyiz peygamberin yetkin olan müstefâd aklından sonra onun hayal gücüne intikal eder. Dolayısıyla peygamberin temsil ettiği vahiy bilgisi hem teoriyi hem pratiği içermekte olduğundan üstünlük filozofa değil peygambere aittir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sudûr yorumlamalarındaki çıkış ve yükseliş yayı beşerî aklın faal akılla ittisâliyle tamamlanmaktadır. Ancak Plotin’e göre yükseliş, yaşanan mistik bir ceze ve kendinden geçme sonucu insanın ilk olan mutlak birde fânî olmasıyla gerçekleşir (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 37-38, 46-47, 55-58; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*,

s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 355-360, 362-363, 366-370; *en-Necât*, s. 280-288).

Plotin’in sudûr teorisi, topyekün varlığı bir sıra düzeni içinde insanın önüne serdiğinden özellikle hristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilham kaynağı, dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmüştür. Ancak bu teorinin Batlamyus astronomisinin içini doldurmak ve onu anlamlandırmak üzere geliştirilmiş olduğu da düşünülebilir.

Başta Gazzâlî olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Şöyle ki: 1. Allah’ın varlığını ve O’nun kendi zâtını bilmesini kâinatın O’ndan taşıyıp çıkması için yeter sebep saymak, diğer bir ifadeyle sudûr olayının zorunlu olduğunu savunmak Allah’ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak anlamına gelir. Bu da pasif bir tanrı anlayışına yol açtığından teolojik açıdan kabul edilemez. 2. Bu teoriyi temellendiren filozoflar her ne kadar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Onlar yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbuki zaman bakımından yaratma ile sudûr arasında herhangi bir fark yoktur. 3. Mânevî, yalın ve salt olan varlığın fiili de bir ve tektir; dolayısıyla, “Birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle, “Allah’tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır” derken mânevî birer varlık olan bu akılların göksel varlıkların cismini ve nefsinin, faal aklın da heyûlâyı meydana getirdiği iddia edilmektedir ki bu apaçık bir çelişkidir. 4. Bu sistemde Allah sadece kendi zâtını bildiği halde O’ndan sudûr eden akıllar hem Allah’ı hem kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, akılların bilgisinin Allah’ın bilgisinden daha çok ve daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve Allah’ın mutlak kemaliyle bağdaşmaz (Gazzâlî, s. 125-130; İbn Rüşd, s. 226-234; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, III, 156-158).

Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne yansımaları küçümsenmeyecek ölçüdedir. Bu sistemle Meşşâî felsefesi yeni Eflâtuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arz ederken Sühreverdi el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve iş-

leyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da mânevî ve ruhanî olandan süffî ve maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları farklı isimlerle de olsa âdeta bir gelenek olmuştur. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı küll, akl-ı küllî, nefis-i küll ve nefis-i küllî kavramları Şîî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır. İbn Sînâ kanalıyla Eş'arî kelâmına yansıyan vâcip, mümkün, vâcibü'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd, vâcib bi-zâtih, vâcib bi-gayrih gibi kavramlar dışında sistemin bütünüyle benimsendiği söylenebilir (bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, II, 329-331).

BİBLİYOGRAFYA :

Plotinus, *Tâsû'ât* (trc. Ferid Cebr), Beyrut 1997, s. 430; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-38, 46-47, 55-58; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I)*, s. 355-360, 362-363, 366-370; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 280-288; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 125-130; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya – Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1358, III, 156-168; İbn Rüşd, *Te'hâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 226-234; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, II, 329-331; Abdurrahman Bedvî, *Harîfü'l-fikri'l-Yunânî*, Beyrut 1979, s. 124-126, 134-143; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemû'l-felsefî*, Beyrut 1982, I, 724-725; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 149-150.



MAHMET KAYA

SÜFESTÂİYYE

(السوفسطائية)

Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefî akımın genel adı.

Sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden süfestâiyye literatüre Yunanca’dan geçmiş olup süfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. Sofist kelimesi aslında olumlu bir anlama sahipken felsefede zamanla “yanıltıcı sözler kullanarak muhatıbatı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler” şeklinde olumsuz içerikli bir terim haline gelmiştir. Bu eğilimde olanlara “yanıltıcı hikmete mensup kişiler” mânasında sofistler veya Süfestâiyye denilmiştir. “Boş ve anlamsız söz” mânasında Arapça’ya geçen safsata (sofizm) kelimesi de aynı köktendir.