

# Sühreverdî, Aynadaki Sûretler ve Asılı Misâller (Muşûlu Mu‘allaqa) Üzerine

## Al-Suhrawardî on Mirror Vision and Suspended Images (Muthul Mu‘allaqa)

Nicolai SINAI

Çev.:

• Semra KIZILARSLAN<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
İslam Felsefesi ABD,  
Ankara, Türkiye

Received: 09.08.2021

Received in revised form: 24.11.2021

Accepted: 25.11.2021

Available online: 19.08.2022

Correspondence:

Semra KIZILARSLAN

Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
İslam Felsefesi ABD,  
Ankara, Türkiye  
semra.hafsa@gmail.com

*Bu makalenin ilk versiyonları, Utrecht Üniversitesi'nde 5 Ocak 2013'te yapılan Crossing Boundaries: Mystical and Philosophical Conceptualizations of the Dunyâ/Âkhira Relationship sempozyumunda ve 3 Aralık 2013'te Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde verilen bir derste sunulmuştur. Christian Lange ve Tony Street'e ve de modern felsefi terminolojinin sakıncalı kullanımına karşı beni uyardığı için isimsiz bir eleştirmene teşekkürlerimi sunarım.*

**ÖZ** Geç Orta Çağ İslam'ında (Altın Çağ) maddi ve maddi olmayan dünya arasında bir yerde yer alan “Misâl Âlemi” düşüncesi uhrevî âlem spekülasyonun bir dayanak noktasıdır. Kabul gören görüşe göre, bu kavram Sühreverdî (ö. 1191) tarafından ortaya atılmıştır. Ancak daha doğru bir felsefi temelle ele almak istediğimizde özellikle de “asılı misâller/muallak sûretler” düşüncesinde - ki bu sûretler sadece zihinsel ya da öznel bir statüden ziyade bir amaca sahip olma durumundadır - daha fazla açıklamayı hak etmekte ve bu makalede bu sağlanmaya çalışılmaktadır. Uhrevî meselelere dayanan ve Hikmetü'l-İşrâk'ın son makalesinde bulunan “muallak sûretler” kavramı ilk olarak “aynadaki sûretler” tartışmasında belirlemektedir, bu sebeple Sühreverdî'nin reaksiyon gösterdiği İbn Sinâ'nın *Şifâ*'sında sunulan “Aynadaki Sûretler” anlayışını detaylı olarak inceleyeceğim. Hikmetü'l-İşrâk'ta bulunan “asılı” veya “kendi kendine kaim” ontolojik statüsüne ve aynı zamanda aynadaki sûretler düşüncesine hizmet edilmesinden bahsedilen ve sûretlerinin yerlerinin konu dışı bırakıldığı iki paragrafa dair detaylı bir rekonstrüktif analiz yapacağım.

**Anahtar Kelimeler:** Sühreverdî; İbn Sinâ; aynadaki sûretler; misâl âlemi; muallak sûretler

**ABSTRACT** The notion of a “World of Images” located somewhere between the immaterial and the material world was a mainstay of eschatological speculation in late medieval Islam. As has been recognized before, the concept was launched by al-Suhrawardî (d. 1191). However, its more properly philosophical underpinnings, in particular the notion of “suspended” images - images which somehow have an objective, rather than just a mental or subjective, status - merit further clarification, which this article attempts to provide. Since the concept of “suspended forms”, while applied to eschatological matters in the last treatise of the Philosophy of Illumination, makes its first appearance in a discussion of mirror vision, I examine in some detail Avicenna's understanding of mirror vision as presented in the *Shifâ*, to which al-Suhrawardî reacts. I then undertake a detailed reconstructive analysis of two paragraphs of the Philosophy of Illumination, paying particular attention to the question of the ontological status of “suspended” or “self-subsistent” images as well as to the idea that mirrors serve, not as loci in which images inhere, but as loci at which they become manifest (singular mazhar).

**Keywords:** Suhrawardî; Avicenna; mirror vision; world of images; suspended forms

### EXTENDED ABSTRACT

The notion of a “World of Image” located somewhere between the immaterial and the material world was a mainstay of eschatological speculation in late medieval Islam. As has been recognized before, the concept was launched by al-Suhrawardî (d. 1191), who normally speaks of the “World of Suspended Images” (‘âlam al-muthul al-mu‘allaqa). The chief function allocated to this sector of reality appears to consist in contributing to a reformulation of Avicenna's (d. 1037) philosophical eschatology. According to Avicenna, the human soul is an immaterial and immortal substance whose fate after the death of the body depends on its previous intellectual formation. A soul whose potential for rational thought has been fully actualized during its earthly life will posthumously be able to perform its proper activity - rational thought - in a

completely unhindered way and enter into a permanent state of blissful conjunction with the Active Intellect. Perhaps in order to mitigate this purely immaterial conception of the afterlife, Avicenna allows for the possibility that intellectually underdeveloped souls who have acquired a firm belief in the traditional Islamic depictions of the hereafter might posthumously imagine that they are really experiencing physical pains or pleasures. Since the faculty of imagination exercises its activity through a bodily organ, this would require the employment of one of the celestial spheres “as a surrogate brain for the disembodied compositive imagination.” At most, then, Avicenna reduces the vivid Qur’anic portrayals of heaven and hell to subjective postmortal states of consciousness, to the imaginings of disembodied souls. Al-Ghazālī (d. 1111) objected that this position unjustifiably departed from the literal meaning of scripture and was tantamount to unbelief. Probably in response to this criticism, al-Suhrawardī’s introduction of a “World of Suspended Images” ensures that experiences of paradise and hell are tied to some objective correlate - it ensures, in other words, that they are really experiences of something (namely, of the World of Images) rather than merely subjective hallucinations. (It must be underscored that al-Suhrawardī nevertheless retains Avicenna’s two-tiered understanding of eschatological felicity: those souls who have truly perfected themselves do not enter the World of Suspended Images but attach themselves to the immaterial lights.) The eschatological function which al-Suhrawardī assigns to the World of Images is thus patent. However, its more properly philosophical underpinnings, in particular the concept of “suspended” images - images which somehow have an objective, rather than just a mental or subjective, status - merit further clarification. In what follows, Nicolai Sinai shall therefore analyze the two most pertinent passages from al-Suhrawardī’s *Philosophy of Illumination*. Since the ontological status of “suspended” images will emerge as perhaps the most crucial aspect of al-Suhrawardī’s treatment of the issue, he shall begin with a concise outline of his ontology (viz., his understanding of the fundamental components of reality), against the background of which he shall later situate his doctrine of suspended images.

**G**eç Orta Çağ İslam’ında (Altın Çağ) maddi ve maddi olmayan dünya arasında bir yerde yer alan “Misâl Âlemi” düşüncesi eskatolojisel spekülasyonun bir dayanak noktasıdır. Bu kavram, önceden de kabul edildiği gibi normalde “muallak sûretler”<sup>1</sup> hakkında konuşan Sühreverdî (ö. 1191) tarafından ortaya atılmıştır.<sup>2</sup> Bu gerçeklik dairesine tahsis edilen temel işlev, İbn Sînâ’nın (ö. 1037) felsefi uhreviyat/mead düşüncesinin yeniden düzenlenmesine katkıda bulunmasından ibaret olmuştur. İbn Sînâ’ya göre ölümsüz ve latif olan insan ruhu, kaderi bakımından ölümden önceki entelektüel gelişimine bağlı bulunmaktadır. Rasyonel düşünce potansiyeli, dünya hayatı boyunca gerçekleşmiş olan bir ruh, uygun faaliyetini tamamen engelsiz bir şekilde sürdürür ve faal akıl sayesinde kalıcı bir mutluluk hali ile birleşir. Belki de maddi olmayan ahiret âlemi anlayışını hafifletmek için İbn Sînâ, ahirete dair geleneksel İslami tasvirler konusunda sağlam bir inanca sahip bir entelektüel olarak gelişmemiş ruhların, öldükten sonra gerçekten fiziksel acı veya zevkler yaşadıklarını hayal etme ihtimaline izin verir.<sup>3</sup> Tahayyül kuvvesi, faaliyetini bedensel bir organ yoluyla gerçekleştirdiğinden, bu gök cisimlerinden birinin “ruhani hayal gücü için taşıyıcı bir beyin gibi” görevlendirilmesi gerektirecektir.<sup>4</sup> İbn Sînâ, cennet ve cehennemin Kur’an’a ait olan canlı tasvirlerini, subjektif ölüm sonrası bilinç durumuna, yani bedeninden sıyrılmış ruh imgelerine dönüştürür. Gâzzâlî bu yoruma, haksız yere, kutsal metnin literal anlamından uzaklaştırdığından ve inançsızlıkla eşdeğer gördüğünden ötürü karşı çıkar.<sup>5</sup> Muhtemelen bu eleştiriye cevap olarak, Sühreverdî’nin “Aslı Misâller Dünyası”

<sup>1</sup> Hikmetü’l-İşrâk, §256’nın sonunda (bundan sonra: *HI*), içinde Shihaboddin Yahya Sohravardi, *OEuvres philosophiques et mystiques*, vol. 2, ed. Henry Corbin (Tehran, 1976), s. 1-260, s. 241, satır 2, Sühreverdî al-‘âlam al-mithâlî (misal alemleri) ifadesini kullanır. -Bunu takip eden süreçte, John Walbridge ve Hossein Ziai tarafından yapılan iki dilli edisyon ve tercüme olan (Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination* [Provo, 1999]) *HI* adlı eserden çoğunlukla alıntılar yapılmıştır. Alıntılanan satırlar aksi belirtilmedikçe Henry Corbin’in edisyonuna atıfta bulunulacaktır.

