



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SÜHREVERDÎ'DE MANTIK-METAFİZİK İLİŞKİSİ: HİKMETÜ'L-  
İŞRÂK MERKEZLİ BİR İNCELEME

Doktora Tezi

Memduh Taha BAŞARAN

Çorum - 2024

**SÜHREVERDÎ'DE MANTIK-METAFİZİK İLİŞKİSİ: HİKMETÜ'L-İŞRÂK  
MERKEZLİ BİR İNCELEME**

**Memduh Taha BAŞARAN**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Doktora Tezi**

**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Aygün AKYOL**

**Çorum 2024**

Memduh Taha BAŞARAN tarafından hazırlanan “Sühreverdi’de Mantık-Metafizik İlişkisi: Hikmetü’l-İşrâk Merkezli Bir İnceleme” adlı tez çalışması 27/12/2024 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK

.....

Prof. Dr. Aygün AKYOL

.....

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

.....

Prof. Dr. Mehmet VURAL

.....

Dr. Öğr. Üyesi İclal ARSLAN

.....

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../..... tarih ve ..... sayılı kararı ile Memduh Taha BAŞARAN’ın Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Doktora derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Osman ÇUBUK

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Memduh Taha BAŞARAN

# SÜHREVERDİ'DE MANTIK-METAFİZİK İLİŞKİSİ: HİKMETÜ'L-İŞRAK MERKEZLİ BİR İNCELEME

Memduh Taha BAŞARAN

ORCID:0009-0000-6544-4786

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Doktora Tezi

2024

## ÖZET

Çalışmanın amacı İslam felsefesinin teşekkül sürecinde Meşşai ve İşrâkî geleneklerin Doğu Felsefesi/Hikmeti İşrâk kurma çabasını burhan yöntemi bağlamında incelemektir. Kurucu akım olan Meşşailikteki Mantıkiyyat, tabiiyyat, riyaziyyat, ilahiyat şeklindeki tasnifin mantık disipliniyle başlamasından hareketle rasyonel ve irrasyonel alanın mantıksal ilkeler –özdeşlik ve çelişmezlik- ile makulleştirilmesiyle safsata ve absürt/saçma çıkarımların tutarsızlığının ortaya konulması hedeflenmektedir. İşraki geleneğin kurucu filozofu Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk adlı eserinde dil-düşünce-mantık ilişkisini kurgulaması ve bunu ilkeler bağlamında ayrıntılı incelemesinin ardından metafizik tasavvurunu temellendirmesi, meşşâî geleneğin bir üst aşamaya taşınması ve kendine has özgün bir felsefi gelenek oluşturduğunun göstergesidir.

Tanrı, evren, insan irtibatının kurgulanması noktasında akıl doğrularının çelişliğini düşünmenin imkânsız olduğu alanla ilgili olması gerçeğinde hareketle burhan yöntemini kullanarak cedel/diyalektik yöntemin ortaya çıkaracağı olası sorunların aşılacağı düşünülmektedir. Var olması için bir başka varlığa muhtaç olmayan (Vacibü'l-vucud) rhan yöntemiyle araştırılırken, ilahiyat ve medeni ilimler bağlamında tahsilü's-saade'yi temin edecek ilkelerin farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde, birbirleriyle çelişen yorumları olmasının ortaya çıkaracağı sorunlar, akıl doğrusu ve olgusal doğru bağlamında analiz edilecektir.

**Anahtar Kavramlar:**İslam felsefesi, mantık, Meşşâî, İşrâk, Sühreverdî,

**Bilim Kodu:**60207

**RELATIONSHIP BETWEEN LOGIC AND METAPHYSICS IN SÜHREVERDÎ: A STUDY  
CENTERED ON HİKMETÜ'L-İŞRAK**

Memduh Taha BAŞARAN

ORCID:0009-0000-6544-4786

HİTİT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Doctor of Philosophy Thesis

2024

**ABSTRACT**

The aim of the study is to examine the efforts of the Peripatetic (Meşşai) and Illuminationist (İşrâkî) traditions in establishing Eastern Philosophy/Wisdom of Illumination (Hikmet-i İşrâk) within the context of the demonstrative method (burhan) during the formative period of Islamic philosophy. By focusing on the classification in the foundational Peripatetic tradition, which begins with the discipline of logic (Mantıkiyyat) and extends to natural sciences (Tabiiyyat), mathematics (Riyaziyyat), and metaphysics (İlahiyat), the study aims to rationalize the rational and irrational domains through logical principles—identity and non-contradiction—thereby exposing the inconsistency of fallacies and absurd conclusions.

The founder of the Illuminationist tradition, Suhrawardî, in his work *Hikmat al-İshrâq* (The Philosophy of Illumination), constructs the relationship between language, thought, and logic and elaborates on this within the framework of principles. After this detailed analysis, he grounds his metaphysical vision, which signifies the advancement of the Peripatetic tradition to a higher level and the establishment of a unique philosophical tradition.

In constructing the relationship between God, the universe, and humanity, the study operates on the premise that the truths of reason are related to a domain where their contradiction is inconceivable. By employing the demonstrative method (burhan), it is believed that potential

issues arising from dialectical methods (cedel/diyalektik) can be overcome. While investigating the Necessary Existent (Vacibü'l-vüçud), which does not depend on any other being for its existence, through the demonstrative method, the study will analyze the problems that may arise from conflicting interpretations of principles across different times, places, and languages in the context of theology and civil sciences. These principles, which ensure the attainment of happiness (tahsilü's-saade), will be examined in terms of rational truth and factual truth.

**KeyTerms:**İslamic philosophy, logic, Peripatetic, Ishrâq, Sühreverdî

**Science Code:**60207



## TEŞEKKÜR

Tüm yoğunluklarına rağmen süreç boyunca ilgilerini esirgemeyen ve beni çalışmaya teşvik eden, her zaman desteklerini gördüğüm Prof. Dr. Aygün AKYOL ve Prof. Dr. Mevlüt UYANIK hocalarıma, tez izleme komitemde yer alarak değerli görüşleri ile katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi İclal ARSLAN hocama, gerek yapıcı eleştirileri gerek kritik noktalarda önemli dokunuşlar yapan Prof. Dr. İbrahim MARAŞ, Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN ve Prof. Dr. Mehmet VURAL hocalarıma, çalışmam sürecinde sabır gösteren eşim Maide Ayşeme, çocuklarım Gülce Ayşe ve Acar Tuna'ya içtenlikle teşekkür ederim...

M. Taha BAŞARAN

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ.....	1

### 1. BÖLÜM

#### KAVRAMSAL TEMELLENDİRME

1.1. Felsefe Kavramı.....	4
1.2. Mantık Kavramı.....	11
1.3. Metafizik Kavramı .....	17
1.4. Fiziksel Bilgiden Metafiziksel Bilgiye Geçiş.....	22

### 2. BÖLÜM

#### İSLAM FELSEFESİNDE MANTIK METAFİZİK İLİŞKİSİ

2.1. Meşşai Öğretide Mantık – Metafizik İlişkisi.....	30
2.2. Kelami Felsefede – Gazzâlî’de - Mantık Metafizik İlişkisi .....	33

### 3. BÖLÜM

#### SÜHREVERDÎ’DE MANTIK TASAVVURU

3.1. Bilgi Kavramı: Tanımı ve Kaynakları.....	39
3.2. Mahiyet, Hakikat ve Hüviyet Kavramları.....	45
3.3. Meşşâî Öğretinin Tanımlar Teorisinin Eleştirisi .....	56
3.4. Kıyas ve Çeşitleri .....	64
3.5. Kıyas Türleri Hakkında İsrâkî İlkelerin Özgünlüğü .....	68
3.6. Mantıksal Yöntem Olarak Burhan ve Çeşitleri: İnnî ve Limmî Burhan .....	72

**Sayfa**

3.7. Mantıksal Yöntem Olarak Mugalâta ve Eleştirisi.....	75
--	----

**4. BÖLÜM****SÜHREVERDÎ'DE METAFİZİK TASAVVURU**

4.1. Sühreverdî'de Varlık Tasavvurunun Temel Unsurları.....	83
4.1.1. Platon ve idea tasavvuru .....	83
4.1.2. Heyula ve suret kavramları .....	88
4.1.3. İshrâkî felsefede mantık metafizik ilişkisi .....	94
4.1.4. Nefsin ölümsüzlüğünün delilleri .....	95
4.2. Varlık ve Düzeninin Temellendirilmesi .....	100
4.2.1. Varlık tasavvuru ve nûrlar anlayışı.....	100
4.2.1. Âlemin mertebeleri ve berzah kavramı.....	105
4.3. Yetkinleşen İnsan ve Nûr Kavramı.....	111
<b>SONUÇ</b> .....	<b>116</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>120</b>

## SİMGELER VE KISALTMALAR

### Kısaltmalar

DSİ	Devlet Su İşleri
bkz.	Bakınız
b.	İbn/bin
çev.	Çeviren
ed.	Editör
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	Milattan önce
öl.	Ölümü
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
ts.	Tarihsiz
vd.	ve diğerleri
yy.	Yüzyıl

## GİRİŞ

Tezin giriş bölümü, tez metninin birinci bölümü olup alt başlıklar bulundurmaz. Burada tez çalışmasının amacı ve kapsamı, literatür özeti gibi okuyucuya konuyu açıklayıcı nitelikteki bilgiler verilir. Giriş bölümünde kullanılan kuramsal çerçeve, bölümlerin kısa tanıtımı, yöntem ve teknikler açıklanır.

İslam düşünce tarihi geçmiş geleneklerin birikiminden istifade ederek, yeni felsefi ekoller oluşturmuştur. Bunun arka planında miladi 610 yılında tarihe müdahale eden İslamiyet'in kısa süre içerisinde büyümesiyle yüzyüze geldiği farklı medeniyet ve kültürleri kendi değerleriyle harmanlayıp özgün hale getirmesi yatar. Bu noktada zikredilebilecek ilk felsefi gelenek Meşşâîliktir. Bu öğretinin kurucu filozofu Fârâbî olup, felsefeyi asli yurduna geri getirdiğini söylemesi bunu göstermektedir. Helenistik felsefi öğretiyi Hz. Muhammed'in getirdiği yeni ilahi mesaj bağlamında okuyarak, özgün bir felsefi sistem kurmuştur. Bunu bir ileri aşamaya taşıyan ise İbn Sînâ'dır. Meşşâî birikimden önemli oranda istifade ederek işrâkî öğretiyi incelemek İslam felsefesinin özgünlüğü açısından son derece önemlidir. Bu aynı zamanda *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak* bağlamında doğu ve batıda yetişmiş olan filozofların fikirlerini inceleyip yeniden yorumlamaya önemli katkı sağlayacaktır.<sup>1</sup>

Çalışmamızda, burhani metoda dayalı bir sisteme sahip Meşşâî ekolün mantikiyyat, tabiiyyat, riyaziyyat, ilahiyat tasnifinin İslam felsefe geleneğinde sufi ve irfani yorumlarla yeni ve özgün bir yapı ortaya koyan İşrâkî geleneğin mantık ve metafizik irtibatını müzakereye açacağız.

Sühreverdî'nin 581/1186 yılında kaleme aldığı *Hikmetü'l- İşrâk* adlı eseri İşrâkî ekolün kaynağı olması bakımından tezimizin ana hareket noktası olacaktır. Eserin birinci bölümü, kendi tanımıyla "matık sanatı"na ayrılmıştır ve burada Aristo mantığıyla ilgili bilgi verilerek, hazır bulunuşluk sağlanmıştır. Sühreverdî giriş kısmını bitirirken "fikrin koruyucu aleti" olarak tanımladığı mantığın önemini vurgulamaktadır.<sup>2</sup>

Diğer ilimlerden farklı olarak sübjektif yönü ağırlıklı bir ilim olması nedeniyle birçok tarifi yapılmış olmasına rağmen mahiyeti tam olarak ifade edilmediği iddiasıyla ciddi eleştirilere maruz kalan tasavvufun felsefe bağlantısını araştırmak önemlidir. İşrâkî ekolde, bilgiye ulaşmanın yöntemi, tellühü ve araştırmayı kapsayacak biçimde sufi bir yöntemle sahip olunmaktadır. Ayrıca söz konusu manevi tecrübenin analitik-felsefi çaba ile temellendirilmesi gerekmektedir.

Düşünce dünyasında derin izler bırakan, İslam Felsefesi ve tasavvuf alanında farklı düşünme yöntemleriyle yeni alanlar açan bir mütefekkir ve sūfînin hayatı, geleneksel dönemde dini

---

<sup>1</sup>Mevlüt Uyanık, - Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*. (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 910-14. Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 113 vd.

<sup>2</sup>Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 10-16.

anlama biçimini kurgulamaya katkı sağlayacağı gibi bugünün insanı için de önemli örnekler sunacaktır.

Bu çalışmada amacımız, tasavvufun felsefi bir formda sunumundan hareketle mantık metafizik ilişkisini kurgulamak olacaktır. Antik Yunan, Mısır, Mezopotamya felsefi birikimlerini sistematik hale getiren Helenistik felsefenin verilerini Meşşai öğretisi adı altında sistematize eden İslam filozoflarının mantık metafizik ilişkisine dair kurguları temel alınarak İshrâkî öğretinin ortak noktaları ve farklılıkları; özgün bir felsefi ekol olup olmadığını müzakere etmektir. Buradaki özgünlük tanımının tamamıyla yeni baştan anlamına gelmediğine dikkat çekmek isteriz. Düşünce tarihinin barındırdığı farklı düşüncelerin kümülatif bir şekilde geliştiğini ve düşünürlerin veya düşünce geleneklerinin birbirinden etkilendiklerini göz önünde bulundurmak gerekir. Yani özgünlük noktasında temel unsur tamamıyla yeni, öncesiz düşünceler içermesi değil, düşünce yeniliklerini barındırması veya o sistemin düşünce dünyası, kendi içinde tutarlı olarak varoluş mantığını farklı bir biçimde belirlemesidir.<sup>3</sup> İshrâkîlik, sezgi ve aydınlanma metoduna dayanan teosofik ve gnostik olarak tanımlanabilecek bir metafizik tarzıdır.<sup>4</sup> Bu yönüyle hem özgündür hem de İslam Felsefesinde düşünce dünyasının durağan olmadığını bir göstergesidir. Özgünlük hususunda İbn Sînâ'nın meşrikiye düşüncesi ile Sühreverdî'nin İshrâkîliğinin benzerliği konusu tartışılmıştır. Bu tartışma her ne kadar kavramların içeriği ve düşüncelerin aktarılış biçimini barındırır da her iki düşüncenin kayda değer ilişkisinin olmadığı ve İshrâkîliğin özgün bir düşünce yolu olduğu ileri sürülmüştür.<sup>5</sup>

Çalışmamızın ana noktası sūfî geleneğin duyu ve akıl tecrübesini inkâr etmeksizin onun ötesinde dolaysız bilgi kaynağı olarak sezginin epistemolojik temellendirmesini müzakere etmektir. Çünkü sorun temelde epistemolojiktir, bunun için öncelikle bilginin ne olduğunu araştırmak gereklidir. Sonra mevcut fikri ve itikadi ekollerce şekillendirilmiş bilgisel tasavvurlarını incelemek gerekir. Kesin bilgiyi; yani apaçık olan, eşyanın gerçek bilgisini, şüpheye yer bırakmayacak şekilde keşfetmek mümkün müdür? Burhani yöntemle ulaşılabilecek yakini bir bilgiye ulaşmanın Allah'a yaklaşmanın (kurb) yolu bilme iştiağı ve eleştirel ve metodik şüpheyi bir metot olarak almakla mümkün olacak mıdır? Bu sorular önemli, çünkü "Her anlama çabasında bir hakikat tasarımı olması doğaldır. Hakikat dilin incelenmesiyle anlaşılır, çünkü gelenek/tarihsel mirasımız ve dil aracılığıyla buna sürükleniriz. Bilgisizlik, taklit ve zan bu noktada çok etkindir. Hakikati yanıltan ayırt eden şey, bu nedenle, yöntem önemli ama bunun yanısıra dilsel cemaatin ortak kavrayışında ve geleneği eleştirel

<sup>3</sup> Mehmet Bayraktar, "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 16.

<sup>4</sup> Eşref Altaş, "İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İshrâkîlik", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya BB. Yayınları, 2017), 2/ 611-622.

<sup>5</sup> M. Nesim Doru, "Meşriki Düşünceden İshrâkî Felsefeye Yol Var mı?", *Sühreverdî ve İshrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 105-131.

sorgulamakta gerekir.”<sup>6</sup> Dolayısıyla Meşşâî ve İshrâkî öğretilerin verileriyle donandığı zaman bu yetkinliğini tamamlayacağını müzakereye açarak günümüz tasavvufi yapılarının bunlarla ne derecede irtibatı olduğunu ortaya koymaktır. Felsefe, kelim ve tasavvuf disiplinlerinin eş güdümlü okunmazsa günümüz İslam dünyasında yaşanan selefi/sûfî yapıların birbirlerini tekfir ve şirkle itham etmelerinin toplumsal ötekileştirme ve kamplaşmayı ortaya çıkaracağı sorunları müzakere etmek ve olası çözüm önerilerine katkı sağlamak önemlidir.



---

<sup>6</sup> Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazali ve Mevlana Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016, 2. Baskı), 19 vd

## 1. BÖLÜM

### KAVRAMSAL TEMELLENDİRME

#### 1.1. Felsefe Kavramı

Felsefenin bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınabilmesi öncelikle tanımlarımızın netleştirilmesine bağlıdır. Tanım, kavramların kapsamını belirleyerek anlam çerçevesini oluşturur. Böylelikle tanımı yapılan şeyin mahiyeti de belirlenebilir. Kavramların tanımı, herkesin aynı anlam üzerinde mutabık kalmasını sağladığı için tüm disiplinlerde çalışmaların temelini oluşturur. Dolayısıyla ilk amacımız düzgün tanımlanmış kavramlar olacaktır.

Felsefi düşünüş biçimi özünde sistemli bir düşünme yöntemidir. Bu yöntem, kavram, metodoloji ve kuramlardan oluşan bütüncül bir kurgudur. Kurgusal bir ilim olması hasebiyle filozofların görüşleri çerçevesinde felsefe kavramının birden fazla anlamı mevcuttur. İlk İslam filozofu kabul edilen Kindî (ö. 252/866) felsefenin altı ayrı tarifini vermiştir.

1. Felsefe hikmet sevgisidir.
2. İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir.
3. Ölümü istemektir.
4. Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.
5. İnsanın kendini bilmesidir.

6. İnsanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.<sup>7</sup>

Görüldüğü üzere farklı filozoflar olmaksızın bir filozofun bile birden fazla felsefe tanımı yaptığı görülmektedir. Peki, bu farklı tanımlamalara rağmen İslam Filozoflarının ortaya koyduğu tanımlar arasında ortak yön yok mudur? Dört motif üzerine dayandırılmış ortak yönler vardır: nesnelere mahiyetini, hakikatini bilme, varlığın sebebini açıklamaya çalışma, insanın kendini tanıması ve son olarak insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesidir.<sup>8</sup> Fârâbî'ye göre "*felsefenin tarifi ve mahiyeti varlık olarak varlığın bilgisidir.*"<sup>9</sup> İbn Sînâ ise

---

<sup>7</sup> Kindî, "Tarifler Üzerine", çev. Mahmut Kaya. *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 191; Uyanık, - Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*. 9.

<sup>8</sup> Kemal Sözen, "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi", *İslam Felsefesi*, ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat, (İstanbul, Lisans Yay., 2017)12-13.

<sup>9</sup> Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 152; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995) 12: 148.

hakikate ulaşmanın sınırına insanın kendi gücünü koyar. Hakkın ve Hayrın bilgisine göre hareket etmek ancak böyle olur. Bu açıdan felsefe, “ iyi yaşama sanatı”dır. <sup>10</sup>

Felsefe varlık, bilgi ve değer felsefesi olacak şekilde üç ana başlık altında değerlendirilmektedir. Aristoteles, varlık mahiyet ayrımını öne sürerek varlığı genel yüklem olarak değerlendirmiştir.<sup>11</sup> İslam felsefecilerinin varlık ve mahiyet dair fikirleri birçok konuda olduğu gibi Aristo’dan etkilenmiştir. Bu konuda önde gelen isimler Kindî ve Fârâbî’dir. Hatta Fârâbî’nin, İslam düşünce geleneği içerisinde ilk kez sistematik bir varlık yaklaşımı ortaya koyduğunu da söyleyebiliriz.<sup>12</sup>

Farabî üzerindeki, Aristoteles etkisinin varlık mahiyet ayrımı konusunda var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Varlık filozofu olarak bilinen İbn Sînâ vücûdun, mahiyetin bir arazi olduğunu iddia ederek probleme farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.<sup>13</sup> İslam düşüncesinde varlık hakkındaki çalışmaların budenli merkezîyet kazanmasının sebebi İslam vahiyiyle alakalıdır. Nitekim İbn Sînâ, İhlâs Suresi Tefsirinde mahiyet, hakikat hüviyet bağlamında müzakere etmektedir.<sup>14</sup>

Filozofların büyük bir kısmı, varlığın tanımının yapılamayacağı konusunda hem fikirdirler. Varlık en genel kavram olduğu için cinsi ve ayrımı yoktur, dolayısıyla tanımı da yoktur. Filozoflar, gerçekliğin yapısı üzerinde durarak varlığın niteliğini ortaya koymayı gaye edinmişlerdir.<sup>15</sup> Metafizik disiplini anlamak için ya da metafiziğin varlığın özünü araştırması yönüyle varlık kavramının anlamı oldukça önemlidir. Çünkü Tanrının varlığının ispatlanması ve Tanrı-âlem ilişkisi, varlık kavramına yüklenen anlamlar etrafında şekil bulur.

