

Araştırma Makalesi / Research Article

Bilginin Ontolojik İmkânı: Huzur–Husul Ayrımı ve Hikmet-i Müteâliye

*The Ontological Possibility of Knowledge: The Distinction between Presence and Acquisition and Hikmat al-Muta‘aliyah*Deniz HASANÇEBİ¹DOI : [10.63556/ankad.v10i2.376](https://doi.org/10.63556/ankad.v10i2.376)

Geliş/Received: 18/11/2025

Kabul/Accepted: 05/04/2026

Öz

Bu makale, bilginin mahiyetini Hikmet-i Müteâliye geleneği bağlamında ele alarak, bilmenin hangi ontolojik zeminde mümkün hâle geldiği sorusunu incelemektedir. Çalışmanın temel yönelimi, bilginin doğruluğu veya gerekçelendirilmesi gibi epistemolojik problemleri merkeze almak değil; bu problemlerin öncesinde yer alan ontolojik imkân koşullarını görünür kılmaktır. Bu çerçevede bilgi, yalnızca temsillerden veya kavramsal yapılardan ibaret bir zihinsel içerik olarak değil, bilinenin bilen nezdinde aracısız biçimde hazır bulunmasıyla başlayan bir süreç olarak ele alınmaktadır. Bu dolaysız hazır oluş “huzur”, bu hazır oluş üzerine inşa edilen kavramsal ve temsili yapı ise “husul” kavramlarıyla ifade edilmektedir. Makalede, Antik felsefeden modern döneme uzanan Batı felsefe geleneğinde bilginin çoğunlukla temsil merkezli biçimde ele alındığı, buna karşılık bilginin ontolojik zemininin açık biçimde tematize edilmediğine değinilmiştir. Bununla birlikte söz konusu gelenekte, öz-bilgi, birlik ve veriliş tartışmaları üzerinden, huzur benzeri doğrudan ve dolaylı bir bilme alanının gerekliliğine işaret eden önemli sezgilerin bulunduğu da ortaya konulmuştur. İslam felsefesinde ise özellikle Meşşâî ve İsrâkî geleneğin katkılarıyla bu sezgiler daha belirgin hâle gelmiştir. Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye geleneğinde bilginin varlıkla ilişkisi sistematik biçimde ele alınmıştır. Bu çalışma, Sadrâcı ekolün sunduğu ontolojik imkânları, bilginin huzur–husul ayrımı çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Huzur, bilginin imkanı, bilginin birliği, doğruluğun imkanı, nörobilim eleştirisi, hikmet-i müteâliye.

Abstract

This article examines the nature of knowledge within the framework of the Hikmat al-Muta‘aliyah tradition, focusing on the question of the ontological ground upon which knowing becomes possible. The primary orientation of the study is not to center on epistemological problems such as truth or justification, but rather to make visible the ontological conditions of possibility that precede such problems. Within this framework, knowledge is approached not merely as a mental content consisting of representations or conceptual structures, but as a process that begins with the immediate presence of the known to the knower. This immediate and non-mediated givenness is expressed through the concept of presence (huḍūr), while the conceptual and representational structure built upon this givenness is articulated by the concept of acquired knowledge (huşûl). The article notes that, from ancient philosophy to the modern period, the Western philosophical tradition has largely treated knowledge in a representation-centered manner, while the ontological ground of knowledge has not been explicitly thematized. Nevertheless, it is also shown that within this tradition—particularly through discussions of self-knowledge, unity, and givenness—there exist significant intuitions pointing toward the necessity of a direct and non-mediated domain of knowing analogous to presence. In Islamic philosophy, these intuitions become more explicit, especially through the contributions of the Peripatetic and Illuminationist traditions. Within the philosophy of Mullā Sadrâ and the Hikmat al-Muta‘aliyah, the relation between knowledge and being is examined in a systematic manner. This study aims to investigate the ontological possibilities offered by the Sadrîan school through the distinction between presence and acquired knowledge.

¹Sorumlu Yazar/Corresponding Author, Araş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye. d.hasancebi@gmail.com

Önerilen Atf/Suggestion Citation

Hasançebi, D., (2026). Bilginin Ontolojik İmkânı: Huzur–Husul Ayrımı ve Hikmet-i Müteâliye, *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 10(2), 1012-1030.

Keywords: Knowledge by presence, possibility of knowledge, unity of knowledge, possibility of truth, critique of neuroscience, hikmat al-muta'aliyah.

1. GİRİŞ

Bu makale, bilgiye ilişkin tartışmaların çoğunlukla doğruluk, gerekçelendirme ve yöntem ekseninde yürütülmesinin, bilginin daha temel bir boyutunu gölgede bıraktığı varsayımından hareket etmektedir. Batı epistemoloji literatüründe bilginin doğru olup olmadığı, hangi koşullarda gerekçelendirilebileceği ya da hangi bilişsel süreçler aracılığıyla üretildiği ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Buna karşılık bilginin nasıl mümkün olduğu, başka bir ifadeyle bilmenin hangi ontolojik zeminde gerçekleştiği sorusu çoğu zaman ikincil planda kalmıştır. Oysa bilginin doğruluğuna ilişkin tüm tartışmalar, öncelikle bilginin ve temsillerin özne için fiilen var olabildiği bir zemin varsaymaktadır. Bu çalışma, söz konusu zemini “huzur” kavramı etrafında temellendirmeyi amaçlamaktadır. Modern nörobilim çalışmalarının ve batı felsefesinde genel olarak görülen yaklaşımın epistemoloji ekseninde olması “bilginin maddi bir töz ya da elektriksel bir iletim vb” gibi iddiaların bilgide ontolojik zemine dair düşüncenin eksik olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın temel iddiası bilmenin, özünde bir tür varlık formu olduğudur. Bilgi, kavram ve yargıdan önce, bilinenin bilen nezdinde aracısız hazır oluşu ile başlar; bu hazır oluşa “huzur” denilmektedir. Kavram, imge ve hüküm düzeyi ise bu hazır oluşun işlenmiş biçimidir; buna “husul” denilmektedir (Sadra, 1981, s. 316). Huzur-husul ayrımı, bilginin doğruluk probleminden önce, bilginin **oluşma imkânını** konu edinir. Husulî bilgi, kavramlar ve temsillerden ibarettir. Ancak bu temsillerin bilgi olabilmesi, öznenin onlara doğrudan erişebilmesine bağlıdır. Eğer temsil, özne için doğrudan erişilebilir değilse, temsili temsil eden yeni bir aracıya ihtiyaç duyulur; bu yeni temsil de doğrudan erişilebilir değilse, bir başka aracı gerekecek ve süreç sonsuz bir zincire dönüşecektir. Böyle bir durumda bilme fiilen başlayamaz. Bu nedenle huzur, temsilin doğruluğunu ölçen bir kriterden önce, temsilin ve bilginin bizzat mümkün olmasını sağlayan ontolojik zemindir (Sadra, 1981, s. 319). Temsilin doğruluğuna ilişkin tartışmalar ancak bu zemin kurulduktan sonra anlam kazanır. Bu çalışmada doğruluk bağlamı üzerindeki tartışmaların doğrudan, epistemolojik değer ölçütlerinin ontolojik zemini hakkında olduğuna dikkat edilmelidir. Çünkü doğruluğun nasıl elde edileceğine dair kavramsal ya da husulî bir yol göstermekten çok bilgi kuramının önemli bir boyutu olan epistemik değer ontolojik imkanını sağlayan unsurların gösterilmesi temel hedeftir. Bu nedenle doğruluk bağlamının oluşmasının nasıl varlık alanında nasıl mümkün olduğunu Sadrâcî bir çizgide temellendirme girişimi söz konusu olacaktır.

İşrâkî dilde bilmenin “açığa çıkış/ışık/zuhur” olarak tasviri, huzurun önceliğine işaret etmektedir. Sadrâ ise bu sezgiyi ontolojiye bağlayarak “bilgi bilfiil varlıktır” önermesiyle epistemolojik çekirdekteki temeli atmıştır. İbn Sînâ'nın öz-bilgi analizleri ve özellikle “uçan insan” istidlali de benzer biçimde, bilginin en temel biçiminin temsile değil, doğrudan varlığa dayandığını göstermeyi amaçlar. İbn Sînâ'ya göre insan, bedensel ve duyuşsal tüm bağlardan yoksun olsa dahi kendi varlığının bilincindedir; bu durum, bilginin maddî ya da temsili araçlara indirgenemeyecek bir yönü bulunduğunu ortaya koyar. Benzer şekilde “Nefsin Halleri” eserin İbn Sînâ'nın bilginin cismî bir töze sahip olamayacağına dair sunduğu deliller de bilginin mücerred bir gerçekliğe sahip olması gerektiği yönündeki düşüncüyü desteklemektedir (Sînâ, 2023, ss. 72-82). Hem Meşşâî ekolde hem de İşrâkî gelenekte bilginin vücudî olarak mücerred² bir gerçekliğe sahip olduğu konusunda yapılan çalışmalar çoktur.

Bu çalışma, söz konusu sezgileri tarihsel bir çerçevede ele almakla birlikte, ontolojik çözümlemesini esasen **Molla Sadrâ'nın varlık temelli bilgi anlayışı** üzerine inşa etmektedir. Bu nedenle Sadrâcî asalet'ül vücud anlayışı üzerinden bir ontolojik zemin ifade edilecektir. Başka bir ifade ile Molla Sadra'nın varlığın asaleti düşüncesi ile Meşşâî ekolün düşüncesi arasındaki farklar, bilginin ontolojik hiyerarşisinde de görülebilmektedir. Sadrâ, İşrâkî sezgiyi kapsamlı bir ontoloji ile birleştirerek “bilgi bilfiil varlıktır” önermesini merkezi bir ilke hâline getirir. Ona göre huzur, bilginin şartıdır; mücerredlik ise huzurun ontolojik zemindir. Bu çerçevede huzur-husul ayrımı, bilginin doğruluğundan önce,

² Burada mücerred kavramı ve mücerredin iştikâkları olan kavramlar, “mücerred'un an et'terkîb/ herhangi bir terkip barındırmayan” anlamında kullanılmaktadır.

bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklayan bir ayrım olarak anlaşılmalıdır. Temsil, ancak huzur alanında gerçekleştiğinde bilgi niteliği kazanır; huzur olmaksızın ne temsil ne de bilgi mümkündür.

Çağdaş tartışmalarda da benzer bir söylem öne çıkar: Zihinde mahiyet korunabilir fakat şeyde bulunan birincil etkiler zihinde aynen bulunmaz. Bu, zihni içerik “şeyin kendisi” değil şeyin temsili olduğunu, temsilin doğruluk iddiasını ancak huzura geri bağlanınca tamamlayabileceğini gösterir (Melekâbâdî, 1388, ss. 198-200). İlgili literatür, özellikle maddî varlıklara ilişkin bilginin insan için kaçınılmaz biçimde duyusal suretler aracılığıyla kurulduğunu ancak suretlerin kendisine ulaşmanın sadece huzuri olan varlık ile gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Bu yüzden bütün zihin dışı nesnelere bilgisinde huzuri olan varlığa dönüş ilkesinin zorunlu olduğunu gözlenmektedir (Pâşâyî, 1396, s. 62).

Bu çalışma, söz konusu ontolojik omurgayı üç aşamada savunmayı amaçlamaktadır. İlk olarak, Antik, İslam ve modern düşünce geleneklerinde bilginin temsil öncesi bir mevcudiyet zeminine dayandığına ilişkin örtük ve açık izler ortaya konulacaktır. İkinci olarak, huzurî ve husulî bilginin ayrımı Hikmet-i Müteâlîye bağlamında bir çözümleme ile temellendirilecek; temsilin ve bilginin oluşumunun ancak huzur alanında mümkün olduğu gösterilecektir. Üçüncü olarak ise bu çerçevede, duyusal veri, hiss-i müşterek ve çağdaş nörobilim tartışmaları bağlamında uygulanarak, bilginin maddî yapılara indirgenmesinin ontolojik sınırları analiz edilecektir.