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, “Dream, imagination, and ‘âlam al-mithâl”, ed. Gustave E. von Grunebaum ve Roger Caillois, *The Dream and Human Societies* (Berkeley and Los Angeles, 1966), s. 409-19; Roxanne D. Marcotte, “Suhrawardî’s realm of the imaginal”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook 2* (Moscow, 2011), s. 68-79.

<sup>3</sup> İbn Sînâ’nın Eskatolojisi üzerine bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York and Oxford, 1992), s. 109-15; Jon McGinnis, *Avicenna* (New York and Oxford, 2010), s. 217-21.

<sup>4</sup> Davidson, *Intellect*, s. 113. Cf. İbn Sînâ, *Shifâ’*: İlahiyyât, 9.7 (Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, ed. ve terc. Michael E. Marmura [Provo, 2005], s. 356). Sühreverdî Farsça olan *Partaw Nâma* adlı eserinde bu teorisini sürdürür. (Sohravardî, *The Book of Radiance*, ed. ve terc. Hossein Ziai [Costa Mesa, 1998], s. 76f.); ayrıca bkz. *Kitâb al-Talwîhât al-lawhîyya wa-al-‘arshiyya*, in Shihaboddin Yahya Sohravardi, (*OEuvres philosophiques et mystiques*), vol. 1, ed. Henry Corbin (Tehran, 1976), s. 1-121, at s. 89f., satır 15ff., ve HI, §244.

<sup>5</sup> Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, ed. and terc. Michael E. Marmura (Provo, 2000), s. 208-25. [Eserin Türkçe versiyonu, Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife* terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, ilk baskı Mayıs 2015, Klasik Yayınları]

sunumu cennet ve cehennem tecrübelerini bazı objektif deneyimlere bağlanmayı garanti eder. Başka bir deyişle, cennet ve cehennem tecrübeleri subjektif halüsinasyonlardan ziyade bir şeylerin (yani misâl âlemin) deneyimlerini yaşamalarını sağlar. (Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya ait iki aşamalı uhrevî saadet anlayışını -kendilerini kemale erdiren ruhlar 'Asılı Misâller Âlemi'ne girmezler ancak kendilerini ruhani nurlara bağlarlar- koruduğunun altı çizilmelidir).<sup>6</sup>

Bu nedenle Sühreverdî'nin misâl âlemine tahsis ettiği eskatolojik fonksiyon özgündür. Bununla beraber onun daha uygun felsefi dayanakları asılı misâller (muallak sûretler) özelinde -ki bu sûretler sadece zihinsel ya da öznel bir statüden ziyade bir bakımdan objektif amacı durumundadır- daha ileri düzey fazla açıklamaya layıktır. Bunu takiple Roxanne Marcotte'ın<sup>7</sup> son zamanlarda aynı konuda yazdığı makaleyi tamamlamak umuduyla Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İsrâk* eserinde bulunan iki en uygun pasajı analiz edeceğim. Asılı misâllerin (muallak sûretler) ontolojik statüsü, Sühreverdî'nin belki de en can alıcı yönü olarak ortaya çıkacağından, onun ontolojisinin (bkz. Gerçekliğin temel bileşenlerine ilişkin anlayışı) arka planına karşı çıkan kısa bir özetle başlayacağım, daha sonrasında da doktrinini yerleştireceğim.

## SÜHREVERDÎ'NİN ONTOLOJİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

*Hikmetü'l-İsrâk*'ın ikinci bölümünün başında (§109'da) Sühreverdî, var olan her şeyin en nihayetinde ait olması gereken temel varlık türlerinin değerlendirmesini yapar. Bu ontolojik kategorileştirmenin altında *Heyet* ve *cevher* arasındaki fark, *Hikmetü'l-İsrâk*'ın ilk bölümünde ortaya konulur: *Heyet* öyle bir şey ki tamamen yayıldığı başka şeyin doğasına yerleşirken (hâllan fi ghayrihi shâ' i'an fihi bi-al-kulliyya), *cevherde* böyle bir durum gerçekleşmez.<sup>8</sup> Sühreverdîci mahiyet anlayışı, çoklu örneklenebilir tümellere yoğunlaşmak yerine açıkça tikellere konsantre olur.<sup>9</sup> Sühreverdî, "Nominalist"<sup>10</sup> ontolojisinin tikellere konsantre olma durumunu kavramsal yapılandırıcılık ile birleştirir: "X kırmızıdır" derken birincil dereceden öncüller öne sürülür ki bu öncüller belli bir konuda belirli bir durumu belirtir, diğer öncüllerde- "X vardır" ya da "X bir renktir"- genel olarak bir var oluş ya da renklenme durumu yoktur. Örneğin X'in bir renk olduğunu yalnızca söylemek Y'nin de bir öncül olduğunu ve X, Y ise Y de renk öncülüne sahip olduğuna işaret eder. Sühreverdî, "aklı itibarlar"ı (i'tibârât 'aqliyya) insan zihni tarafından inşa edilen ikinci dereceden öncüller olarak tanımlar.<sup>11</sup>

Sühreverdî'nin *cevher* ve *Heyet* ayrımı üzerine ikinci bir ayırım olarak aydınlık ve zulmet, varlık alanını üstlenir. Nurun yalnızca başka bir şeyin formu olarak ortaya çıkmadığını, aynı zamanda kendi

<sup>6</sup> HI, §§244, 250. [Aynı eser Türkçe tercümesinde sayfa aralığı s. 534-623]

<sup>7</sup> Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal", s. 68-79.

<sup>8</sup> HI, s. 61, 13f. (§52). - Shâ' i'an fihi bi-al-kulliyya şartı, *Heyetleri* sadece parçalardan ayırmak içindir. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın Şifâ'da verilen araz tanımını iyileştirmeye çalışır: *Shifâ': İlâhiyyât, 2.1 (Avicenna, Metaphysics, s. 45)*.

<sup>9</sup> Bu bakımdan Sühreverdî'nin mahiyet kavramı modern mecaz kavramına benzer. Bunun için bkz.; Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3rd edn (Abingdon, 2006), s. 71-9.

<sup>10</sup> John Walbridge, "Suhrawardî and Illuminationism", içinde ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, 2005), s. 201-23, at s. 207f. ve 210. [Eserin Türkçesi için bkz.; Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyd Kaya, Küre Yayıncılık, 5. baskı, İstanbul 2018.

[Çevirmenin Notu: Nominalizm diğer adıyla adcılık, felsefe tarihinde genel ifadeyle tümellerin olmadığını ve ancak bir isimden ibaret olduğunu ifade eden görüştür. Sühreverdî'de nominalist ontoloji ise, tümellerin tümünün idrak edilmesinin imkânsız olmasıdır. Sühreverdî'ye göre bir tür ile ilgili tüm bireyleri idrak edemediğimizden ötürü eşyanın hakikatine dair tam bir bilgiye sahip olamayız. Bu nedenle Sühreverdîci nominalist ontolojiye göre tümeller idrak edilemez. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Fütuh Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emirek Sühreverdî, *el-Elvâhü'l-İmâdiyye Hikmet Levhaları*, çev. Ahmet Kâmil Cihan vdğr., (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017).]

<sup>11</sup> Bu iki sınıf öncül HI, sayfa 68 de ayrılır. İ'tibârât 'aqliyya üzerine (Bu terim Abü al-Barakât al-Baghdâdî'tan ödünç alınmıştır.) bkz; HI, §§56-68 ve benim yorumlarım Shihâb al-Din al-Suhrawardî, *Philosophie der Erleuchtung: Hikmat al-ishrâq*, Nicolai Sinai tarafından şerhli tercüme ve mukaddime (Berlin, 2011), s. 279-81, s. 332.

başına önemli bir varlığa sahip olabileceğini söyler.<sup>12</sup> Sonuç olarak, aydınlık ve zulmet arasındaki karşıtlık sadece formları içermez, aynı zamanda bunların altında yatan maddeler için de geçerlidir; dolayısıyla bunun getirisi olan aydınlık ve zulmet formları ve aydınlık ve zulmet maddeleri olarak dört temel ontolojik kategori de ortaya çıkar (Sühreverdî kendisi “Arazi Nur”, “Heyet-i Zulmaniyye”, “Mücerred Nur” ve “Berzah/Cisim” olarak zikreder).<sup>13</sup> Aydınlık maddeler sadece aydınlık formlara sahip olabilirken karanlık formlar ise (örneğin ağırlık gibi belirli bir şekle ve ağırlık gibi niceliksel özelliklere sahip olma) taşıyıcıları olarak her zaman karanlık maddelere sahiptir. Bununla birlikte aydınlık formlar hem aydınlık hem de karanlık maddeler tarafından ele alınabilir; vücudun durumu ele alınırsa karanlık formlar (örneğin, şekil, renk) fiziksel ışık olan aydınlık durumuyla aydınlatılır.<sup>14</sup>

İşrâk sadece fiziksel nura indirgenmemelidir. Bunun yerine Sühreverdî işrâkı, tezahür yönünde yorumlar ve ontolojisine epistemolojik bir boyut kazandırır: “Nur, kendi hakikatine zuhurun/apaçıklığın ilave bir nitelik olduğu her şeyden daha çok özünde apaçık olandır.” (Al-nûr huwa al-zâhir fî haqîqat nafsîhi wa-al-muẓhir li-ghayrihi bi-dhâtihi)<sup>15</sup> Aydınlık tikel bir madde ya da sûret, ilk olarak algılanabilmeye/kavranabilmeye, ikinci olarak da başka şeyler tarafından anlaşılmaya müsaittir. Aydınlık maddeler söz konusu olduğunda bu iki özelliğe üçüncüsü eklenir: Sühreverdî’ye göre aydınlık maddeler yalnızca azami derecede saydam nesnelere olarak algılanmayıp ayrıca öz bilince sahip özneler olurlar ki varlıkları [tabiatı itibarı aydınlık maddeleri] kabul eden [öznelerle] özdeşleştirir. Dolayısıyla zât (benlik) kendini ve başkalarını izhar eden/tezahür ettirendir: Kendiliğinden tezahür, tezahüre ilaveten ek bir özellik değildir, ancak maddenin varlığının çekinmeden/durmadan tezahür etmesiyle özdeşir.<sup>16</sup>

Kendimizi Sühreverdî’nin ontolojisinin temel yapısına hazırladıktan sonra, şimdi “misâl âlemine” yaklaşma konumundayız. Hikmetü’l-İşrâk, §225’te “asılı misâller” (muallak sûretler) kavramını sunar, §104’te başlayan aynadaki sûretler ile tartışmaya devam eder. Dolayısıyla asılı misâller (muallak sûretler) kavramı, *Hikmetü’l-İşrâk*’ın son bölümünde eskatolojik meselelere dahil iken ilk ortaya çıkışını katı bir epistemolojik bağlamda yapar. Bu nedenle Sühreverdî’nin cevapladığı İbn Sînâ’nın “Aynadaki Sûretler” anlayışı ile başlamak uygundur.