Varlık mahiyet ayrımına gitmeyen Kindî varlık için “eys” kelimesini kullanırken Fârâbî huve’ den üretilen “huviyyet”i kullanmıştır.<sup>16</sup> Fârâbî düşünce sisteminden etkilenmiş olan İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımını varlık anlayışının temeline koyar ve Metafizik, Necât, ve İşârât ve Tenbîhât adlı eserlerinde yoğun bir şekilde işler. İbn Sînâ’nın mâhiyet ve varlık ayrımına göre şeylerin mahiyetleri bazen şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olabildiği bazen de tasavvurda olabilmektedir. Ona göre mahiyetler üç şekilde değerlendirilebilir: ilki, dış dünyadaki ya da düşüncedeki varlık seviyelerinden birine yüklenilmeksizin değerlendirilmesidir. Kısaca, mahiyet, somut ve zihnî varlıklarla ilişkili değildir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunmasıdır yani somut bir şey olarak varlık. Üçüncüsü ise mahiyetin

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera yayıncılık, 2006), 5; Mevlüt Uyanık, *Açık Toplum İçin Bir Nefes Felsefe*, (İstanbul: Post Yayınevi, 2023), 148.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 998 b 1 7

<sup>12</sup> Alparslan Açıkgenç, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, *Felsefe Dünyası*, 13 (1994), 11-16

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 100-101

<sup>14</sup> İbn Sina, *İhlâs Suresi Tefsiri*, çev. A.Hamdi Akseki, (İstanbul: TDV Yayınevi, 2. Basım, 2014), 20 vd

<sup>15</sup> İbn Sina, *Şifa: Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 27. ; Erdoğan ve Demirpolat, “Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi”, 15.

<sup>16</sup> Fârâbî, “Risalat Fusus el-Hikem”, *Alfarabi’s Philosophische Abhandlungen* (Leide:E.J.Brill,1890); Açıkgenç, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, 9-12.

tasavvurda olmasıdır yani zihnî varlık olmasıdır. Tasavvurda var olmasıyla birlikte, zihnî varlığa dair arazlar ilişecektir.<sup>17</sup>

İslam Filozofları varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırmışlardır. Mümkün varlıkta, varlık mahiyete araz olacak şekilde mahiyet ile varlık ayrıdır. Ancak zorunlu varlıkta ise mahiyet ile varlık aynıdır.<sup>18</sup> Bu mümkün varlıklara varlık verenin varlığı, mahiyetinden ayrı olursa aynı şekilde o da varlık verene ihtiyaç duyacak ve bu süreç sonsuza değin sürecektir. İşte bu yüzden yukarda bahsi geçen dış dünyada var olan mevcut için varlığı mahiyetinden ayrı olmayan yani varlığı mahiyetiyle aynı olan bizâtihi zorunlu varlık olmalıdır. İbn Sînâ'nın, varlık mahiyet ayrımıyla Tanrı ile âlem arasındaki farklılığı vurgulayarak Zorunlu Varlığı ve Zorunlu Varlığın tekliğini temellendirdiğini söyleyebiliriz. Elbette bu ayırım nedeniyle çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır ancak bu tartışmalar başka bir tez konusu olabileceğinden konuyu burada ele almamız mümkün değildir.<sup>19</sup>

İşrâkî düşünürler Meşşâîler tarafından geliştirilen varlık mahiyet ayrımının bir teselsül oluşturmasından yola çıkarak konuyu eleştirmişler ve konuyu onlardan farklı bir şekilde ele almışlardır. Bu konu İşrâkî düşünceyi Meşşâî düşünceden ayıran temel noktalarından bir tanesini oluşturmaktadır.<sup>20</sup>

İşrâkî okulunun kurucusu olan Şehabeddin Sühreverdî, İbn Sînâ ontolojisi tarafından kurulan temel olmaksızın düşünülemeyen tam bir *mahiyet metafiziği* kurmuştur.<sup>21</sup> Vücûd kavramını tamamen zihinsel bir ürün ve fiziki âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen kavram olarak nitelendirmiştir. Sühreverdî, Meşşâîlerin, varlığın apriori olduğu fikrine karşı çıkar. Bunun yerine "Nûr"u koyar. Tek gerçeklik olarak "Nûr" u kabul etmiştir.<sup>22</sup>

Şehrezûrî varlık mâhiyet ayrımı üzerine üç farklı görüşe sahip olan gruptan bahseder: ilk grup, zihinde ve dış dünyada varlığın mahiyetlere eklendiğini savunur. Bunlar Meşşâîler'dir. Ayrıca Meşşâîler'e göre varlığın dış dünyada hüviyeti mevcuttur. İkincisi İşrâkîler olup varlığın sadece zihinde mâhiyetlere eklendiğini, dış dünyada eklenmediğini savunurlar. Üçüncüsü ise kelamcıların görüşüdür. Zihinde ve dış dünyada varlığın mahiyete eklenmeyeceğini savunurlar.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa: Mantığa Giriş*, 7- 8

<sup>18</sup> Toshiko İzutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi* çev. İbrahim Kalın. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 132; İbrahim Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 10/30 (Eylül Aralık 2007), 48-54.

<sup>19</sup> Burada ki tartışmalar için: Mehmet Sait Reçber, "Vacibu'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 2008), 307-315; E. M. Macierowski, "Does God Have A Quiddity According To Avicenna", *The Thomist*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1998)52 (1):79-87

<sup>20</sup> Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 74.

<sup>21</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet Ve Ontoloji Sorunu*, çev.Arife Ünal Süngü, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36, (2016/1), 169.

<sup>22</sup> Sühreverdî, *Hikmetül-İşrak: İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 82-84

<sup>23</sup> Fevzi Yiğit, "Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 15, (Aralık 2020), 558-559

Şehrezûrî'ye göre mahiyet esastır ve mahiyet, varlık olmaksızın akledilir. Mâhiyet, varlık nedeniyle var olduğu için ne varlıktan önce, ne varlıkla birlikte ne de varlıktan sonra olamaz. Şehrezûrî'ye göre mahiyetin varlıkla var olması söz konusu olamaz çünkü bu durumda başka bir mahiyetin var olması gerekirdi.<sup>24</sup>

Felsefe düşünce alanını oluşturan konulardan biri de bilgidir. Epistemoloji ve bilim felsefesi de bu düşünce alanı kapsamındadır. Epistemoloji, bilginin kaynağını ve sınırlarını incelerken bu kapsamdaki bilimsel bilgiyi ele almaktadır.<sup>25</sup> Doğru düşünme ancak doğru ifade edilmiş kavramlar ve bilgilerle gerçekleşir. Dolayısıyla epistemoloji bilim adamları tarafından benimsenen yöntemlerle ve metotlarla ilgilenmektedir.<sup>26</sup>

Eserlerini dönemin bilim dili olan Arapça ile kaleme alan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi filozoflar felsefe yapma geleneğine önemli katkıda bulundular. Evren, tanrı, insan ilişkisi, metafiziğin ilkeleri, mantık ve ilkeleri, bilgi teorisi ve ahlak konuları özgün bir şekilde ele alınarak yeni bir felsefi teşekkül dönemi ortaya çıkıyordu. Bu teşekkül dönemi iki şekilde isimlendirildi. İlki, Arapça kaleme alınan eserlerden ve tercüme hareketinden dolayı "Arapça Felsefe" diye nitelendiriliyordu. Burada "Arap felsefesi"nin kast edilmediği konusuna dikkat edilmelidir çünkü bu konularla ilgilenen filozofların çoğu Arap değildir. Ayrıca bu gelenekteki filozofların çoğu Hıristiyan veya Yahudilerdir. Bu yüzden İslam Felsefesi yerine "Arapça Felsefe" diye nitelendirilmesi uygun olduğu iddia edilmektedir.<sup>27</sup>

Diğer taraftan Arapça Felsefe yerine İslam felsefesi tabiri kullanılarak, İslam coğrafyasında farklı milletlere mensup düşünürlerin gerçekleştirdikleri düşünce etkinlikleri kastedilmektedir. Buradaki coğrafya kavramı, Arap, Türk, Fars uluslarına mensup, Yahudi, Hıristiyan, Müslüman inancına sahip düşünürlerin İslam kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu topraklarda gerçekleştirmiş oldukları felsefi etkinler şeklinde ele alınmaktadır. <sup>28</sup> Ayrıca buradaki İslam terimiyle, beşeri hayatın her boyutuna dokunmuş olan bir din; felsefe kavramıyla varlık kavramını, değeri ve bilgiyi kapsayan tutarlı aynı zamanda rasyonel ve eleştirel bilgiler üreten bir sistem ortaya konularak kendine özgü ve özgün bir medeniyet oluşturması göz önüne alınırsa İslam Felsefesi tabiri daha kapsamlı ve tutarlı olacaktır.<sup>29</sup> Buradan yola çıkarak İslam Felsefesinin herkes tarafından kabul gören genel bir tanımı

---

<sup>24</sup>Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 76-79.

<sup>25</sup> Sözen, "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi", 16; Jean-Claude Simard, *Epistemoloji*, çev. Ramazan Adıbelli, *Bilimname II*, (2003/2), 13-14

<sup>26</sup> Simard, *Epistemoloji*, 13-21

<sup>27</sup>Peter Adamson- Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yay., 2007), 3-4.

<sup>28</sup> Sözen, "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi", 17-18.

<sup>29</sup>Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 17-18; Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara, Grafiker Yayınları, 2017), 23.

yoktur. Yani kısaca İslam kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu coğrafi bölgede gerçekleştirilen felsefi etkinliklerin adlandırılmasıdır diyebiliriz.<sup>30</sup>

Bunlardan yola çıkarak İslam Felsefesinin İslam Dininin felsefesi anlamını taşımadığı aşikârdır. Yani buradaki isim tamlamasındaki İslam tabiri ayırt edici hatta ayrıştırıcı bir unsur olarak farklı felsefe türlerinden ayırt etmek için kullanılan bir tabirdir. Daha önce bu isimlendirmenin Arap ya da Arapça Felsefe kavramından daha kapsamlı olduğunu belirtmiştik. Bu isimlendirmenin manasından yola çıkarak bu felsefenin İslam ile ilişkisi olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü İslam coğrafyasında veya İslam medeniyetinde yapılan bir felsefeyi ele alıyorsak zorunlu olarak bu felsefede bulunan her düşünme şekli, eser ve üründe Müslümanlara ait olan nitelikler bulunacaktır.<sup>31</sup>

Bir kısım araştırmacılar, felsefi metinlerin Arapça yazılmasını öne sürerek İslam Medeniyetinde ortaya çıkmış felsefe ve hareketleri için Arap Felsefesi veya Arapça Felsefe tabirini kullanmak istemektedir. Bu durumda İslam Medeniyetinde bulunan Arapça yazan Hıristiyan Arapların ve Yahudilerin felsefelerini de bu kapsama alarak felsefe ve İslam arasındaki ilişkiyi yok saymaya yönelik bir tavrın işaretidir. Ancak, bu felsefenin Müslümanlar tarafından ortaya konulması ve özel bir karakteristiğinin olması İslam Felsefesi tamlamasının ne kadar yerinde ve doğru olduğunun göstergesidir.<sup>32</sup> Ayrıca burada bahsi geçen adlandırma sorunu yalnızca bir ad sorunu değildir, bu felsefenin nereye konumlandırılması ve içeriğinin özgün olup olmaması konularını da kapsamaktadır. Bizce bu felsefeye konacak çatı isim içeriğindeki kapsayıcı nitelik taşımakta mıdır? sorusunun cevabını verebilmelidir. Hem bu isim, çatı altındaki filozofların hangi dünyada vücut buldukları ve nelerin kaygısını taşıdıklarını da vurgulamalıdır.

Bir düşünürün kullandığı dilden dolayı, içinde bulunduğu kültürden, tarihten ve coğrafyadan ayrı tutulması mümkün gözükmemektedir. İslam Felsefesi özelinde bu konuyu değerlendirecek olursak etnik yapısı muhtemelen Türk olan felsefeci İbn Sînâ'nın Türkçe düşünüp Arap yazı dili kullanmasından dolayı sadece Arap felsefesi adı altında nitelendirilmesi oldukça tutarsızdır. Burada önemli olan filozofun dini, dili, ırkı ne olursa olsun zihinsel olarak İslam dünyasında üretilen felsefe İslam Felsefesi içinde değerlendirilmelidir. Felsefenin incelendiği üç başlıktan biri olan değerler felsefesi bağlamında bu konuyu ele alırsak, bulunduğu kültüre ait felsefi düşünce, kendine özgü değerlerin veya ürünlerin evrensel niteliklere haiz olmasıyla insanlığa sunabilir. Bu durumda

---

<sup>30</sup>Sözen, "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi", 18. ; İslam Ve Felsefe, İslam, Felsefe, Tarih, Yöntem Kavramları Ve İslam Felsefesi Tarihi İçin bkz. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi: Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 33-39.

<sup>31</sup> M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 31. ; Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 4-5. ; Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1, (2002), 5-25.

<sup>32</sup> Alper, "İslam Felsefesine Giriş", 26-27.

bu düşünce dünyası yerel bir anlayış olmanın ötesine geçmiş olur. Türk ve Müslüman bir filozof olan Fârâbî'nin, Muallim-i Sâni olarak anılması bunun kanıtı olarak gösterilebilir.

Arapça, İslam medeniyetinin dilidir ve İslam dünyasındaki bütün vatandaşlar tarafından benimsenen kültüre ait kimlik ve ben idraki noktasında bir araçtır. Ayrıca bu nitelendirme yeni okumaların ve yeni kavramsallaştırmaların ulusal dillerde yapılmasına engel olmamalıdır.<sup>33</sup> Fârâbî'nin İslam Felsefesinin kurucu âlimi olarak önceki kadim kültürlerin sentezi durumundaki Helenistik felsefeyi özgün bir şekilde geliştirerek asıl coğrafyasına dönmesini sağlamak, Felsefenin Anadolu'da Yeniden Yurtlandırma'nın ilk örneği sayılabilir.<sup>34</sup>

Fârâbî'nin, dil-düşünce-mantık temeliyle oluşturduğu felsefesi Tanrı-evren ilişkisini, İlimlerin Sayımı adlı eserinde adlandırdığı şekilde tâlimî ilimlerle, bu ilişkinin niçin kurulduğunu da felsefe/ilahiyat bağlamında açıklamıştır. Bu temel kurgu vasıtasıyla üretilen metinler (Kutadgu Bilig -Yûsuf Has Hâcîp-, Atabetü'l-Hakayık -Edip Ahmet Yûknekî-, Dîvân -Ahmed Yesevî-, Dîvânu Lugâti't-Türk -Kaşgarlı Mahmud) Türkçe Düşünme'nin yani Türk Aklı'nın ürettiği Türkçe Felsefe'nin ve Türk Felsefesinin ana/klasik eserleri niteliği taşımaktadır.<sup>35</sup>

Abbasîlerin yükselişi ve Bağdat'ın kuruluşu İslam kültüründe bir dönüm noktası olarak ciddi bir tercüme hareketi başlamış ve bu hareket sistematik bir biçimde geliştirilerek Yunanca bilim ve felsefe birikiminin aktarılmasını, özümsemesini sağlamıştır. <sup>36</sup> Bu tercüme hareketi, felsefi hareketin varlık sebebini oluşturmamaktadır, gelişiminin sebebi olmuştur. Buradaki gelişim, sadece felsefenin ilerlemesi sonucunu doğurmamış diğer alanlara yani fıkıh, kelam ve tasavvufa da aks etmiştir. Öyle ki bir ahlak felsefesi problemi olan iyilik ve kötülük konusu fıkıh alanında da tartışılmış ve iyilik kötülük problemine bakış açısı fıkıh ekollerinin ayrılıklarını belirleyecek esaslar arasına girmiştir.<sup>37</sup> Buradan tercüme hareketleri başlamadan önce fikri bir düşünce dünyasının olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Yani İslam Felsefesinin teşekkül dönemini yalnızca antik Yunan felsefesine dayandırmak doğru olmayacaktır. Henüz Yunan felsefesine dair tercüme hareketleri başlamamışken, İslam inancının farklı coğrafyalarda yayılmasıyla birlikte farklı inanışlara sahip topluluklarla karşı karşıya gelinmiştir. Bunun sonucunda farklı inanç ve düşünce sahiplerine karşı fikirler ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan İslam dünyasındaki, felsefi birikimlerin Arapçaya kazandırılma sürecini pasif ve edilgen bir hareket olarak tanılamak doğru olmaz. Çünkü felsefi metinleri anlayarak bunu başka bir dilde ifade etmek bizzat felsefe yapmayı gerektirir. Bu süreçte

<sup>33</sup>Uyanık - Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, 29-31.

<sup>34</sup>Felsefenin Anadolu'da Yeniden Yurtlandırılması hakkında detaylı okuma için bkz: Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri", *İlimlerin Sayımı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 73-128.

<sup>35</sup>Uyanık- Akyol, *İslam Felsefesi: Giriş*, 71-72.

<sup>36</sup>Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 23.

Bknz. Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, (İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969) 1/36-42.

<sup>37</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 17.

tercüme edilen dile ait yeni felsefi terminolojiler de üretmek gereklidir. Bütün bunlar sürecin ne denli aktif olduğunun göstergesidir.<sup>38</sup>

Müslüman entelektüeller farklı toplumlara karşı kendi değerlerini savunmak veya karşıt tez üretmek için yeni düşünce modelleri üretmişlerdir ve bunun sonucunda akli, fikri ve felsefi akımlar meydana gelmiştir. İlerleyen zamanlarda İslam coğrafyasında siyasi ve sosyal olaylardan kaynaklanan bazı problemler dini ve fikri bazı argümanların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu problemlere çözüm geliştirmek amacıyla oluşan düşünce etkinlikleri İslam felsefesinin zemini oluşturmuştur.<sup>39</sup>

İslam düşünce geleneğinde Tanrı'nın varlığı ve varlığının delilleri, Tanrı-âlem-insan ilişkisi gibi ontolojik meseleler, İslam filozoflarının temel problemlerini oluşturur. Bu problemlerin yansımalarını nübüvvet meselesi, kaza ve kader, ahret ve kötülük meselesi oluşturur. Diğer taraftan İslam filozoflarının gerçek bilgiye nasıl ulaşılacağı ve varlık hakkındaki bilginin elde edilmesi gibi epistemolojik konularda ortaya koydukları görüşler felsefi yöntemlerle yapılan düşünme şekillerinin yansımalarıdır.<sup>40</sup>

Bilgi tanımının "özne ve nesne arasındaki ilişkinin sonucu" tanımının yetersiz kaldığının belki de en iyi örneklerinden birini İslam Felsefesi kavramının tanımlanmasında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü bu tanıma göre öznenin içinde bulunduğu ortam yok sayılabilmektedir. Burada "geofelsefe" kavramı söz konusu noktaya değinerek felsefelerin ulusal karakterini belirlemeye çalışmaktadır. Yani felsefeyi bir halkın anlayışına, kendi özgün hukuk anlayışını oluşturmasına nesne olarak bakmayarak bunu bir "yurtluk" şeklinde değerlendirdiğini söylemektedir. Unutmamamız gereken önemli bir noktada yurt kavramının yalnızca fiziki ve beşeri coğrafyayı içermediği aynı zamanda zihinsellik boyutunu da kapsadığıdır. Filozof, bir ulusa sahip olarak düşünce üretir. Dil-düşünce etkileşimi göz önünde bulundurularak tümel hakkındaki düşünceler ile bunların ifadesi arasındaki uyum ve uygunluk arayışı bizi felsefenin yaşadığı yurdun önemine getirir.

Felsefenin birçok farklı tanımı vardır. Bunlardan birisi de "kavramlar oluşturmak" temeline dayanmaktadır. Burada ki kavramların oluşturulması söz öbeği bilen-bilinen ilişkisinden çok daha fazla ilişki barındırmaktadır. Bu ilişkinin temelinde düşünmek vardır ve bu düşünce eylemi, eylemin gerçekleştiği ortamla iç içedir. Uygun düşünce ortamının gerçekleşmesi sonucunda basit bir toprak parçası değerli bir yurt haline getirilebilir.<sup>41</sup> Geo-felsefe kavramı, düşünce faaliyetini yalnızca özne nesne arasındaki ilişki şeklinde ele alınan kalıpları yıkarak tarih, coğrafya ve kültür unsurlarını göz önüne alarak bir anlamda "yurtluk faaliyeti" olarak

---

<sup>38</sup>Alper, "İslam Felsefesine Giriş", 46-47; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 29-31.

<sup>39</sup>Sözen, "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi", 24.

<sup>40</sup> Sözen, "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi", 27.

<sup>41</sup>G.Deleuze-F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001), 7, 80.

değerlendirir.<sup>42</sup> Düşünme eylemi, kavramlarla olduğu gibi figürlerle de doldurulduğu ölçüde yani düşünce sisteminin kendi özgün kavramlarını ve figürlerini oluşturmasıyla çeşitli topluluklara ait felsefelerden bahsedebilmemiz mümkün olacaktır. Buradaki figürlerden kasıt aşkın olanın yeryüzündeki karşılıkları olarak değerlendirilebilir. Figürler dini olmakla kalmayıp, doğu bilgeleliklerinde, Çin Altılıklarında, Hıristiyan ikonalarında olacak şekilde bulunabilir. İslam felsefi düşüncesinin özgün kavramlar ve figürler üretmesinden yola çıkarak bir İslam Felsefesi'nden bahsetmemiz mümkündür. Nietzsche'nin Fransa-İngiltere ve Almanya üzerinden kurgulayarak oluşturduğu jeo-felsefe kavramı, temelinde kavramlar ve figürler aracılığıyla felsefeyi yurtlandırma çabasıdır.<sup>43</sup> Böylelikle Nietzsche'nin kurduğu jeo-felsefe kavramından hareketle, "İslam Felsefesi" ifadesi ve bunun temellendirilmesine Anadolu'yu esas alan "Türk Felsefesi"nden bahsedebiliriz.