Sonuç olarak bu makalenin amacı, temsili merkeze alan epistemolojik açıklamaları reddetmek değildir. Bu açıklamaların dayandığı ontolojik zemini **Sadraci** perspektiften ele almaktır. Huzur, bilginin imkân şartıdır. Bunun bir sonucu olarak bilgide doğruluğun elde edilmesi de ontolojik olarak, bilginin huzuri boyutuna bağlıdır. Husul, bu şart üzerinde yükselen temsil katmanıdır. Bu çerçevede “bilgi = varlık” önermesi, metaforik bir ifade değil; klasik miras ve çağdaş literatürle desteklenen sistematik bir ontolojik iddia olarak ele alınacaktır. Böylece modern bilimin nörobilim alanında yapılan çalışmaların istikrâf olarak belirli bulgular elde etmesi, bilginin maddî bir töze indirgenmesi sonucuna varamayacağı felsefî bir izlek üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

2. METODOLOJİ

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde yürütülmüş olup doküman analizi tekniğine dayanmaktadır. Araştırmada, klasik İslam felsefesi literatürü temel alınmış; özellikle Molla Sadrâ'nın başta *el-Esfârü'l-erba'a* olmak üzere temel eserleri merkeze alınarak incelenmiştir. Bununla birlikte, çağdaş nörobilim (neuroscience) alanında üretilmiş güncel çalışmalar da araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Elde edilen veriler, kavramsal çözümleme ve karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiş; İslam felsefesindeki ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar ile modern nörobilim bulguları eleştirel bir perspektifle karşılaştırılmıştır. Çalışma, tarihsel-felsefî metin yorumunu güncel bilimsel literatürle birlikte ele alarak disiplinlerarası bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır.

2.1. Etik Kurul Onayı

Bu araştırmanın kavramsal çerçevesinin hazırlanması, veri toplama araçlarının uygulanması, verilerin toplanması, verilerin analizi ve yorumlanması aşamalarının tamamında etik kurallara uygun hareket edilmiştir. Karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ANKAD Yayın Kurulu'nun hiçbir sorumluluğu bulunmamaktadır. Tüm sorumluluk yazarlara aittir. Bu çalışmanın ANKAD dışında herhangi bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiş olduğunu taahhüt ederim. Yapılan bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Bu çalışmada doküman analizi tekniği kullanıldığı için etik kurul kararı gerektirmemektedir.

3. TARİHSEL SEYİRDE HUZURÎ BİLGİYE DAİR İŞARETLER

Bilgi felsefesi araştırmaları incelendiğinde, batı felsefe literatürünün genel epistemolojik sorunlara odaklandığı görülür. Antik dönemden modern felsefeye kadar uzanan bu çizgide, bilginin doğruluğu, güvenilirliği ve zihinsel içeriklerin nasıl düzenlendiği ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların önemli bir kısmı, bilginin **nasıl mümkün olduğu**, yani bilmenin hangi ontolojik zeminde gerçekleştiği sorusunu açık biçimde tematize etmeden yürütülmüştür. Bu bölümde zikredilen filozoflar, huzur kavramını açık bir ontolojik ilke olarak savundukları için değil; aksine bilginin temsil, kavram ve

zihinsel içerik üzerinden açıklanmasına rağmen, bu açıklamaların dayandığı **dolayimsız mevcudiyet zeminini ya örtük bıraktıkları ya da yalnızca sezgisel düzeyde ima ettikleri** için ele alınmaktadır.

Antik felsefede bilginin ontolojik temeline dair açık bir teori bulunmamakla birlikte, bilmenin temsil öncesi bir boyutuna işaret eden önemli sezgiler mevcuttur. Aristoteles, duyumu, duyulur şeyin maddesiz formunun “bizde” bulunur hâle gelmesi olarak tanımlar (Aristoteles, s. 424a). Bu ifade, bilginin yalnızca dışsal bir etki ya da zihinsel bir işlem değil, özne nezdinde gerçekleşen bir mevcudiyet olduğunu düşündürür. Bizde ya da yanımızda bulunma anlamları üstü örtük biçimde bir tür doğrudan iletişim kurabildiğimiz bir alana benzemektedir. Ancak Aristoteles’te bu “bizde olma”nın hangi ontolojik hakikatte gerçekleştiği ayrıntılandırılmaz. Duyum ve kavram oluşumu betimlenir fakat bu sürecin mümkün olabilmesi için gerekli olan doğrudan erişim alanı açık bir ilke hâline getirilmez. Bu nedenle Aristoteles’te bilginin imkân şartı, temsil süreçleri içinde varsayılabılır ontolojik düzeyde temellendirilmez.

Augustinus’un öz-bilgiye ilişkin çözümlenmeleri, bilginin temsil öncesi bir mevcudiyet boyutuna daha açık biçimde işaret eder. Augustinus, insanın kendi varlığına ilişkin bilgisinin aracısız olduğunu vurgular ve kişinin kendisine “en içten şekilde verili” olduğunu ifade eder (Augustine, 1991, s. 10.27). Burada dikkat edilmesi gereken husus, Augustinus’un bu aracısızlığı dilsel ya da kavramsal bir çözümlenmeden türetmemesidir. Öz-bilgi, önce mevcudiyet düzeyinde gerçekleşir; dilsel ifade ve kavramsal formülasyonlar bu hazır oluşu takip eder. Ancak Augustinus’ta bu sıralama -mevcudiyet, ardından dil ve kavram- açık bir ontolojik teoriye dönüştürülmez. Mevcudiyet sezgisi güçlüdür fakat bilginin genel imkân şartı olarak sistematik biçimde kurulmaz. Bu nedenle Augustinus, huzur fikrine işaret eden önemli bir durak olmakla birlikte, huzuru bilginin ontolojik temeli hâline getiren bir çerçeveye sunmaz.

Modern dönemde bilgi hakkındaki teoriler temsil merkezli bir karakter kazanmaya başlamıştır. Descartes, duyuların “bazen yanılttığını” ve “bir kez aldatanlara tümüyle güvenmemenin” akla uygun olduğunu söyleyerek dikkatin temsili seçip ayıklayan zihne kaydığını vurgulamıştır (Descartes, 1996, ss. 18-19). Burada tartışılan mesele, duyusal içeriğin doğruluğudur; ancak temsillerin özne için nasıl fiilen erişilebilir hâle geldiği sorusu açıkça ele alınmaz. Hume da, zihne verili olanın “izlenimler ve fikirler” olduğunu vurgular; dış dünyaya uzanan bağ, alışkanlık ve çağrışımla açıklanır. Böylece bilgi, temsillerin istikrarı üzerinden anlatılır. Ancak temsilin bizzat bilgi içeriği olarak nasıl mümkün olduğu ontolojik düzeyde temellendirilmez (Hume, 2007, ss. 20-21). Kant, “ben düşünüyorum”un bütün tasarımlara eşlik etmesi gerektiğini belirterek bir “birlik sahnesi” zorunluluğunu ilan eder fakat bu birlik çoğu yerde işlemsel bir düzenek olarak kalmaktadır (Kant, 1998, ss. B131-B132). Başka bir ifade ile ontolojik olarak birliği ve zorunluluğu sağlayan faktörler Kant’ın epistemik sisteminde herhangi bir yer teşkil etmez. Bununla beraber genel bir eleştiri olarak Kant’ın felsefi sisteminde ontolojik zeminin eksik olduğuna dair çalışmalar da çoktur (Allison, 2006; Lau, 2010; Lu-Adler, 2019; McWherter, 2012; Miles, 2025; Rogerson, 1988; Tolley, 2017). Husserl’de, özlerin “kendinden verili” oluşunu savunulurken yine de verilişin hangi varlık kipinde sürdüğü, sistematik bir ontolojiye bağlanmadan bırakılır (Husserl, 1983, ss. 44-45). Bununla birlikte Husserl’de de verilişin ontolojik statüsü, sistematik bir varlık teorisi içinde ele alınmaz. Böylece modern dönemde bilginin yapısı ayrıntılı biçimde analiz edilirken, bu yapının mümkün olmasını sağlayan ontolojik zemin çoğunlukla varsayım düzeyinde bırakılır ya da incelenmemiştir.

İslam felsefesinde bilginin ontolojik temeli meselesi özellikle İbn Sînâ’nın öz-bilgi analizlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıkar. İbn Sînâ’nın meşhur “uçan insan” düşünce deneyi, insanın hiçbir duyusal veriye sahip olmasa bile kendi varlığının farkında olacağını ileri sürer. Bu örnek, bilginin yalnızca duyusal temsillere dayanmadığını, öznenin kendi varlığına ilişkin dolaysız bir idrak imkânına sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. İbn Sînâ bu analizle, bilginin en temel biçiminin temsil değil doğrudan farkındalık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım daha sonraki İslam filozofları tarafından farklı biçimlerde geliştirilmiştir. Nitekim Sühreverdi’de bilginin “zuhur” ve “ışık” kavramlarıyla açıklanması, bilmenin temelde bir tür açıklık ve görünürlük ilişkisi olduğunu ifade ederken; Molla Sadrâ’da bu yaklaşım ontolojik bir ilkeye dönüştürülmüş ve bilginin varlıkla kurduğu ilişki sistematik biçimde ele alınmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ’nın öz-bilgi analizleri, huzurî bilginin imkânını hazırlayan önemli bir felsefî zemin olarak değerlendirilmektedir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*; ayrıca bkz. Türker, 2019; Peker, 1999; Kuşpınar, 2004).

İşrâk geleneğinde bilmek, “açığa çıkış/ışık” metafiziği içinde, önce görünür kılınma olarak anlaşılır. Bilginin kaynağı, şeyin bende hazır oluşudur (Sühreverdî, 1999, ss. 1-3). Şey ancak bilinçli varlıkta hazır olduğunda, bilgi ontolojik bir düzleme sahip olur. Böylece bende var olan şeyin, görünür olma temeli atılmıştır. Çalışmamızın ele aldığı görüş olarak Molla Sadrâ'nın epistemolojisi bu İşrâkî sezgiyi ontolojiyle birleştirmektedir. “Huzur bilginin şartıdır; mücerredlik huzurun şartıdır” ve “bilgi bilfiil varlıktır” ve yokluk payı kabul etmez (Sadra, 2002, s. 173). Buradan hareketle bilginin iki düzeyi birbirinden ayrılmaktadır: Huzur (aracısız olarak bende var olma) ve husul (nesnenin temsili olarak işlenmesi). Huzuri ve husuli bilginin farkını doğrudan nesnenin kendisinin mevcudiyeti ve nesnenin temsili olarak yorumlamak da mümkündür. Epistemolojik doğruluk–yanlışlık ayrımı esasen yalnızca husulde belirir çünkü huzur, bilginin yanılmaz çekirdeği olarak kalır (Sadrâ, 1981, s. 887).

Klasik huzur-husul ayrımı güncel tartışmalarda yeniden yorumlanmıştır. Zihnî varlık literatüründe sık tekrarlanan kayıt şudur: Zihindeki mahiyet korunabilir, ama şeyde bulunan birincil etkiler zihine aynen taşınmaz. Çünkü nesnenin birincil etkilerini oluşturan çoğu faktör maddi olmanın gerekliliklerini taşımaktadır. Ağırlık, hacim ve diğer faktörleri olduğu gibi zihne aktarmak söz konusu olamaz. Bu nedenle husuli bilgide, zihindeki temsili “şeyin kendisi” olmaktan ayrılır. Bilginin mümkün olmasını sağlamak için elde kalan tek yol temsilin huzura geri bağlanmasını sağlamaktır (Hüseyinzâde, 1403, ss. 223-224). Bu geri bağlamayı merkeze alan okumalar, huzur–husul ayrımını, bilginin gerçekleşme ilkesi hâline getirir (Pâşâyî, 1396, s. 63).

Dış dünyaya ilişkin yargılarda aracılığın neden kaçınılmaz olduğu, Sadrâî gelenekte açık bir şekilde ifade edilmektedir: “Bizim için maddî şeyler hakkındaki bilgi, duysal suretler ve kavramlar üzerinden kurulur; yani temsil kaçınılmazdır. Bu yüzden doğruluk iddiası, temsili huzura döndürerek tamamlanır” (Zâriah, 1393, ss. 82-83). Konumuz bilginin epistemik değeri/doğruluk iddiası olmadığından, bilginin huzura döndürülmesi gerekliliğine odaklanmaktayız ancak bilginin doğruluğu hakkındaki gerekçelendirme teorilerinin ontolojik temelindeki eksikliği göstermek adına huzur kavramı önemli bir yer teşkil etmektedir. Çünkü çağdaş epistemoloji tartışmalarında ontolojik zeminin göz ardı edilmesi, kanaatimizce sorunların büyümesine neden olmaktadır (Mehdiyev & Güngör, 2011). Aynı hat, hiss-i müşterek tartışmasında da sürer: Farklı duyulardan gelen verilerin “benim yanımda” bir sahnede birleşmesi olmadan çok ögeli yargı kurulamaz. Birlik sahnesi, doğruluğun ontik ön koşuludur (Beheshtî & Necâtî, 1389, ss. 71-72). Bu sahneyi sağlayan ontolojik zeminin huzur olduğu iddia edilmiştir.