## İBN SİNÂ: AYNADAKİ SÜRETLE ÜZERİNE

*Şifâ*’da bulunan iki pasaj birbirleriyle uygunluk içerisindedir. İlki *Fizik* kitabının meteoroloji bölümünde ortaya çıkmakta ki İbn Sînâ önsözde hale ve gökkuşaklarını ele alış biçimini aynadaki sûret hakkındaki genel tartışması içinde gerçekleştirir.<sup>17</sup> İbn Sînâ, “hayali fenomenler” (khayâlât) der yani “aynanın sûretiyle birlikte bir insan formuna rastladığımızda duyularımız bir şeyin görsel imajıyla

<sup>12</sup> Archiv für Geschichte der Philosophie. ‘de gelecek olan Sinai’nin makalesi için bakınız: “Al-Suhrawardî’s Philosophy of Illumination and al-Ghazâlî”.

<sup>13</sup> Aydınlık ve Zulmet karşıtlığı düalizm olarak yorumlanmamalıdır: Aydınlık olmayan bir madde -vücut- ışığın doğasından tamamen yoksun bir dayanaktır. Dolayısıyla karanlık özel tanımlanabilir: “Karanlık, ışığın yokluğunun bir ifadesidir (‘adam al-nûr)’” (Hİ, s. 107, 17-108, 1 = § 109).

<sup>14</sup> Bkz. Hİ, §111.

<sup>15</sup> Hİ, p. 113, 6f. (§117). Bu formül uygun bir tanımla karıştırılmamalıdır. “Hiçbir şey nûrdan daha açık bir şekilde zuhur etmez ve hiçbir şey bir tanımlamaya ihtiyaç duymaz.” (Hİ, p. 106, 13– §107). Sinai’nin makalesi “Al-Suhrawardî’s Philosophy of Illumination and al-Ghazâlî” değinildiği gibi Sühreverdî İşrâk anlayışını büyük ölçüde Gâzzâlî’ye borçludur. [Eserin Türkçesinde bahsedilen kısım Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015 s. 318]

<sup>16</sup> Aydınlık maddelerin bilinçliği Hikmetü’l-İşrâk’ta sayfa 114-120 de tartışılmaktadır. Bunun için tekrardan bkz.; Sinai, “Al-Suhrawardî’s Philosophy of Illumination and al-Ghazâlî”.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, al-Shifâ: Al-Tabî ‘iyyât, vol. 5: Al-Ma’âdin wa-al-âthâr al-‘ulwiyya, ed. By ‘Abdalhalîm Muntâşir et al. (Kahire, 1965), s. 40-6 (2.2). Bu pasaj aynı zamanda Paul Lettinck’in *Aristotle’s Meteorology and Its Reception in the Arab World: With an Edition and Translation of Ibn Suwâr’s Treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bâjjâ’s Commentary on the Meteorology* (Leiden, 1999), eserinde 277-83 sayfaları aralığında tartışılmıştır.

(shabāh) birlikte başka bir şeyin sûretiyle karşılaşır (an yajida).<sup>18</sup> İbn Sînâ, yansıyan sûretin “onu ileten ve onunla birlikte ikinci bir şeyin nakşolunmadığını -tıpkı bir insanın sûretinin gerçekten nakşolunmaması ve aynada var olmaması gibi- ki şayet böyle olsaydı belli bir konuma sahip olması gerektiğini ve görülen nesne hareketsiz haldeyken aynaya bakan kişi yerini değiştirdiği anda cismin değişmediğini” ileri sürer.<sup>19</sup> İbn Sînâ daha sonra bu tür imgeleri (ashbâh) nasıl algıladığımızı dair olası üç açıklamayı listeler:

1. İlk teori, İbn Sînâ *Şifâ*'sının<sup>20</sup> başka bir yerinde kapsamlı bir reddiye ayırdığı emisyon teorisine<sup>21</sup> dayanır ve bir aynanın gözden yayılan optik ışınları başka bir nesneye doğru yayıldığını ve böylece algılayıcının (yukhayyalu 'indah) bu ikinci cismin şeklini durum öyle olmasa da aynada mukimmiş gibi (içinde- fi) tahayyül ederek algılamasına neden olduğunu açıklar.<sup>22</sup>

2. İkinci teori de görülen obje görme organının karşısına yerleştirilip aralarına saydam bir ortam (mushiff) girerse ve cisim hakiki manada aydınlıksa, cismin sûretinin gözümüzde belireceğini (tatashabbaḥu) belirtir. Ancak bu, cisimden herhangi bir şeyin yayıldığı ve saydam ortamdan göze gelene kadar geçtiği anlamına gelmez. Daha ziyade, saydam ortam, görsel bir sûrete sahip (dhū al-shabāh) olan bir şeyin gözde bir görüntü oluşturmasını sağladığı ölçüde görsel sûreti iletir (addā). İbn Sînâ'nın uzun uzadıya açıkladığı gibi, bu, fail ile eyleme geçilen arasında bir bitişlik gerektirmez, yalnızca her ikisinin de birbirine (al-muḥādḥāh) zıt konumlanmış olması gerçeğini gerektirir. Bu paradigmaya göre, ayna vizyonu, görünür bir cisim olan M, başka bir cisim olan O formunun M formu ile birlikte göze iletilmesi için yeterince parlatılmış bir yüzeye sahip olması durumunda ortaya çıkar. Bu, O formunun M'ye nakşolunduğu anlamına gelmez, sadece M'nin görsel sûretinin aktarımının O'nun görsel formunun aktarımının nedeni olduğu anlamına gelir. "Meşru fizik bilimcilerin doktrini" (madhhab al-tabī'iyin al-muḥaṣṣilīn) olarak adlandırılan bu ikinci teori, İbn Sînâ'nın kendi görüşüne açıkça karşılık gelse de en azından mevcut bağlamda, ilk teoriyi ciddi bir bilimsel alternatif olarak kabul etmeye hazır görür ve (1) ile (2) arasındaki çatışmanın çözümünü erteler.<sup>23</sup>

3. (1) ve (2) 'nin aksine, üçüncü teori, ayna görüntülerinin aynada” (fi) gerçekten mevcut veya "nakşolunmuş" (muntabi 'ı) olduğunu düşünür. İbn Sînâ bu teoriyi açıkça reddeder, çünkü bir şeye nakşolunmuş bir sûret, yalnızca gözlemcinin kendisi hareket ettiği için konumunu değiştirmez. Tersine, iki form -aynanınki ve onda yansıyan nesneninki- yalnızca görünüşte birleşir; biri göze yansıması için “bir nevi sebep” ('illa bi-wajh mā) olarak görülürken; birlikte görüldüğünde, birinin aslında diğerinin “içinde” olduğu “varsayılr” (zunna).<sup>24</sup>

Bu nedenle, *Meteoroloji* adlı eserinde İbn Sînâ, aynadaki sûretlerin öznel veya zihinsel durumu konusunda kesin bir şekilde ısrar eder. O hem ekstramisyoningleri hem de intromisyoningleri, aynadaki sûretlerin herhangi bir nakşını kabul etmeyi reddetmelerinde birleşmiş olarak tasvir eder. Bir aynanın

<sup>18</sup> İbn Sînâ, çoğunlukla shabāh ("görünüm" veya "görüntü") ve sûra ("form, sûret") terimlerini birbirinin yerine kullanıyor gibi görünmektedir. Mevcut amaçlar için, bir nesnenin görünür "biçimini", yapılandırmasının görsel olarak algılanabilen yönlerini (boyut, şekil, renk, doku) kapsayacak şekilde aydınlatabiliriz.

<sup>19</sup> Ibn Sînâ, *Ma'adin*, s. 40, 6-10

<sup>20</sup> Bkz. McGinnis, *Avicenna*, s. 102-10.

\* [Çevirmenin Notu: Emisyon teorisi veya ekstramisyoning teorisi; görsel algının gözler tarafından yayılan ışınlar tarafından gerçekleştiğini ifade eden teoridir. Bu görüş antik çağda, Atomistler, Empedokles, Platon, Galen ve Öklid tarafından savunulmuştur. Onlara göre opak nesnelere, gözden yayılan ışınlar tarafından hissedilmekte ve algılanmaktadır. Karşıt görüş olarak ortaya çıkan intromisyoning teorisi ise; görsel algının göze giren nesneyi temsil eden bir şeyden geldiğini belirtmektedir. Kısacası modern görme teorisi olarak görülen Intromisyoning göze gelen ışın sonucu gerçekleştiği fikrine dayanmaktadır. Bkz. David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago and London, 1976, s. 1-17.]