İnsanlara gönderilen mesajların temelde aynı ama farklı zaman ve mekânlarda farklı bir dille indirildiğini söylüyorsak burada içinde yetişilen ortam ve ortamın sorunlarına çözüm üretmek için düşünülen, konuşulan ana dile vurgu söz konusu olmakla birlikte Anadolu coğrafyasında tümelin tikele indirmesidir vahyin, soyut ve aşkın olanın Anadolu insanı şahsında tikelleşmesidir. Tümelden tikele yol olarak coğrafyamızın güncel sorunlarına çözümler üretirsek tikelde tümeli yakalamış oluruz.<sup>44</sup>

## 1.2. Mantık Kavramı

İslam mantıkçılarının, bilinenden bilinmeyen elde edilmesindeki alet ilim olarak tanımladıkları mantığı; düşüncenin hata yapmasına engel olan veya doğru düşünceyi doğru olmayan, bozuk düşünceden ayırmaya yaracak kuralları veren ilim şeklinde tanımlamışlardır. Mantık, düşünceyi doğru yöne sevkeden, kişiyi yanlıştan koruyan ilimdir. Fârâbî mantığın, insanı bilgiye, bilginin de insanı mutluluğa ulaştırdığını söyler.<sup>45</sup>

Sühreverdî'nin felsefi öğretisinin sacayaklarını mantık, fizik ve metafizik oluşturur. *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri İşrâkî ekolün kaynağı olması bakımından oldukça önemlidir ve ilk bölüm olan mantık kısmı, düşünmenin kuralları olarak nitelediği mantığı yerleştirmiştir. Buradan yola çıkarak mantığın Sühreverdî düşüncesinde önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun mantık anlayışının incelenerek, irrasyonel alan (metafizik) rasyonel temellendirmesini yapmasının incelenmesi önemlidir.

İslamiyet, batıl inançlara karşı akıl ve düşünceyi savunmasına rağmen, bazı dogmatik çevreler, mantık ve felsefenin İslam'da haram sayıldıklarını iddia ediyorlardı. Hatta akli

---

<sup>42</sup> Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme". *İslamiyat Dergisi* 8/4 (2005), 69.

<sup>43</sup>G.Deleuze-F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, 83-87, 95.

<sup>44</sup> Uyanık - Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, 33-45; Uyanık, *Bir Nefes Felsefe*, 219-232

<sup>45</sup> Fârâbî, EbûNasr. *İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 94-98 ; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2003) 28/ 19.

ilimlere küfür adını vererek bunların İslamiyet'e sokulmasına şiddetle karşı koymaktaydılar. Gazzâlî (m. 1038-1111), eserlerinde mantığın haram olmadığını ilan edinceye kadar bu ithamlar şiddetle devam etmişti. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde, "Gazzâlî, mantık bilmeyenlere, ilimler hususunda itimat caiz olmadığını söylemektedir. Gazzâlî, bu ilme "mi'yarul-ilm" (ilimlerin ölçütü) adını vermiştir. Hatta bazı kimselere göre mantık bir farz-ı ayn ve bazı kimselere göre de bir farz-ı kifaye'dir." demektedir. <sup>46</sup>

Gazzâlî'nin bu duruşundan sonra mantıkçılar biraz olsun rahat nefes alabilmişti. Mantıkçılar rahatlamışlardı çünkü İslam'ın hücceti denen, bugüne kadar İslam dünyasının en çok itibar gören ve itimada şayan bir âlimi olan Gazzâlî bu konuda net bir tavır takınmıştı. Buna rağmen mantık ve felsefeyi tıpkı günümüzde olduğu gibi halen reddedenler vardı. Bunda mantık ilminin önemini vurgulayan Gazzâlî'nin filozoları tekfir etmesinin de önemli etken olduğunu işaret ettiğimizde ortaya çıkan paradoksal duruma da işaret etmek gereklidir. İlâveten İbn Teymiyye (m. 1263-1328) de *el-Reddal'el-Mantıkıyyin* adlı eserle mantık ve felsefecilere reddiye yazmıştı. Celaleddin Suyûtî (m.h. 911/m.1505) ise *Tahrîm'ül-iştigâlbi'l-mantık* eseriyle mantıkla uğraşmanın haram edilmesini savunuyordu. <sup>47</sup>

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* adlı eseriyle mantık ilmini temellendirerek, mantık kurallarını ortaya koymuştur. Aynı zamanda bu ilmin önemini ve kullanımının nedenli önemli olduğunu belirtmiş olmasına rağmen yine kendisinin yazdığı eserlerde mantık ilmiyle açıklanamayacak çözümler olduğunu şahit olmaktayız. Örnek olarak "Köpek bulunan eve melek girmez." hadisini yorumlarken bu hadisin bir tarafıyla ahlaki yönden ele alınması gerekliliğini belirtirken diğer taraftan bu hadisin şeklen değerlendirilmesi gerekliliğini belirtir. Bu durumun mantık ilkelerine aykırı bir çözümlenme olduğunu görebiliriz.<sup>48</sup> Mantık ilmini bilmenin, düşünceyi ve sonrasında ortaya çıkacak sözleri veya yazıyı bu ilmin süzgecinden geçirmedikten sonra bir öneminin olmadığını belirtebiliriz.

İslam düşüncesinde, mantığın pratikte uygulaması olan sanat mı olduğu veya teorik yönüyle ilim mi olduğu tartışmalıdır. Teorik tarafı, düşünme biçimini ve kurallarını tespit eder; bu yönüyle bir ilimdir. Pratik tarafıyla, mantığın uygulanmasını, doğru düşünmeye sevk eden kuralları belirler ki, bu onun bir sanat olduğunu gösterir. Afrodisiyalı İskender'den, Gelenbevi'ye (1730- 1791) kadar bütün İslam mantıkçıları için müşterek ve umumi mesele mantığın sanat mı, ilim mi olduğu konusu idi. Fârâbî mantığa, bilimler sınıflamasında ayrı bir yer ayırması bu bağlamda son derece önemlidir. Böylece o, mantığı açıkça ayrı bir bilim dalı olarak kabul edilmesini önermiştir. <sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 1/16; Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mi'Yâru'l-İlm*, çev. Hasan Hacak, Ali Durusoy, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 29-30.

<sup>47</sup> Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 1/ 14-16

<sup>48</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu ( İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), 1/ 126; a. mlf. *Mişkatü'l-Envar* (Nurlar Feneri), çev. S. Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 50- 51.

<sup>49</sup> Uyanık - Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, 94.

Bu husus, mantığın yapısı ve felsefe ile ilişkisine dair müzakereyi hatırlatır. Mantığın, felsefenin bir parçası olup olmaması veya felsefeden bir parça olmayıp diğer ilimlerden önce bilinmesi gereken bir kültür olduğu ya da bir ilim veya fen olmasına dayanan tartışmalar oldukça eskiye dayanmaktadır. Bu tartışmalar Meşşâîler ve Stoalılar arasında yoğunlaşırken İbn Sînâ arabuluculukla, bu tür tartışmaların saçma, boş ve anlamsız olduğunu söylemiştir. Saçmalığı iki görüşün birbiriyle çelişmemesi anlamsız oluşu da böyle şeylerle uğraşmanın faydasız oluşundan kaynaklandığını bahseder. Arap mantıkçıların bakışıyla mantık hem felsefenin aletidir çünkü değişen şeylerin yapısı konusunda düzenleyici kurallar bütünü vasfı vardır hem de felsefenin aletidir; çünkü belirli konular ve tanımlarda temsil edilen vasfıyla felsefeden bir parçadır.<sup>50</sup>

Mantık, bütüncül olarak düşünceyi düzelterek yanlış yapmanın mümkün olduğu akli şeylerde, kurallarıyla insanı doğruya ve gerçeğe yöneltir. Dolayısıyla insanı, yanlış ve hatalı düşünmekten koruyan kuralları verir. Mantık, “konuşmak” anlamındaki Arapça “nutk” kökünden türetilmiş bir isimdir. Nutk kelimesi eski Yunancada, akıl, konuşma ve söz anlamındaki logosu karşılamaktadır. Herakleitos’ta logos, evrenin dilidir, yasağıdır.<sup>51</sup> Arapça tercüme hareketiyle, yeni kavramlar türetilmiş veya var olanlara yeni anlamlar yüklenmiştir. Buradan yola çıkarak nutk ve mantık kavramlarının, logosu da kapsayacak şekilde anlamlar kazandığını söyleyebiliriz.<sup>52</sup>

Mantık, nutk (konuşma) kelimesinden türemesi, mantığın gaye ve maksadını göstermektedir. Nutk kavramı üç manada kullanılmıştır. İlki, ses yolula meydana gelen sözdür ve bu yönüyle insanın içindekini dil ifadeye dönüştürür. İkincisi nefiste bulunan sözdür yani kelimelerin delalet ettiği mâkullerdir. Üçüncüsü ise insanlara mahsus olan ayırt etme yetisidir. Bu yeti herkeste vardır ancak bazılarında henüz kemale ermemiştir. Bu durum gören ama şaşı olan göze, var olan ama uyuyan göze, baygınlıktan dolayı göremeyen göze benzetilir. Bunlarda göz vardır ama görecek kemale erişmemiştir. Konuşmayı iç ve dış olmak üzere iki şekilde nitelendirebildiğimizden, mantık bunlara dair kanunları verir.<sup>53</sup>

Konuşma kökünden türemiş olan “mantık” kavramı doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez. Daha doğrusu, mantığın nutk kökünden geldiğini ve bunun konuşmaya tekabül ettiğini göz önünde bulundurursak mantıkçının lafızla ilgilenmesi de hem iletişimi hem de konuşmayı kapsar. Mantık, sadece anlamların düşünüldüğü salt düşünceyle öğrenilseydi bu mümkün olurdu. Bir konuya açıklık getirirken veya tanım yaparken daha doğrusu düşüncenin aktarımı gerçekleşirken lafızları kullanmak zorunlu bir hal aldığından mantık, bunların hallerini de ele

---

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Sıfa: Mantığa Giriş*, 8; Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 25-27.

<sup>51</sup> Nuray Bayat Usta - İlyas Altuner, “Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23, (Temmuz 2020), 101-103.

<sup>52</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Bilim Yayınları, 1996), 13-14; Emiroğlu, “Mantık”. 18; Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 25.

<sup>53</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, 108

almıştır. Ancak net bir şekilde ifade edilmelidir ki mantığın konusu yalnızca anlamlara delalet etmesi bakımından lafızları incelemek; mantıkçının sanatı anlamlara delalet etmesi bakımından lafızlar hakkında konuşmak değildir. Mantığın konusu, tasavvurdaki kavramlara akli olmaları bakımından ilişen ve fizik dünyada karşılığı olmayan şeylerdir. Bazı konularda, konunun kendisi bir sanatta incelenirken, arazları başka bir sanatta incelenebilir. İşte mantığın durumu böyledir.<sup>54</sup>

Mantık, bilinenden bilinmeyene hareketle bilgi derecemizi artırır. Bilgisizliğimiz en önemli mutsuzluk ayraçtır. Dolayısıyla bilgiye ulaşmakta, mutluluğa ulaşmak olarak değerlendirilebilir. İbn Sînâ, mantığı, iyiyi kötüden ayırt etmeye yaradığından dolayı insanı mutluluğa erdirtirecek olan felsefenin, en önemli aygıtlarından biri olarak görür. Mantığın "miftahu's-saade" yani mutluluğun anahtarı olarak nitelendirilmesi bundan dolayı olsa gerektir.<sup>55</sup> Fârâbî de aynı doğrultuda mantık ilmini insanı mutluluğa ulaştırın bir ilim olarak değerlendirmiştir. Ebedî mutluluğa ulaşabilmek için ahlak ve mantık ilminin öğrenmesini zorunlu saymıştır.<sup>56</sup>

Bilgi edinebilmemiz için gerek akıl, gerekse duyuların birbirine muhtaçlığı açıktır. Akıl olmasaydı, koku, ses, dokunma, tatma ve duyma duyularından bilgi çıkarmak mümkün olamayacaktı. Duyuların bizde meydana getirdikleriyle, eşyanın kendisi, acaba aynı şey sayılabilir mi? Yani ateşle, ateş tasavvuru aynı şey midir? Elbette değildir. Dolayısıyla gerçek bilginin tek yolu olduğu söylenebilir: Bir şeyi tam olarak bilmek için "o şeyle aynı şey olmak" lazımdır. Fakat "bir şey ile aynı şey haline gelmek" , bu sefer süje-obje yani bilen-bilinen münasebetini ortadan kaldıracığı için, bilmek denilen hâdise de ortadan kalkacaktır.

Bu durumda, hangi bakımdan ele alınırsa alınsın, hiç bir surette bilgi mutlak değildir. Sadece nisbî, izafî ve kısmî sayılır. Nesnelere, oldukları gibi değil sadece bize göründükleri gibi veya bize görünen kadar öğrenebilmekteyiz. Buna hakikat (şe'niyet) ve zevâhir arasındaki fark denilmektedir. Bu farktan ötürü Hz. Peygamber (S. A.) hakikat (şe'niyet) bilgisini kastederek, Allah'a şöylece dua etmişti: " . . . Ya Rabbi, bize eşyayı olduğu gibi göster. . . " Manası "Ya Rabbi, bize zevâhir (dış görünüş) bilgisini değil fakat şe'niyet (hakikat, realite) bilgisini ver." anlamına gelen Peygamberimizin bu duası, İslam feylesoflarının da, bilgi konusunda amaç edindikleri ve felsefe'yi tarif ederek "eşyayı olduğu gibi bilmek" ve "eşyanın hakikatini görmek " sözleriyle açıklamışlardı.<sup>57</sup> Böylece, duyular vesilesiyle yanlış ve noksan prensiplere dayanmak zorunda kalan akıl, hakikati keşf ve doğruya ulaşabilmek için bir ölçüt oluşturmuştur ki, buna da mantık adı verilir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 16-17

<sup>55</sup> Mevlüt Uyanık, "Tümevarım Meselesi –İbn Sînâ Merkezli Yeni Bir Okuma-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012/1), 197.

<sup>56</sup> Fârâbî, *Tenbîh Alâsebîlî's-Seâde Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1993), 10-11.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 5.

<sup>58</sup> Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 3-5.

Daha önceden bahsettiğimiz tercüme hareketleri vasıtasıyla, Yunancayı bilmeyen Müslümanlar, Yunancadan Süryaniceye, Süryaniceden de Arapçaya tercüme edilen eserler sayesinde Yunan felsefesine ve mantığına ulaşma imkânı elde ettiler. Bir asrı geçkin bir süre devam eden yoğun tercüme hareketi, bir eserin defalarca tercüme edilmesi, süregelen düzeltmeler, haşyelerle ve şerhlerle Aristo mantığı İslam düşüncesinde bir mantık dili oluştu ve dil sistemli bir şekilde gelişti. Müslümanların özgün eserler telif etmesiyle kendi şahsiyetine kavuştu.<sup>59</sup>

Müslüman filozof ve mantıkçılar, Yeni-Eflatuncu şarihlerden ve meşhur Aristoteles şarihlerinden olan İskenderul-Afrûdîsi olarak bilinen Alexander d' Aphrodise'tan (öl. 200) etkilenmişlerdir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, mantık ilmini felsefenin parçası olarak değil, bir alet olması fikrini ondan almışlardır. Alexander, Aristoteles'in mantık kitaplarını bugün ki bilinen sırasıyla ilk tasnif edendir. Sonrasında Ammonius ve Simplicius, Poetic ve Retoriki Organon'a eklemişlerdir. Sonrasında Ammonius tarafından Porphyrios'un Isagojisi Organon'un en başına gelecek şekilde tasnif edilmiştir ve ardından mantıkçılar da bu tasnifini takip etmişlerdir.<sup>60</sup>

X. yüzyılda tartışılan konulardan biri mantığın evrensel olup olmayışıdır. Çünkü mantık kuralları aktarılırken buna araç olan bir dilin olması gereklidir. Ancak burada aracı olan dil yereldir ve burada dil-mantık ilişkisinden kaynaklı bir problem meydana gelmektedir. Fârâbî'nin hocası olarak bilinen mantıkçı Ebu Bişr al-Matta (870-940) ile gramerci Ebu Sa'id el-Sirâfî'nin (893-979) bu konu üzerine tartıştıkları bilinmektedir. Gramerci Sirâfî, mantığın dilsel işlevi üzerinde durarak mantığı Yunan gramerine hapsedmeye çalışmıştır. Gerekçesi ise Yunanlardan tarafından geliştirilen mantığın başka bir dilin tahlilinde kullanılmasının mümkün olmadığı yalnızca Yunanca için kullanılabilir olduğu yönündedir. Her dil, bulunduğu toplumdan mülhem yereldir ve kendine özgü bir biçimde yorumlanır. Yani mantık, Grekçede geliştirilmişse yalnızca Grekçede kullanılabilir, başka bir dilde bu mantık ilkeleri geçersiz olmaktadır. Matta'ya göre ise, dil bir topluluğa ait olabilir ancak mantık evrenseldir. Yani Greklerden tarafından geliştirilen mantık her dilde geçerlidir. Çünkü mantık, o dilin kurallarını değil düşünmenin kurallarını belirler ve bu yüzden evrensel olmak zorundadır. Başka bir yönden Sirâfî, düşünce yoluyla kavranan anlamların dil vasıtasıyla gerçekleştiğini ve bu yüzden dilbilgisinin oldukça önemli olduğunu vurgular. Bu yüzden bir dilden başka bir dile yapılan tercümelere anlam farklılıklarının oluştuğunu ve bunun gramere hâkim olmakla önleneceğini söyler. Buna karşın Matta, mantıkta lafızların değil de anlamın önemli olduğunu söyleyerek, tercümelemlerin yine de yazarların ne demek istediklerini ve anlamlarını içerdiğini öne sürer.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, Rıza (, İstanbul, Koşkun Matbaaları, 1942), 80-81.

<sup>60</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 59.

<sup>61</sup> Osman Bilen, "Mantık İle Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", D.E.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 91-93.

Mantığın evrenselliği konusunu İslam felsefesinde Fârâbî özelinde değerlendirecek olursak, Fârâbî mantığın evrensel geçerliliği sorununu gündemine alarak yeni bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışmıştır.<sup>62</sup> Fârâbî'nin, bütün mantık konularını kapsayacak şekilde sistemli bir mantık anlayışı ortaya koyması onun sistematik ilk filozof olarak anılmasını sağlamıştır. Muallim-i sâni olarak anılması yalnızca Aristo mantığını oldukça iyi bir şekilde kavramasından dolayı değil aynı zamanda kendi dönemindeki düşünsel kargaşayı mantık ilmi ile sonlandırma çabasını da içermektedir.<sup>63</sup> Fârâbî, mantık ilkelerinin, lisanların ilkelerinden daha üstün olduğunu belirterek mantığın külli bir dil olduğunu, mantıkçıların ve filozofların kullandığı dilin ise üst dil olduğunu belirtmiştir.<sup>64</sup>

Mantık, felsefe ilişkisi üç ana başlık altında değerlendirilebilir: "Peripatetikler, mantığı bir alet ilmi olarak değerlendirirlerken, Stoacılar felsefeden bir kısım olarak değerlendiriler. Plâtoncular ise her iki görüşü de benimseyerek mantığı, felsefenin bir kısmı olarak değerlendirmelerinin yanı sıra alet ilmi olarak da değerlendirdiler.<sup>65</sup>

Aristoteles'e göre mantık göre müstakil bir bilim değildi, yalnızca doğru düşünmenin bir aracıydı.<sup>66</sup> Bu yüzden mantığın din ile bir ilişkisi olmadığı düşünülür ve sistemli düşünmeye yardımcı olan bir araç olarak kullanıldı. Yani akıl yürütmeler sonucunda elde edilecek bilginin doğruluğunu veya bu esnada hataya düşülmesi durumunda mantık yasaları devreye girerek neticedeki bilginin doğruluğu sağlanacaktır. Fârâbî, mantığı, makullerde yanlış yapmanın önüne geçerek, doğruya yönlendirmek ve doğru düşünmenin kurallarının tamamı diye tanımlaması bu açıdan önemlidir.<sup>67</sup>

Özetle, mantık için düşünme binasının üstüne kurulduğu kanunlar zeminidir diyebiliriz. Fârâbî'nin burada kanun sözcüğünü özellikle tercih ettiğini düşünüyoruz. Nedeni mantığın herkesi bağlayan kurallardan oluşması ve kimsenin kendince hareket alanı geliştiremeyeceğidir. Dil düşüncenin kılıfıdır sözünden yola çıkarsak yeryüzünde birden fazla dilin konuşulduğu dillere aynı mantık kuralları veya kanunları uygulanabilir mi sorusu aklımıza gelebilir. Bu sorunun cevabı farklı bir konu teşkil ettiği için burada detaylı bir şekilde ele alamayacağız. Ancak mantığın düşünmenin/düşüncenin içeriğiyle değil de düşünmenin/düşüncenin şekli boyutlarıyla ilgilenmediğini ve asıl amaç olarak lafzı görmediğini söyleyebiliriz.<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> Sadık Türker, "Erken Klâsik Arap Dil Bilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri". *Kutadgu Bilig Dergisi XI*, (2007). 143.