Hikmet-i Mütââlîye ekolü şerhlerinde, huzurî bilginin kapsamını öz-bilgi (kendi varlığını bilme), hâl bilgisi (korku, öfke ve diğer psikolojik durumların bilgisi) ve iç eylem bilgisi (seçme ve bir işe yönelik iradî kararlar) örnekleriyle sabitlemiştir: “Ben”in bilgisi doğrudandır; ağrı ve sevinç gibi hâller bende aracısız hazırdır; düşünmek ve karar vermek gibi içsel edimler, herhangi bir işaret ya da temsil beklemeden bilinir. Bu tür bilgilerin imkanını sağlayan zemin zihinsel bir düzleme sahip görünmemektedir. Çünkü “ben”in bilgisi gibi iç edimlerin dolayumsuz bir tecrübe yoluyla elde edildiği görülmektedir. Her ne kadar zihin her bir huzuri tecrübe ile birlikte zihinsel bir kavram üretiyor olsa dahi kavramlar tecrübenin kendisini aktarmakta yetersizdir. Bu nedenle huzuri bilgi ile birlikte üretilen husuli bilgiler, iç tecrübenin kendisi değildir. Burada ifade edilen önce huzurda gerçekleşip sonra husule dönen bilgileri açıklamaktadır. Ancak dışarıdan ham duyu verilerinin zihne gelmesi ve işlenmesi sonucunda bilginin oluşması için zihnin idrak eden özne ile huzurî bir irtibatı söz konusu olmalıdır. Huzurî bilginin sınırları hakkında çağdaş yorumlar şu düzeltmeyi eklemektedir: Duyusal mertebede hata yoktur; hata, bu verilerden kurulan hüküm ve nispetlerde doğar (Faâlî, 1387, s. 51; Şerifzâde, 1382, ss. 82-85). Örnek üzerinden gitmek gerekirse: Serapta görülen parlaklık huzurîdir ancak “orada su var” hükmü husulîdir ve yanılabilir (Rahimpur & Zârih, 1394, ss. 47-49). Yani duyular herhangi bir şekilde yanılmaz, duyulardan elde edilen ham verileri işleyen zihin ürettiği önermeler ve yargılarda hataya düşer. Bu noktada duyuların güvenilirliği hakkındaki rasyonalist felsefe literatüründen farklı bir yaklaşım ortaya konulduğu gözlenmektedir.

Sonuç olarak tarihsel seyir şu tabloyu verir: Antik sezgilerciler mevcudiyetin/varlıksal temelin önceliğini ima eder; Platon'da ve modern dönemde hem bilim alanında hem de diğer sosyal bilimlerde genel olarak çizgi temsili (çizgi analojisi temelindeki bilgi anlayışı) (Akdoğan & Bakiş, 2020) işlemeye devam etmektedir ancak mevcudiyeti temellendirmekte bütünüyle eksiktir. İslam felsefe geleneğindeki Sadrâ hattı, bilginin imkanının huzuri temelini ontolojik bir ilkeye dönüştürmektedir. Bu nedenle Sadrâî gelenekte temsilin imkanı, huzura dönülmeden tamamlanamaz. Başka bir ifade ile “bilgi = varlık”

önermesi, hem klasik Hikmet-i Müteâlîye metinlerinde hem de güncel şerhlerinde bu izleğin doğal sonucudur (Hüseynzâde, 1403, s. 225; Pâşâyî, 1396, s. 64; Yezdî, 1992, ss. 26-28).

4. HUZURUN AKLİ İSPATI

İlk adım, bilmenin türlerini mantıksal olarak ayırmaktır. Bir bilme edimi, ya aracı olmadan gerçekleşir ya da bir araç üzerinden kurulur. Üçüncü bir olasılık yoktur. Aracı olmadan gerçekleşene huzur, aracıyla gerçekleşene husul diyelim. Üçüncü halin imkansızlığı ilkesinin basit uygulamasına göre, bu ikili sonuç kaçınılmazdır: Bir bilgi içeriği ya “yanımdadır” ya değildir; yanımda değilse, o nesneye ancak bir göstergeyle erişilir (Yazdı, 1992, ss. 107-141).

İkinci adım, sonsuz araçlar tehlikesini bertaraf etmektir. Bir temsile erişmek için yeni bir temsil çağırmak, onu da yeni bir temsille açıklamak sonsuz bir zincir üretir. Zincirin bir noktasında doğrudan erişim zorunludur; aksi hâlde bilme fiilen başlayamaz. Başka bir ifade ile yukarıda nesnenin bilgisi ya da içeriği benim yanımda değilse ona ulaşmanın yolunun bir temsil/gösterge vasıtasıyla olduğu görülmüştür. Eğer bu temsil de benim yanımda değil ise temsile beni ya zihnimi ulaştıracak başka bir temsil gerekmektedir. Bu temsillerin sayısı sonsuz olsa dahi eğer benim doğrudan eriştiğim bir temsil var olmazsa bilgi oluşamaz. Çünkü teselsül batıldır. Bu doğrudan erişim huzurdur. Temsilin doğruluk talebi de bu yüzden kendi başına tamamlanma imkanına sahip değildir. Bu nedenle doğrudan erişim ile huzura geri bağlanmak zorundadır (Pâşâyî, 1396, ss. 68-72).

Üçüncü adım, bilgiyi üç kavram üzerinden tanımlamıştık; ilim/bilgi, malum/bilinen şey/nesne, alim/bilen. İkinci adımda varılan sonuca göre özne/alim yanına olmayanı bilemediği için, doğrudan erişim sağladığı şeyin haricinde bilgiye sahip değildir. Doğrudan erişim alanına huzur denilmektedir. Huzur kelimesinin dildeki kullanımından hareket zihinde daha net bir kavrayışa sahip olmak mümkündür. Şöyle ki “padişahın huzuruna çıktım” ya da “huzurdakilerden özür dilerim” gibi cümlelerde huzurun doğrudan ve dolaysız olarak bir iletişimi sağladığını göstermektedir. Padişahın huzurunda olmak, padişahın kendisi ile huzura çıkan kişinin aracısız bir iletişim ve etkileşim durumuna işaret etmektedir. Benzer şekilde huzurdakiler kelimesiyle şu anda yanımda ve doğrudan bağlantılı olduğumuz kişilere işaret etmektedir. Huzur kelimesinin dildeki kullanımı tam olarak felsefî terim olarak anlamını vermese de yaklaşık bir bilgi sunmaktadır. Buradan hareketle huzurda olan şeylerin kendisi ile bilen öznenin ilim/malum/alim kavramlarıyla tekrar formüle edilmesi durumunda, malum ile ilmin **aynı varlık** olduğu görülmektedir. Çünkü bilmek istediğim şey ile bilgim arasında herhangi bir temsil aracı olmadığı için bilgi ile bilinen şey aynıdır. O halde huzurda ilim ile malum aynıdır. “Ben”in bilgisi, “ben”in bizzat hazır oluşudur. Ben kendimi herhangi bir temsil ya da kavram aracılığı ile bilmem. Kendim hakkında belirli yargı ve önermelere sahip olmam ile kendi varlığımı bilmem farklı şeylerdir. Öncelik her zaman varlığın bilgisindedir. Kendimin var olduğunu belirli bir düşünce süreci sonunda öğrenmem. Doğrudan varlığımı bilirim. İbn Sina’nın boşlukta adam örneği bu durumu açıklamaktadır.

Birimiz, bir anda ve tam oluşmuş olarak yaratılmış olsun; havada boşlukta asılı bulunsun; gözleri görmesin, kulakları işitmesin, derisi hiçbir şeye değmesin; uzuvlarının birbirine temasından ya da birbirinden var oluşundan haberi olmasın; kısacası hiçbir duyardan ve bedenden gelecek hiçbir işareti almasın. Böyle bir durumda, o kimse kendi varlığını bilmeyecek midir? Kuşkusuz bilecektir. Fakat bu bilmesi, uzunluk-kısalık, genişlik-darlık, cisimlik gibi herhangi bir nitelik hakkında olmayacaktır; yalnızca kendisinin var olduğuna ilişkin olacaktır. (Sînâ, 1975, s. 11)

Sadrâ epistemolojisinde idrak kavramı da bu ontolojik ilişkiyi açıklayan temel kavramlardan biridir. İdrak, özne ile bilinen arasında kurulan varlık temelli bir birlik olarak anlaşılır. Bu nedenle huzurî bilgi yalnızca psikolojik bir tecrübe değil, bilginin mümkün olmasını sağlayan ontolojik bir durum olarak değerlendirilir. Nitekim güncel araştırmacılar, Sadrâ düşüncesinde idrakin özne ile bilinen arasında gerçekleşen bu ontolojik birlik üzerinden anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır (Yılmaz, 2022).

Benzer şekilde ağrı, neş’e, kaygı ben de doğrudan mevcuttur. Ben bunların bilgisini de kavramlar ve bilişsel süreçler sonunda öğrenmem. Ağrının kendisini doğrudan derk ederim. Kaygı, hüznün ya da sevinç ve neş’e gibi hallerimi de doğrudan dolaysız olarak derk ederim. Çünkü bu hallerin hepsi “ben”de varlık bulur. O halde bütün bunlar benim huzurumda gerçekleşir. Benlik örneğinde bilmek istediğim yani malum olan şey nedir? Cevap: Benim. Bu örnekte öğrendiğim bilgi/ilim nedir? Cevap: Benim. Bu örnekte bilen/alim kimdir? Cevap: Benim. Yani ilim, malum ve alim aynı varlıktır. Ağrı örneğinde ise

malum ile ilim aynı varlıktır ancak alim farklıdır. Çünkü öğrenilen şey ağrının kendisi ve öğrendiğim şey de ağrının kendisidir. Ağrı ile bilen özne aynı varlık değildir. Diğer örneklere bakıldığında huzuri bilgide ilim ve malumun aynı varlık olduğu gözlenecektir. Bilgide hatanın kaynağı malum ile ilim arasındaki temsil sorunu olduğu tarihsel olarak bilinmektedir. Ancak huzuri bilgide örneklerde işaret edildiği üzere malum ile ilim arasında bir aracı olmadığı gibi tek ve aynı varlık olmalarından dolayı hata söz konusu değildir. Yanlışlık, şeyle temsil arasında mesafe bulunduğu, yani husulde doğar. Klasik çizgide bu ayırım, duyusal düzeyde hatanın değil, hüküm ve nispetlerde hatanın konuşulması gerektiği şeklinde formüle edilir (Şerifzâde, 1382, ss. 89-94; Verkeşî, 1390, s. 53).

Dördüncü adım, zihni varlığın sınırını göstermektir. “Bilakis bir şeyin hariçte olmasının mânası, hakkında birtakım hükümlerin ve eserlerin gerektiği bir varlığa sahip olmasıdır. Bir şeyin zihinde olmasının mânası bundan farklıdır” (Molla Sadrâ, 2021, s. 54) Zihinde mahiyet korunabilir; fakat şeyde bulunan birincil etkiler aynen taşınmaz. Bu nedenle zihni içerik “şeyin kendisi” değildir; yalnızca bir temsildir. “Şayet varlığın sırf mâhiyetinin hâsıl olması dışında bir hakîkati olmasaydı bu durumda hariç ile zihin arasında fark olmazdı. Bu ise muhaldir. Çünkü mahiyet hariçte mevcut olmadığı hâlde bazen zihnen hâsıl olur” (Molla Sadrâ, 2021, ss. 54-55)Temsilin doğru olup olmadığını belirleyen, içerdiği işaretlerin iç uyumu değil, işaret ettiğiyle kurduğu uygunluktur; uygunluk ise huzur sayesinde sınıranır. Böylece iade ilkesi zorunlu hâle gelir: Temsil, huzura geri bağlanırsa doğruluk iddiası mümkün olmaktadır (Melekâbâdî, 1388, ss. 195-197). Zihni varlık hakkındaki tartışmalar konumuz açısından bilginin huzuri boyutuyla ilgili kısmı önem arz etmektedir³.