<sup>22</sup> Ibn Sînâ, *Ma'adin*, s. 40, 12-19.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 41, 1-42, 6.

<sup>24</sup> A.g.e., s. 42, 7-18.

görsel bilgisinin göze (veya kişinin görsel ışınının görme nesnesine) iletilmesinde oynayacağı bir rolü olduğu gerçeğine rağmen, aynadaki sûretlerin sadece aynada varmış gibi görünür olduğunu ifade eder.

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının (daha doğrusu, üçüncü kitap "Görme Üzerine" başlıklı Beşinci Bölümünde) psikolojik kısmındaki intromisyon modeli talebi bağlamında ayna görüşü fenomeni yeniden gündeme gelir.<sup>25</sup> İbn Sînâ'nın yazılarına göre, ekstramisyon modelinin savunucuları aynaların ışınların varlığını kanıtladığını iddia eder.<sup>26</sup> İbn Sînâ'nın ekstramisyonist iddiası olduğundan, aynadaki sûret fenomeni için yalnızca iki açıklamayı kabul eder:

- i. Aynanın sûreti göze iletilmeden önce sûreti aynada görülen cismin hâlihazırda aynaya aktarılmış ve onun içinde belirgin hale gelmiş olması gerekir (mutamaththilatan mutashabbihatan fihâ)-yani, cismin görüntüsü bir şekilde göze ulaşmadan aynada yer almalıdır.<sup>27</sup>
- ii. Gözden bir ışın ilerler, aynaya gelir ve daha sonra belirli bir açıyla başka bir nesneye yansıtılır (muhtemelen geliş açısına eşittir).

Şimdi, ekstramisyonist, (i)'in yanlış olduğu gösterilebiliyorsa, o zaman (ii)'nin doğru olması gerektiğini, bu da görsel ışınların varlığını varsayma ihtiyacını gerektireceğini savunuyor.<sup>28</sup>

İbn Sînâ'nın ekstramisyon muhatabı (i) göze aktarılmadan önce aynada belirgin hale gelen bir sûret fikrinin, aynanın yüzeyinin belirli bir bölümünde (tashabbağa fi) formun belirginleşmesini gerektirdiğini iddia ederek daha sonra çürütme görevini usulüne uygun olarak üstlenir. Fakat bu, yansıyan cismin kendisi hiç hareket etmese bile, gözlemci bunu yaptığında aynadaki sûretlerin konumunu değiştirmesi şimdiye kadar bilinen olguyla çelişir. Bu durum nasıl olabilir? Sonuçta, aynadaki sûret, gözlemciye iletilmeden önce aynaya iletilmiş olmalıdır; bu, sonuncunun konumunun, yansıyan cismin sûretinin görüldüğü aynadaki yeri hiçbir şekilde etkilememesi gerektiği anlamına gelir. Sonuç olarak, aynada sûretin belirgin hale geldiği belirli bir konum gerçekte var olamaz (mawdi' tatashabbağu fihi al-sûra).<sup>29</sup> Böylelikle alternatifi elden çıkardığına inanarak (i) ekstramisyonist, gözlemcinin bunu yaptığında aynadaki sûretlerin yer değiştirmesi olgusunun, gözlemcinin optik ışınının olmasından kaynaklanması gerektiğini savunur, şimdi yer değiştirmeden önce farklı bir konumdan ilerlerken, aynaya farklı bir yansıma açısıyla çarpar. Sonuç olarak, aynadaki sûretin yalnızca ayna yüzeyinin belirli bir bölümünde "bulunduğu" (fi) hayal edilir (takhayyala).<sup>30</sup>

Ekstramisyonistler, aynadaki sûret olgusuna başvururlar; yani İbn Sînâ kendini, ekstramisyon modelinin imkânsızlıklar içerdiğini iddia etmekle sınırlamaz; ayrıca görüşe ilişkin tatmin edici bir intromisyonist açıklama, yani yukarıdaki (i) 'den farklı olarak, İbn Sînâ tarafından açıkça sınırların dışında olarak görülen bu fikre başvurmaya gerek duymayan bir açıklama ileri sürer: Aynadaki sûretler, aynada nesnel bir mevcudiyete sahiptir veya aynaya nakşolunmuştur. Bu meydan okuma *De Anima*'nın Görme üzerine olan tezinin Yedinci Bölümünde bulunmaktadır. O bölümde İbn Sînâ, ekstramisyon kuramcısının sorduğu "soruya" üç şekilde yanıtlar ayırır. En önemlisi, İbn Sînâ'nın *Meteorolojisi*nde zaten karşılaşılan, cisimlerin görüntüleri, aradaki saydam ortam üzerinde de bunu yapmalarını gerektirmeden, göze etki ettiği (= görsel formlarını üzerine nakşeder) fikrini ortaya koyan ikinci alternatiftir. Bu temel izlenim daha sonra, ikincisini nesne ile algılayan arasına yerleştirilmiş bir başka

<sup>25</sup> *Avicenna's De Anima* (Arapça Metin): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ', ed. Fazlur Rahman (London, 1959), s. 115-19 (3.5).

<sup>26</sup> Aynı iddia Adelard of Bath' da (12. yüzyılın ilk yarısı) bulunur, bkz. David, C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler* (Chicago, 1976), s. 93.

<sup>27</sup> *Avicenna's De Anima*, ed. Rahman, s. 118, 8.

<sup>28</sup> A.g.e, s. 118, 8-10.

<sup>29</sup> A.g.e, s. 118, 10ff. (Alıntılama 18f.)

<sup>30</sup> A.g.e., s. 119, 1f.

ortam olarak yorumlayarak bir aynayı içerecek şekilde genişletilmiştir. Böylece nesne görsel şeklini göze hava yoluyla ve muhtemelen bir ayna yoluyla da nakşeder, ancak bu, nesnenin önce şeklini havaya, sonra da aynanın üzerine nakşetmesi anlamına gelmez, (muhtemelen havaya bir kez daha nakşolunduktan sonra) göze nakşolmuştur.<sup>31</sup>

İbn Sînâ'nın tercih ettiği çözüm gibi görünen şeye göre, aynalar bu nedenle kesinlikle sûretin aktarılmasına hizmet eder: Hemen önümüzde bulunmayan şeylere duyuşsal erişim sağlayan görsel kanallar olarak işlev görürler.

(Elbette aynanın kendisi de görünür bir cisimdir ve bu nedenle diğer nesnelereinkini iletmenin yanı sıra kendi görsel formunu da göze nakşedecektir.) Aynadaki sûretler, aynada herhangi bir gerçek mevcudiyete sahip değildir ve aynadaki sûretlerin aynayla varmış gibi görüldüğü bağlantı, yalnızca hayalidir, iki görsel formun rastlantısal algısının bir ürünüdür -yansıyan sûrette aynanınki ve cismin ki-gerçekte oldukça alakasızdır.

### HİKMETÜ'L-İŞRÂK, §104 [AYNALARDAKİ SÛRETLERİN HAKİKATI]

Bu arka plana karşılık, şimdi *Hikmetü'l-İşrâk* 'ta aynadaki sûretlerin tartışıldığı §104 [Aynalardaki Sûretlerin Hakikati] ve §225 [Aynalardaki ve Tahayyüldeki Sûretlerin/Görüntülerin Hakikati] adlı iki pasaja dönelim. Önceki pasaj olan §102-§103'ten önceki iki paragraf, gözün kristalleştirme tabiatı [retina] üzerine görsel bir sûretin “nakşolunmasından” (intibâ')<sup>32</sup> ibaret olan Meşşâî Görme teorisine karşı çıkar: Bir cismi dönüştüren sûret, ona bakan birinin gözünü aynı şekilde dönüştürmez.<sup>33</sup> §104'te, daha sonra Sühreverdî, böyle bir izlenimci görsel algı analiz reddini, aynadaki sûretlere genişlettiğini: “Bil ki sûret/görüntü aynalarda değildir” ifadesiyle ileri sürmektedir. Sühreverdî'ye göre bu böyledir, çünkü aynadaki sûretler aynadaki yerini, kendisine bakan kişi hareket ettiğinde değiştirir; ek olarak, aynanın yüzeyinden ziyade aynadaki bir sûret altta görünmektedir. Şimdiye kadar Sühreverdî, İbn Sînâ'nın sûretlerinin aynada herhangi bir gerçek mevcudiyeti yansıtmayı reddetmesini basitçe yeniden ifade etmiştir: Bir ayna, kendisinde görülen renklerin ve şekillerin ontolojik taşıyıcısı veya alt tabakası değildir; bu anlamda, diyelim ki bir sandalye, onun şeklinin ve renginin ontolojik taşıyıcısıdır.

§104 ayrıca, kişinin aynada kendi görüntüsünü gördüğünde, gözden yayılan bir görsel ışın vasıtasıyla dolaylı olarak kendi görsel biçimini algıladığı ve aynanın yüzeyine çarptığı teorisini de reddeder ve bu nedenle kişinin yüzüne doğru geri döndürülür.<sup>34</sup> Bu konum, Sühreverdî'nin, yine İbn Sînâ ile örtüşen ekstramasyon vizyon teorisini (§101'de) önceki çürütmesine atıfta bulunularak gerekçelendirilir. Yine de Sühreverdî, yukarıdaki ayna vizyonu kavramını, yalnızca görsel ışınların varlığını öngördüğü için reddetmez, ama aynı zamanda, daha genel olarak, bir kişi bir aynada “O” nesnesini algıladığında, bir şekilde “O”nun kendisini basitçe algıladığını reddettiği için (veya görsel

<sup>31</sup> A.g.e., s. 145, 12- 147, 14- İbn Sînâ tarafından çizilen üç alternatiften ilki, farklı türdeki intibalar arasında ayırım yapmaktan ibarettir, ancak İbn Sînâ nihayetinde bu yaklaşımı terk eder (A.g.e., s. 144,11-145,11). Üçüncü cevap, görünür bir cismin, sonuçta kendisi ile bir gözlemci arasında bulunan saydam ortam üzerinde bir etkiye sahip olabileceğini kabul eder, ancak bu etkinin pekâlâ algılanamaz olabileceğine karar verir, yani, nesnenin görsel formunun ortam veya ayna üzerine nakşolmasından ibaret değildir (A.g.e., s. 147, 15- 148, 17).