<sup>63</sup> İbrahim Çapak, "İslam Dünyasında İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9*, 38.

<sup>64</sup> Fârâbî, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler (Füsul'l Hamse)*, çev. M. Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1958), 119.

<sup>65</sup> İsmail Köz, *Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi*, AÜİFD Cilt XLIII, 2002, 2/356.

<sup>66</sup> David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabcacı Yay., 2011), 46.

<sup>67</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm. İlimlerin Sayımı*, 108.

<sup>68</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 71.

### 1.3. Metafizik Kavramı

Metafizik kavramı zaman zaman “fizik ötesi” manasında veya tabiat ötesi (maverai't-tebia) manasında kullanılmıştır. Fizik ötesi konularından maksat, yalnızca soyut varlıklarla ilgili olarak açıklanan konulardır. Ancak metafizik, bütün ilahiyat konularını kapsar. Daha doğrusu metafizik ya da felsefe-i ula (ilk felsefe), nazarî hikmet kısımlarından ilahiyat bölümünü teşkil eden ve ilahiyat-ı bi'l-ma'nai'l-a'am (genel anlamıyla ilahiyat) ve ilahiyat-ı bi'l-ma'nai'l-has (özel anlamıyla ilahiyat) bölümlerine ayrılan ve ikisinin birlikte teşkil ettiği konuları ele alır. Bu yüzden pozitivistler, somut olmayan Tanrısal verileri ve metafiziği, ilim dışı olarak kabul etmektedirler.<sup>69</sup> İslam felsefecileri metafizik kelimesini, mâ ba'd'et-tabîa, mâ fevk et-tabîa, mâ kab'l et-tabîa, mâdüne't-tabîa, mâ verâ'u't-tabîa, el-felsefetü'l-ulâ, ilmü'l-ilâhî ve ilmü'r-rubûbiyye kavramlarıyla karşılamaya çalışmışlardır.<sup>70</sup>

Metafizik bilgiye yönelik eleştiriler, dolaysız bilginin kaynağı olarak düşünülen duyu deneyimlerimize ait bilgilerimizin bile ne kadar eksik aynı zamanda kesin olamaması tartışılırken tamamıyla kurgusal görünen bir alana ilişkin bilgi iddiasının ne kadar inandırıcı olabileceği, akıl yürütmelerin niteliklerine göre belirlenebilir. Akıl yürütmelerin güvenilirliği veya güvenilmezliği, doğrulukları veya yanlışlıkları buradaki unsurlar olarak sıralanabilir. İşte bu yüzden metafizikçi düşünürler, aklın duylara indirgemediği ilksel ve apaçık (evvelî ve bedîhî) bilgilerin duyu yoluyla değerlendirilmesinden yola çıkarak gerçekleşen akıl yürütmelerle metafizik bilgiye eriştiğini belirterek akıl yürütme süreçlerinin kusursuzluğunu göstermeye çalışmışlardır.<sup>71</sup>

Metafizik kavramıyla, Aristoteles'in hiçbir eserinde karşılaşamayız. Bunun yerine, bilgelik, teoloji ve ilk felsefe kavramlarını kullandığını biliyoruz. Metafizik kelimesi, felsefi literatürde ilk kez Andronicus'un (m.ö. 1) eserinde yer almıştır. Andronicus, Aristoteles'in eserlerini tasnif ederken fiziğe dair kitaplardan sonra gelen anlamında meta ta physika kavramını kullanır.<sup>72</sup>

İskender, Metafizik kelimesini “fizikten sonraki” manasına gelen iki kelime şeklinde “meta ta physika” olarak ifade etmiştir ve bu Aristoteles'in kitaplarının sıralanmasında kullanılmıştır.<sup>73</sup>

Eserlerinde bu kavram yerine farklı kavramlar kullanan Aristoteles, örneğin Metafizik'in Alpha kitabında sophia (bilgelik)<sup>74</sup>, Kappa kitabında philosophia (felsefe)<sup>75</sup>, Eta kitabında

<sup>69</sup> Muhsin Gerviyani, *İslam Felsefesine Giriş*, (İstanbul, Birey Yayıncılık, 1998), 35-39.

<sup>70</sup> Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği* (Ankara: Araştırma Yay., 2. Baskı, 2017), 26.

<sup>71</sup> Türker, Ömer, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 3-4

<sup>72</sup> Tricot, John, Giriş ve Bibliyografya, Aristoteles, Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul : Sosyal Y., 2. Basım), 1996.

<sup>73</sup> Richard Sorabji, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 4.*, Tr. Arthur Madigan, (Bloomsbury Academic, 1993), 11.

<sup>74</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 80,81

protephilosophia (ilk felsefe)<sup>76</sup> ve yine Eta kitabında thelogia (teoloji)<sup>77</sup> kavramlarıyla bu bilime işaret eder. Burada önemli olan nokta bu kavramların her birinin eş anlamlı olarak kabul edilmesidir. Yani bahsi geçen kavramlar farklı varlık alanına işaret etmez.<sup>78</sup>

Aristoteles, kendinden sonra “Metafizik” adı verilen kitabında, ilk nedenin ve varlık olmak bakımından varlığın, ezeli ve ebedi, gayri maddi ve hareketsiz olanın araştırılmasından bahseder. Aristoteles’in bu eseri, tercüme faaliyetleri sürecinde fizik ötesi anlamını muhafaza etmiş olarak ilk dönemlerde mâfevke’t-tabî’â, mâkable’t-tabî’â, mâba’de’t-tabî’â kavramlarıyla, sonraki dönemlerde ise daha çok el-felsefetü’l-ûlâ, el-ilahiyât ve el-ilmu’l-ilâhî kavramlarıyla Arapçaya tercüme edilerek metafizik disiplinin ortak adı olarak kullanılmıştır.<sup>79</sup>

Alexander of Aphrodisias (İskender Afrodisi), ilk felsefeyi, varlık bakımından varlığı ve varlığın temel özelliklerini ele alan bilim şeklinde tanımlar.<sup>80</sup> İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu düşünceyi devam ettirerek metafiziği de aynı şekilde tanımlamışlardır.<sup>81</sup> Diğer bilimler varlığı, varlık olmak açısından incelemeyiz, parçalara ayırdıkları varlığın, parçalarından birinin temel niteliklerini konu edinirler. Ancak, filozof ilk ilkeler ve en yüce nedenlerin arayışında olduğundan, söz konusu ilkelerin ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerekir. Yani varlıkların niteliklerini araştıranlar, ilk ilkeleri arıyorlarsa, aradıkları öğelenin arazi olarak varlığın değil de varlık olmak bakımından varlığa ait olması gerekmektedir.<sup>82</sup> Bu açıdan metafizik ilmi, varlıktan söz eder ve varlığa dair bir kısım hükümler ve kanunlar vazeder.

Aristo’ya göre hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlayan teoloji (metafizik), daha önce belirttiğimiz üzere varlığı var olması açısından inceleyen bir ilimdir. Ancak Platon’a göre mutlak ve kesin bir bilgiye ulaşmak için değişen varlıklar değil de değişmeyen varlıkların olması zorunludur. Yani değişmeyenin bilgisine ulaşmak için, değişmeyen varlık şarttır ve bu varlığın maddesel anlamda bulunmaması gereklidir. İşte idealar dünyası, koşulları taşıyan bir dünyadır. Bu yönden Aristo ve Platon arasında metafiziksel bir karşıtlık ortaya çıkmıştır.

---

<sup>75</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 453, 454, 455

<sup>76</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 296, 297

<sup>77</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 296

<sup>78</sup> Bkz. İlhan Kutluer, “Metafizik”, TDV Türk İslam Ansiklopedisi, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/399.

<sup>79</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, 139-142; Kamuran Gökdağ, “Klasik Dönem İslam Filozofları İlim Tasniflerinde Metafizik: Konusu ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri*, ed. Doru, Mehmet Nesim Doru - Kamuran Gökdağ (2020, Mardin, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları), 15-16

<sup>80</sup>Sorabji, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics* 4.,12

<sup>81</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1061b. : İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*,13; Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 361-380.

<sup>82</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 187-189.

Platon'un idealar dünyasındaki varlıklar anlayışını Aristo maddi dünya dışındaki bilgileri "mevcut olmak bakımından mevcudu" başlığı altında ele alarak aşmaya çalışmıştır.<sup>83</sup>

Bizim için hangisi esas alınır alınsın, metafizik kavramının İslam'ın klasik çağından itibaren ifade ettiği anlamın Aristoteles ve onun *Metafizik* adlı eseriyle ilişkili olmasıdır. Buna göre fizik (tabîyyât) değişenin, metafizik ise değişmeyenin bilgisini verir. Metafiziğin mevzusu da "mutlak mevcut" ya da "mevcudun bimahuvemevcud (zatiyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan)" dur.<sup>84</sup>

Kindî, Aristo'nun *Metafizika'sını* İskenderiye Patriği olan Ustas'a tercüme ettirerek *Prote Filosofia* adlı kitabın orijinal adını koruyarak kendi yazdığı esere de İlk Felsefe Üzerine (Kitâbfi'l-felsefeti'l-ûlâ) ismini vermiştir. <sup>85</sup> Kindî, ilk felsefeyi, tüm felsefelerin üzerinde tutar ve onun en yüksek felsefe mertebesi olduğunu ifade eder. İlk felsefe, "İlk Gerçek" in bilgisi olmasından ötürü her gerçeğinde sebebidir. Sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerli olduğundan bu bilgi hem tam bir filozof olma şartıdır hem de bir şeyin oluşundaki amacın bilgisidir. Diğer taraftan "İlk Sebep" in bilgine ilk felsefe adı verilmesi oldukça tutarlıdır; İlk Sebep' in bilgisi, şeyin hakikat bilgisine ontolojik ve epistemolojik olarak ulaşmada ilktir. Bu yönüyle ilk felsefenin bilgisi, tüm felsefi disiplinleri kapsamaktadır.<sup>86</sup>

Kindî, bilgiye konu olan varlıkları üç kategoride değerlendirmektedir. Bu üç kategoriyi aşağı, orta ve yüksek olacak şekilde tasnif etmiştir. Aşağıda fizik dünya bulunurken, matematik, aşağı ve yüksek bağlantısını sağlayacak şekilde ortada bulunur. Yüksekte ise ilk felsefe olarak nitelendirilen metafizik bulunmaktadır. Zihin, soyut olan metafiziği kolay kavrayamaz. Matematik, fizikten metafiziğe geçişte önemli bir rolü olduğu için öğretimde önce matematik sonra fizik ve en sonda metafizik gelmektedir. Çünkü matematikteki sayıların bir yanı fizik dünyaya bakarken diğer yanı metafiziğe bakmaktadır.<sup>87</sup> Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ* adını verdiği risalesinde metafiziğe "İlk Felsefe" demesinin ne kadar yerinde olduğunu İlk Sebep' in bilgisinin, değer, cins ve öncelik bakımından ilk olmasından kaynaklı olduğunu anlatır.<sup>88</sup>

Kindî, iki varlık alanından bahseder. İlki, değişime tabi varlıkları konu edinen fizik ikincisi ise değişimden uzak sabit ilkelerin bulunduğu metafiziktir. Fizik evrenin kavranması duyu ve gözleme dayalı olduğu için, sadece tasavvur vasıtasıyla bilgiye ulaşabileceğimiz metafizik evrene nazaran kavranması zor değildir. Kindî'nin somut kavram olarak nitelendirdiği duyulara bağlı algıların oluşturduğu bilgiler, metafiziksel bilgiye göre çok daha kolay

---

<sup>83</sup> Arslan Topakkaya, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 16-17.

<sup>84</sup> Gerviyani, *İslam Felsefesine Giriş*, 45.

<sup>85</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 27; Platon, *Devlet*, VII. kitap 541a-517a.

<sup>86</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 139-140.

<sup>87</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 28.

<sup>88</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 140.

kavranabilmektedir. Kindî, bu durumu gündüz eşyaları göremeyen yarasaya benzetmektedir.<sup>89</sup>

Fârâbî'nin metafizik anlayışının arkasında Aristotelesçi bir bakışın olduğunu söyleyebiliriz. *İlimlerin Sayımı*'nda, ilimler yapısı ve niteliği olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yapısı yönüyle cüz'î ve küllî şeklinde; nitelik yönüyle teorik ve pratik olacak şekilde ayrıma tabi tutmuştur. Teorik kısım, fizik, matematik ve metafizik oluştururken pratik kısmı, siyaset ve ahlak oluşturmuştur. Gayeleri dan cüz'î ve küllî ilimler sonra da niteliği ve gayeleri yönünden teorik ve pratik ilimler şeklinde tasnif etmiştir. Fârâbî'ye göre felsefe, biri teorik diğeri pratik olmak üzere ikiye ayrılarak teorik bilgi matematik, fizik ve metafizikten, pratik bilgi ise ahlak ve siyasetten oluşmuştur. Teorik ilimler eşyanın bilgisiyle ilgilenirken ameli ilimler iyi ve güzel, adalet ve ahlakla ilgilenir. Buradan yola çıkarak Fârâbî'nin felsefeyi biri teorik ilimler diğeri pratik ilimler olmak üzere ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Teorik ilimler matematik, fizik ve metafizikten, pratik ilimler ise bireysel ahlak/tedbiru'l-mütevahhid/tedbiru'r-racul, ev yönetimi/ tedbiru'l-menzil ve siyaset/ tedbiru'l-mudun'dan oluşmuştur.<sup>90</sup>

Fârâbî'nin bu tasnifinde teorik ilimlerin en üstünde metafizik vardır. Metafizik, varlığı varlık olması hasebiyle incelediği için tùmeldir. Burada önemli bir nokta Fârâbî'nin metafiziğin konusunu Kindî'den farklı bir şekilde belirlemiş olmasıdır. Fârâbî'nin metafiziğinde Tanrı metafiziğin konusu değil amacıdır. Bu son derece önemli bir tespit olup, felsefenin kelamdan farkını gösterir.<sup>91</sup> Bir sistem filozofu olması hasebiyle ilkelerin bilgisi ve dolayısıyla İlk Sebep'in bilgisine ulaşmak felsefesinin gerçek amacıdır. Fârâbî, Metafiziği teolojiden (ilm-i tevhid) ibaret zannedenlere karşı açık bir uyarıda bulunarak metafiziğin tùmel (küllî) niteliğini de vurgulamıştır.<sup>92</sup>

İbn Sînâ metafiziği "varlık olmak bakımından varlığın ilmi" şeklinde tanımlamıştır ve bir felsefe disiplini olarak metafiziğin adı "ilâhiyyât"tır. Metafizik, bütün ilimleri kuşatıcı ve üst ilim olmasının yanı sıra bütün ilimlerin arasındaki ortak meselelerin tespitini de yapan gaye mesabesinde bir ilimdir. İbn Sînâ, metafiziğin konusunun Tanrı olamayacağını ifade eder. İlimlerin konusunun, o ilimde kabul edilmiş varlıklar olduğunu ve bu durumda ilmin yalnızca onun hallerini ele alabileceğini belirtir. Tanrı'nın varlığı metafiziğin sorunudur ve yine Tanrı'nın varlığı bu ilimde incelenir.<sup>93</sup>

Metafiziğin meselelerinin bir kısmı, nedenli mevcut olmak bakımından nedenli mevcudun sebepleri iken bir kısmını da mevcudun ilinekleri oluşturur. Tikel ilimlerin ilkelerinin de aynı şekilde bu meselelerin bir kısmını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Metafizik, hikmettir. İlk

---

<sup>89</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 146-147.

<sup>90</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14-28.

<sup>91</sup> İlhan Kutluer, "Metafizik", 400-402.

<sup>92</sup> İlhan Kutluer, "Metafizik", 399.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker, (İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 17-21.

sebepe olan Tanrı'ya dair ve ondan sonra gelen sebeplerin bilgisidir. Böylelikle metafizik, varlığa en uzak sebebin bilgisi olacağından bunları bilen Tanrı'yı bilir.<sup>94</sup>

İbn Sînâ'ya göre metafiziğin yeri, doğa ve matematik ilimlerinden sonra öğrenilmesidir. Değişenin bilgisi veya bunların değişmeyene bağlı olmasının bilgisi gibi meseleler burada açıklanacağı için metafizik, doğa ilminden sonra öğrenilmelidir. Matematik ilminden sonra öğrenilmelidir çünkü Bâri-i Teâlâ'nın yönetişinin, ruhani meleklerin ve tabakalarının bilinmesi ve feleklerin tertibindeki düzenin bilinmesidir.<sup>95</sup> Diğer taraftan İbn Sînâ'nın mantık, matematik ve doğa bilimlerinden sonra metafizik ilmini inşâ etmesi zihinleri soyut bilgilere hazırlama gayretleri olarak görülebilir.<sup>96</sup>

İbn Rüşd ilimleri üçe ayırır: ilki, bilgiyi elde etmeyi amaç edinen teorik disiplinler, ikincisi pratik disiplinler ve üçüncüsü alet veya sanat kategorisinde ele alınarak düşünceye yardımcı ya da düşünce kurallarını belirleyen mantık disiplinidir. Burada İbn rüşd'ün ilimleri üçe ayırmasının nedeni varlıkları da üç çeşit olarak değerlendirmesinden kaynaklıdır. Bazı varlıkların, yalnızca maddeden oluşan varlıkları söz konusuysen bazılarını da madde de gözükmektedir tanımda çıkmaz. Bir kısmının ise varlığı tanımda ve maddede yoktur.<sup>97</sup>

Sayılan ilimlerden birincisi olan teorik disiplinler, tümel ve tikel olarak ikiye ayrılır. Tümel disiplinler, varlığı ve varlığın zatî eklentilerini mutlak ve genel bağlamında inceler. Bunlar cedel, safsata ve metafizik olmak üzere ayrılırlar.<sup>98</sup> İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, metafiziğin özel ilimlerin ilkelerini araştırdığına dair düşüncesini eleştirir. İbn Sînâ'ya göre ayrık ilkelerin varlığından söz etmek fizikçiler üzerine vazife değilken İbn Rüşd bunun zorunlu olduğunu söyler. Çünkü metafizik, hareket ettiricilerin sayısını astronomiden aldığı gibi ilk hareket ettiricinin varlığını da fizikten elde eder.<sup>99</sup>

Sühreverdi, temelinde Meşşâî kavramları kullanarak oluşturduğu ancak Meşşâî yöntemden farklı, "Hikmetü'l-işrâk" adıyla anılan bilgi ve varlık anlayışı mistik aydınlanmaya dayanan farklı bir metafizik yöntem kurgulamıştır. Sühreverdi'nin felsefesinde derûnî müşahede ve mistik tecrübeyi şart koşan bir felsefe ve mahz akılların doğuşundan kaynaklanan bilgi vardır.<sup>100</sup> Metafizik bilgiye ulaşmada mistik tecrübeyi öncelerken nazarî araştırmanın da

---

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 26.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 29.

<sup>96</sup> I. Sergejew vd., *İbn Sina Akıl Ustası*, çev. Mehmet Çallı - Gazi Ateş, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2016), 59.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi (Tefsirumaba'de't-Tabia)*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 2/ 10.

<sup>98</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhisumaba'de't-Tabia)*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2.

<sup>99</sup> Kutluer, "Metafizik", 396.

<sup>100</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. H. Hatemi, (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 1/ 361-362.

önemi olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede o, nûr kavramını temel alan bir ontoloji kurarak bütün varlığı nûrun çeşitli yoğunluk dereceleri çerçevesinde kategorize etmiştir.<sup>101</sup>

Bilimlerin kurumsallaşması sonucunda metafizik ve bilimler arasında rekabet oluşmuş ve Aristoteles metafiziği eleştirilerek matematiksel kurguya sahip doğa bilimi kurulmaya çalışılmıştır. Böylelikle evren matematikle tanıplanıp mekanik yasalarla açıklanabilecektir. Bunun ardından ise Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolffun vb kurguladığı yeni metafizikler ortaya çıkmıştır.<sup>102</sup>

Modern zamanların ilk büyük metafizik teorisyeninin Descartes olduğunu söyleyebiliriz. Onun metafizik teorisi kendisinden sonraki geliştirilen metafizik teorileri için temel oluşturmuştur.<sup>103</sup> Descartes, felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da öteki ilimler olan bir ağaç metaforuyla tanımlamıştır.<sup>104</sup> Descartes'e göre bilginin kesinliği matematik önermeler kadar açık ve net, doğruluğu ise geometri postülatları veya teoremleri gibi ispatlanabilir olmalıdır. Elbette metafizik bilginin kesinliğini de bundan ayrı tutmamıştır. Martin Heidegger, Descartes'ın ağaç metaforundan yola çıkarak modern metafiziği sarsacak soruyu sormuştur: "Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?".<sup>105</sup> Bu soruyla metafiziğin temeli nedir arayışına açıklık getirmeyi amaçlamıştır. Böylelikle Heidegger'ın "hakikat" vurgusu daha önemli hale gelir.