Beşinci adım, dereceliliktir. Varlık yoğunlaştıkça bilme şiddetlenir; zayıfladıkça bilme zayıflar. Bu, bilginin varlıkla birlikte olduğunu ve huzurun bu “varlık alanı”nın adı olduğunu gösterir. Sadrâ’nın “bilgi, bilfiil varlıktır” cümlesi, bilginin başka bir şeye indirgenemeyecek bir mevcudiyet olduğunu ima eder. Burada varlığın yoğunlaşması iki yönlüdür. Varlık, mertebeli-dereceli bir yapıya sahip olduğu için huzurdaki varlıklar da bu özelliğe sahiptir. Bu dereceli olma durumu huzurdaki bilginin derinliğini ve şiddetini artırmaktadır. Bununla beraber özne/alim huzurdaki varlıklara teveccüh ettiği/odaklandığı ölçüde onların derinliğine olan vukufiyeti artar. O halde alimin yönelişi ve odaklanması kendi huzurundakilerin dereceli yapısında daha derin kavrayışları sağlamaktadır (Ubûdîyat, 1385, ss. 13-30). Örneğin hasta olan bir kişinin bedeninin bazı ağrıları olduğunu varsayalım. Hastanın çok sevdiği bir filmi de televizyonda açık olduğunu düşünelim. Televizyon izlemeye başlayan hasta, izlemediği duruma göre ağrılarını daha az hissedecektir. Belki de ağrılarını unutacaktır. Hastanın izlediği filme odaklanma durumuna göre ağrılarının azalacaktır. Ağrının kendisi huzuri bilgi sınıfına girmektedir. Hastanın huzurunda var olan ağrı, hastanın ona teveccüh etmemesinden dolayı yok olmuş gibidir. Film izlerken hastaya sorulduğunda ağrılarının azaldığını söyleyecektir. Halbuki fiziksel olarak hiçbir değişiklik olmamıştır. Benzer şekilde hastalar geceleri ağrılarının çoğaldığını iddia ederler. Bunun nedeni dikkatlerini dağıtacak, odaklarını değiştirecek bir şey olmadığı için kendi başlarına kaldıklarından dolayı huzurlarında olanlara teveccühleri artmıştır. Aslında hep var olan ağrılarında odaklanmaları daha yüksek olmuştur (Yazdı, 1992, s. 129). Bu örnekler, huzuri bilginin doğrudan ve kavramsal düzlemde bağımsız olmasından dolayı mevzuyu daha yakınlaştırmak için göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak zihin her bir huzuri bilgi ile birlikte bir husuli bilgi de üretmektedir (Yazdı, 1992, s. 128). Bu nedenle huzuri bilgi sınıfından olan ağrı, tat, “ben bilinci” vb. bilgilerin beraberinde husuli olan kavramların üretilmesi mümkündür. Nitekim elmanın tadı hakkında açıklama yapabiliriz. Bu açıklamaların hepsi husuli düzlemde. Ancak hiçbir açıklama huzuri bilginin verdiği tam hakiki gerçekliği verme özelliğine sahip değildir. Elmanın tadını ancak elmayı yemek ile elde edileceği genel bir kabüldür. Huzuri olanı doğrudan salt kendi hakikati ile başka birisine nakletmek mümkün değildir. Çünkü her bir anlatım husuli olmak zorundadır. Yani bedihi olanı açıklama girişimi konuyu daha açık hale getiremez (Apaydın, 2019, ss. 85-87). Bu nedenle huzuri olanın “farkettirilmesi ya da uyandırılması” gerekmektedir. İbrahim Dinani, İbn Sina’nın uçan adam örneğinin de bir istidlal olmadığına işaret ederek, “İbn Sînâ’nın ‘askıdaki insan’ı bir istidlâl değil, bir tenbih uyandırmadır. Orada istidlâl yoktur; bilakis istidlâlden önce gelen bir şey vardır ve istidlâl, kendi geçerliliğini ondan alır” (Dinani &

³ Bu konu hakkındaki detaylı çalışmalar için bkz: Derin, Necmi. *Kemalpaşazâde ve Taşkoprîzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. bs., Nisan 2016. ISBN: 978-605-9621-06-9. Derin, Necmi. *Molla Sadrâ Düşüncesinde Zihni Varlık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022. ISBN: 9786258301960. Baran, Sedat. *Molla Sadrâ’da Zihni Varlık. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 1,14, 169-188.*

Câmebozorgî, 2020). Sonuç olarak huzuri bilginin varlık olması yönüyle dereceli bir yapısı olmak zorundadır. Çağdaş okumalar da bilginin varlıkla birlikte düşünülmesi gerektiğini, özellikle maddilere ilişkin bilginin insan için duysal suretler üzerinden kurulduğunu vurgular; bu yüzden doğruluk, temsilin huzura iade edilmesine bağlıdır (Şâkiri, 2014, ss. 178-184). Bu bağlamda Sadrâ epistemolojisinde bilginin dereceli yapısı, varlığın dereceli yapısıyla birlikte ele alınmaktadır. İdrakin farklı mertebelerde gerçekleşmesi de bu ontolojik derecelilikle ilişkilidir. Sadi Yılmaz da Sadrâ düşüncesinde idrakin yalnızca zihinsel bir faaliyet değil, varlık mertebeleri arasında gerçekleşen ontolojik bir ilişki olduğunu ifade etmektedir (Yılmaz, 2022).

Bilginin ontolojik temelini huzur ve varlık kavramı ile tamamlamamız gerekmektedir. Yukarıdaki tartışmadan hareketle Sadrâî geleneğe göre, huzuri bilgi bütün bilgilerin temeli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü husuli olan bütün temsiller öznenin/alimin erişim ve etkileşim alanına girebilmesi gerektiği açıktır. Bu erişim için doğrudan ve dolaysız olarak bir iletişim alanının oluşması gerekmektedir. Huzuri bilgi dediğimiz varlık alanı aracısız doğrudan erişimi sağladığından, husuli olan temsiller de bir yönüyle huzuri olmak zorundadır. (Munferid, 1393, ss. 126-128). “Bu açıklama ile açıkça anlaşılmaktadır ki husulî bilgiler gerçekte huzurî bilgilerdir” (Tabatabai, 1426, s. 198). Allame Tabatabaî ve diğer modern dönem hikmet-i müteâlîye filozofları bütün bilgilerin sonunda huzura dönmek zorunda oluşuna işaret ederek, bütün diğer bilgi türlerinin huzuri olması gerektiği düşüncesine varmışlardır. Duyu yoluyla, analitik sentez yoluyla ya da diğer yollarla elde edilen bilgiler özünde belirli mahiyetlerden oluşmak zorundadır. Bu mahiyetlere kavram ya da önerme ismi de verilmektedir. Mahiyetler bu boyutuyla nesnelere temsil etmektedir. Ancak mahiyet özü itibari ile varlık olmadan herhangi bir gerçekliğe sahip olamaz. Asalet’ül vücud ve itibârîyetül mahiyet nazariyesinden hareketle gerçekliğin bütün boyutları varlıktan ibarettir. Sadrâî geleneğin, Meşşâî ve İsrâkî gelenekten ayrıldığı bir husus olarak harici gerçeklikte mahiyetten bahsedilememektedir. Mahiyetler varlığın mertebesine göre zihinde oluşan gölgelerdir. Zihinde de bir tür varlık olan bu gölgeler, varlıktan azade bir gerçekliğe sahip değildir.

Bu yüzden bir şeyin gerçekliğe ulaşılması ancak onunla mümkün olduğundan, ona ‘varlık’ yüklenir ve o bununla nitelenir; varlık, şeylerin gerçekliğine karşılık gelen şeydir. Mahiyete gelince: Varlıkla nitelenmiş olduğunda gerçekliğe sahiptir; varlık ondan kaldırıldığında özü bakımından bâtildir. Öyleyse mahiyet kendi başına asıl değildir; ancak varlığın arız olmasıyla asıllık kazanır (Tabatabai, 1432, s. 19).

Varlığın asaleti ve mahiyetin itibarî olması epistemoloji alanında da geçerliliğini korur. Bu nedenle husuli olan temsillerin huzurî olan varlık alanına dahil olmaması durumunda herhangi bir bilginin gerçekleşmesi mümkün değildir. Örneğin nesne olarak bir bardağın duyular vasıtası ile zihinde temsili oluşmaktadır. Bu temsilin özne için doğrudan erişilebilir olması ancak huzur alanında var olması yoluyla gerçekleşir. Bardak hakkındaki bilgi duyular ile dışarıdan alınmış olsa dahi özünde bilgi formuna dönüşebilmesi için huzuri olarak erişilmesi gerekmektedir. Bu yönüyle bütün bilgiler huzuridir.

5. DUYUSAL VERİNİN STATÜSÜ VE HUZUR İLE İLİŞKİSİ

Duyunun bize verdiği yalın içerik—parlaklık, renk, sıcaklık, ağrı, kaşıntı, iştah, sevinç gibi—huzur alanında ortaya çıkar ve verildiği anda hata taşımaz; yanlış, bu içerikten kurduğumuz yüklem ve bağlantılarda, yani tasdikte doğar. Böylece “duyular güvenilirmezdir” cümlesi, düzeltilmiş biçimiyle “tasdik güvenilirmez olabilir” diye okunmalıdır. Bu ayrımı metin temelli iki hat destekler: Klasik İslam felsefesinde huzur–husul farkı ve modern kuşkucu örneklerin analizi. Klasik hat, “huzurî bilginin doğrudanlılığı” vurgusunu taşır; modern hat ise yanlışlığın nasıl üretildiğini gösterir.

Öncelikle fenomenolojik ayrımı netleştirmek gerekir. Ağrı duyduğum anda ağrı “bende hazır”dır; bu hazır oluşu doğrulamak için ek bir işarete ihtiyacım yoktur. “Ağrının kaynağı boğazımdır” dediğim anda tasdik devreye girer ve artık hata ihtimali vardır. Serap görmek bunun tipik örneğidir: Ufuktaki parlıltı ve serinlik hissi huzuridir; “orada su var” hükmü husulîdir ve yanlış olabilir (Rahimpur & Zârih, 1394, ss. 51-54). Duyunun kıymetini eksiltmeyen bu çözümleme, hatayı doğru yere bağlamaktadır: Verinin kendisine değil, veriler arası bağa. Benzer bir düzeltme irfani ekoldeki “şirk” olarak isimlendirilen ifadeler için de geçerlidir. “Ben hakkım” gibi meşhur sözlerin irfan geleneğinde zikredilmesi, kişilerin huzuri olarak idrak ettikleri içerikleri husule dökerler. Bu nedenle yaptıkları temsil hataları ya da çelişkiler bağlam hatalarıdır (Sedefî, 2015, ss. 37-40). Dinanî’ye göre “insan varlık kitabının fihristidir. Alemdeki herşeyin bir numunesi insanda vardır... İnsan kendini iyi bir şekilde tanırsa alemini tanıması

mümkün olur (Dinani, 1401, s. 300). Klasik literatür, duyusal mertebeyi “tasdiksiz” katman olarak ayırdığı için, hatanın mekânını baştan sınırlar: huzurda yanılmazlık; tasdikte olası hata (Verkeşi, 1390, s. 53). Sühreverdi–Sadrâ hattında ise “açığa çıkış” dili, yanılığın ışığın kendisine değil, ışığın “yanlış nesneyle eşlenmesi”ne bağlar. Bu çerçeve, güncel çalışmalarda “mahiyetin zihinde korunması ama etkilerin taşınmaması” kaydıyla tamamlanır: zihindeki resim şeyin kendisi değildir; doğruluk iddiası, resmin işaret ettiğiyle kurulacak uygunluğa ve bu uygunluğun huzurda sınanmasına bağlıdır.

Modern dönem filozoflarındaki duyusal bilginin hataya açık olduğu savına dönüldüğünde: Descartes’ın “duyular bazen aldatır” uyarısı haklıdır; fakat aldatılan duyum değil, hüküm kuran akıldır (Descartes, s. 18–19). Hume’un “zihne verili olan yalnızca algılardır” cümlesi, huzurî çekirdeğin merkezde olduğunu zımnen teslim eder; dış dünyaya geçişi alışkanlığa bağladığında, yanılığın temsilde üretildiğini de kabul etmiş olur (Hume, s. 20–21). Kant’ın “ben düşünüyorum”u tüm temsillere eşlik ettirme ihtiyacı, birlik sahnesi olmadan yargının kurulamayacağını gösterir; bu sahnenin ontolojik temelini göstermediği için eksik kalır, fakat yönü doğrudur (Kant, B131–B132).

Sonuç olarak, duyusal veri aleyhine toptan bir güvensizlik yerine, tasdik yöntemiyle denetimi doğru bilgi kavrayışını sağlayacaktır. Denetimin ölçüsü de huzuri bilgiye dönüşür. Temsilin işaret ettiğiyle kurulacak uygunluk, birlik sahnesinde ve nihai olarak huzurda sınanır. Böylece (a) duyunun değeri korunur, (b) hatanın yeri belirlenir, (c) doğruluk, araçsallığa indirgenmeden, mevcudiyet dayanağıyla temellendirilir.