<sup>32</sup> Walbridge ve Ziai'nin metninde inđibâh olarak geçmektedir ve bu bir yazım hatasından kaynaklanmıştır.

<sup>33</sup> *HI*, p. 134, 12f. (§145)'te daha sonra görmenin, görme organında bir şekilde var olmaya başlayan cismin temsili veya mantıklı bir biçimi ile değil, basitçe sağlam bir gözün karşısındaki aydınlatılmış bir cisim tarafından meydana geldiği konusunda ısrar edecektir (bi-muqâbalat al-mustanîr li-al-'ayn al-salîma).

<sup>34</sup> §104'ün bende mevcut Almanca tercümesi şua'yı iki kez göze çarpmak yerine göze çarpan ışık ışınlarına atıfta bulunarak yanlış anlaşılabilen ışık ışını “Lichtstrahl” olarak çevirir, (bağlam, atıfların ikincisine yönelik olduğunu açıkça göstermektedir). Ancak, İbn Sînâ'nın Necat'ta belirttiği gibi, ekstramasyonistler “şeyi genellikle gözden sadır olan ışık olarak” çağırırlar. (Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology* [London, 1952], s. 27)

şekli): "Öyle değil [aynada görülen sûret] başka bir şekilde gördüğünüz kendi sûretimiz."<sup>35</sup> Kışkırtıcı derecede kısa olsa da bu iddia, aynaların yalnızca görsel kanallar olarak işlev gördüğü İbn Sînâ'ya ayna görüşü anlayışıyla açıkça çelişmektedir. İbn Sînâ'nın kesip çıkararak yaklaşıma göre, kişinin aynada kendisinin bir görüntüsünü gördüğünde algıladığı şey, kişinin kendi formu, yüzünün görünür konfigürasyonudur: Bir kişinin "O" nesnesine ilişkin algısına sadece hava gibi şeffaf bir ortam veya bir ayna aracılığıyla mı aracılık edildiği, her iki durumda da kişinin algısal eyleminin "O"nun kendisine (veya görsel biçimine) yönelik olduğu gerçeğini değiştirmez. Bununla birlikte, Sühreverdî, bir aynanın yorumlanmasının, kişinin algısal eyleminin artık "O"nun kendisine yöneltilmemesiyle sonuçlandığını ima eder. O halde ayna görüş eylemleri neye yöneltilbilir? §104 açık bir ipucu vermese de görünüşe göre cevap, "O"nun bir aynada yansıdığını gördüğümde gördüğüm şeyin "O"nun kendisi değil, onun bir ayna görüntüsü olduğu şeklinde olmalıdır: Bu nedenle, aynadaki sûretin eylemleri dünyadaki nesnelere değil, bunlara karşılık gelen aynadaki sûretlere yöneltilmiş gibi görünecektir.

Sühreverdî, görme tartışmasıyla ilgili olan paragrafın bağlantısını güçlendirerek § 104'ü bitirir: Bir aynada görülen formlar aynada olmadığından ve retina ile görülen arasındaki ilişki, bir ayna ile orada görülen sûretler (al-mubsarât)arasındaki ilişkiye benzediğinden,<sup>36</sup> retina aynı zamanda, sûretlerin üzerine nakşolmuş bir substrat olarak işlev göremez. Göz ve ayna arasındaki bu kıyas zaten İbn Sînâ'da mevcuttur: *Dânişnâme-i Alâî*'de İbn Sînâ "Aristoteles'in Görme Öğretisi" varsayarak "göz bir ayna gibidir ve görülen şey aynada hava veya başka bir şeffaf cisim aracılığıyla parıldayan bir şey gibidir" şeklinde özetler.<sup>37</sup> Ayrıca bu kıyas Gâzzâlî'nin, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'sinin Arapça tekrar çalışması olan *Makâsîdül-Felâsife*<sup>38</sup> adlı eserinde de bulunur, ne var ki ikincisinde yukarıda İbn Sînâ'nın görme tartışmasının aksine ayna vizyonundan aynaya bir formun nakşolmasını içerdiği zikri geçmektedir.<sup>39</sup> Sühreverdî, oldukça usta bir şekilde, yansıyan formların aynalarda bulunmadığını (İbn Sînâ tarafından kabul edilen bir önerme) bunun yanı sıra, gözün retinada hiçbir görsel sûretinin nakşolunmadığını iddia etmek için göz-ayna benzetmesini kullanır. Bu nedenle, İbn Sînâ'nın algılanan nesne ile duyu organı arasındaki bir izomorfizmi içeren İbn Sînâ'nın duyu algısı açıklamasının altını çizmek için İbn Sînâ motiflerini (göz-ayna karşılaştırması ve yansıyan formları reddetme) kullanır.

<sup>35</sup> *HI*, s. 102, 5f (§104).

<sup>36</sup> Sühreverdî'nin ifadesi kuşkusuz eksiltilidir: "Retinanın görülen eşyaya nispeti (al-mubsarât) aynanın nispeti gibidir" - ve ne? [Sonra?] (*HI*, p. 102, 14f.) Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (*Sharh Hikmat al-Ishrâq*, ed. by Abdallâh Nürânî and Mahdî Muhaqqîq [Tehran, 2005], s. 266, 2) "sûretler temaşa eder" [yani aynada] ekler. Bu bana en mantıklı tahmin gibi görünüyor; sıradan bir görme durumunda gözün retinasında tezahür eden şey, sadece görmenin nesnesidir (aşağıya bakınız), oysa aynada tezahür eden şey, nesnenin kendisi değil, onun bir görüntüsüdür.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi 'Alâî: Tabî 'iyyât*, ed. by Muhammad Mishkât (Tehran, 1331 AHS / 1371 AHQ), s.90, 9-91, 1. *Najât*'ta açıkça ifade edilmese de göz ile ayna arasındaki karşılaştırma ayrıca ifade edilmektedir. (Bkz. Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 27)

<sup>38</sup> *Makâsîd ve Dânişnâme* arasındaki ilişki için bkz. Jules Janssens, "Le Dānesh-Nāme d'İbn Sīnā: un texte à revoir?" ve "Al-Gazzālī, and his use of Avicennian texts", aynı kaynaktan bölüm VII ve XI olarak yeniden basıldı, *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (Aldershot, 2006).

<sup>39</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-falāsifa*, ed. by Muḥyī al-Dīn Sabrī al-Kurdī, 3 vols. (Cairo, 1936), vol. 3 s. 42, 10-13: retina "ayna gibidir; eğer renkli bir şey onun karşındaysa, o zaman sûretinin imgesi, aynanın karşısına yerleştirilmiş bir insanın sûreti, aralarındaki saydam bir cismin aracılığı ile ona nakşolunması gibi, ona da nakşolunur". Gazzâlî böylelikle, İbn Sînâ'nın ondan "parlayan" (tâbidan) bir aynadaki ontolojik olarak taahhütsüz konuşmasını, uygulanabilirliği vizyonu yansıtmak için çok daha tedirgin edici intibâ' kavramıyla ikame eder, İbn Sînâ, *Şifâ*'da ısrarla reddeder. Yine de İbn Sînâ iddiasında "Aynanın bir ruhu varsa, içinde bir form oluştuğunda görürdü" (*Dânişnâme: Tabî 'iyyât*, s. 91, 8f.) Buradaki ayna ile algılayıcı özne arasındaki tek fark, ilkinin ruhunun olmaması gerçeğinden ibaret görüldüğü için, bir aynanın içindeki görsel sûretler göze benzer bir şekilde olduğunu ima etmek için alınabilir. Dahası, İbn Sînâ'nın *Epistle on the Rational Soul*undan bir pasaj, sûretlerin aynalara düzgün bir şekilde nakşolunduğu iddia ettiği şekilde yorumlanabilir: "Faal Akıl, üzerinde şeylerin sûretlerin etkilendiği cilalı bir ayna haline gelir" (Alexander Treiger'dan alıntılanmıştır, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* [Abingdon, 2012], s. 62). Bu arada, Gazzâlî'nin kendisi (*Mustasfâ ve Cevahir el-Kur'an'da*) aynanın içindeki (halla) görüntüleri yansıttığını reddeder, böylece ona, insan ruhunun "ilahi temaşa" (al-ḥadra al-ilâhiyya) yansıtılmasına rağmen, ruhun bu şekilde ruhun içinde olmadığını veya ruhla bir birliğe girmedikçe iddia etmesine izin verir. (Treiger, *Inspired Knowledge*, s. 32f.). Benzer bir ifade Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-Envâr* de bulunur, burada mistik sarhoşluk durumu aynaya bakan biriyle karşılaştırılır ve "gördüğü sûret, aynanın formu olduğunu ve onunla birleştiğini varsayar" (al-Ghazālī, *The Niche of Lights*, trans. David Buchman [Provo, 1998], s. 18).