Felsefî ilimler dört başlık olarak değerlendirilmiştir: fizik yani doğa bilimleri, matematik, mantık ve metafizik. Matematikte dört kısımda değerlendirilmiştir: aritmetik, geometri, astronomi ve müzik. Metafizik, İhvân-ı Safâ'ya göre felsefeye tekabül etmektedir. Bu yüzden öğrenilmesi sona bırakılmıştır.<sup>106</sup>

#### 1.4. Fiziksel Bilgiden Metafiziksel Bilgiye Geçiş

İçinde yaşadığımız evreni, küçük bir evren olan insanı yani kendimizi ve bunların ilk ve nihâî sebebini, birbirleriyle olan ilişkilerini kavramak felsefeye yönelmemizi gerektirir. İnsan, evren, Tanrı irtibatı kurgulandığında, kuvve halindeki aklımızın bilfiil varlık kazanarak gerek nazarî gerek ameli nihai amaca ulaşacağımızı düşünmekteyiz. Ancak bu anlam dünyasına doğru yola çıktığımızda önemli bir sorun bizi beklemektedir. İdrak etmeye çalıştığımız dünya

---

<sup>101</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 326-332; a.mlf. *İsrak Felsefesi*, 126-128.

<sup>102</sup> Cevher Şulul, "Metafiziğin Tarihsel Evrimi", *Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, (Ocak-Haziran 2003), 63.

<sup>103</sup> Richard Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul, Paradigma Yay., 2001), 163

<sup>104</sup> René Descartes, "Principles of Philosophy", *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham - Robert Stooth off - Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 1: 186

("Thusthewhole of philosophy is like a tree. The roots are metaphysics, the trunk is physics, and the branches emerging from the trunk are all the other sciences, which may be reduced to three principal ones, namely medicine, mechanics and morals.")

<sup>105</sup> Martin Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1955). 7-18.

<sup>106</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* çev. Ali Durusoy - Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2012), 1/33.

değişkenler dünyasıdır ve değişkenlerin bilgisi de sürekli olarak değişmektedir. O halde biz değişip duran mevcudatta değişmeyi aramak mecburiyetindeyiz.

İşte bu değişen varlıklarda bulunan anlamlara küllî akledilirler denilmektedir. Üstelik burada söz konusu olan idrak, bir yanıla ontolojik diğer yanıla epistemolojik tarafı olan bir konudur. Ontolojik taraftan küllî kavramların ve ma'kûl anlamların varlıkları ayrıca varlıklarının niteliği ve mahiyeti incelenir. Epistemolojik açıdan ise küllî kavramların ve ma'kûl anlamların nasıl oluştukları, nasıl algılandıkları ve gerçekliğe uyumsamalarının ne kadar olduğu araştırılır.<sup>107</sup>

İlk İslam filozofu olarak bilinen Ya'kûb b. İshak el-Kindî, insana ait algıları ikiye ayırır: ilki bize (maddi olana) daha yakın, ikincisi tabiata daha uzak olandır. Bize yakın olan duyu algıları tasarlama gücünde (*el-musavvire*) oluşur ve oradan hafızaya varırlar. Böylece duyu algıları canlının zihninde (*nefs*) kavram olarak yer alır. Bunlar özne-nesne ilişkisi koşuluna bağlı oldukları için duyu organına bağımlıdırlar. Aklın algıları akli kavramlara yakinken, maddi varlığı bulunan bize daha uzak olandır. Varlık küllî ve cüzîlerden ibarettir. Maddeye bağımlı cüzîler, duyularla elde edilirken cinsler ve türler aklın alanındadır. Anlamalı lafızlar ya küllî (tümel) ya da cüz'î (tikel) olur. Cüz'îler sonsuz olduğu için felsefe onların üzerinde durmaz. Çünkü sonsuz olanın bilgisini tam anlamıyla kuşatmak imkânsızdır. Felsefe, hakikatinin bilgisi kuşatılan varlık alanı ile ilgilenir. Bu bakımdan o, hakikatinin bilgisi tam anlamıyla kuşatılan küllî ve sınırlı varlıkları konu alır.<sup>108</sup>

Küllîler meselesi yukarıda bahsi geçtiği gibi epistemolojik ve ontolojik tarafları bulunan ve kendi içerisinde yine birçok problematik meseleyi barındıran bir konudur. Bu konunun kavramları, boyutları ve problematik meseleleri kuşatacak şekilde ele alınarak incelenmesi bir tez konusu olacak şekilde incelenebileceğinden burada ele alınması mümkün olmayacaktır. Burada bu konuya oldukça sade bir çerçeve çizerek meşşai felsefede düşünce aşamalarına geçeceğiz.

Cins ve türlerin insan zihni dışında mevcut olup olmadığı ya da bunların sadece zihnin kavramları mı olduğu meselesi önemli bir tartışmayı da beraberinde getirir. Eğer cins ve türler zihin dışında mevcut iseler bunlar cisimle mi cisimsiz mi mevcut olduğu; maddî varlıklardan ayrı mı yoksa bu varlıklarda mı olduğu sorularını sorarak küllîler meselesi (tümeller meselesi/tartışması) olarak bilinir. Bunu ortaya koyan ilk filozof Porfiriyus'dur (MS234-305).<sup>109</sup>

Aristoteles'in mantık eserlerini ve İsağoci'yi Latinceye çeviren önemli bir mantıkçı olan Boethius (MS 480-524/5) bahsi geçen problemi tartışan ilk kişidir. Orta Çağ'da gerçekleşen

<sup>107</sup> Demirci, "Fârâbî'de Küllîlerin Mahiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi", 38.

<sup>108</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 144-157

<sup>109</sup> Porfiriyus, *İsağoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev. Betül Çotuksöken. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 31.

bu tartışma üç taraflıdır ve iki görüş uç tarafları temsil etmektedir: realizm ve nominalizm. Realizm, tümellerin insan zihninden bağımsız ontolojik gerçekliğini savunurken, nominalizm bunların sadece “ses” olduğunu ve dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia eder. Bu iki ucun ortasında ise üçüncü görüş olan tümellerin bir yandan tikelerde içkin olduğunu belirten aynı zamanda soyutlamaların zihinde de bulunduğunu söyleyen “ılımlı realizm” vardır.<sup>110</sup>

Geç ortaçağ mantığı ve anlam teorisinde yoğunlaşmış bir felsefe tarihçisi olan Paul Vincent Spade tümeller tartışmasında bizlerin de farkında olmaksızın tartışmanın taraflarından biri olduğumuzu aşağıdaki çarpıcı örnekle bize sunar:

*A A harflerinin renklerine odaklanın. Bu iki harfe baktığınızda kaç renk görüyorsunuz? Her ikisi de siyah, bahsi geçen siyahlığı her iki harfte de görüyorsunuz ve her ikisinde de gördüğünüz siyah aynı renk. Yani bir şekilde siyah nesneyi biliriz fakat bu siyah tikel şeylere belirli bir zamanda siyah dememize sebep olan ve değişmeyen ‘siyah’ nedir? Siyahlığı bu iki harften her birinde görüyorsunuz, fakat her ikisinde de gördüğünüz aynı renk. Bu tek siyahlık aynı anda her iki harfte de bulunan, tekrar edilebilir türden bir varlıktır ki işte bu, filozofların “tümel (universal)” dediği şeydir. Eğer cevabınız bu şekilde ise bu durumda siz en azından bir tümelin varlığına inanıyorsunuz demektir ve bu da sizin “realist” olduğunuz anlamına gelir. Bu iki harfe tekrar bakın. İkinci bakışta, burada iki renk gördüğünüz açık değil midir? İki siyahlık: biri ilk A harfinin siyahlığı, diğer siyahlık ise diğer A harfinin siyahlığı. Bu iki renk tam olarak benzerdir, evet, fakat bu iki renk, tıpkı iki A harfinin birbirinden ayrı göründükleri gibi ayrı olarak görünmez mi? Eğer cevabınız buysa, bu durumda siz (en azından bu durumda) tümellerin gerçekliğine inanmıyorsunuz ve burada “nominalist”siniz demektir. Tümeller problemi temelde bu iki cevap arasında karar verme sorunudur.<sup>111</sup>*

Bu noktada mantık ilminin, tasavvur ve tasdik olarak ayrımı hatırlanmalıdır. Tasavvur, bir şeyin, dış dünyadaki gerçekliğe uygun olup olmamasına bakılmaksızın simgesi olduğu şeyin akli olarak kavranmasıdır. Yani kavram ve tanım ilişkisini içerir. Tasdik, bir şeyin dış

---

<sup>110</sup> Metin Aydın, Ockhamlı Wilham’ın Nominalizmi Ve Ahlak Anlayışına Yansımaları: Tanrı’dan Nefret Edebilir miyiz?, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (2021/20), 151.

<sup>111</sup> Spade, “Introduction”. Vii.

*It is easy to motivate the problem of universals. Consider these two capital letters: A A. Ignore everything else about them and for now observe only that they are of the same color; they are both black.*

*As you look at the two letters, how many colors do you see? Two different answers are plausible. You may want to say you see only one color here, blackness. You see it twice, once in each of the two capitals, but it is the same color in both cases. After all, did I not just say the two letters were “of the same color”? Isn’t that obvious by just looking at them? This single blackness is the kind of entity that is repeatable, found intact in both letters at the same time; it is what philosophers call a “universal.” If this is your answer, then you believe in the reality of at least one universal, and are in that sense a “realist” on the question.*

*But now reset your mental apparatus and look at the two letters again. On second glance, isn’t it obvious that you see two colors here, two blacknesses: the blackness of the first A, this blackness, and then the blackness of the second A, that blackness? The two colors look exactly alike, yes, but aren’t they visually as distinct as the two letters themselves? If this is your answer, then you do not believe in the reality of universals (at least not in this case) and are a “nominalist” on the question. The problem of universals is in effect the problem of deciding between these answers.*

dünyadaki gerçekliğine en uygun şekilde kavranmasıdır. Yani tasdik önerme ve akıl yürütme biçimlerini içerir. Dolayısıyla, tasdik doğru ya da yanlış olabilmektedir.<sup>112</sup>

Görüldüğü üzere tasavvurat kısmının konusunu tümeller konusu teşkil eder. Tümelin bilgisine ulaşmak aynı zamanda ilkelerin bilgisine ulaşmaktır ve mantık da tümelin bilgisine ulaşmada düşünceyi yanlıştan koruyan bir alet olarak tanımlandığı için tümeller problemi, mantık metafizik irtibatında önemli bir konumdur. İşte buradan yola çıkarak bir filozofun metafizik tutumunu anlayabileceğimiz bir kapı aralanır. Yani filozofun tümeller problemi hakkında belirttiği görüş onun metafizik tutumunu yansıtmaktadır. Buradan yola çıkarak epistemolojik tanımlamalar için de aynı ilkelerin geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Yani tümelleri salt kavramlar/isimler olarak nitelendiren bir tanımlamayla zihin dışında varlıklarının olduğunu kabul eden bir tanımlama farklı epistemolojik zemine sahiptir. Bunun en açık göstergesi mantığın matematikleştirilmesi (lojistik mantık) ve mantığın önermeler mantığı başlığı altında incelenmesidir.<sup>113</sup>

Porphyrios'un İsağoci'sinde sorduğu sorular tümeller probleminin ilk kez ortaya konulmasıdır: Cinsleri ve türlerin dış dünyada mevcut varlıkları var mıdır ya da söz konusu varlıkları tasavvur âleminde midir? Var sayalım ki dış dünyada mevcut olsunlar bu durumda cisimleri var mıdır?

Diğer taraftan *"onlar, (maddeden) ayırık mıdır yoksa varlıkları ancak duyulurlarda ve onlarla (birlikte) midir? Zira bu, çok geniş, başka bir araştırmaya ihtiyaç duyan zor bir sorundur. Burada sana ancak, mantık yolu üzere öncekilerin, özellikle de onlardan Meşşâîlerin, bunlar (cins ve tür) ve bunlardan başka saydığımız diğer şeyler (ayırım, özellik ve araz) hakkında söylemiş oldukları şeylerin en üstününü sunacağım."*<sup>114</sup> Burada yalnızca ontolojik bir problem değil, mantık, matematik, epistemoloji, ontoloji ve hatta semantik problemler de barınmaktadır.

Yukarıdaki sorularla cereyan eden tümeller problemi, düşünürlerin metafizik kurguları veya anlayışlarıyla yorumlanarak cevaplanmıştır. Bunlardan bir kısmı olan realistler tümellerin insan zihninden bağımsız ontolojik gerçekliklerini kabul ederek probleme cevap bulmaya çalışırken düşüncelerimiz ile dış dünya arasında bir uygunluk görmektedirler. Yani fizik dünyadaki objeler, zihin dünyamızda evrensel formlara bürünmüştür. Dolayısıyla bu objeler yalnızca zihni soyutlamalardan ibaret olmayıp ontolojik gerçekleriyle mevcuttur. Bu anlayışa göre tümeller tikellerden önce gelir ve bu öncelik mantıksal, zamansal ve metafiziksel önceliği barındırır. Tümel kavramlar temel ve değişmezdirler. Öyle ki fizik dünyadaki geometrik şekillerin asıl kaynağı zihnimizdir. Kâğıt üzerine çizilecek üçgen ve dörtgen şekilleri büyütülüp küçültülse bile zihnimizde herhangi bir değişiklik görülmez.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mantık", 18-24.

<sup>113</sup> Doğan Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık Mantık Felsefesi* (İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2004), 17-21.

<sup>114</sup> Porphyrios, *Isagoge*. 67.

<sup>115</sup> Aydın Topaloğlu, "Tümeller Sorunu, Nominalizm ve Din", *Felsefe Tartışmaları* (Ankara, 2005), 34/53.

Nominalistlerise bağımsız bir gerçekolarak tümel fikrini kabul etmezler yani tümellerin kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Gerçekten var olan şeylersomut tikel varlıklardır. Bilginin kaynağı fizik dünyadır. Ayrıca realist düşünce, tikelleri ikinci plana attığı için Tanrının her şeyi bildiği varsayımını da tehlikeye sokar çünkü Tanrı “insanlık” tümelini bildiği için “tekil bireylerin” bilgisine sahip olamayacaktır.

Böylelikle Tanrı kavramı gibi temel kavramlar üzerine kurulu olan dinlerde Tanrının olduğunu yani bir sözden ibaret olduğunu söyleyen nominalizm, bu tür temel kavramları reddederek ve onların birer isimden ibaret olduğunu söyleyerek dinlerin temel yapısını sarsan iddialarda bulunmuştur, denilir. Çünkü böylelikle genel kavramların gerçek sayılamaması dinin de gerçek sayılamayacağı sonucunu ortaya çıkardığı iddia edilmektedir.<sup>116</sup>

Yukarıda bahsi geçen ayrışma tümellik-tikellik, evrensellik-bireysellik, genellik-tekillik kavramlarının manalarında ortaya çıkan ve önce mantıksal, ontolojik, epistemolojik daha sonra ahlaksal, hukuksal ve siyasal boyutları içeren bir ayrışmadır. “Evrenselcilik”i savunanlar genellikle rasyonalist filozoflar olurken evrensencilik özellikle toplumsal yaşamda genel geçerlik ve doğruluğun ölçütü olarak istisnasız tüm insanların onayını temele almayı hedefler. Ancak evrenselciliğin karşıtı nominalizm olmuştur. Onlara göre tümel veya evrensel diye bir şey yoktur, yalnızca tikeller vardır. İnsan söz konusu olduğunda bu tikellerin her biri bir birey, toplum söz konusu olduğunda ise gruplar, zümreler, sosyal sınıflardır.<sup>117</sup>

Doğal (tabii) hukuk, insan aklının ürünü olarak insanların zihinlerinde ve vicdanlarında yaşayan, evrensel nitelik taşıyan ve hukukun adâlet idesi biçiminde soyutlanma çabasıdır.<sup>118</sup> Diğer taraftan ise toplumun varlığı, bireysel hak ve özgürlüklerin sağlanması ve korunmasına bağlı bir hukuka bağlanmaktadır, bunun adı ise nominalizmdir; nominalist toplum anlayışıdır. Hukuki kavramalar geliştirilirken realizmden ziyade nominalizm dikkate alınır. Nominalizm taraftarları, bilginin kaynağının deney ve gözlem olduğunu belirterek duyularla algılanabilen dünyanın gerçek dünya olduğunu vurgulamaktadırlar. Aksine, realizm taraftarlarından, mevki sahibi bir kimseyi değerlendirmeleri istendiğinde öncelikle tasavvur ettikleri, o mevkiideki ideal makam sahibini görmek isterler. Ancak orada herhangi bir insan gördüklerinde ve bunun tasavvur ettikleri ideal kimse olmadığını anladıklarında hayal kırıklığına uğrarlar.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Mevlüt Uyanık, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri Ve Dini Değerler* (Ankara, Elis Yayınları, 2010), 61.

<sup>117</sup> Doğan Özlem, “Evrenselcilik, İnsan Hakları Ve Liberalizm Üstüne”, *Hukuk Felsefesi Ve Sosyolojisi Arkivi* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 2003). 54-59.

<sup>118</sup> Selahattin Keyman, “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili” (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dersleri, 1998), C:XLVII, No:1- 4 / 18.

<sup>119</sup>Gadis Gadzhiev, Bir Halkın Kendisi Olma Hakkının Felsefi ve Hukuki Anlamları Konusunda, *Anayasa Yargısı 31* (İstanbul: Anayasa Mahkemesi Yayınları: 65, 28 Nisan 2014), 253-254.

İnsanlar etkileşimi ve iletişimi dil aracılığıyla gerçekleştirdiği için sosyal bir varlık olan insanın toplumsal hayatta zorunlu bir gereksinimidir.<sup>120</sup> Dili toplumsal hayatta değerli kılan yalnızca iletişim yönü değil aynı zamanda olay ve olguları algılamamız düşünce dünyamızı oluşturma sürecinde belirleyici olmasıdır. Diğer taraftan dil sadece insan-insan etkileşimi için kullanılan bir araç olmaktan öte insan, anlam arayışında ilişki içerisinde olduğu her nesnenin kendince bir dili olduğu fikrine sahiptir. İnsan, doğayla olan ilişkisini geliştirdikçe bu yöndeki bilgisi de gelişmiştir. İlk insana göre doğa, işitebilen ve anlayabilen bir şeydir.<sup>121</sup>

Dil, düşünce ve varlık ilişkisini ele alarak Kitâbu'l-Hurûf adlı eserinde ele alarak dilin ortaya çıkışını ve gelişimini bireyden topluma hareketle betimleyen Fârâbî dil, düşünce mantık gelişimini ele almıştır. Meşşâî felsefenin insan için belirlediği nefis türü olan nâtık nefsin sosyal hayata dönük olan özelliği dil ve düşüncedir. Fârâbî, natık nefsin nihâî gayesini ölüm ötesi hayatta ulaşılabilecek gerçek mutluluğa erişmek olarak belirleyerek bu yetkinliğin insana bu amaçla verildiğini savunmuştur. Filozofun döneminde yaygın bir tartışma alanı olarak gramer-mantık ilişkisi, doğa-dil ilişkisi, ilk makûller-dil ilişkisi, Arapça'nın Aristo mantığı doğrultusunda kullanılması veya Aristo mantığının Arapça'da yerleştirilmesi tartışılmıştır.<sup>122</sup> Fârâbî dilin ortaya çıkışını antropolojik açıdan ele alması, toplum nezdinde incelemesi açısından da incelenmelidir. Öncelikle "zorunlu toplum" şeklinde zorunlu gereksinimleri karşılamaya yönelik bir topluluktan bahseder. Toplum bireylerinin hayatta kalmaları için ve hayatın sürdürülebilmesi için gerekli olan bilgilerin aktarımı için toplumun seslerde uzlaşması gerekmektedir.<sup>123</sup>

Bu açıdan düşündüğümüzde Fârâbî'nin dil uzlaşısıyla meydana gelir demesi önemlidir. Toplumdan biri, bir şeyi ifade etmek istediğinde ses çıkarır ya da sözcük söyler. Bunu duyan kimse de aynı şekilde ona aynı seslerle seslenir. Böylelikle o sözcük üzerinde mutabık kalırlar. Sonrasında, kendilerinden başkalarına da aynı şekilde hitap ederler ve bu sesler yayılır. Ortak ihtiyaçlara göre gelişen lafızların oluşturduğu dildeki makul anlamların tamamı hatabîdir. Böylelikle hitabet sanatı ortaya çıkar. Sonrasında lafızların anlamlarının başka anlamlara gelen lafızlarla açıklanması veya anlamların misalleri yani mecazlar kullanılarak lafızların düzen ve telife sahip olmasıyla şiir sanatı ortaya çıkar. Sonra gelenler öncekilerden edindikleri hutbe ve şiirleri ezberlerler. Ancak nesilden nesile süren hutbe ve şiirleri ve haberleri ve adabı ezberlemek artık çok zor geldiğinde bu dili korumak için yazı keşfedilir. Sonrasında dilin derlenip düzenlenmesi için dilbilgisi kurallarının belirlenmesi gerekir ki böylelikle dilbilgisi sanatı ortaya çıkar.<sup>124</sup> Tüm bunlardan bir sistem filozofu olan Fârâbî'nin,

<sup>120</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara, TDK Yay., 1995), 64.

<sup>121</sup> Mikhaîl İl'in - *Erich Wolf Segal İnsan Nasıl İnsan Oldu*, çev. Ahmet Zekerya (İstanbul: Say Yayınları, 12. Baskı, 2001), 97-102.

<sup>122</sup> Şenol Korkut, "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 25-48.

<sup>123</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara, Vadi Yayınları, 1997), 115.

<sup>124</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008), 75-82.

sanatların oluşum sürecinde tarihsel bir süreç içerisinde öznelden nesnele ve değişenden değişmeye doğru gelişim gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buradaki ilerleme sırasını/sürecini mantığı temele koyarak felsefi yetkinliğe ulaşma yolunda da kullandığını belirtebiliriz.