6. HISS-İ MÜŞTEREK OLARAK BİRLİK SAHNESİNİN YAPISI VE HUZURÎ TEMELİ

Hiss-i müşterek, farklı duyulardan gelen içeriklerin tek bir “yanımda-olma” alanında eşzamanlı ve karşılaştırmalı olarak buluşturulduğu sahnedir. Hiss-i müşterek kavramının kullanımı genel olarak hayvanî nefse işaret etmektedir ancak buradaki kullanım daha özel bir anlama işaret etmektedir. “Hayvanî kuvvelerin, şeylerde natık nefse yardım ettiğini söyleriz... nefsin tekil olan tümelleri tikellerden, maddeden, maddenin ilgilerinden ve maddenin eklentilerinden soyutlaması ve orada ortak olan ile ayrı olanı... çekip çıkarmasıdır” (İbn Sînâ, 2020, s. 186)⁴ Bu sahne yalnızca verileri toplamaz, verileri aynı nesneye, aynı anda bağlayarak yargıyı mümkün kılar. Bu nedenle hiss-i müşterek, huzur alanının içindeki birlik kurucu işlemdir. Birlik olmadan yükleme ve nispet kurulmaz; nispet kurulmayınca doğruluk sınaması yapılamaz (Beheştî & Necâtî, 1389, ss. 81-86). Böylece bilginin ontolojik akışı netleşir: Huzur mevcudiyeti sağlar, hiss-i müşterek bu mevcudiyeti birlik hâline getirir, husul ise bu birlik üzerinde temsil üretir. Bu noktada bilginin değeri ya da doğruluk soruşturması çalışmamız açısından ikincil bir öneme sahiptir. Çünkü doğruluk araştırmasının imkanının tasvir edilmesi, doğruluğun nasıl ölçüldüğünden ayrılmaktadır.

Bu yapının mantıksal işlevi, tasavvur–tasdik ayrımını yerli yerine oturtur. Tasavvur, birlik sahnesindeki “tekil içerikleri”n kendisidir; tasdik, bu sahnede içerikler arasında ilişki kurulan durumlardır. “Şu kırmızı olan şey sesin geldiği nesnededir” yargısı, renk ve sesin aynı ögeye bağlandığı bir birlik olmadan kurulamaz. Bu yüzden tasdik ontik zemini birliktir; tasdik ancak birlik üzerinde doğrudur ya da yanlıştır (Bâkî, 1390, ss. 34-39). Buradaki temel sonuç şudur: Hata, birlik zayıfladığında ya da birlik yanlış nesneye eşlendiğinde doğar. Bununla beraber, hiss-i müşterek, yalnızca mekânsal bir eşleme değildir; zaman bağlama (aynı-anda verme) ve özdeşlik izlemesi (aynı-şey olarak sürdürme) işlevlerini de yürütür. Zaman bağlama zayıfladığında, eşzamanlı iki içerik ardışık sanılabilir. Bunun sonucunda ise özdeşlik izlemesi bozulur ve aynı nesneye ait iki içerik iki farklı nesneye dağıtılabilir. Klasik literatür bu iki işlevin, birlik sahnesinin ontik (mevcudiyet) ve bilgisel (ilişkilendirme) cephelerini birlikte taşıdığını vurgular (Beheştî & Necâtî, 1389, s. 54). Bu nedenle hiss-i müşterek, huzurun şekil verici parçasıdır. Hazır olanı birleştirir ve yargı için düzenler. Birlik sahnesinin doğrulukla ilişkisi temsilin huzurdaki varlığa dönüşü ilkesiyle tamamlanır. Temsil, anlam ve doğruluk talebini, işaret ettiği şeyle yanımda/huzurumda karşılaşma üzerinden sunar. Bu sınama birlik sahnesinde gerçekleşir. Çünkü karşılaştırma, eşleme ve ayırt etme hep birlik üzerinde yapılır. Dolayısıyla temsilin doğruluğu, yalnızca iç tutarlılıkla değil, birlik sahnesindeki uygunlukla ölçülür (Pâşâyî, 1396, ss. 76-83). Hiss-i müşterek bu açıdan, huzur ile husul arasında kontrol kapısı işlevi görerek, huzurda olan varlığı husuli bir temsil ile mahiyet sahibi yapar. Bununla beraber husulden gelen temsili huzura geri bağlar. Duyusal yanılsamalar

⁴ Çalışmamızda bilinçli varlık olarak insanın hayvanî boyutu vasıtası ile elde ettiği duyu verilerinin tek bir hakikat olarak bilinçte bulunması anlamını hiss-i müşterek olarak kullanmaktayız.

birlik sahnesinin ölçüsünü görünür kılmaktadır. Serap gören kişiye parlaklık ve serinlik huzuri olarak verilir; fakat birlik sahnesi bu içerikleri yanlış nesne/yanlış uzaklıkla eşleyince “orada su var” yargısı doğar ve yanılır. *Fantom ağrı* denilen olmayan uzuvdaki kaşınma ya da ağrılar vardır. Özellikle bir uzvunu kaybetmiş gazi ya da hastalarda rastlanan bir hastalıktır. Modern tıp bu ağrının nedeni hakkında net olarak herhangi bir deneysel ispat ortaya koyamamıştır. Epistemolojik olarak ağrının bilgisi gerçek midir yoksa yalan mı? Çünkü epistemolojiye -salt olarak- bilginin doğruluk ölçütü, gerekçelendirme vb. şekilde yaklaşıldığında başka bir ifade ile ontolojik düzlemde bilginin yeri doğru bir şekilde kavranmadığında *fantom ağrı* gibi konularda “psikolojik” bir sorun demekten başka bir çare görülmemektedir. Ancak ontolojik bakış açısından yani huzur-husul bağlamında konuyu ele aldığımızda durum netlik kazanabilmektedir. Çünkü “kaşınma/ağrı” gibi hissedilen şeyler huzurdur ve gerçektir ancak birlik sahnesi, beden şemasındaki boş konuma bu huzurî içeriği yanlış yerleştirince hata oluşur. Daha basit bir ifade ile ağrı ya da kaşınma hissinin varlığı kesindir ancak özne bu hissettiği varlığı yorumlayıp, temsile döktüğünde “elim kaşınıyor/ağrıyor” önermesine varmaktadır. Elinin olmayışından dolayı bu durum diğer duyuşsal bilgide hatalar gibi değerlendirilmek zorundadır (Rahimpur & Zârih, 1394, ss. 51-56). Bu örnekler, hatanın huzurda değil, birlik-üzerinde kurulan eşleme ve ardından gelen temsilde/tasdikte doğduğunu kanıtlar. Birlik sahnesi yalnızca dış duyu içeriklerine değil, iç hâller ve zihni tasarımlara da açılan ortak zemindir. Öfke ile ağrıyı ayırt etmem, “şimdi” hissettiğim mutluluk ile “dün”e ait mutluluk anısını karşılaştırmam, ancak birlik sahnesinde mümkün olur. Şöyle ki dün yaşadığım öfke, şu anda bende husuli bir temsil olarak belleğimde mevcuttur. Ancak dün yaşadığım öfke anında, öfkenin kendisi huzurumda bir varlık olduğu için dolaysız bir gerçeklikti. Zihnim öfkenin⁵ huzurumda var olması ile beraber ona husuli bir temsil oluşturmuş ve belleğime kaydetmiştir. Bugün baktığımda huzurumda dün varolan öfkenin olmamasından dolayı elimde sadece dün üretilmiş olan husuli temsil vardır. Başka bir örnek olarak, yediğimiz elmanın tadını asla tam olarak kimseye anlatamayız. Huzurda var olan şeyin kendi zihnimiz belirli bir şekilde temsil ederken, başka bir zihin farklı temsil edebilir. Diğer bir örnek olarak aynada gördüğümüz kişiyi “ben” olarak temsil ederiz. Ancak o gerçekten “ben” değilim. Husuli olarak temsil ettiğimiz “ben” ile huzurumda her an hissettiğim “ben” arasında bir tür birlik olmak zorundadır. Birlik zayıfladığında, hata söz konusu olur. İnsanın kendisini tanıyamamasının en temel nedeni temsilde yarattığı kişiliğe odaklanarak, o karakterin gerçek olduğunu zannetmesindedir. Buradan hareketle birlik, öz-bilgi/kendini bilme ve hâl bilgisi/(öfke vb.) için de doğruluk ölçütüdür. Yalın huzurî veriler, birlik sahnesinde yerli yerine kondukça kavramsal doğruluğa taşınır. Son olarak, hiss-i müşterek derecelidir. Huzurdaki varlık yoğunlaştıkça birlik güçlenir. Birlik güçlendikçe yargı daha keskin ve kararlı olur. Bu derecelilik, Sadrâ’nın bilgi-varlık bağıyla uyumludur. Birlik sahnesi, varlığın artan yoğunluğunu bilginin artan belirginliğine çevirir (Sadra, 1981, s. 3). Böylece genel resim tamamlanır: Huzur mevcudiyeti, hiss-i müşterek birliği, husul ise temsili sağlar. Doğruluk, bu üçlü akışın birlik sahnesindeki huzuri varlığa dönüşü ile tamamlanır.

7. NÖROBİLİMDE BİLGİNİN MADDE İLE ÖZDEŞLEŞTİRİLMESİNE ELEŞTİRİ

Sinirsel çağdaş nörobilim literatürü, düşüncüyü ve bilme edimini doğrudan maddî nöral yapılara eşleyen açıklama modelleri geliştirmektedir. Bu araştırma alanının büyük kısmında “zihinsel içerikler = nöral örüntüler” şeklinde ifade edilebilecek örtük bir özdeşlik varsayımı yer alır. Beyindeki fiziksel aktivite çözümlenerek zihinsel olguların bütünüyle açıklanabileceği iddiası, çoğu kez deneysel bulgulara metodolojik sınırlarının ötesinde ontolojik bir yük bindirir. Bu nedenle aşağıda listelenen çalışmalar yalnızca teknik başarı örnekleri değil, aynı zamanda zihni maddî bir töz olarak varsayımın açık yansımalarıdır. Her biri belirli bir zihinsel içeriği sinirsel ağ örüntüleriyle eşleyerek düşüncenin özünü maddî yapılara indirger; ancak ortaya konan sonuçlar temsili korelasyonların ötesine geçemediği için ontolojik bir özdeşlik iddiasını rasyonel olarak temellendirmez.

Haxby ve ark. (2001), ventral temporal kortekste yüz ve nesne kategorilerinin çoklu voksel örüntüler aracılığıyla ayırt edilebildiğini rapor eder. Bu yaklaşım, zihinsel kategorilerin sinirsel imzalarda “yer aldığı” varsayımını güçlendirir. Araştırma, zihinsel sınıflandırmayı maddî örüntülerin doğrudan bir uzantısı gibi sunarak düşünce kategorilerinin fiziksel bir altyapıya indirgenebilir olduğunu ima eder.

⁵ Aslında “öfke” diye isimlendirmenin kendisi de bir tür husuli temsildir. Huzurda olan hiçbir şeyin bir kelimesi olamaz. Konunun anlaşılması için “öfkenin varlığı” kelimesini kullanmaya devam ediyoruz.

Ayrıca temsil başarı oranının yüksekliği, araştırmacılar tarafından zihinsel içeriğin maddî bir kodla “aynı şey” olduğu yönünde sunulmuştur.

Kay, Naselaris, Prenger ve Gallant (2008), doğal görüntülerin fMRI verisinden tahmin edilebileceğini gösterir. Görsel imgelerin sinirsel ölçümlerden geriye doğru yeniden inşası, zihinsel imgelerin fiziksel bir sinyal formuna dönüştürülebileceği fikrine dayanak yapılıdır. Burada insan zihnindeki görsel temsil ile nöral aktivite arasında doğrusal bir ilişki varsayılır. Çalışma, görsel düşüncenin maddî bir sinirsel kodla özdeş olduğu sonucuna zemin hazırlayan ifadelerle sunulmuştur.

Nishimoto ve ark. (2011), film sahnelerinin izlenmesi sırasında oluşan beyin etkinliğini kullanarak sahnelerin yaklaşık yeniden yapımını gerçekleştirir. Bu yöntem, zihinsel imajların sinirsel örüntülerden çıkarılabileceği iddiasına güçlü bir örnek olarak gösterilir. Araştırma, görsel bilincin fiziksel temsile bütünüyle indirgenebileceği fikrini dilsel olarak destekleyen ifadeler içermektedir. Ayrıca araştırmacılar, yeniden yapımın başarısını düşünsel deneyimin biyolojik bir kodla özdeş olduğu iddiasına yakın bir şekilde yorumlar.

Horikawa, Tamaki, Miyawaki ve Kamitani (2013), rüya içeriklerini fMRI verilerinden sınıflandırır ve rüyada görülen nesne kategorilerini nöral örüntülerden tahmin eder. Çalışma, bilinçdışı imgelerin bile maddî beyin durumlarına karşılık geldiğini ileri sürer. Bu bulgu, rüya görme gibi içsel deneyimlerin tamamen fiziksel korelatlarla açıklanabileceği düşüncesine kapı aralar. Ayrıca yazarlar, zihinsel içeriğin sinirsel örüntülerde “yer aldığı” fikrine açıkça göndermede bulunur.