## HİKMETÜ'L-İŞRÂK, §225 [AYNALARDAKİ VE TAHAYYÜLDEKİ SÛRETLERİN/GÖRÜNTÜLERİN HAKİKATİ]

Şimdiye kadar açıklanmayan şey, Sühreverdî'nin ayna görüşü eylemlerinin cisimlere değil sûretlere yönelik olduğu şeklindeki zımni iddiasının, aynada yansıyan sûretlerin aynada mevcut olduğuna dair İbn Sînâcî inkârıyla nasıl karara bağlanacağıdır. Eğer aynada herhangi bir sûret yoksa aynadaki sûret bir görüntüye nasıl yönlendirilebilir? Görüntü başka nerede olabilir? Bu soruların cevabı için, §104'ün olumsuz sonucunu (aynalarda görülen sûretler aynada "nakşolunmaz") ayna görüntülerinin statüsünün olumlu bir açıklamasıyla tamamlayan §225'e başvurmamız:

Aynalardaki sûretler/görüntüler ile hayaldeki sûretlerin tabiatlaşmış olmadığı bir gerçektir. Aksine onlar, bir konumu olmayan muallak hisarlardır. Onların mazharları olabilir ancak onlar bizzat bu mazharların içinde bulunmazlar (sayâsin mu'allaqa laysa lahâ maḥal aslaḥ). Aynadaki sûretlerin sahnesi aynadır. Bu sûretler herhangi bir yer ve konumda bulunmayan muallak sûretlerdir. Hayaldeki sûretlerin sahnesi de "tahayyül kuvveti" olup bunlar da muallaktır.<sup>40</sup>

Bu pasajdan çıkarılabilecek dört temel iddia vardır. İlki tamamen olumsuzdur ve İbn Sînâ'nın aynada görülen bir sûretin ikinciye nakşolunduğu inkârının yeniden ifade edilmesi anlamına gelir:

(i) Bir aynada görülen "O" cisminin sûreti, aslında aynanın içinde değildir (= ayna, kendi özü, doğuş yeri olarak işlev görmez), aynı şekilde, bazı cisimlerin görünür özelliklerinin bu şekilde görüldüğü gibi sıradan görme -rengi, şekli veya görünür dokusu- o cismin içindedir.<sup>41</sup>

Bu olumsuz iddia, aşağıdaki olumlu iddia ile tamamlanmaktadır:

(ii) Ayna, bir ikamet yeri olarak değil, O'nun sûreti için bir tezahür yeri (mazhar) olarak işlev görür.

Sühreverdî'nin (ii)'si (i)'e rağmen aynadaki sûretin "O"nun kendisine değil de "O"nun sûretine yönelik olmasına izin verir ve böylece İbn Sînâ'nın aynaların, epistemolojik olarak vizyon sürecinden çıkarılabileceği görüşünü reddeder, çünkü bir ayna, bir görüntünün özünde olabileceği bir şey olmasa da, bir görüntünün bir özneye tezahür ettiği yer olabilir.<sup>42,43</sup> Sühreverdî'nin mazhar mefhumunun çağdaş bir yaklaşımı, onu bir televizyon ya da bilgisayar ekranı olarak düşünmek olacaktır: Bir ayna gibi, bir ekran, üzerinde görüntülenen görüntülerin ontolojik taşıyıcısı, maḥali değildir, ancak tezahür ettikleri yer ve bu nedenle bir anlamda onları uzaya demirleyen maddi bir konak gibi davranır.

Yine de aynada değilse, bir ayna görüntüsünün nerede olması gerektiğini sormak için mazur görülebilir. Sühreverdî, bir ayna görüntüsünün gerçekte hiçbir yerde olmadığını söyleyecektir:

(iii) Bir ayna sûreti herhangi bir yer ve konumda bulunmamaktadır. O, lā fi makān wa-lā fi maḥal.

Görsel sûretler için varsayılan durum, elbette, bazıları substratta, bazılarında ise maḥal; yine de ayna görüşünün bir olduğu istisnai durumlarda, Sühreverdî, bir konumda (maḥal) yer almayan, ancak yine de bir algısal edimin sonunu oluşturmak için yeterince gerçek olan serbest yüzen biçimleri kabul etmeye isteklidir -hatta daha çok hevesli-. Sühreverdî'nin bir biçim veya görüntünün "askıya alındığını- asılı" olduğunu söyleyerek özetlediği bu tuhaf ontolojik durumdur: Yukarıdaki alıntıda yer alan *mu'allaq*

<sup>40</sup> *HI*, s. 211, 13-212, 3.

<sup>41</sup> Sühreverdî'nin ḥ-l-l kökü kullanması, kuşkusuz intibâ' inkârının Gâzzâlî tarafından yeniden formüle edilmiş biçiminden ilham alabilir (bkz. Yukarıda n. 38). Sühreverdî'nin Gâzzâlî'nin yakın bir okuyucusu olduğu başka açılardan da gösterilebilir (bkz. Yukarıda n. 15).

<sup>42</sup> Yukarıdaki alıntıda qad kavramına bakın.

<sup>43</sup> John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardî and the Heritage of the Greeks* (Albany, 2001), s.168f.: "Vücut, gizemli bir şekilde, formun görünüşünün koşuludur, ancak form, köpeğin vücudunda olduğu gibi vücutta değildir. Bunun yerine, konum, formun ortaya çıkmasını mümkün kılar. Biz - ancak konumu [sadece - NS] değil, formu görüyoruz."

ve *lā fi makān wa-lā fi maḥal* ifadelerinin yakınlığı göz önüne alındığında, bence, ikincisini birincinin anlamını tanımlayan bir şey olarak görmek, en azından mu'allak formları veya görüntüleri nitелеmek için kullanıldığında haklı görülmektedir.

Sıradan formlar, olduğu gibi, kendi mahallerine dayanır veya kendi konumları tarafından desteklenirken, muallak formlar böyle bir temele sahip değildir ve havada asılı kalırlar.<sup>44</sup> Sühreverdî'nin, §225'te biraz daha sonra, aynadaki sûretleri, "kendi kendine yeten" (qā'im bi-nafsihi) olarak tanımlaması, belli bir mahali olmamasından kaynaklanıyor olmalıdır.<sup>45</sup> Bu arada, denklem;

Askıya alınmış/asılı: Bir yerde veya bir mahalde mevcut bulunmayan ve askıya alınmış formların kendi kendine yeten niteliği, Şemsüddîn eş-Şehrezûrî ve Kutbeddin eş-Şirazi'nin<sup>46</sup> henüz önerilen kavramsal analizi doğrulayan ilk yorumlarında da yankılanmaktadır. Bu nedenle "askıya alınmış" ifadesinin uygun bir açıklaması, "ontolojik olarak serbest dolaşan" veya "ara varlık-varlıgımsı- quasi-substantial " gibi görünecektir.<sup>47</sup>

Yukarıda alıntı yapılan pasaj bir iddia daha ileri sürmektedir:

Sühreverdî'nin aynadaki sûretler analizinin, hayali formlara (suwar al-khay. āl), yani şu anda bize deneysel olarak mevcut olmayan ya da hayali (tek boynuzlu atlar vb.) nesnelere zihinsel temsillerine de uygulandığı söylenir. Sühreverdî'nin ileri sürdüğü gibi, böylesi imgesel biçimler de "asılı" ve onların da bir mazharları vardır, yani beyinde yer alan maddi bir yetenek olan tahayyül kuvvesi (al takhayyul). §104, aynanın kendisine yansıyan bir görüntü olduğu için gözün vizyon nesnesiyle ilişkili olduğunu belirttiğinden, Sühreverdî'nin de gözü bir "tezahür odağı" olarak tanımlamaya kararlı olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle:

(iv) Göz ve hayal gücü de tezahür mahali olarak işlev görür.

Bu biraz açıklama gerektiriyor. Önce göz durumunu ele alalım. Sühreverdî'ye göre, sıradan görme eylemleri, duyu organlarımızda veya zihnimizde bulunan iç temsillerinden ziyade dünyadaki nesnelere yöneliktir: Bir duyu organı, dünyadaki nesnelere algılanabilir özelliklerinin minyatür kopyalarını içermez, ancak şu şekilde işlev görür: Dünyaya açılan bir pencere.<sup>48</sup> Kutbeddin eş-Şirazi'nin kısaca ifade ettiği gibi, "görme organından kaynaklı bir şeyden değil aksine İsfahbed Nur'un [= faal akıl], görme organının karşısında yer alan görme nesnelere şimdiki aydınlatıcı bilgi eylemi aracılığıyla kavramasıyla ortaya çıkar.<sup>49</sup> Sühreverdî'nin gözü bir mazhar olarak tanımlaması, bu nedenle gözün, serbestçe yüzen bir biçim veya görüntüden ziyade dünyada bir cismi tezahür ettirdiği anlamına gelmelidir: Hem ayna hem de göz, tezahür ettirdiği şey için bir kalıtım zemini oluşturmama anlamında mazāhir olsa da, göz tarafından tezahür edilen, aynalarda olduğu gibi ara-varlık sûretler değil, somut dışsal ayrıntılardır.<sup>50</sup> Bu

<sup>44</sup> Cf. Edward W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (London, 1863), s. 2137b: Amruhu mu'allaq = "İlişkisi belirsizdir"

<sup>45</sup> Hİ, s. 212, 3f.

<sup>46</sup> Shams al-Din al-Shahrāzūrī, *Sharḥ Hikmat al-ishrāq*, ed. by Ḥusayn Ziyā'ī (Tehran, 1372), s. 509, 17-20; Qutb al-Din al-Shīrāzī, *Sharḥ*, s. 450, 8-10.