Fârâbî'nin felsefeyi, *Tahsilus's Saade*; mutluluğu elde etme bilgisini temin etme tarifiyle yani dünyada refah, ahirette felaha erme için gerekli temel ilkeleri sunması<sup>125</sup> ve mutluluğu "o çok meşhur bir amaçtır"<sup>126</sup> diyerek ona nasıl ulaşılacağı yolunda yapılan araştırma metafizik inşanın sonucunda gerçekleşmektedir. Fârâbî, felsefeyi mutluluğa ulaştıran araç olarak nitelendirmekte ve bunun iyi ayırt etme ile gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>127</sup> Yani mutluluk anlayışının ilk şartlarından biri olarak iyi ayırt etme yetisini öne sürer. İkinci olarak da söylem/beyan sanatlarının bilinmesinin gerekliliğini vurgular. Bu metotlar, burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadır. Mantık, düşüncenin yanlış düşmesini engellemesinin yanı sıra adı geçen sanat biçimlerini de öğretmektedir.<sup>128</sup> Burada görüldüğü üzere Fârâbî'nin ortaya koyduğu metafizik temelde, mutluluğa ulaşma sürecinde mantık diğer ilimler için yalın bir araç olmaktan ziyade başlı başına insanın yetkinleşmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu hususu açacak olursak, felsefenin amacı mutluluğu elde etmek ise bireyin yetkinleşmesi bunun ilk aşamasıdır. Kendini bilen, temel yetilerini itidalli kullanan insan tercihini iyiden yana kullanıp, olumsuzluklardan kaçınıp, rızayı bariyi kazanmaya çalışır. Ahiretteki karşılığı ise saadetü'l-kusva yani nihai mutluluğa erişmektir. Mantık bunun ilk aşamasıdır, yani mutluluğun anahtarıdır.

---

<sup>125</sup>Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 18.

<sup>126</sup> Ebû Nasr El Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde)*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir, Anadolu Matbaacılık, 1993), 26.

<sup>127</sup> Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, 52.

<sup>128</sup>Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 110-116.

## 2. BÖLÜM

### İSLAM FELSEFESİNDE MANTIK METAFİZİK İLİŞKİSİ

İslam dünyasına, Helenistik dönemin felsefi geleneği ve bilimi dokuzuncu yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleriyle aktarılmaya başlanmıştır. İslam düşünce geleneğinde felsefenin aleti olarak nitelendirilen mantık konusundaki çalışmalar, Aristoteles' (385-322)'in *Organon* ismi altında bir araya getirilen eserlerinin *Arapça'ya* tercümesi ile başlar.<sup>129</sup>

Eskiden beri mantığın yapısı ve felsefe ile ilişkisine dair bir tartışma vardır. Tartışmanın kaynağı Aristoteles'in ilim tasnifi yaptığında burada mantığa yer vermemesinden kaynaklanmaktadır. Felsefeyi tabiat, cedel ve ahlak kısımlarına ayıran Stolahılar, mantığı felsefeden bir parça saymışlardır. Cedel, mantıktır. İskender Afrodisi ise mantığı felsefenin bir parçası olarak görmeyerek onun bir hakikat olduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan yola çıkarak Yunanca "Organon" kelimesi mantığın tamamına ad olarak verilmiştir ki bu isim, mantığın tüm ilimlerden önce bilinmesinin gerekli olduğunu söyleyen Aristoteles'in söylemediği bir şeydir. Diğer taraftan Arap mantıkçıları mantığın sadece ilimlere alet oluşu veya ilimlere giriş olması arasında hem fikir değillerdir. Mantığın, felsefenin bir aleti olması veya ilimlere giriş olması fikirlerine meyletseler de mantığı aynı zamanda ilim ve fen olarak saymışlardır. İbn Sînâ, bu meselede arabuluculuk etmeye çalışmış ve bu gibi tartışmaların gereksiz ve boş olduğunu söylemiştir.<sup>130</sup>

10. yüzyılda mantık çalışmalarının İslam dünyasında yayılmasıyla Yunan mantığı ve Müslüman ilahiyatı karşı karşıya geldi. İslam dünyasındaki reaksiyon ikiye ayrıldı. İlki genel halkın çoğunluğunda mantık düşmanlığı vardı ve mantığa ilgi duyan ilim adamlarını Sünnî olmama ile suçluyorlardı. Eş'arî, "*Mantıkçılara Karşı*" (*Kitab ala Ehli-Mantık*) adlı bir risale bile yazmıştı. İkinci olarak akılcı taraftaki mantığın destekçileri vardı. Bu iki taraflı tartışmaya Arap grameri ile mantık arasındaki farklardan yola çıkan bir başka tartışma 10. Yüzyıl boyunca sürmüştü. Sonrasında genel kabul gören bir ölçü olarak mantık kavramı aklın grameri kabul edilmişti.<sup>131</sup>

Müslüman ilim adamları, ilimleri farklı şekillerde sınıflandırmalara tabi tutmuşlardır. Mantık genel itibariyle alet/yardımcı ilim olarak nitelendirilmiş ve dini bir disiplin olarak ele alınmamıştır. Çünkü mantığın metodu naklî değil aklîdir. Diğer taraftan mantığın felsefenin tamamlayıcı bir parçası veya genel itibariyle tüm ilimler için bir alet olup olmadığı halen tartışılmaktadır. Meşşâî felsefenin temellerini atan Kindî, felsefe öncesi konular içerisinde matematiği, felsefi konular içerisinde de mantık, fizik ve metafiziği elle alıyordu.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 23.

<sup>130</sup> Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 25-26.

<sup>131</sup> Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 25,85-89.

<sup>132</sup> Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, s.25,101-103.

Diğer taraftan mantık ilmi, İslami ilimler içerisinde yukarıda bahsi geçtiği üzere bir alet ilmidir. Aynı zamanda mantık, kendisini kullanan filozofun ontolojik kurgusunu ve metafizik bakışını yansıtır. Daha önce İslam felsefe geleneğinde tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığından bahsetmiştik. Tasavvur, tanım yoluyla kavramlara; tasdik kıyas yoluyla yargılara ulaşmamıza yardımcı olur. Tanım, tam tanım (*el-haddu't-tamm*) tanımlanın mahiyetine karşılık gelen ve eksik tanım (*el-haddu'n-nakıs*) olarak iki kısma ayrılmıştır.<sup>133</sup>

## 2.1. Meşşâî Öğretide Mantık Metafizik İlişkisi

Meşşâîler ve Stoalılar arasında mantığın, felsefenin bir parçası olması veya mantığın felsefenin bir parçası değil onun bir hakikat olduğu konusunda tartışma olduğundan bahsetmiştik. Metafizikle ilişkisi bağlamında vurgulayacak olursak mantığın bu farklı anlamı mantık araştırmacıları için köklü geleneksel problemler içerisinde yer almıştır. Arap mantıkçıları, mantığın Aristoteles'te olduğu gibi ilimlere giriş fikrine sıcak baksalar da mantığı bir ilim kabul etmişlerdir. İbn Sînâ, bu iki görüşün birbiriyle çelişmemesi nedeniyle tartışmanın saçma, bu tür şeylerle uğraşmanın da faydasız olması nedeniyle de anlamsız olduğunu söyleyerek mantık anlayışındaki Meşşâîler ve Stoalılar arasındaki tartışmaya arabuluculuk etmeye çalışmıştır.<sup>134</sup>

İslam mantığının ilk dönemleri için tercüme ve özümseme dönemi denebilir. Aristocu temellere dayanarak ilk defa Arapça müstakil eserler meydana gelmeye başlamıştır. *Organon*'u temel alarak yapılan mantık kitapları şerhleri hem metne hem de ilgili olan konunun disipliniyle de bağlantılıdır.

Mantık ilminin konularının daha önce “tasavvur” ve “tasdik” diye ayrıldığından söz etmiştik. Tasavvurdan kastın tanım ile ulaşılan müfret yani basit manaların anlaşılması; tasdik ile iki tasavvur arasındaki ilişki kastedilir. İslam mantıkçıları, kavramlar kısmını daha geniş bir şekilde ele alarak incelemişlerdir. Tasavvurâtın en önemli konularından biri tanımdır ve mantıkçılar onu “tasavvurâtın makâsıdı” diye nitelendirmişlerdir. Tasdikât kısmı önermeler ve akıl yürütme konularını içerir. Önermenin tarifi, önermelerin çeşitleri ve şartlı önermelerden bahsedilir. Akıl yürütme ise kıyas, tümevarım ve temsil çeşitlerini içerir.<sup>135</sup>

Bu noktada Fârâbî'nin insanı diğer varlıklardan ayırması bakımından metafizik kavramının ne denli “olmazsa olmaz” niteliğinde bir özelliği olduğunu açıklaması önemlidir;

*“Lafızlar, nefsin dışındakilerden ziyade nefisteki makullere benzerler ancak bazıları lafızların delalet ettikleri pek çok şeyin mevcut veya doğru olduğunu inkâr etmenin yanı sıra makullerin*

<sup>133</sup> Ataş, Sacide. “Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasil”, *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 209-225; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 164-166.

<sup>134</sup> Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 25-26.

<sup>135</sup> Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 30-35.

varlığını da iptal etmişlerdir. Lafızlarla konuşma, delalet etme, öğretme ve şeylerin insan zihninde anlatılan durumda makul meydana gelmesi insan doğasında vardır. Bizim ile onlar arasında konuşma, öğretme ve anlatmanın kabul edilmeden onların yanıldığı şeyin açıklanması mümkün değildir. Aksi halde bizimle bitkiler ve taşlar arasında hiçbir fark kalmaz.”<sup>136</sup>

Fârâbî'nin düşünce dünyasında epistemoloji, ahlak, siyaset ve metafizik alanlarının her birinin bir diğeriyle bir ilişkisi vardır çünkü o bir sistem filozofudur.<sup>137</sup> Farabî, mutluluk araştırmacısının sırasıyla mantık, matematik ve tabiat ilimlerini öğrenerek bundan sonra tabiat ötesi varlıkları incelemeye başlamasını ve varlıkların ilk ilkesi olan ilk sebebe ulaşacağını belirtilerek, Tanrı-evren-insan ilişkisinde insanın evrendeki yerinin bilgisine ulaşacağını söyler.<sup>138</sup>

Metafizik isminin, Aristoteles'in eserlerinin sonradan derlenmesi esnasında “Fizika’dan sonra gelen” anlamında *Meta ta Physika* olarak verildiğini biliyoruz. Esasen Aristoteles bu ilme “*Proteohilosophia*” yani ilk felsefe demektedir. Eser, Arapça tercüme faaliyetleri esnasında fizik ötesi kastedilerek *Mâ Ba‘de‘t-tabî‘a* adıyla çevrilmiş ancak İslam Düşünce geleneğinde ilk felsefe kavramına karşılık olarak el-Felsefetü'l-Ûlâ şeklinde isimlendirilmiştir. İbn Sînâ, metafizik lafzını *mâba‘de‘t-tabî‘a* şeklinde kullanmış ve buradaki tabiattan sonra olma ne tür bir sonralık araştırması üzerine kurgulanmıştır.<sup>139</sup>

Kavram adlandırılmasındaki “fizikten sonra” olma durumu varlığın insan merkezli tertiplenmesinden kaynaklıdır. Duyularımızla duyusal şeyleri algılayan bizler öncelikle eşyayı algılarız; ancak algılanan eşya bizden bağımsız bir şekilde dış dünyada mevcuttur. İşte metafizik, merkeze bizim yerimize eşyanın koyulmasıyla gerçekleşen duyusal olmayan mevcudiyetlerin ilmidir. Yani metafizik duyusal olmayan, zihnî olan tümellerle ilgilenir. Bu durumda tümellerin önceliği söz konusu olduğu için varlıkta bizden önce gelenler mevcudiyetler merkezdedir dolayısıyla metafizik varlık bakımından önce gelendir. Klasik metafizik, eşyanın olduğu gibi bilinmesini hedeflemektedir.<sup>140</sup>

Zihin varlık ilişkisine dair Aristoteles'in sofizm eleştirisi ve varlığın duyusal olana indirgenmesi noktasında uyarısı mevcuttur: Bir kısım filozofların duyulara görünen şeylerin doğru olması gerektiği yönünde söylemlerinin olması bunların düşünceyi duyuma, duyumu da fiziksel bir değişime eş tutmalarındandır der. Bunlar ‘varolan’dan yalnızca duyusal şeyleri anlarlar. Duyusal şeylerde büyük ölçüde belirsizlik ve bahsi geçtiği üzere varlığın doğası

<sup>136</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 17.

<sup>137</sup> Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, “Farabî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak - İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili”, *Marife* 15/1, (Yaz 2015). 37.

<sup>138</sup> Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev.:Ahmet Arslan, (Ankara, Vadi Yayınları, 1999), 65.

<sup>139</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 31.

<sup>140</sup> Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik* (İstanbul, Litera Yayıncılık., 2002), 19-22.

vardır. Bu görüşler, doğrunun ifadeleri olmamalarına rağmen akla uygun görünmelerinin nedeni budur.<sup>141</sup>

İbn Sînâ metafizik konusunda İslam felsefesinin zirvesindeki isimdir. İslam düşüncesinde Kindî ile başlayan felsefe geleneğini ve birikimini; kavram, problem ve metod olarak yeniden düzenlemiş ancak ilimlerin tasnifinde yeterince özgünleşememiş hatta Fârâbî'ye tabi olmuştur diyebiliriz. *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi, kapsamlı bir şekilde bütün ilimleri içermemekte onun sadece aklî/felsefî ilimleri tasnif ettiğini söyleyebiliriz.<sup>142</sup>

İbn Sînâ'ya göre Hak (gerçek) sözcüğünden mutlak olarak “dış dünyadaki varlık, sürekli varlık” anlaşılır. Zorunlu Varlık, zâtı gereği sürekli haktır; mümkün varlık ise başkası nedeniyle hak, kendiliğinde batıldır. Sözlerin hak olanı ise doğruluğu sürekli olan, illete bağlı olmayan apriori olandır der.<sup>143</sup> Buradan metafizik sistem kurgusunun eşyanın hakikatının sabit olduğu kabul edilmesi şartı üzerine inşa edildiği söylenebilir. Mantık formal doğrulukla ve metafizik epistemik doğrulukla yani nesnelere farklılığına göre farklı kesinlik türleri olmasıyla ilgilenir.

Diğer taraftan İbn Sînâ, *Metafizik* kitabında, çelişmezlik ilkesini burhanların ilk ilkesi olan en temel ilke olarak belirtir ve ilahiyatçı/metafizikçi filozofun bu ilkeyi, inkâr edenlere karşı savunma görevi olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak metafiziğin, sofizmin tehdit ve tehlikesinin bertaraf edilmesini amaçlamış bir sistem olarak kabul edilerek hakikatin savunuculuğunu yapmalıdır.<sup>144</sup>

Bu noktada Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tekfir eden Gazzâlî'nin *Mișkatü'l-Envar* adlı eserinde fikirlerinden ayrıntılı olarak etkilendiği görülen ve tekfir düşüncesinin geçmemesinden dolayı mantık-metafizik ilişkisi üzerinde durmamız uygun olur. Bir yöntem kitabı olmanın yanı sıra döneminin gruplar sosyolojisi olarak da değerlendirilen *el-Munkız min'ed-Dalal* eseriyle *Mișkat* adlı eseri mukayeseli okunduğu zaman İbn Sînâ'nın özellikle *Makamatü'l-arifin* risalesinden izler taşıdığı görülebilir. Yine filozofları tekfirini ayrıntılı bir şekilde açıkladığı *Tehafütü'l-felasife'ye* hazırlık mahiyetinde olan *Makasidü'l-felasife* adlı eserinde de İbn Sînâ'nın *Danışname-i Alai* adlı eserinin etkisini düşündüğümüz zaman düşünürler arası geçişin ve etkinin boyutları anlaşılabilir.<sup>145</sup> Ayrıca filozofların tutarsızlığı ismiyle yazdığı eser (*Tehafütü'l-felasife*) niçin genel bir felsefe eleştirisine dönüştürüldü sorusunun cevabı için

<sup>141</sup>Aristotles, *Metafizik*, 218-219

<sup>142</sup>Hasan Akkanat, “İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi”. *Dini Araştırmalar*, 2008, 11/31, 226-227.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 53.

<sup>144</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 205-206.

<sup>145</sup>Gazzali, “Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka: İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair”, telif ve tercüme Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınevi, 2021), 13 vd, a.mlf. *Gazzali: el-Munkız min'ed-Dala: Aklı Karışıklar İçin Klavuz*, Telif ve Tercüme: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınevi, 2020). 15-52; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Meşşai Felsefe Eleştirisi: İmam-ı Gazzali Örneği. İsmail Erdoğan - Enver Demirpolat (Ed.), *İslam Felsefesi* İstanbul: Lisans Yayınevi, 2017).215-251,

Gazzâlî'nin tutarsızlık diye ifade ettiklerinin yönlendirme olup olmadığı üzerinde de ayrıntılı durulması gerektiğini belirtmek gerekir.<sup>146</sup>

## 2.2. Kelami Felsefede – Gazzâlî'de - Mantık Metafizik İlişkisi

Elea okulu ve Sofistler'in zeminini oluşturduğu ve Aristoteles sayesinde müstakil bir disiplin haline gelen mantık ilmi miladi 6. yüzyıldan itibaren Süryânice'ye çevrilmiş ve bu yolla Aristoteles mantığı İslam dünyasına aktarılmaya başlamıştır.<sup>147</sup> Mantığın başlangıçta İslam Dünyası'na ait olmaması, bu ilimle uğraşanların çoğunun pagan olması ve farklı bir kültürden gelmesi İslam Dünyası'nda mantık ilmine karşı mesafeli durulmasını beraberinde getirmiştir. Ancak bu durum elbette zamanla değişmiştir.<sup>148</sup>

Muallim-i Sâni unvanıyla anılan Fârâbî'nin mantık ilmine katkısından sonra İbn Sînâ'nın özgün yorumuyla iyice yetkinleşen Aristo mantığı, Gazzâlî'nin mantık hakkında yazdıkları olumlu görüşlerle İslam Dünyası'nda meşruiyet kazanmıştır. Böylelikle mantık ilmi sadece felsefenin değil kelam başta olmak üzere bütün dini bilgilerin önemli bir parçası haline gelmiştir.<sup>149</sup> Ancak bu durum mantık üzerine yapılan bu tür tartışmalara son vermemiştir. Takıyyuddin İbn Teymiyye, mantığın gayri Müslimlerin ilmi olduğunu ve Müslümanların bu durumu kabullenmelerinin cehalet göstergesi olduğunu belirterek Gazzâlî'yi ağır bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre, mantık, Gazzâlî'nin belirttiği gibi zihni hatalardan koruyan bir ilim değildir, Müslüman filozofların dine aykırı görüşler belirtmeleri mantık ilmi yüzündendir. Dolayısıyla mantık gerçek bir ilim değildir.<sup>150</sup>

İslam filozoflarına ciddi eleştirileri olan Gazzâlî'nin, Aristoteles mantığına olan olumlu tutumları mantığın gelişim seyrine de olumlu katkı sunmuştur. *Mi'yârü'l-ilm* ve *Mihakkü'n-Nazar* isimli iki mantık kitabı yazmış ve *El-Mustasfâ* eserinin girişinde mantık ilmini ele almıştır. Hatta *El-Mustasfâ* eserinde mantık üzerine yazdığı giriş kısmında için "bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz" demiştir.<sup>151</sup>

Gazzâlî'nin mantıkla ilgilendiğinin en belirgin işaretlerinden birisi, *el-Munkızu min-ad-Dalal* adlı eserinde, filozofları eleştirirken onları metafiziğe ait düşüncelerini kıyas kullanarak

<sup>146</sup> Uyanık, Açık Toplum İçin Bir Nefes Felsefe, 122-125.

<sup>147</sup> İbrahim Çapak, "Mantık: Tanım ve Önerme", M. Cüneyt Kaya (Ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 542-543.

<sup>148</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi: İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, (Ankara, Elis Yayınları, 2019), 166.

<sup>149</sup> Çapak, *Mantık: Tanım ve Önerme*, "İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler", 547-549.

<sup>150</sup> İbn Teymiyye, er-Redd ala 'l-Mantıkıyyin, tbk. Refik el-Acem, Beyrut, 1993, II/ 197-200; Nazım Hasırcı, "Gazzali'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, XII/24, (Eylül 2014), 19.

<sup>151</sup> Gazzâlî, *El-Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994), 2/11.

aktarmayı başaramadıklarını belirtmesidir. <sup>152</sup> Ayrıca Gazzâli, felsefenin metafizik kısmını eleştirmesine rağmen mantığa oldukça önem vermiştir.<sup>153</sup>

Mantık tek bir ilme ait değildir yani yalnızca felsefede kullanılan bir ilim değildir bütün ilimlerle iç içedir. Mantığın kelimadaki isimlendirilmesi kitâbü'n-nazar, kitâbü'l-cedel veya medâriku'l-ukul şeklindedir. Doğru tanım ve doğru kıyası, yanlış olandan ayırmaya yarayan bir ilimdir.<sup>154</sup> Mantığın bir alet veya bir ölçü ilmi olmasından ötürü dinle dolaylı veya doğrudan olarak bir ilişkisi yoktur. Yunandan gelmesi veya felsefenin parçası olması onun dinin karşısında olduğu anlamını hiçbir şekilde taşımaz. Diğer taraftan mantığın kesinlik taşıması metafizik alanda geçerli değildir. Mesela, Tanrı'nın evren üzerinde nasıl eylemde bulunduğu cevabını mantık ilmiyle kesin bir şekilde bulmamız mümkün değildir.<sup>155</sup>

Gazzâli'ye göre mantık Kıstâsül-Müstakîm'dir ve bu kavram Kur'an'da geçer. Allah'ın elçilerine onlarla ölçmelerini öğrettiği ölçüdür. Bunu İsrâ, 17/35, Şuarâ, 26/182, Rahmân, 55/1-9 ve Hadîd, 57/25 ayetlerine dayanarak temellendirmiştir.<sup>156</sup> Bu ayetlerde geçen "mizan" ile kastedilen mantık ilmidir. Buna göre mantık ilkeleri esasen Kur'an'ın "mizan"larıdır. Dolayısıyla Gazzâli'ye göre mantığın İslam düşüncesine aykırı olması bir kenara İslam düşüncesinin ana kaynağı olan Kur'an'ı anlamak için mantık ilmi elzemdir.