Mitchell ve ark. (2008), kelime anlamlarının beyin aktivitesinden çıkarılabileceğini gösterir. Semantik kategorilerin kortikal örüntülerle eşleşmesi, anlamın maddî bir sinirsel yapıya indirgenebileceği iddiasını güçlendirir. Çalışma zihinsel kavramların fiziksel bir alt tabana sahip olduğu yönünde sıklıkla alıntılanır. Ayrıca araştırmacılar, soyut kavramların bile nöral örneklemeyle çözülebileceğini söyleyerek indirgemeci yorumu destekler.

Huth ve ark. (2016), doğal konuşma dinlerken korteks üzerinde “anlamsal haritalar” oluşturur. Bu bulgu, anlamın belirli beyin bölgelerine fiziksel olarak dağıldığı öncülüne dayanır. Araştırmacılar, dilsel anlamın maddî bir dokuda “haritalandırılabilir” olduğunu ifade eder. Bu haritalama yaklaşımı, düşüncenin temel niteliğini biyolojik bir topografya olarak kavrar.

Soon, Brass, Heinze ve Haynes (2008), serbest kararların farkındalık öncesi sinirsel izlerinin saniyeler öncesinden tahmin edilebilir olduğunu rapor eder. Bu çalışma, karar verme ediminin bilinçli zihinden önce beyin tarafından belirlendiği iddiasına dayanak gösterilir. Araştırmacılar, zihinsel niyetin maddî sinirsel süreçlerin türevi olduğunu açıkça öne sürer. Bu nedenle çalışma, özgür iradeyi fiziksel determinizme indirgeme eğiliminin klasik örneklerinden biridir.

Kamitani ve Tong (2005), görsel yönelim bilgisinin fMRI’den çözümlenebildiğini gösterir. Bu bulgu, zihinsel temsiller ile nöral örüntüler arasında bir tür birebirlik olduğu şeklinde sunulur. Araştırmacılar çözümlemenin başarı oranını düşüncenin fiziksel temsiline bir kanıt gibi ifade eder. Çalışma, zihinsel kodun maddî süreçlerle tam karşılık içinde olduğu inancını pekiştirir.

Haynes ve Rees (2006), bilinçli ve bilinçdışı algı durumlarının sinirsel kodlarla ayırt edilebildiğini gösterir. Burada bilinç hâllerinin fiziksel bir belirleyici ile tanımlanabileceği ileri sürülür. Araştırmacıların kullandığı dil, fenomenal farkındalığın bile maddî bir mimariyle “eşitlenebileceğini” ima eder. Bu yaklaşım, bilinci tamamen sinirsel süreçlere indirgeyen açıklama modellerini destekler.

Willeit ve ark. (2021), el yazısı niyetlerinin sinirsel sinyallerden okunabildiğini gösterir; düşünce BCI sistemlerinde doğrudan metne dönüştürülür. Bu sonuç, zihinsel içeriğin maddî bir sinirsel diziden çıkarsanabileceği varsayımını mühendislik düzeyinde normalleştirir. Araştırmacılar, düşüncenin sinirsel aktiviteyle doğrudan özdeş olduğu izlenimini güçlendiren ifadeler kullanır.

Anumanchipalli, Chartier ve Chang (2019), konuşma üretiminin kortikal etkinlikten doğrudan sentezlenebileceğini gösterir. Bu çalışma, içsel konuşma niyetinin fiziksel sinyaller aracılığıyla bütünüyle çözümlenebilir olduğunu iddia eder. Araştırmacılar dili “tamamen sinirsel tabanda modellenilebilir bir süreç” olarak betimler. Bu yaklaşım, zihinsel dili maddî yapıya indirgeme eğiliminin teknik bir örneğidir.

Moses ve ark. (2021), felçli hastalarda konuşma niyetlerinin nöroprostatik sistemlerle sözcük düzeyinde okunabildiğini rapor eder. Araştırma, zihinsel içeriğin fiziksel sinyal dizileriyle dönüşümsel eşdeğer olduğunu ima eder. Buradaki başarı, kimi yorumcular tarafından düşüncenin maddî bir kodla özdeş olduğu savına destek şeklinde sunulmuştur.

Bu nörobilimsel çalışmaların tamamı teknik açıdan etkileyici sonuçlar üretse de, epistemik olarak yalnızca *temsilî korelasyonları* açığa çıkarır. Düşüncenin fenomenal ya da ontolojik gerçekliğini değil. fMRI ve elektrofizyolojik yöntemler gerçekte yalnızca “ölçülebilir fiziksel işaretler” sunar. Karar, düşünce, niyet ve anlam gibi olguların bilinçli yönleri ise ölçümde değil, huzurda/varlık alanındadır. Dolayısıyla maddî süreçlerin çözülmesi, zihinsel içeriğin ontolojik özünü açıklayamaz.

Sonuç olarak bu çalışmaların ortak eğilimi, zihni fiziksel bir makineye indirgemek ve bilginin maddî töz olarak var olduğunu varsaymaktır. Oysa maddî olan zamansal, bileşik ve sonsuz bölünebilir olduğundan düşüncenin bütünlük, eşzamanlılık ve mevcudiyet nitelikleriyle bağdaşmaz. Temsil başarılarının artması, düşüncenin doğrudan fiziksel bir örüntüyle özdeş olduğu anlamına gelmez; yalnızca sinirsel süreçlerin belirli yönlerden tahmin edilebilir olduğunu gösterir. Böylece bilgi ve düşüncenin maddî bir töz olduğu savı hem metodolojik hem kavramsal düzeyde temelsiz kalır. Bilginin taşıyıcısı maddî bir yapı değil, fiziksel temsil kapasitesinin ötesinde bir mevcudiyettir.

8. BİLGİNİN MADDİ OLMASININ İMKANSIZLIĞI

Bütün bilginin ontolojik temeli huzurî bilgidir. Zira bilginin her formu, ister temsili ister nazari olsun, öznenin kendi varlığına ve bilinen şeye doğrudan bir “hazır bulunuş”la yönelmesine dayanır. Bu yönelimin olmadığı yerde bilgi yalnızca zihinsel bir tasvire, soyut bir temsile indirgenir; oysa temsili mümkün kılan zemin, bu temsilden önce gelen huzurî farkındalıktır. Başka bir ifadeyle bilgi, özü itibarıyla bir “hazır bulunma” hâlidir; bilineni bilene bağlayan şey temsil değil, varlık düzeyinde iştirak eden bir birliktir. Bu nedenle Molla Sadrâ’ya göre bilgi, varlığın bir kipidir; hatta özsel olarak bilgi ile varlık bir ve aynı şeydir (Kalin, 2000, s. 11, 2010, s. 250).

Sühreverdî, öznenin kendi nefesine yönelik idrakinin hiçbir suretle temsili olamayacağını, benliğin kendisine aracısız bir şekilde hazır bulunduğunu vurgular. Ona göre “Benin kendisi, kendisine bizzat hazır; kalp, karaciğer, beyin gibi organlar bu farkındalığın parçası değildir. Kişinin ben-bilgisi kesintisiz ve daimidir” (Aminrazavi, 1997, s. 65). Bu ifade, huzuri bilginin insan idrakinin asli yapısı olduğunu açıkça gösterir. Bilinç, burada bilgiye değil, varoluşa eşitlenmiştir. Huzur, bilincin bir içeriği değil, bilincin varlık tarzıdır. Bu nedenle Sadra, “Bir kimse varlık meselesinde cahilse, zorunlu olarak bilginin bütün ilkelerinde de cahildir; çünkü her şey varlıkla bilinir” der (Kalin, 2000, ss. 11-12). Huzuri bilgi, böylece epistemolojik değil, ontolojik bir kategoridir.

Sadra’nın varlık-bilgi özdeşliği, akıl (‘aql), âkil (özne) ve ma’kûl (nesne) arasındaki birliğe dayanır. “İdrak edilen formun fiilî varlığı ile âkil için varlığı bir ve aynıdır” (Asfâr, I, 3, 313-314; aktaran Kalin, 2000, s. 132). Bu birlik, bilginin temsile değil, varlığa dayandığını gösterir. İdrak, özne ve nesnenin birleştiği bir “basit fiil”dir. Sadra, aklın bu basitliğini vurgulayarak bilginin maddî olamayacağını ispat eder. Zira madde bileşik bir varlık türüdür; bölünebilir, değişkendir ve zamanlıdır. Oysa bilgi, varlığın en saf, en basit kipidir. Bu nedenle “maddeden ayrılmamış bir suret bilinemez; çünkü madde karanlıktır ve bilgisizliğe karşılık gelir” (Asfâr, I, 3, 387; IV, 1, 69; aktaran Kalin, 2000, s. 26).

Bilginin maddî olamayacağı düşüncesi, üç ayrı delille temellendirilebilir: Birincisi, bileşiklik delilidir. Maddî olan her şey, bileşiktir; bir şeyin bileşik olması, onun kısımlarına ayrılabilir olduğu anlamına gelir. Bilgi ise bölünemez bir birliktir. Bilginin konusu ve faili, idrak anında birbirinden ayrılmaz; zira bilgi, fail ile mef’ûlun aynılaşmasıdır. Eğer bilme eylemi maddî bir zeminde cereyan etseydi, bu zemin çokluk ve ayrışma üretecek, böylece bilgi birliği parçalanacaktı. Basit olmayan bir şeyde huzur mümkün değildir. Huzur olmayan yerde ise bilginin var olma imkanı yoktur.

İkincisi, sonsuz bölünebilirlik delilidir. Maddî olanın doğası gereği, onun her bir parçası tekrar bölünebilir. Bu bölünme potansiyeli, hiçbir zaman tamamlanmaz; dolayısıyla maddî varlık sonsuz bir şekilde parçalanabilir. Eğer bilgi, maddî bir şey olsaydı, her bölünme bilgi alanını da parçalara ayırırdı. Huzur, birliğe dayanır; bölünme, huzuru ortadan kaldırır. Bu nedenle bilginin maddî olması, onun doğrudanlık (huzur) niteliğiyle çelişir. Sonsuz bölünebilir bir varlıkta, bilginin kesintisiz ve doğrudan olması imkânsızdır. Her yeni parça, yeni bir zaman ve mekân gerektirir; bu da bilginin sürekliliğini yok

eder. Başka bir ifade ile maddi olan bir nesnenin hacmi ve kütlesi olması gerekir. Bu nesnenin kendisine huzuru yoksa herhangi bir bilgiye ulaşması mümkün değildir. Çünkü huzur alanına sahip olmak bilginin ontolojik şartıdır. Nesneyi hayali olarak (fiziksel olarak değil) iki parçaya ayırdığımızda nesnenin her iki parçasının kendisine olan huzuru var olmaya devam eder ancak parçaların birbirlerine olan huzuru artık yok olmuştur. Bir nesne diğer nesnenin huzur alanından çıkmıştır. Nesneyi bir kere ikiye böldüğümüzde toplam huzur alanı kaybolmuştur. Her parçanın kendine huzuru olması diğer parçaya huzuru olmaması bu kaybın delilidir. Maddî nesnelere sonsuz bölünebilme özelliğine sahiptir. Fiziksel olarak henüz böyle bir imkanı karşılamasa da felsefi/akli olarak mümkün bir olaydır. O halde maddî nesneyi her böldüğümüzde birbirine huzuru olmayan parçalardan oluşan bir nesne haline gelmektedir. Sonsuz kere bölmek mümkün olduğu için toplam huzur sifira gidecektir. Bu işlemi matematiksel olarak göstermek mümkündür: Bir sayının x 'e bölünmesi ifadesi ele alınırken, limit x sonsuza giderken hesaplandığında, işlemin sonucu sıfır olacaktır. Matematiksel ifadede sabit olan sayı huzuru temsil ederken, x ise bölünmeyi ifade etmektedir. Sonuç ise huzurun bölünme sonucundaki son halini vermektedir. O halde maddî nesnelere kendisine huzuru yoktur. Kendisine huzuru olmayanın başka birşeye huzuru da olamaz.

Üçüncüsü, zamanlılık delilidir. Maddî varlık zorunlu olarak zamansaldır. Oysa huzuri bilgi, eşzamanlı bir içkinlik halindedir. Zamanlılık, bir şeyin “önce” ve “sonra” dizisinde var olmasını gerektirir. Bu dizisellikte, bilinen hiçbir zaman bütünüyle hazır değildir; her an bir parçası geçmişe, bir parçası geleceğe taşınır. Bu nedenle zaman, huzuru imkânsız kılar. Sühreverdî'nin ifadesiyle, huzurî bilgi “ani ve aracısız bir idrak”tır (Aminrazavi, 1997, s. 65). Maddî süreçte ise idrak, ardışıklık içinde dağılır; bu, huzurun ontolojik imkânını ortadan kaldırır.