<sup>47</sup> Arapça Plotinus'ta mu'allaq ve muta'alliq'in kullanımına dayanarak, Rüdiger Arnzen (Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar afl ātū niyya und muthul aflātū niyya) [Berlin, 2011], s. 145-7) Sühreverdî'nin mu'allak terimini kullanışı, bazı varlıkların mantıksal olarak daha yüksek rütbeli bir varlığa bağımlı olduğunu ve dolayısıyla ondan uzaklaştırıldığını ifade ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Sühreverdî'nin terminolojisinin metinler arası rezonansını ölçmekle kesinlikle alakalı olsa da Sühreverdî'nin kendisinin terime hangi kesin felsefi anlam yüklediği sorusunu çözüp çözemeyeceklerinden şüpheliyim. Jamal Elias, bu makalenin ilk versiyonuna sözlü bir yanıt olarak, mu'allak kelimesinin bir formun bir tezahür odağına, örneğin bir aynaya, "bağlılığına" atıfta bulunma olasılığını önerdi. Yine de bildiğim kadarıyla, Sühreverdî hiçbir yerde askıya alınmış görüntülerin ya da formların muallak gibi bir şey olduğunu söylemez- ister bir mazhar, ister Arnzen'in yapacağı gibi, üst düzey bir varlık olsun.

<sup>48</sup> Karş. Walbridge, "Suhrawardi and Illuminationism", s. 209; aynı kaynak, *Leaven*, s. 162.

<sup>49</sup> Shīrāzī, *Sharḥ*, s. 454, 16f.

<sup>50</sup> Walbridge, *Leaven*, s. 168f., Bu ayrımı yapmamaktadır.

nedenle, her mazhar ile de askıya alınmış bir sûret ortaya koymaz.<sup>51</sup> Sühreverdî, bir aynada görülen sûretin, karşılık gelen cismin görsel formuyla aynı olduğunu reddederken, bu nedenle, böyle bir ayırım, gözün tezahür ettiği sûretlere uygulanamaz.<sup>52</sup>

Gözü bir mazhar olarak tarif etmenin, onun askıya asılı formları ortaya çıkardığı anlamına gelmediği gerçeği ve "dış gerçekliğe" (huwiyya fî al-khârij) -sahip olan, yani somut dışsal olarak var olan görsel tikeller- ve "salt bir görüntü" (shabaḥ maḥd) teşkil edenler, Kutbüddîn eş-Şîrâzî'nin *Misâl Âlemi Mektubu*'ndaki bir pasajdan oldukça açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İkinci ifade, açıkça kendi kendine yeten sûretler ile eşanlamlıdır, Şîrâzî, bu ikinci sınıfa giren görülen cismin "ayna gibi başka bir tezahür odağına ihtiyaç duyduğunu" söyler.<sup>53</sup> Dolayısıyla aynadaki sûretler iki mazhar içerir, göz ve ayna, oysa sıradan görme yalnızca birini içerir, göz ve yalnızca ayna görüntüsü durumlarında "salt tezahürlere" veya alt tabakasız görüntülere başvurmamız gerekir.

Buna karşılık, Sühreverdî'nin aynı zamanda bir mazhar, neredeyse önemli formlar içerir ve bu nedenle ayna vizyonuna doğrudan vizyondan çok daha yakındır. *Hikmetü'l-İsrâk*'ın §§220-221'in ileri sürdüğü gibi, anılar ve hayali sûretler bedensel bir kuvvede depolanmaz; daha ziyade onları "Zikir Âlemi"nden (âlam al-dhikr) alır (a'âda, ista'âda). Sühreverdî'nin insan beynindeki maddi bir yetenek olan tahayyül kuvvesi tanımına göre; -ister Zayd<sup>54</sup> gibi gerçek bir kişi, ister havada uçan iki kanatlı bin başlı bir insan<sup>55</sup> gibi bir gerçeklik dışı bir hayal olsun- tecrübi olarak mevcut olmayan bir şeyi tahayyül ettiğimizde şu anlama gelmelidir: Nesnel bir gerçeklikle, yani zihinsel eylemimizin sonunu oluşturan ve beynimizin bir tezahür yeri olarak hareket ettiği substratsız bir görüntü ile epistemik temas içindeyiz.<sup>56</sup> Öyleyse Sühreverdî'nin algı modelindeki tahayyül kuvvesini anladığı söylenebilir: Bir tek boynuzlu atı hayal ettiğimizde, tıpkı bir atı gözlemlerken olduğu gibi, dışımızdaki bir varlık ile temas halindeyiz.<sup>57</sup>

## ASILI MİSÂLLER DÜNYASI

§225'in önceki analizinin ışığında, Sühreverdî'nin ontolojisinin yalnızca aydınlık ve aydınlık olmayan maddeler ve durumları değil, aynı zamanda kendi zatına kaim sûretlerin ek kategorisini de içerdiğine dair çok az şüphe olabilir, çünkü ara-varlık sûretleri §109'da tartışılan dört temel ontolojik kategoriden herhangi birine indirgemenin açık bir yolu yoktur. Askıya alınmış görüntüler, tanım gereği "başka bir şeyde" var olduklarından, kesinlikle aydınlık veya aydınlık olmayan durumlarla eşitlenmemelidir ve Sühreverdî'nin sûretleri, zihinsel yapılar olarak değil, belirli algı eylemleri ve imgelem arasında nesnel bağıntılar olarak gördüğü açıktır. Sonuç olarak, diğer filozofların çeşitli şekillerde tümelleri, soyut matematiksel varlıkları, önermeleri ve olası dünyaları, dünyanın gerçekten temel bileşenleri olarak kabul ettiği gibi Sühreverdî'nin görüntüleri dünyanın gerçekten temel bir

<sup>51</sup> Asılı her imgenin bir mazhar'ı olmalı mı? Eğer kişi yanı önemli imgelerin ilk görüldükleri veya ağırlandıkları anda var olmadıkları varsayılsa, o zaman cevabın olumlu olması gerekecek gibi görünecektir. §225'ten alınan yukarıdaki alıntıdaki "ebilmek" (kad), mazhar içermeyen askıya alınmış görüntülerin olasılığını öne sürdüğü şekilde yorumlanabilir; yine de formülasyonu "askıya alınmış görüntülerin mazâhir'de tezahür etme olasılığını engelleyecek hiçbir şey yoktur" anlamında anlamak da aynı derecede mümkün görünmektedir.

<sup>52</sup> İbn Sînâ'nın, aksine, sıradan vizyonu ve ayna vizyonunu özümlediği hatırlanacaktır: Bir görsel algı eylemi bir ayna içerip içermediğine bakılmaksızın, dünyadaki bir cisme yöneliktir.

<sup>53</sup> John Walbridge, *The Science of Mystic Lights* (Cambridge, 1992), s. 214 (Arapça için bkz. ibid., s. 250, 2f.)

<sup>54</sup> Bu, Hİ, §221'de kullanılan örnektir.

<sup>55</sup> Örnek şu kaynaktan alınmıştır: Al-Shahrazûrî, *Sharḥ*, s. 506, 2f.

<sup>56</sup> Bu, bu tür kendi kendine yeten imgelerin sonsuzluktan beri var olması, birinin onları görmesini veya tasarlamasını beklemesini gerektirmez; örneğin ilk algılandıklarında veya tasarlandıklarında var olabilirler. Bu, Hİ, s. 232, 5f. (§247): "Aynalara ve hayal gücüne ait [görüntüler] gibi askıya alınan görüntüler yeni ortaya çıkabilir ve yok edilebilir."

<sup>57</sup> Muhtemelen, onların yanı sıra aynalarda da algıladığımız substratsız imgeler, bazı sistematik anlamda dışsal ayrıntılara karşılık gelmek zorundadır, oysa bileşik düşümler buna karşılık gelmez. Yine de görebildiğim kadarıyla Sühreverdî bu konuyu ele almıyor.

bileşeni olarak kabul ettiği görülüyor. Yukarıda verilen Sühreverdî ontolojisinin ana hatları, beşinci bir kategori ile genişletilmelidir.

Sühreverdî'nin imgeler hakkındaki gerçekçiliği, insanı, başka yerde tuttuğu teorik basitlik ilkesini garip bir şekilde ihlal eden gereksiz bir varlık inflasyonu olarak etkileyebilir: İbn Sînâ'yı saf zihinsel (dhihnî) varoluş kavramını<sup>58</sup> somutlaştırmakla suçladıktan sonra, Sühreverdî'nin karakter dışı görünmesi, İbn Sînâ'nın tamamen zihinsel olduğunu düşündüğü bir fenomeni -yani ayna imgelerini-somutlaştırmayı kendisi seçmelidir. Bununla birlikte, Sühreverdî çoğu kez İbn Sînâ sisteminin<sup>59</sup> radikal basitleştirmelerini önerirken, aynı zamanda o varlıkları büyük ölçüde çoğaltma becerisine sahiptir-örneğin, Meşşâî sistemin ileri sürdüğü sınırlı sayıdaki soyut Akıl yerine "on, yirmi, yüz, iki yüz, bin, iki bin veya yüz binden fazla soyut nur olduğunu onaylar.<sup>60</sup> İşin aslı, Sühreverdî'nin genel olarak nominalist bir ontolojiyi gerçekçi bir sûret anlayışıyla birleştirmesidir; cevher ile varlık, zorunluluk ve mümkünlük arasındaki ayrımı ya da gerçekliği ve potansiyeli zihinsel yapılar olarak ele almasına rağmen, i'tibârât 'aqliyya<sup>61</sup> olarak imgeleri ontolojik olarak temel ve indirgenemez bir varlık kategorisi olarak ele alır ve böylelikle, yarı önemli varlıkların gerçek bir Meinong Ormanı gibi görünen bir şeyi ileri sürmesine yol açar.<sup>62</sup> Pek çok çağdaş filozof için çok rahatsız edici olan bu konumdan kaynaklanan şişirilmiş ontoloji, ara-varlık misaller kavramının İbn Sînâ'nın hayali ölümden sonraki yaşamına uygun şekilde nesnel bir nitelik atfetmesine izin verdiği göz önüne alındığında, onu rahatsız etmiş gibi görünmüyor. Böylelikle, Sühreverdî'nin aynadaki görüntüler analizi, nihayetinde ona ahiret anlayışı için kavramsal malzeme sağlamaya ve belirli bir akıllar sınıfına atıfta bulunduğu ara-varlık sûretler deneyiminin maddi âlemde tamamen tanıdık bir öncüye sahip olduğunu göstermeye yöneliktir. Bu arada, Sühreverdî'nin yaklaşımının aynadaki görüntüler cennet ve cehennemden ölümden sonraki deneyimleri için deneysel bir prototip olarak sunan bir şekilde analiz etmesi, *Aristoteles'in Teolojisi* üzerine yaptığı yorumunda gök cisimlerinin bedensiz ruhlar için bir ayna işlevi görebileceğini öne süren İbn Sînâ'dan esinlenmedir.<sup>63</sup>