Gazzâli'nin, yukarıdaki satırlarda bahsi geçen konu üzerine, mantık ilmini filozoflar aracılığıyla okuyup öğrenenler için iki sakıncalı durumdan bahseder. Birincisi, matematik ilmiyle alakalıdır. Gazzâli'ye göre altı kısma ayrılan felsefe ilimlerinden birisi de matematiktir. Matematik ilimlerini okuyanların veya inceleyenlerin buradaki delillerin açıklığına hayran kalmasıyla felsefecilere olan güveni ve sempatisi artar. Zanneder ki delillerin berraklığı ve güvenilirliği bakımından bütün bilgileri matematik gibidir. Böylelikle filozofların dine aykırı görüşlerini "eğer yanlış olsaydı sahalarında bu denli derin ve ince araştırmalar yapan matematikçiler bunu tespit ederdi" kabulünden yola çıkarak doğru yoldan saparlar.

İkincisi ise filozoflar tarafından ortaya koyulan bilgilerin dini desteklemesi durumunda bile kabul edilmemesi gerekliliğine kapılan cahil İslam dostunun tutumudur. Bunlar dine hizmet ettiğini düşünürken aksine dine karşı ne büyük bir cinayet işlediğinin farkında değildir. Bu cahiller yüzünden İslam'ın cehalete ve kesin delilleri inkâr etmeye dayandığını sanan kimseler İslam'dan soğumuştur.<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> William Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, (Edinburgh, University Press, 1963), 123.

<sup>153</sup> Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, (İstanbul, Vadi Yayınları, 2000), 42.

<sup>154</sup> Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2005), 11.

<sup>155</sup> Frank Griffel, *Gazzâli'nin Felsefi Kelâmı*, çev.: İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2012), 202.

<sup>156</sup> Gazzâli, *el-Kıstâsül-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 48.

<sup>157</sup> Gazzâli, *el-Münkız Mine'd-Dalâl Ve Tasavvufî İncelemeler*, çev. Salih Uçan, (İstanbul, Kayihan Yayıncılık, 2008), 133-135

Fıkıh usulüne Sünni gelenekte sistematik olarak mantığı uygulayan ilk kişinin Gazzâli olduğu bilinir.<sup>158</sup> Öncesinde Gazzâli'nin hocası İmâmü'l-Haremeyn Cüveyni, *el-İrşad* adlı eserinde mantığı kelama uygulama çabasına girişmiştir ancak bu çaba oldukça cılız kalmıştır.<sup>159</sup> Yine Gazzâli'den önce İbn Hazm (994-1064), felsefe ve mantık vasıtasıyla âlemin bilinmesinin önemli olduğunu vurgulayarak mantık ilminin en önemli faydasının gerçekleri benzerlerinden ayırması olduğunu belirtmiştir.<sup>160</sup> Bu aşamada İbn Hazm, özellikle *el-Tagrib li Hadd el-Mantık* adlı eserinde mantığı savunarak Aristoteles mantığının yani din felsefe uyumunun bulunduğunu ispat etmek amacıyla fıkıh ve kelimadan örnekler seçmiş ve böylelikle mantık, fıkıh ve kelimayı göstermeye çabalamıştır. Diğer taraftan İbn Hazm, Gazzâli'den farklı olarak mantığı dini eğitim alanına sokmamıştır ve İslami ilimlere uygulamayı denememiştir. Bu durumun, döneminde mantık ilmine karşı belirginleşen olumsuz tavırlardan ötürü mantık ilmini sevdirmek gayesiyle gerçekleştiği söylenebilir.<sup>161</sup> Ancak Gazzâli'nin, İslami ilimlere mantık ilmini uygulamasıyla İslam ilimlerindeki mantığın altın çağı niteliğinde bir dönemi başlamıştır.<sup>162</sup>

İn'ikâs-edille ya da delilin butlanından medlulun butlanının lazım gelmesi şeklindeki delil, hem kelimanın tarihi ve kelam ilmi üzerine yapılan felsefi tartışmalar açısından önem arz etmektedir. Bu delil, kelam düşünce tarihini mütekaddim ve müteahhirin şeklinde iki döneme ayrılmasında belirleyicidir. Bu ayırım, bu delili kullananlar için kelami ve felsefi tartışmalarda yöntem ve düşünce ayırımı da taşımaktadır.<sup>163</sup>

Gazzâli'nin bu ilkenin mütekadimin kelamcılarınca reddedilmesinde ciddi bir rolü olduğu düşünülmektedir. Bu ilkeyi reddederek tüm İslami ilimlerde mantığın kullanılmasının yolunu açmıştır. Aristocu mantığı kelam ilmine dâhil etmiş ve "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez"<sup>164</sup> diyerek mantığı zorunlu kabul etmiştir. Gazzâli, kelam ilminde mantığı kullanarak ve in'ikâs-edilleyi reddederek mantığın bu alanda ne derece önemli bir ilim olduğunu ortaya koymuştur.

<sup>158</sup> Azmi T. Al-Sayyed Ahmed, *Ghazali's Views on Logic*, Ph.D. Edinburg Univ. (1981),187.

<sup>159</sup>Uludağ, Süleyman, "Bir Düşünür Olarak Gazali", *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, (2000), 251.

<sup>160</sup> İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl İslam Araştırmaları* 8/8 (Aralık 2007). 24.

<sup>161</sup> Naci Bolay, "İbni Sina Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslam Fıkıhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 1983), 216.

<sup>162</sup>Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, (London: University of Pittsburgh Press, 1964), 64.

<sup>163</sup> Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 20-21.

<sup>164</sup> Gazzâli, *el-Mustasfa*, 11. Alıntılanılan cümlemin geçtiği kısım Mustasfa'nın Mukaddimetü'l-Kitab başlığının hemen altındadır ve tercümesi şöyledir: "Bu mukaddimedede medâriku'l-ukûl (akıl işleyişi) ve bunların had (tarif) ve burhân'a münhasır olduğundan bahsedeceğiz. Ayrıca hakiki tanımın şartı ile hakiki burhanın şartını ve bunların kısımlarını, Mihakku'n-Nazar ve Mi'yâru'l-ilm adlı kitaplarımızda olduğundan daha özlü ve kısa olarak anlatacağız. Bu mukaddime, usûl ilmi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz. Bu mukaddimeyi yazmamayı dileyen kişi, 'Birinci Kutub'un Kitab bahsinden başlasın. Usûl-u fikh ilminin başlangıcı orasıdır. Bütün nazarı ilimlerin bu mukaddimeye ihtiyacı ne kadar ise, fıkıh usûlünün ihtiyacı da o kadardır".

### 3. BÖLÜM

#### SÜHREVERDÎ'DE MANTIK TASAVVURU

Meşşâîlerin bilgi arayışındaki yolu nazariye yolu idi ve bu yol heyûlânî akıl ile başlayarak bilfiil ve bilmeleke akıllardan geçip müstefâd akılla tamamlanıyordu. Nefs-i natika için en yüksek amaç olan Müstefâd akıl derecesi ise nefsin nazariyatı en yüksek idrak derecesiydi.<sup>165</sup> İşrâkîler'in yolu ise ameli yol yani müşahede ve derece derece yükselme/istiğraki hads yoludur. Zaten işrâk'ın bir anlamı da hakikatlerin derece derece açılması veya nûr manasına gelmektedir. İşrâkî metafiziği nûr kavramı üzerine kurulduğundan buna "Nûr Felsefesi" denilmektedir.<sup>166</sup>

Sühreverdî'nin metodu, Meşşâî felsefenin nazar metodunun aksine mükâşefedir. Yani akla mukabil zevk esastır. Bu zevk, yukarda bahsi geçen zihnî hads yoludur ancak bu Eflatun'un aklî hadsinden hem de mutasavvıfların cezbe ve istiğrakından oldukça başkadır. Bu ayrılığın nedenini ise ontolojik temel oluşturur. Sühreverdî, ideleri nûr eşyayı da zulmet kelimeleri ile ayırır ve bu ayrılık varlık olma bakımından farktan değil derece farkından kaynaklıdır.<sup>167</sup> Ancak Eflatun'da ideler dış dünyada olup eşya ise gölgedir.<sup>168</sup>

Sühreverdî'nin yaşadığı dönem Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi büyük İslam düşünürlerinin etkisinin güçlü şekilde devam ettiği bir dönemdir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin düşünce dünyasının oluşumunda kendinden önceki fikirlerin katkısının olduğu aşikârdır. Bu surette en çokta Meşşâî felsefeden etkilendiğini söyleyebiliriz.<sup>169</sup> Özellikle mantık konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>170</sup> Hatta Sühreverdî'nin mantık-metafizik bağlamında İbn Sînâ'yı merkeze alarak Meşşâî sistemi eleştirdiği bilinmektedir.<sup>171</sup>

Fârâbî, varlık olmak bakımından varlık meselesini *Aristo Metafiziğinin Maksatları* risalesinde ele alarak bu konuyu İbn Sînâ'dan daha önce temellendirmişti.<sup>172</sup> Diğer taraftan Fârâbî'nin,

<sup>165</sup> Fârâbî, "Akıl Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2000), 131-132.

<sup>166</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 6-10.

<sup>167</sup> Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Şemsuddin Şehrezûrî - Tahir Uluç. (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 1. Basım, 2021), 248-249.

<sup>168</sup> Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, 2002), 199-200.

<sup>169</sup> John Walbridge, "Sühreverdî Ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul, Küre Yayınları, 2008), 223-224.

<sup>170</sup> Eyüp Bekiryazıcı, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, s. 36 (Yaz 2008), 157-162.

<sup>171</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 2015, 6-14-16-24-36; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2012), 45.

<sup>172</sup> Fârâbî, "Aristo'nun Metafizik Kitabındaki Gayesinin İncelenmesi", çev. Tahir Aşirov, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (2016), 394; Fârâbî, "Fî Ağrâdî'l-Hakîm fî Külli Makâletin mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf, ve hüve Tahkîku Ğaradî Aristutâlîs fî Kitâbi mâ Ba'da't-Tâbî'a," *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* ed. Friedrich Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1890), 34-38. Eserin tıpkı basımı için Fuat Sezgin Al-Fârâbî. *Alfarabi's philosophische abhandlungen aus Londoner, Leidenner und Berlin Handschriften* (Ba'du rasail

İşrâkîlik kavramından ilk bahseden kişi olduğu iddiası mevcuttur. Bu iddianın doğruluğu tartışılabilir bile en azından Fârâbî'nin bu kavramdan bahsettiği bilinmektedir.<sup>173</sup> Ancak Sühreverdî'nin, Fârâbî'den bahsetmemiş olması şu eleştirel soruyu gündeme getirmektedir: Sühreverdî, İbn Sînâ'nın eserlerini okudu ancak Fârâbî'yi görmezden mi geldi?

Sühreverdî'nin eleştirilerinde İbn Sînâ metafiziğini temel alarak ilerlemesinin nedeni, Aristoteles'in düşüncelerini doğru anlayarak aktaran ve Meşşâî geleneği en iyi temsil eden düşünürlerin başında İbn Sînâ'yı görmesidir.<sup>174</sup> Diğer taraftan Sühreverdî'nin kurucusu olduğu kabul edilen İşrâkîlik'in Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve İbn Bacce'nin öncesinde kurmayı deneyerek sistemleştiremedikleri bir Doğu Felsefesi'nin son aşaması olduğu iddiası mevcuttur. Bu iddianın en büyük işaretinin, İbn Sînâ'nın bahsi geçen Doğu felsefesi'ni oluşturmak yolunda büyük kısmı kaybolan ancak yalnızca mantık bölümü günümüze kadar ulaşan Hikmetü'l-Meşrikiyyûn adındaki eseri olduğu belirtilmektedir.<sup>175</sup>

Sühreverdî'nin, etkilendiği en önemli felsefe Meşşâî felsefedir. Hatta İşrak felsefesi, İbn Sînâ sistemini temel almak suretiyle Meşşâî felsefeyi eleştiren, hakikate ulaşmada teellüh ve araştırma yolunu kullanmak suretiyle, klasik İslam felsefesi düşüncesinden ayrılan bir sistem olduğunu söyleyebiliriz.<sup>176</sup> Sühreverdî'nin mantığa ilişkin fikirlerinin temelinde, İbn Sînâ'nın çok ciddi etkisinin olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>177</sup>

Eserlerinde mantık ilmini önceleyen Sühreverdî, Kitâbu'l-Meşârî' ve'l-Mutârâhât'ta bu ilmi ayrıntılı bir şekilde ele alırken Kitâbü't-Telvîhât'ta ise çok ayrıntılı olmayacak şekilde incelemiştir. Hikmetü'l-İşrâk'ın birinci bölümünde ele aldığı mantık ilmi ise diğer eserlerine göre özet şeklindedir.<sup>178</sup>

Sühreverdî'nin birçok eserinde mantık ilmi üzerinde durmasının nedeni kendinden önceki dönemlerde düşünceye girişte ve düşünce sisteminin kurgulanmasında mantık ilminin ele alınması oldukça yaygındı. Diğer taraftan ise mantığın, genel ilimlerin aleti olması düşüncesiydi.

Daha önce bahsettiğimiz üzere Aristo mantığına dayanan klasik İslam felsefesi çizgisi, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılıyordu.<sup>179</sup> Sühreverdî de kendinden öncekiler

---

al-Farabi fi al-falsafiyah). Ed. Friedrich Dieterici and Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Islamic-Arabic Science, 12 (1999/1419).

<sup>173</sup> Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.105; Süleyman Uludağ, "İşrakıyye", 438.

<sup>174</sup> Kamil Kömürcü, *İşrâkî Düşünce ve Mantığın Yeri*, (Ankara: ilâhiyât Yayınevi, 2014), 15.

<sup>175</sup> Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşâî Felsefesinde Filozof*, (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 66.

<sup>176</sup> M. Nesim Doru (ed.) ve diğerleri, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 11.

<sup>177</sup> Tony Street, "Mantık", *İslam Felsefesine Giriş; İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson – Richard Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul, Küre Yayınları, 2008), 289.

<sup>178</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019); Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*.

<sup>179</sup> İbn Sina, *Mantığa Giriş*, 10-11.

gibi mantığın mahiyetini ve amacını aynı şekilde tasavvur ve tasdik ayırımından yola çıkarak belirlemiştir.<sup>180</sup>

Bilginin edinilmesinde kullanılan tasavvur ve tasdik yönteminde bilginin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda insanın kendiliğinden bir sonuca varması tutarlı sonuçlar doğurmayabilir. Mantık, bilinenden bilinmeyene ulaştıran akıl yürütmenin ve sonucunda doğru gerçekleşen ile gerçekleşmeyen öğrenildiği bir ilimdir. Bu noktada Sühreverdî, yanlış düşmekten koruyan bir alet olarak mantığı belirtir. Mantık, kuralları olan bir ilimdir.<sup>181</sup>

Mantığın, alet ilmi olarak nitelendirilmesi onun, felsefenin parçası mı yoksa aleti mi konusundaki tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Felsefe, varlık üzerindeki araştırma ise mantık, felsefenin aleti olacaktır. Çünkü mantık, buradaki araştırmayı yapan ilim değildir.<sup>182</sup>

Sühreverdî'ye göre mantığın konusu, herhangi bir matluba götürmeye elverişli olması veya olmaması bakımından ikinci makullerdir yani mantık, bu yönüyle ikinci makulleri araştıran fikrî bir disiplindir. Mantık, bütün ilimlerin bir parçasıdır ve kendisi dışındaki ilimler için bir alettir. Onu mutlak ilmin bir cüzü olduğunu sanmak hatadır. Bir şey tikelleri vasıtasıyla varlığını sürdüremeyeceği için mantık, mutlak ilmin tikelidir.<sup>183</sup> Hikmetü'l-İşrâk adlı eserinin ilk kısımlarını oluşturan mantık bölümünden yola çıkarak mantığın bir ilim olmadığını ancak alet olarak değerlendirildiğini rahatlıkla görebiliriz. Diğer taraftan Kitâbü't-Telvîhât eserinde de işlenen mantık kısımlarında mantığın alet ilmi olduğunu belirterek bir taraftan da onu ilim kabul etmiştir.<sup>184</sup>

Ona göre Allah'ın halifesi olabilmek için yani hilafet için ilhama dayalı bilgileri alabilmek lazımdır. Meşşâî yöntem sadece araştırmaya yönelenlerin tercih edebileceği bir yoldur. Nûranî ilhamlarını alan İşrâkîler, riyazet, keşif ve müşahede yöntemleri sayesinde Meşşâîlerden daha üstün halledirler. Bilgiyi elde etmede yalnızca düşünce/araştırma yöntemini benimseyen Meşşâîlerin aksine Sühreverdî nazarında, bilgiye ulaşmada alet ilmi olması hasebiyle mantığın yalnız kullanımı yetersiz bir yoldur.<sup>185</sup>

Sühreverdî, eşyanın hakikatine ulaşma yönteminin, filozofun tecrübe etmesini temele alan mistik ve manevi tecrübe olduğunu söyler. Zihin yoluyla ortaya koyulan mantıki tanımlardan ve öncüllerden yola çıkılarak yapılan çıkarımlar sonucundaki bilgi, nûr vasıtasıyla

---

<sup>180</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 38-40; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 18-20; Şihabüddin Sühreverdî, *Mantıku't-Telvîhât*, (thk. A. E. Feyyaz),( Tahran, Tahran Üni. Yay. 1955), 1; Mehmet Özturan, "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (2), 2018, 781-783.

<sup>181</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 16.

<sup>182</sup> Kömürcü, *İşrâkî Düşünce ve Mantığın Yeri*, 21.

<sup>183</sup>Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 32.

<sup>184</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 16; Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 38-40.

<sup>185</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 24.

gerçekleşen aydınlanma süreci karşısında ikinci planda kalmaktadır.<sup>186</sup> Sühreverdî mantığı bilgi edinmede bir araç olarak kullanılmayarak riyazet, keşif ve müşahede gibi mistik ve tasavvufi yöntemlerle elde ettiği bilgiyi mantık kurallarıyla rasyonel hale getirmeye çalışmaktadır. *Hikmetü'l İsrâk*'te mantığı, düşüncenin ilkeleri başlığı altında incelemesinden dolayı mantık bilgiye ulaşmada ki bir yol olarak değil, düşünmenin ilkelerini içeren ve düşünceyi yanlışla düşmekten koruyan bir alet ilmi olarak değerlendirmiştir.

Mantığın konusu bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşmaktır. Gayesi ise bilinenden bilinmeyene giden yolun düzenli bir biçimde sıralanması ve böylelikle doğru olanla olmayanın öğrenilmesidir. Dolayısıyla bilinmeyene ulaşmak için herhangi bir bilinen gereklidir. Bu ilerleyiş rastgele değil aksine bilinmeyene ulaştıracak bir yol/teknik tertibi sayesinde olur. Doğru fikre ulaşmak içinse iki faktör vardır: madde ve sûret. Fikrin doğruluğu da bozukluğu da bunlardan birinin veya her ikisinin bozukluğuna ya da tam olmasına bağlıdır.<sup>187</sup>

### 3.1. Bilgi Kavramı: Tanımı ve Kaynakları

Öncelikle bilgi tasavvuru geliştirmek neden önemlidir? sorusunu cevaplamaya çalışalım. Her sistem, en azından kendi müntesipleri bazında bile olsa geçerliliklerini veya evrenselliklerini sistematize etmek için farklı zaman ve mekânlarda değişik sosyo-politik sorunlara çözüm üretmek amacıyla bilgi tasavvurunu geliştirip modelini bunun üzerine kurgulamaktadır. Diğer taraftan da her sistem, varlık-bilgi ve değer üzerine bir dünya görüşü geliştirerek insanlardan bunları benimsemelerini talep etmektedir. Anlaşıldığı üzere her sistem dünya görüşünü belirlerken varlık terimini önelemektedir. Çünkü tanrı-evren-insan ilişkisinin temelinde bu kavramların yeri oldukça önemlidir. Dış dünyadaki varlığın mahiyetine ne derece nüfuz edileceği nesneyi algılayış ve tanımlayışına olan etkisinden dolayı ilerde değineceğimiz epistemolojik bakış açısına yer verilmesini zorunlu kılmıştır.<sup>188</sup>

Bilgi genel olarak, özne ve nesne arasındaki ilişkinin sonucu şeklinde tanımlanabilir. Aristoteles bilgi konusunu iki şekilde ele alır. İlki insanın yetilerine dair bir açıklama ikincisi ise genel bir bilim teorisi niteliğindedir. Bahsi geçen yetiler iki tanedir: akıl ve duyum. Duyum, algılanan nesnenin madde olmadan formunu almaktır. Akıl yürütme de aynı şekilde akılla anlaşılabilir formu almaktır. Aristoteles'e göre akıl tıpkı duyum gibi bir yetidir. Daha

<sup>186</sup> İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktül" *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38-39.