Sadra'nın ışık-varlık özdeşliği, bilginin bu soyut doğasını açıklayıcı bir metafor sağlar. Varlık, ışık gibidir; kendi kendini ve başkasını aydınlatır. Işık, görünmek için başka bir aracıya ihtiyaç duymaz. Bilgi de böyledir: “Bilgi, varlığın nurudur.” Bu nedenle Sadra, “Varlık ve nur bir ve aynı şeydir” der (Kalin, 2010, s. 143). Madde ise karanlıktır; potansiyel hâlde bulunan bir varlıktır. Karanlık, kendi kendini gösteremez; ancak ışığın gelişinde belirir. Aynı şekilde madde, bilginin taşıyıcısı olamaz, çünkü kendi kendine şeffaf değildir. Bilgi, nuranîlik gerektirir, nuranî olmayan bir şeyin kendini bilmesi mümkün değildir.

Bu argümanlardan çıkan sonuca göre, bilgi, maddî olamaz. Çünkü madde, bölünebilir, zamanlı ve karanlık bir varlık tarzıdır. Bilgi, buna karşılık, basit, zamansız ve aydınlıktır. Eğer bilgi = huzuri bilgi ise, huzur mutlak olarak mücerreddir/soyuttur. Huzur, maddî olana ait olamaz çünkü maddî olan, huzuri birliği dışlayan bir niteliğe sahiptir. Bilgi ancak mücerred bir varlıkta mümkündür. Bu sonuç, İbn Sînâ'nın “uçan insan” istidlaliyle de uyumludur. İbn Sînâ, bedensel organları tümüyle yoksun bir insanın dahi kendi varlığından haberdar olacağını savunur. Bu, bilginin maddeden bağımsız olduğunu gösterir. Sadra, bu istidlali daha ileri taşır: Öz-bilgi, yalnızca maddeden bağımsız değil, aynı zamanda varlığın bizzat kendisidir. Böylece bilgi, ontolojinin merkezine yerleşir; bilmek, var olmaktır.

Sonuç olarak, huzuri bilginin bütün bilginin zemini olduğu, huzurî bilginin varlıkla özdeş bulunduğu ve bilginin maddî olmasının hem bölünebilirlik hem zamanlılık ilkeleri nedeniyle imkânsız olduğu gösterilmiştir. Maddî olanın sonsuz bölünebilirliği, huzur alanını sürekli daraltır ve sonunda tamamen ortadan kaldırır. Huzur, yalnızca mücerred bir varlık kipinde mümkündür. Bu nedenle bilgi, özünde soyut bir gerçekliktir; bilgi varlıkla özdeş olduğuna göre, varlık da en yüksek düzeyinde mücerreddir. Böylece bilginin ontolojik zemini, maddî değil, nuranî bir varlık düzeninde temellenir. “Huzurun olmadığı yerde husul ya da diğer hiçbir bilgiden bahsetmek mümkün değildir” (Dinani, 1402, ss. 157-158). Bilginin hakikati, varlığın en saf biçimi olan maddeden tecerrüd ile ortaya çıkar.

9. SONUÇ

Bu çalışma, bilginin mahiyetini Hikmet-i Müteâlîye geleneğinin temel ilkeleri çerçevesinde yeniden düşünmeyi amaçlamıştır. Çalışma boyunca izlenen yaklaşım, bilginin doğruluğu, gerekçelendirilmesi ya da yöntemsel güvenilirliği gibi klasik epistemolojik problemlerin ötesine geçerek, bilginin **hangi ontolojik zeminde mümkün hâle geldiği** sorusunu merkeze almıştır. Bu yönüyle makale, epistemolojik tartışmaları dışlamadan, fakat onları önceleyen bir düzlemde, bilmenin ontolojik şartlarını görünür kılmayı hedeflemiştir.

Hikmet-i Mûteâliye bağlamında bilgi, yalnızca zihinsel bir içerik ya da temsil edilmiş bir form olarak değil, varlığın belirli bir kipinde gerçekleşen bir olgu olarak ele alınır. Molla Sadrâ'nın bilgi-varlık ilişkisine dair yaklaşımı, bilginin temsillerden önce gelen bir mevcudiyet boyutuna sahip olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda "huzur", bilginin doğruluğunu belirleyen bir ölçüt olarak değil; bilginin ve temsilin oluşmasını mümkün kılan ontolojik zemin olarak düşünülmüştür. Ancak bilginin var olma şartı huzura dönmeyi zorunlu kılması yönüyle doğruluk bağlamını da önemli ölçüde etkileyebilmektedir. Bununla beraber doğruluk bağlamı olarak epistemolojik değer tartışmalarına da farklı bir perspektif sağlama potansiyeli taşımaktadır. Husul ise bu zemin üzerinde gerçekleşen kavramsal ve temsili süreçleri ifade eder. Makalede savunulan temel yönelim, huzur-husul ayrımını epistemolojik bir sınıflama olarak değil, ontolojik bir açıklama çerçevesi olarak ele almaktır.

Tarihsel seyir incelemesi, Antik felsefeden modern döneme kadar uzanan bilgi tartışmalarında, bilginin çoğunlukla temsil, kavram ve zihinsel işlem ekseninde ele alındığını göstermiştir. Bu filozoflar, çalışmada, doğrudan huzur kavramını savundukları iddiasıyla değil; bilginin temsiller üzerinden açıklanmasına rağmen, bu temsillerin fiilen bilgi olabilmesi için örtük bir dolaylılık alanına ihtiyaç duyduklarını göstermek amacıyla ele alınmıştır. Aristoteles'te duyumun "bizde" oluşu, Augustinus'ta öz-bilginin aracısızlığı, modern dönemde birlik ve özdeşlik sorunları, bilginin temsil öncesi bir boyutuna işaret eden önemli duraklar olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu yaklaşımların, söz konusu sezgileri sistematik bir ontolojik ilkeye dönüştürme konusunda sınırlı kaldıkları da ortaya konulmuştur.

Hikmet-i Mûteâliye'nin katkısı -Meşâî ve İsrâkî geleneklerden faydalanarak-, bu dağınık sezgileri, varlığın asaleti ve mertebeli yapısı çerçevesinde bütünlüklü bir ontolojik açıklamaya bağlama çabasıdır. Bu çalışmada huzurun aklı temellendirilmesi, temsilin imkânı üzerinden ele alınmıştır. Husulî bilginin temsili yapısı dikkate alındığında, temsillerin özne için bilgi hâline gelebilmesi, onların doğrudan erişilebilir olmasını gerektirir. Aksi durumda, temsilin bilgiye dönüşmesi sonsuz bir araçlar zincirine bırakılmış olur. Bu çerçevede huzur, temsilin doğruluğunu garanti eden bir ilke olarak değil; temsilin ve bilginin **fiilen başlamasını sağlayan ontolojik şart** olarak değerlendirilmiştir.

Bu ontolojik yaklaşım, duysal veri, hiss-i müşterek ve çağdaş nörobilim tartışmalarına da uygulanmıştır. Duyusal içeriklerin ve iç hâllerin, özne nezdinde doğrudan bir mevcudiyet olarak ortaya çıktığı; temsil ve hüküm düzeyindeki yanılığın ise bu içeriklerin işlenmesi sürecinde meydana geldiği gösterilmiştir. Hiss-i müşterek, farklı içeriklerin birlik içinde toplanmasını sağlayan bir alan olarak, huzur ile husul arasındaki geçişi açıklamada işlevsel bir kavram sunmuştur. Nörobilimsel veriler ise, zihinsel süreçlerle sinirsel yapılar arasındaki ilişkiyi aydınlatmak bakımından önemli olmakla birlikte, bilginin ontolojik mahiyetini bütünüyle maddî süreçlere indirgeme konusunda sınırlı bir açıklama gücüne sahip olarak değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Hikmet-i Mûteâliye perspektifinden bakıldığında, bilginin temsillerden ibaret bir zihinsel yapı olarak değil, varlıkla iç içe geçmiş bir mevcudiyet kipi olarak anlaşılabilirliğini göstermeyi amaçlamıştır. Huzur kavramı, bu çerçevede, bilginin doğruluk tartışmalarını dışlamadan; fakat onları önceleyen bir ontolojik imkân alanı olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşımın, hem klasik İslam felsefesi metinlerinin hem de çağdaş bilgi tartışmalarının yeniden yorumlanmasına katkı sağlayabilecek bir çerçeve sunduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Akdoğan, N., & Bakış, R. (2020). Platon'un bölünmüş çizgi analogisindeki zihin hallerinin derecelendirilmesi. *Felsefe Dünyası*, (72), 269-289.

Allison, H. E. (2006). Transcendental realism, empirical realism and transcendental idealism. *Kantian Review*, 11, 1-28. <https://doi.org/10.1017/S1369415400002223>

Aminrazavi, M. (1997). *Suhrawardi and the school of illumination*. Curzon Press.

Anumanchipalli, G. K., Chartier, J., & Chang, E. F. (2019). Speech synthesis from neural decoding of spoken sentences. *Nature*, 568(7753), 493-498. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1119-1>

Apaydın, Y. (2019). *Tabatabaî'de varlık felsefesi*. Önsöz Yayıncılık.

Augustine. (1991). *Confessions* (H. Chadwick, Çev.). Oxford University Press.

- Bâkî, A. (1390). Berresi-i câygâh-i tasavvur ve tasdik der idrâk-ı hoda ez didgâh-ı Allame tabatabâî. Marifet, (166), 25-45.
- Beheştî, A., & Necâtî, M. (1389). Tebyîn-i vücudî ve marifetî hiss-i müşterek der felsefe-i islâmî. Marifet-i Felsefî, (2), 71-93.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Çev.). Cambridge University Press.
- Dinani, G. İ. (1401). Endîşe mî endîşed. Nûr-ı İşrâk.
- Dinani, G. İ. (1402). Bâ çistî ve çerâyî felsefe agaz mî şevved. Nûr-ı İşrâk.
- Dinani, G. İ., & Câmebozorgî, M. C. (2020). Teâmulî ber ilm-i ilâhî der hikmet-i sînevî. Pejûheşha-yı Hestî Şinâhtî, 8(16). <https://doi.org/10.22061/orj.2020.1202>
- Faâlî, M. T. (1387). İlm-i huzûrî ve ilm-i husûlî. Zihin, (2), 45-58.
- Haxby, J. V., Gobbini, M. I., Furey, M. L., Ishai, A., Schouten, J. L., & Pietrini, P. (2001). Distributed and overlapping representations of faces and objects in ventral temporal cortex. *Science*, 293, 2425-2430.
- Haynes, J.-D., & Rees, G. (2006). Decoding mental states from brain activity in humans. *Nature Reviews Neuroscience*, 7(7), 523-534. <https://doi.org/10.1038/nrn1931>
- Horikawa, T., Tamaki, M., Miyawaki, Y., & Kamitani, Y. (2013). Neural decoding of visual imagery during sleep. *Science*, 340(6132), 639-642. <https://doi.org/10.1126/science.1234330>
- Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.
- Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book* (F. Kersten, Çev.). Martinus Nijhoff.
- Huth, A. G., de Heer, W. A., Griffiths, T. L., Theunissen, F. E., & Gallant, J. L. (2016). Natural speech reveals the semantic maps that tile human cerebral cortex. *Nature*, 532(7600), 453-458. <https://doi.org/10.1038/nature17637>
- Hüseyinzâde, M. (1403). Berresi-yi nakdhâ-yi Gulam rıza feyyâzî be takrîr-i meşhûr-i vücud-i zihnî. Felsefe, (22), 223-243.
- İbn Sînâ. (2020). *En-Necât felsefenin temel konuları* (K. Şenel, Çev.; 2. bs). Dergâh Yayınları.
- Kalin, I. (2000). Mulla sadra's realist ontology of the intelligibles and theory of knowledge. Islamic Research Institute.
- Kalin, I. (2010). *Knowledge in later islamic philosophy: Mulla sadra on existence, intellect and intelligibles*. Oxford University Press.
- Kamitani, Y., & Tong, F. (2005). Decoding the visual and subjective contents of the human brain. *Nature Neuroscience*, 8(5), 679-685. <https://doi.org/10.1038/nn1444>
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Çev.). Cambridge University Press.
- Kay, K. N., Naselaris, T., Prenger, R. J., & Gallant, J. L. (2008). Identifying natural images from human brain activity. *Nature*, 452, 352-355.
- Lau, C.-F. (2010). Kant's epistemological reorientation of ontology. *Kant Yearbook*, 2(1), 123-146. <https://doi.org/10.1515/kantyb-2010-020106>
- Lu-Adler, H. (2019). *Ontology as transcendental philosophy. İçinde C. D. Fugate (Ed.), Kant's lectures on metaphysics* (1. bs, ss. 53-73). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316819142.004>
- McWherter, D. (2012). Transcendental idealism and ontological agnosticism. *Kantian Review*, 17(1), 47-73. <https://doi.org/10.1017/S1369415411000331>