Sühreverdî'nin askıya alınmış veya ara-varlık sûretler anlayışının önceki analizi, kendi zatına kaim veya "askıya alınmış" tüm sûretler kümesini ifade eden "Misâl Âlemi" nosyonunu tanıttırmanın basit ve felsefi olarak ölçülü bir yolunu açar. Maddi âlemin bir parçası olmayan, misâl âlemi elbette belirli bir yerde değildir. X'in Misâl Âleminde var olduğunu söylemek, yalnızca X'in bir görüntü olduğu ve Sühreverdî'nin görüntüleri ontolojik olarak temel bir kategori olarak gördüğü anlamına gelir. Bir aynaya baktığında ya da bin başlı bir adam hayal ettiğinde, belirli bir mazhar aracılığıyla, Asılı Misâller Âlemini (Muallak Sûretler) dolduran varlıklardan biriyle epistemik temas halindedir. Sühreverdî'nin zaman

<sup>58</sup> HI, §§56-60.

<sup>59</sup> Örneğin, Peripatetik mantığında (para.21, 25-27) ayırt edilen farklı sınıflardaki önermeleri ve heceleme figürlerini ortadan kaldırmayı, madde ve biçimi şeylerin metafiziksel olarak gerçek bileşenlerinden salt zihinsel yapılara indirgemeyi öneriyor (para.72-74), beş iç duyuyu bire indirger (§§222-224) ve hava ve ateşin iki farklı öge oluşturmadığını, aksine farklı sıcaklıklarda aynı ögeyi oluşturduğunu varsayar (§§195-196).

<sup>60</sup> Bkz. Walbridge and Ziai (ed.), *Philosophy of Illumination*, p. 99, 16f. (Arabic text). Metni burada farklılaşan Corbin'in baskısında, doruk noktası iki yüz ile bitiyor (s. 140, 1). - Damien Janos, "Moving the orbs: astronomy, physics, and metaphysics, and the problem of celestial motion according to Ibn Sînâ", *Arabic Sciences and Philosophy*, 21 (2011): 165-214, İbn Sînâ'da, Fârâbî'nin on aklında daha fazlası vardır, muhtemelen altmıştan fazla (ibid., s. 200). Ancak Sühreverdî İbn Sînâ'nın el-Fârâbî'nin, yalnızca on maddi olmayan akıl, HI için, s. 155, 4f. (§165) ayrım gözetmeksizin "Peripatetics'in taraftarlarının ... akıl sayısını on ile sınırladığını" belirtir. Ve 'I'n 151. maddesinin işaret ettiği gibi, Sühreverdî, İbn Sînâ'nın konumunun farkında olsa bile, yine de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kozmolojilerindeki ayrı akılların sayısı arasındaki farkın, savunduğu soyut nurların bolluğuna kıyasla küçük olduğunu düşünmüş olabilir. Ayrıca, İbn Sînâ'nın daha fazla sayıdaki soyut akılları bile, içinde bir aklın bir sonrakini ortaya çıkardığı katı hiyerarşik bir seri oluştururken, Sühreverdî de dikey bir hiyerarşi oluşturmayan soyut nurlar öne sürülüyor (krş. §§154 ve 183).

<sup>61</sup> HI, §§55-60, 63, 89.

<sup>62</sup> Meinong'un meşhur ontolojik ormanı hakkında bkz. Dale Jacques, "On defoliating Meinong's jungle", *Axiomathes* 1-2 (1996): 17-42.

<sup>63</sup> *Aristū 'inda al-'Arab*, ed. 'Abd al-Rahmān Badawī, 2nd edn (Kuwait, 1978), s. 72, 8f. Bu pasajdaki farkındalığı Marcotte'ye borçluyum, "Realm", s. 76. Göksel feleklerin bir enstrüman (âla) ile karşılaştırılması *Şifā'* da bulunur: İlahiyyât, 9.7 (Avicenna, *Metaphysics*, s. 356, 7f.). Yukarıdaki varsayım doğruysa, Sühreverdî gök cisimlerini, *Şifā'*'nin önerdiği gibi, bir "surrogate brain" olarak değil, bir ayna gibi işlediğini anlayacaktır (Davidson, *Intellect*, s. 113) cennet ve cehennemden ölümden sonraki deneyimini çok daha az öznelci terimlerle tasarlama vaadini sürdürdü.

zaman sanki İmgeler Dünyasına girmek mümkünmüş gibi konuştuğu doğrudur, örneğin, §247'da lanetlilerin cezasının Asılı Misâller Âlemi (Muallak Sûretler) (fî) içinde yer aldığını ve "hesap edilebilen bir mutluluğun" burada olduğunu belirtir.<sup>64</sup> §244'e göre ise, "orta seviye kutsanmışlar ve saf çileciler kurtuluşu, (qad yatakhallasû na ilâ) tezahür odağı -mazhar- feleklerden biri olan Asılı Misâller Âleminde (Muallak Sûretler) bulabilirler."<sup>65</sup> Yine de bir insan ruhunun bedeninin ölümünden sonra Misâl Âlemine girdiğini iddia etmenin nihai anlamı, bu âlemi dolduran yarı önemli görüntülere erişebilmesi olmalıdır, sözde özlü imgelerin perdelendiği göksel bir kürenin aracılığıyla: el-Sühreverdî'nin *Televihât*'ta dediği gibi, ölen kişinin ruhları gök cisimlerindeki askıya alınmış biçimlerdir.<sup>66</sup> Dolayısıyla, Misâl Âlemi tüm askıya alınmış görüntülerin toplamı ise, o zaman ona girmek ya da içinde dolaşmakla ilgili herhangi bir konuşma, nihayetinde sayılar dünyasına ya da Platonik İdealar dünyasına girme konuşmaları kadar metaforik olmalıdır.

Kutbüddîn eş-Şîrâzî *Misâl Âlemi Mektubu*'nda, hayalî dünyaya giren insanlardan bahsetme ve orada "spektral" duyu organlarıyla (âlât shabaḥiyya) donatılmış duyusal veya " hayalî" bir bedeni kontrol etme konusunda Sühreverdî'nin kendisinden çok daha az tereddütlü görünüyor.<sup>67</sup> Yine de bir Misâl Âlemi kavramının kavramsal temeli göz önüne alındığında, bu da sanal gerçekliğe girmekten veya oraya hareket etmekten söz edilebilecek şekle benzer şekilde, nihayetinde müphem bir konuşma tarzı olarak yorumlanmalıdır. Nitekim çağdaş sanal gerçeklik mefhumumuz, Misâl Âlemi fikrine özellikle uygun modern bir yaklaşım sağlar: Tıpkı bir insan ruhunun Misâl Âlemine eriştiği bazı maddi alt tabaka veya bir mahal (mazhar) olması gerektiği gibi sanal gerçekliğe de yalnızca fiziksel bilgisayarlar ve ekranlar aracılığıyla erişilebilir. Wachowski Brothers'ın 1999 bilim kurgu filmi *The Matrix*'te Neo, sanal gerçekliği sadece irade gücüyle manipüle edebilme yeteneği sayesinde en şaşırtıcı, yerçekimine meydan okuyan dövüş sanatları becerilerini sergileyebilir, Şîrâzî'ye göre de Misâl Âlemi manipüle edilebilir.<sup>68</sup> Yine de eylemin diğer ucunda, tıpkı Şîrâzî'nin "yolcular"ının bir Sühreverdîci mazhara ihtiyacı olduğu gibi, Neo'nun bedeni bir bilgisayar ağına bağlanmalıdır.

<sup>64</sup> *HI*, s. 232, 3f.

<sup>65</sup> *HI*, s. 229, 10-230, 1. Krş. ayrıca id., s. 241, 2 (§256), Burada uyuyan ve sonra uyanan birinin "âlam mithâlî'den "ayrıldığı" ileri sürülür.

<sup>66</sup> Sohrevardî, *Œuvres*, vol. 1, s. 90, 9f.; bkz. Marcotte, "Realm", s. 76.

<sup>67</sup> Walbridge, *Science*, s. 208f. (Arapça metin için bkz. a.g.e., s. 242, 15, ve s. 244, 3f.).

<sup>68</sup> "Arzuladıkça ve istedikçe, oradaki yolcular: Hayali bedenlerinin çeşitli yerlerde bir veya daha fazla kez tezahürü; diledikleri gibi yiyecek, içecek ve giyecek çağırarak vb. harikalar ve mucizeler tezahür ettirirler" (Walbridge, *Science*, s. 208 ve 242, 14-17).