- Mehdiyev, N., & Güngör, E. (Ed.). (2011). *Çağdaş epistemolojiye giriş* (Birinci baskı). İnsan Yayınları.
- Melekâbâdî, E. G. (1388). Tefâvut-ı ilm ba vücud-ı zihni ez didgâh-ı Molla Sadra. *Pejûheşhâ-yı İslâmî Daneşgâh-ı Şehid Bâhunar Kirman*, (5), 191-216.
- Miles, M. (2025). Alternative to ontology or alternative ontology? Allison on the 'proud name' of ontology. *Kantian Review*, 1-16. <https://doi.org/10.1017/S1369415425101131>
- Mitchell, T. M., Shinkareva, S. V., Carlson, A., Chang, K.-M., Malave, V. L., Mason, R. A., & Just, M. A. (2008). Predicting human brain activity associated with the meanings of nouns. *Science*, 320(5880), 1191-1195. <https://doi.org/10.1126/science.1152876>
- Molla Sadrâ. (2021). *Metafiziğe giriş* (F. Yiğit & A. K. Cihan, Çev.). Endülüs.
- Moses, D. A., Metzger, S. L., Liu, J. R., Anumanchipalli, G. K., Makin, J. G., Sun, P. F., Chartier, J., Dougherty, M. E., Liu, C., Abrams, G. M., Tu-Chan, A., Ganguly, K., & Chang, E. F. (2021). Neuroprosthesis for decoding speech in a paralyzed person with anarthria. *The New England Journal of Medicine*, 385(3), 217-227. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2027540>
- Munferid, M. (1393). Tebyîn-i mesele-yi ilm ve bâzgeşt-i ilm-i husûlî be ilm-i huzûrî der tefekkür-i Allame Tabatabâi. *Endişe-i Allame Tabatabai*, (1), 113-130.
- Nishimoto, S., Vu, A. T., Naselaris, T., Benjamini, Y., Yu, B., & Gallant, J. L. (2011). Reconstructing visual experiences from brain activity evoked by natural movies. *Science*, 334, 699-702.
- Pâşâyî, M. C. (1396). Bâz-hânî-yi nigâh-ı sadrâi be sereşt-i ilm ve aksam-ı ân. *Fesnameh-i İlmî Pejûheşî Âyîn-i Hikmet*, (32), 61-82.
- Rahimpur, F. S., & Zârih, F. (1394). Râzgoşâyî-i vukû-i hata der idrâkât-ı hissî der endişe-i Hâce Nasruddin Tûsî ve Allame Tabatabâi. *Hikmet-i Muasır*, (1), 41-65.
- Rogerson, K. (1988). Kant on the ideality of space. *Canadian Journal of Philosophy*, 18(2), 271-286. <https://doi.org/10.1080/00455091.1988.10717177>
- Sadra, M. (1981). *Al-asfâr al-arba'a* (C. 3). Dâr İhyâ' al-Turâth al-'Arabî.
- Sadra, M. (2002). *Mabda ve maad. İntişârât-i Bîdâr*.
- Sedefî, M. (2015). İrfan-ı şuhûdî ve irfan-ı nazarî der medrese-i hikemi-i ayetullah Cevâdî Âmulî. *Hikmet-i İsrâ*, (1), 28-46.
- Sînâ, I. (1975). *Al-shifâ': Al-nafs* (Georges C. Anawati & Sa'îd Zâyed, Ed.). *al-Hay'a al-Mişriyya al-'Âmma li'l-Kitâb*.
- Sînâ, İ. (2023). *Nefsin halleri* (Ö. A. Yıldırım, Çev.; 2. bs). Litera Yayıncılık.
- Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H.-J., & Haynes, J.-D. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience*, 11(5), 543-545. <https://doi.org/10.1038/nn.2112>
- Sühreverdî. (1999). *Hikmetü'l-işrak* (J. Walbridge & H. Ziai, Çev.). Brigham Young University Press.
- Şâkiri, S. M. T. (2014). Çîstî-i ilm ve marifet ez menzer-i husserl ve sadrul mutaellihin. *Hikmet-i İsrâ*, (1), 151-188.
- Şerifzâde, B. (1382). İlm-i huzûrî payeh-i erzeş-i mâlumât nim negâhî ber allame tabatabâi derbareh-i malumât ba ilm-i huzûrî. *Zihin*, (16), 83-96.
- Tabatabai, M. H. (1426). *Bidâyet'ul hikmet. Müesse-i Neşr-i İslâmî Câmî-i Müderrisîn-i Kum*.
- Tabatabai, M. H. (1432). *Nihayet'ul hikmet. Müesse-i Neşr-i İslâmî Câmî-i Müderrisîn-i Kum*.
- Tolley, C. (2017). The relation between ontology and logic in kant. İçinde D. Emundts & S. Sedgwick (Ed.), *Logik / logic* (ss. 75-98). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110521047-004>
- Ubûdîyat, 'Abd-ar-Rasûl. (1385). *Derâmedi-i be nizâm-ı hikmet-i sadrâi* (Çâp 1, C. 2). Sâzmân-i Muţâla'a wa Tadwîn-i Kutub-i 'Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâhhâ (Samt).

- Verkeşî, H. R. (1390). İdrâkât ez didgâh-ı Allame Tabatabâî. Marifet, (166), 47-63.
- Willett, F. R., Avansino, D. T., Hochberg, L. R., Henderson, J. M., & Shenoy, K. V. (2021). High-performance brain-to-text communication via handwriting. *Nature*, 593(7858), 249-254. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-03506-2>
- Yazdi, M. T. M. (1992). Philosophical instructions (M. Legenhausen & A. Sarvadalir, Çev.). İslamic Propagation Organization.
- Yezdî, M. H. (1992). Tarih-i ilm-i huzûrî (S. M. Mîrî, Çev.). *Zihin*, (1), 17-41.
- Yılmaz, S. (2022). Molla sadra felsefesinde idrak. *Fecr Yayınları*.
- Zâriah, E. (1393). Gozûneş-i nazariyye-i erceh der miyan-ı nazariyyât-ı molla sadra pirâmun-ı ilm be maddîyât der maddîyât. *Mutâlât-ı İslâmî: Felsefe ve Kelam*, (92), 81-95.

Araştırma Makalesi / Research Article

Bilginin Ontolojik İmkânı: Huzur–Husul Ayrımı ve Hikmet-i Mütââliye

The Ontological Possibility of Knowledge: The Distinction between Presence and Acquisition and Hikmat al-Muta'âliyah

Deniz HASANÇEBİ⁶ 

DOI : [10.63556/ankad.v10i1.376](https://doi.org/10.63556/ankad.v10i1.376)

Geliş/Received: 18/11/2025

Kabul/Accepted: 05/04/2026

EXTENDED ABSTRACT

This article examines the nature of knowledge through the conceptual framework of *Hikmat al-Muta'âliyah* (Transcendent Philosophy), with particular attention to the ontological conditions that make knowing possible. Rather than approaching knowledge primarily as an epistemological problem concerned with truth, justification, or methodological reliability, the study focuses on a prior and more fundamental question: the ontological ground upon which knowledge and representation can emerge at all. In this sense, the article does not reject epistemological inquiries but seeks to situate them within a broader metaphysical horizon.

Within the Sadrian philosophical tradition, knowledge is not treated merely as a mental content or a representational structure produced by cognitive faculties. Instead, it is understood as a mode of being that begins with the immediate presence of the known to the knower. This immediate and non-mediated givenness is conceptualized through the notion of *presence* (*huḍūr*). Conceptualization, imagination, and judgment—collectively described as *acquired* or *representational knowledge* (*huṣūl*)—are regarded as subsequent processes that presuppose this foundational ontological relation. Accordingly, the distinction between presence and acquisition is interpreted not as a criterion of epistemic certainty or infallibility, but as an account of the conditions under which knowledge becomes possible.

The article begins with a historical overview of major philosophical approaches to knowledge, ranging from ancient Greek philosophy to modern Western thought. This overview does not aim to provide an exhaustive history of epistemology, nor does it claim that earlier traditions explicitly articulated a concept identical to *huḍūr*. Rather, it seeks to show that while Western philosophy has generally developed representation-centered accounts of knowledge, it has also produced important intuitions pointing toward a direct and non-representational dimension of knowing.

In Aristotle's account of perception, for example, sensation is described as the reception of the form of the sensible object without its matter. This description suggests a kind of presence of the object within the perceiver, yet Aristotle does not develop this insight into a general ontological principle governing knowledge. Similarly, Augustine's reflections on self-knowledge emphasize the immediacy with which the self is given to itself, prior to linguistic or conceptual mediation. While this immediacy is philosophically significant, it remains largely confined to introspection and is not systematically extended to knowledge as such.

Modern philosophy further intensifies the focus on representation. Descartes' methodological skepticism redirects attention from the world to mental ideas, while Hume characterizes knowledge in terms of impressions and ideas connected by habit. Kant introduces the unity of apperception as a necessary condition for experience, emphasizing the structural unity of representations rather than their

⁶Sorumlu Yazar/Corresponding Author, Araş.Gör.Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye. d.hasancebi@gmail.com

ontological grounding. Husserl's phenomenology reopens the question of givenness and intuition, yet often refrains from articulating the ontological status of what is given. Across these diverse approaches, representation is extensively analyzed, but the ontological condition that allows representations to be immediately present to a knowing subject is frequently left implicit.

Against this background, the article turns to Islamic philosophy, where the question of knowledge is more directly linked to metaphysics. In the Peripatetic tradition, Ibn Sīnā's analysis of self-awareness—most notably illustrated by the “Flying Man” thought experiment—demonstrates that the human subject has immediate knowledge of its own existence without reliance on sensory data or representational mediation. This analysis suggests that the most basic form of knowledge is not representational but grounded in being itself. Similarly, in the Illuminationist tradition, knowledge is often described through metaphors of manifestation, light, and appearance, emphasizing that knowing is fundamentally an event of disclosure rather than a construction of mental images.

Mullā Ṣadrā's Hikmat al-Muta'āliyah brings these insights together within a comprehensive ontological system grounded in the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*) and the gradational structure of being. Within this framework, knowledge is treated as a mode of existence rather than as an accidental property of the mind. Presence (*ḥuḍūr*) is not simply one type of knowledge among others, but the ontological condition that enables any form of knowledge, including representational and propositional forms. Representation (*ḥuṣūl*) does not replace presence; rather, it operates upon what is already present to the subject.

A central argument of the article concerns the problem of infinite regress. If all knowledge were purely representational, then each representation would require another representation to be known, resulting in an endless chain that prevents knowledge from ever being actualized. To avoid this regress, there must be a level at which the subject has direct, non-mediated access to what is known. This level is identified as presence. Importantly, presence is not presented as a guarantee of propositional truth; instead, it is understood as the ontological condition that allows representations to become meaningful and accessible in the first place. Questions of truth and falsity arise only at the level of representation and judgment, not at the level of presence itself.

The article further explores the implications of this ontological framework for sensory perception and the faculty traditionally known as *common sense* (*ḥiss al-mushtarak*). Sensory contents and inner states such as pain, joy, or anxiety are directly present to the subject and therefore belong to the domain of presence. Errors and illusions do not originate at this level but occur when these contents are organized, interpreted, or judged representationally. *Common sense* functions as a unifying field in which multiple contents are brought together, enabling representation and judgment without undermining the primacy of presence.

Finally, the article considers contemporary neuroscientific approaches that attempt to explain knowledge and consciousness in terms of neural processes. While acknowledging the empirical significance of such studies, the article argues that correlations between neural activity and mental states should not be conflated with ontological identity. Neuroscientific descriptions operate at the level of physical processes and representations, whereas the immediacy, unity, and first-person character of knowing correspond more closely to the notion of presence articulated in *Hikmat al-Muta'āliyah*. From this perspective, neuroscience can illuminate the conditions under which representational processes occur, but it cannot fully account for the ontological ground of knowledge itself.

In conclusion, the article proposes that approaching knowledge as a mode of being grounded in presence provides a coherent ontological framework within which representational accounts can be meaningfully situated. Rather than opposing epistemology, this perspective offers a metaphysical context that clarifies its presuppositions. By examining the Sadrian distinction between presence and acquisition alongside earlier philosophical intuitions, the study aims to contribute to ongoing discussions on the nature and possibility of knowledge in both classical and contemporary philosophy.