<sup>187</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 38-40.

<sup>188</sup> Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 65.

yüksek yetiler varoluşları için daha aşağı yetilere bağımlıdırlar. İşte bu yüzden bilgimiz duyudan yani tikel olandan başlar ve tümele yükselir.<sup>189</sup>

"Epistemologie" kelimesi, Latince episteme (bilgi) ve logie (düzenli bilgi) kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir kelime olup, "bilginin bilgisi" anlamına gelmektedir.<sup>190</sup> Bilgiyi genel şekliyle araştıran, bilginin kaynağını, doruluğunu ve sınırlarını inceleyen felsefenin bu dalının kapsadığı problemleri şu şekilde toparlayabiliriz.

1. Bilginin imkânı problemi: Bu problem hakkında iki görüş ön plana çıkmıştır. Düşünürlerin bir kısmı insanın mutlağa ulaşmasının, kesin bir şekilde bir şeyi bilmesinin mümkün olmadığını söyler (kuşkucu yaklaşım), bir kısım da bilginin insandan tamamen bağımsız olduğunu yani bilginin olanaklı olduğunu dile getirmiştir. Nesnel bilginin mümkün olmadığını söyleyenlere göre, duyu verileriyle ya da akılla bilgi elde edilir. Ama her ikisi de yanıltıcıdır. Duyu verileri öznel bir yapı sergilediğinden dolayı yani kişiden kişiye değiştiğinden yanıltıcıdır. Öznel olan nesnel bilginin olanın kaynağı olamaz. Diğer taraftan zihin, birbirleriyle çelişen iki önermeyi bize verebilir. Ya da var olmayan bir kavramı zihinde oluşturabilir.<sup>191</sup>

2. Bilginin doğruluğu problemi: Bu problemi tek bir açıdan ele almak mümkün değildir. Genel bir çerçeve çizecek olursak; düşünceyle gerçeklik arasındaki bir tekabüliyetten (correspondence) oluşan; düşünceler veya bilgiler arasındaki tutarlılıktan oluşan; bilginin doğruluğunun bilginin apaçık olmasından dolayı oluşan ve son olarak doğru bilginin faydasından dolayı bir gayeye yönelik olarak kullanılabilir olduğunu ortaya koyan anlayışlar bu çerçevede değerlendirilir.<sup>192</sup>

3. Bilginin kaynağı problemi: Bu konudaki tartışmalar, ampirizm ile rasyonalizm arasında iki temel görüşten kaynaklı çatışmayı barındırmaktadır.<sup>193</sup> Duyulardan elde edilen veriler vasıtasıyla bilgilerin ve buradan da fikirlerin oluştuğunu savunan ampirizm<sup>194</sup> ile akla öncelik veren ve de akli bilginin kaynağı kabul eden rasyonalizm<sup>195</sup> arasında bilginin kaynağı problemi halen tartışılmaktadır.

4. Bilginin sınırları problemi: insan akli mutlak, değişmez ve sonsuz hakikati kuşatabilir mi yoksa akıl yalnızca deney bilgisiyle mi sınırlıdır? sorularına cevap arayan insanın neyi ne kadar bilebileceği konusunda iki farklı görüş söz konusudur. Bunlardan ilki herkes, kendine

---

<sup>189</sup>Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018) 414a28-414b20; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları,1999), 123.

<sup>190</sup> Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 200.

<sup>191</sup> Ferhat Ağırman ve Ahmed Türkmekin, "Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği", *Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (2012/18), 198.

<sup>192</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 307.

<sup>193</sup> Peter Adam Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, (Harpercollins Publishers, 1981), 64.

<sup>194</sup> Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, 75.

<sup>195</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 9.

ait duyu verilerini bilir yani duyu verilerinin öznel bir yapıya sahip olmasından dolayı zihnin kendi içkin dünyasının dışına çıkamayacağını savunan içkin epistemolojik idealizm ve bilen öznenin bilme faaliyetinde, kendi içkinliğinin ötesine geçip, nesnenin bizzat kendisine ulaşabileceğini savunan içkin epistemolojik realizmdir. İkincisi ise gerçekten var olan nesnelere bilginin kendilerine ulaşamayacağı nesnelere olduğunu ve bilginin yalnızca fenomenlerle, düşüncenin kendi konstrüksiyonlarıyla ilgili olduğunu savunan yaklaşım transendental epistemolojik idealizm ve bilginin gerçekten var olan nesnelere, gerçekliğin kendisine ulaşabileceğini savunan yaklaşım olarak epistemolojik realizmdir.<sup>196</sup>

İslam Felsefesinde her ne kadar "Bilgi Problemi" çatısı altında toplanmış müstakil bir probleme rastlanmasa da İslam felsefe ekollerinin ve metafizik temellendirmelerinin temelinde bilginin mahiyeti, değeri ve kaynağı hakkındaki görüşler yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Aynı şekilde bizlerin de âlem hakkındaki düşüncelerimiz ile yapıp etmelerimizin temel aldığı irademiz, bilgi vasıtasıyla oluşur. Bu yüzden bilginin, inançlarımız ve davranışlarımız üzerindeki etkisi oldukça önemlidir.<sup>197</sup>

Bilgi nitelik olarak, karmaşık ve değişebilir ya da basit ve mutlak değişmez şeklinde ele alınırken; bilginin kaynağı ise insanın içinde ya da insanın dışında var olduğunu savunan iki farklı ana akımadayanmaktadır.<sup>198</sup> Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâîler olarak adlandırılan filozofların genel olarak felsefelerinin Platon ve Aristo çizgisinde olduğu göz önünde bulundurulursa, duyu ve akıl vasıtasıyla elde edilen bilgi anlayışını savunmaktadırlar. Bu durumda onları rasyonalizm kategorisinde ele almak mümkündür. Diğer taraftan Meşşâîliğe tepki olarak doğan İshrâkîlikte (Sühreverdi, Molla Sadra, Celaledin Devvânî vd.) bilgiye yalnızca akılla ulaşılabilirlik mümkün değildir. Bilgiye, teellüh ya da nûr vasıtasıyla olacak bir iç aydınlanma sayesinde ulaşmak mümkündür.<sup>199</sup>

İslam felsefe ekollerinin bilgi problemine bakışlarını kısaca ele almak için o ekolün temsilcisi niteliğindeki düşünürlerin bilgiyi ele alış biçimlerini görmek İshrâkî düşüncenin hazırlanışını görmeye katkı sunacaktır.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, İslam dünyasında felsefi ekoller hicri dördüncü asırlarda oluşmuş ve dört gruba ayrılır: ilki tabiat felsefesi ekolleridir. İkincisi Meşşâîlik olup, bunlar Aristo ve Platon'u uzlaştırarak oluşan felsefi sisteme Yeni Plâtonculuk katarak özgün bir hale getirmişlerdir. Ardından Yeni Plâtonculuğu tasavvufla yorumlayarak Platonculuk vasıtasıyla özgün hale getiren İshrâkîlik ve son olarakta müstakil filozoflar gelir ki bunlar da şüpheciler, kelâmla mücadele edenler gibi filozoflardan oluşur.<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> Kazimierz Adjukewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev: Ahmet Cevizci, (Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994), 58-64; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 307.

<sup>197</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 47.

<sup>198</sup> Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 53-66.

<sup>199</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 4. Basım, 2001), 105.

<sup>200</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 161-162.

Kısa bir şekilde bu felsefi ekollerin bilgi anlayışlarını ele alarak İshrâkî bilgiye doğru yol alalım. Öncelikle tabiat felsefesinden başlayalım. Tabîyyûn veya doğacılar olarak nitelendirilen felsefi ekol, deney ve tümevarım (istikra) metotlarını kullanan, bilginin sadece duyularla elde edileceğini savunan İslam'ın ilk ampiristleridir.<sup>201</sup> Tabîyyûn ekolünün İslam dünyasındaki temsilcileri olarak Cabir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gösterilmektedir.<sup>202</sup> Çalışmalarında gözlem, deney ve tümevarım yöntemini başarıyla uygulayan Râzî, bilgi elde edilmesinde yegâne ve en sağlam yol olarak tümevarım metodunu göstermektedir.<sup>203</sup>

Dehrîlik veya Dehrîyyûn adı ile anılan ekolün bu ismi "Mutlak Zaman" manasını taşımaktadır. Madde dışında hakikat olmadığını ve bilginin kaynağının duyular olmasını savunmalarından ötürü ateist veya materyalist düşünce kategorilerinde değerlendirilmektedirler.<sup>204</sup> Dehrîlerin en meşhur filozofu İbnü'r-Ravendî'dir.<sup>205</sup>

Bâtıniyye, Tanrı ile iletişim kurabilen "mâsum imam" sıfatı bulunan kimsenin gerçek anlamları bilebileceğini ve bunun dışındaki nasların görünürdeki anlamlarının gerçeği yansıtmadığını kabul eden görüştür. Bâtıniyye mezhebinin genel karakteri görüldüğü üzere zahiri manayı (bilgi) reddederek bâtını manaya yönelmektir. Bilgiye ulaşmada akıl ve duyular yetersizdir. Bu yüzden gerçek bilgileri öğretecek kimse masum imamdır.<sup>206</sup>

Son olarak onuncu yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ hareketini ele alalım. Diğer isimleri İslam ansiklopedicileri'dir.<sup>207</sup> Bilginin doğuştan insana verildiğini redderek bilginin ancak duyularla elde edileceğini savunurlar. Bu düşüncelerini Kur'ân ayetleriyle desteklerler.<sup>208</sup> Duyular yoluyla bilgi edinme aşaması şu şekilde gerçekleşir: duyularla algılanan veriler akılda işlenerek burhan yöntemiyle araştırma yapılır ve böylelikle bilgiye ulaşılır. Yani bilgi hiyerarşisinde duyu, akıl ve burhan sıralaması mevcuttur.<sup>209</sup> Görüldüğü üzere duyululardan akledilirlere yani mahsusattan ma'kulata ilerleyen bir süreç mevcuttur.

İslam düşüncesinin en önemli felsefi ekollerinden biri olan İslam Meşşâîliği rasyonalist ve ampirist yaklaşımları temel almıştır. En önemli temsilcileri Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Rüşd olarak sayılabilir. Bu ekol adını, Antik Yunan Felsefesinden mülhem Aristoteles doktrinini benimseyen peripatiklere istinaden ve de İslam felsefe geleneğinde Aristocu akımı

<sup>201</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları Ve Tesirleri*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967), 19.

<sup>202</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 92-93.

<sup>203</sup> Mahmut Kaya, "Ebu Bekir Râzî", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/481.

<sup>204</sup> Hayrani Altuntaş, "Dehriyye" *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/107; Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları Ve Tesirleri*, 22.

<sup>205</sup> Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 87-88.

<sup>206</sup> Avni İlhan, "Bâtıniyye", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/ 193; Ülken, *İslam Felsefesi*, 19.

<sup>207</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 141.

<sup>208</sup> Kur'ân, Nahl 16/78, Kur'ân, Âlak, 96/5.

<sup>209</sup> Enver Uysal, "Resâilü İhvân-ı Safâ", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 34/576-577.

sürdürdükleri için “yürüyenler” anlamına gelen Meşşâ’den alır.<sup>210</sup> Meşşâiler Aristocu akımı sürdürmelerine rağmen pür Aristocu değillerdir. Hatta sistemlerini Aristoteles’ten ziyade Eflatun ve Plotinos’un düşüncelerine yakın görüşlerle kurgulamışlardır. Bunların sonucunda Meşşâîliğin Aristoteles, Eflatun ve yeni Eflatuncu fikirlerin İslam Kültür potasında eriyerek yeniden özgün bir hale geldiği düşünce ekolü olduğunu söyleyebiliriz.<sup>211</sup>

Meşşai felsefe, bilgi teorisini inşasını bilginin elde edilme süreçleri ve akıl mekanizmalarının nasıl işlediği üzerine gerçekleşmiştir. İslam Meşşai ekolünün kurucusu kabul edilen Kindî bilgi kaynaklarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olarak sıralamıştır. Kindî’ye göre duyu algılarının alanı değişime tabii olan maddi unsurlardır ve buradaki bilgi duyu organlarına bağımlı tikel bilgilerdir. Buradan yola çıkarak varlığın mahiyeti veya hakikati üzerine tam bilgiye ulaşamayız. Ancak aklın onayladığı bilgiler, tam bilgi olarak nitelendirilebilir. Akıl vasıtasıyla tümel kavramlara ulaşırız. Maddi alana ait bilgilere duyularla ulaşırken maddi olmayanlara ise akılla ulaşırız yani akıllı bilgiler duyu bilgilerinden farklı olarak sübjektif değil objektiftir. Buradan hareketle tikelden tümele doğru ilerleyerek metafizik varlıkların bilgisine ulaşırız.<sup>212</sup>

Kindî’ye göre bilginin bağımsızlığı aklın aşamalarıyla ilişkilidir. Yani bilginin meydana gelmesi aklın aşamaları gibi aşamalı şekilde gerçekleşir. Kindî 4 ayrı akıl aşamasından bahseder. İlki, akıl, eşyanın hakikatini kavrayabilen cevherdir. Akıl, sürekli fiil halindedir yani el-aklû’llezî bi’l-fi’l ebeden’dir. Bu akıl nefsin (zihin) fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Nefsi kuvveden fiile çıkaran akıl olmasının yanı sıra Aristoteles’e göre faal akıldır<sup>213</sup>.

İkincisi, kuvve halindedir yani el-akl bi’l-kuvve’dir. Pasif bir güç olarak mevcuttur. Fiil halindeki aklın etkisi olmadıkça kuvve haindeki akıl pasifdir. Üçüncüsü ise müstefâd akıldır yani el-aklû’llezî harece mine’lkuvve ile’l-fi’l’dir. Akıl artık bilgi üretmeye ve soyutlama yapmaya başlar. Bu durum bilfiil aklın nefiste (zihin) güç halinde bulunan akla etkisiyle gerçekleşir. Bu aşamada düşünen ile düşünülen (akıl ile ma’kûl) aynlaşmıştır ve bu süreçte üretilen bilgiler kazanılmış (müstefad) hale gelir. Dördüncüsü ve sonuncusu beyânî ya da zâhir akıldır yani el-aklû’l-beyânî evi’z-zâhir’dir. Beyânî akıl, müstefâd aklın aktif olduğu ya da aktif bulunduğu akıldır. Bu durum, aklın kazandığı bilgileri ortaya koymasındır.<sup>214</sup>

Bir diğer bilgi edinme yolu sezgi yani teellühtür. Bu durumda nefsin arınması yoluyla bilgi kendiliğinden oluşur. Bilginin berraklığı nefsin ne kadar temizlenip arındığına bağlıdır. Bahsi

---

<sup>210</sup> Mahmut Kaya, “Meşşâîyye”. *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/393-394.

<sup>211</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller*, İslam Felsefesi El Kitabı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017) 99-102.

<sup>212</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 144-145.

<sup>213</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, 50.

<sup>214</sup> George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, (Rawalpindi,1966), 113; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s.82-83 ; Ahmed Fuad el-Ehvânî, “Kindî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 46-47.

geçen arınmadan kastın dini bir ritüel olmadığı sadece nefsin bilgi ve güzel eylemlerle arınması olduğu söylenebilir.<sup>215</sup>

Vahiy bilgisine gelince diğer tüm bilgi türleri, insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan bahşedilen İlahi bilgi olan vahiy'den mertebe bakımından aşağıdadır. Bu bilgi insanlara değil sadece peygamberler özgüdür. Yani istemeden, teellüh ve akıl yoluna başvurmada oluşur. Kaynağı Tanrı olmasında ötürü mutlak anlamda gerçekliği ifade eder ve mahiyeti gereği akli bilgiden farklıdır.<sup>216</sup>

Fârâbî, genel anlamıyla Meşşâî geleneğin kurucu filozoflarından biri olması hasebiyle aynı zamanda bu ekolün fikrî yapısını yansıtmışından ötürü onun bilgi anlayışını nasıl ele aldığı da önemlidir. Fârâbî'ye göre insan-nesne ilişkisinde bilginin hâsıl olması için insanın düşünme yetisinin varlığı ve nesnedeki sûret gereklidir. Nesnenin zihindeki ilk karşılığı onun suretidir ve bu yüzden insan nesne hakkında bilgi edinirken öncelikle onu suretinden yola çıkarak tanımlar. Suret, tanımlardaki ayırım ve yakın cinsin bilinmesine referans verir. İşte bunlar birinci makullerdir. Birinci makuller için duylardan gelerek akılda ilk oluşan anlamlardır denilebilir. Nâtık nefis, ilgili nesnenin ait olduğu cins ve türlerden daha ileri cins ve türler üretir ki bunlar da ikinci makullerdir. Yani birinci makuller üzerine zihnin kendisinin yüklediği yeni anlamlara ikinci makuller denir.<sup>217</sup>

Aristocu çizgide seyreden Fârâbî'de bilgi edinme sürecinde duyların, mantığın ve idrakin oldukça farklı fonksiyonları vardır. Bilgiyi elde etme sürecinde ilk olarak duyu verilerini ele alır. Ancak duylar, insana her şey hakkında gerçek bilgiyi vereceğini düşünmez. Bilginin duyumlarla gerçekleşebilmesi için öncelikle bilinç var olmalıdır. Şunu göz ardı etmemek gerekir ki, araştırmaya ve akla dayalı bilgiyle ancak mümkün varlıkların bilgisine ulaşılabilir.<sup>218</sup> Yani Fârâbî düşüncesinde, bir yönüyle gerçek bilgi teorik ve akli olmak zorundadır. Diğer taraftan Platon'un doğuştan bilgi teorisini reddeder. Ona göre duylarda olmayan şey akıl da olamaz. Yani zihin, boş bir levha olarak kabul edilir ve bu levhanın üzerine yazılan her şey duyu kaynaklıdır. Bilgi edinme sürecinde öncelikle duylarla edilen veriler tikel algı verilerini oluşturur ve bu verileri akıl gücüyle analiz ve sentez vasıtasıyla tümel bilgiye ulaşır. Böylelikle yeni bilgiler üretir. Fârâbî'ye göre aklın bu bilgileri işleyebilmesi için kuvve halindeki aklın sürekli fiil halinde bulunan aklın etkisiyle bilfiil haline çıkması gerekmektedir. Bu duruma psikolojik akıllar teorisi denilmektedir. Söz konusu bu etken Aristo tarafından faal akıl diye isimlendirilirken Fârâbî bunu aklın fonksiyonunu açıklamak için kullanmıştır. Ayrıca Peygamberlik anlayışını rasyonel bir çerçeveye oturtmak için de kullanmıştır.<sup>219</sup>

---

<sup>215</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, 244-245

<sup>216</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, 268-269.

<sup>217</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 4-6.

<sup>218</sup> Saruhan, *İslam Meşşâî Felsefesinde Filozof*, 42.

<sup>219</sup> Mehmet Bayraktar (ed), *İslam Düşünce Tarihi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 97.

Fârâbî, El-Medinetü'l-Fazıla, Risâle fi'l-'Akl ve Es-Siyâsetü'l-Medeniyye adlı eserlerinde akıl kavramını ele alır. Es-Siyâsetü'l-Medeniyye eserinde ise daha az şekilde akıl kavramına değinir. Fârâbî'ye göre Aristoteles akılı iki türde inceler: “*Biri tabiatça tamamen özlü kılınan tür diğeri ise nefis için hazırlanmış madde veya alet olarak tabiatın özlü kıldığı türdür.*” Sonrasında nazari akıl ve ameli akıl diye ikiye böldü. Nazari akıl varlığın akli olarak kavranabilir olması, ameli akıl ise bizzat insan tarafından var edilen varlıkları kavramasıdır.<sup>220</sup> Ameli akıl insan davranışlarını belirlerken nazari akıl bilginin mükemmel hale gelmesini sağlar. Aklı nefsin bir gücü olarak gören Fârâbî bu yüzden akli nefsin bir kısmı olarak görür.<sup>221</sup> Nazari akli üçe ayırır. İlki, kuvve halindeki akıldır yani el-akl bi'l-kuvve: tikeli tümel hale getirir. Böylelikle varlığı kavram haline dönüştürür. Bunu yapabilmesi için faal aklın etki etmesi gerekmektedir. İkincisi fiil halindeki akıldır yani bilfiil akıl: kuvveden fiile geçen akıldır. Akıl, soyutlama sayesinde tam bağımsız bilgiye ulaşır. Üçüncüsü ise Müstefâd akıldır. İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek merteye olan müsteâd aklın artıduyu algılarıyla ilişkisi kalmamıştır. Sezgi ve ilhama açık olduğundan faal akılla ilişki kurma imkânına sahiptir.<sup>222</sup> Müstefâd akıl, Faal Akıl'a en yakın akıldır.<sup>223</sup>

### 3.2. Mahiyet, Hakikat ve Hüviyet Kavramları

İslam düşünce geleneklerinde yer alan metafizik ve ontolojik görüşlerin temelini anlamının yolu varlık, varlığın mahiyeti ve hüviyet arasındaki ilişkileri anlamaktan geçmektedir. Bu konu varlık metafiziğinin temelini teşkil etmektedir. Yaratma kavramı söz konusu olduğunda iki varlıktan söz etmek zorunlu olacaktır: yaratan ve yaratılan. Peki, bu iki varlık türü hangi açılardan birbirlerinden farklıdır? Filozofların Tanrı âlem ilişkisi temelinde Tanrı'nın dışındaki varlıkların Tanrı'nın varlığı karşısındaki konumunu daha iyi çözümleyebilme amacıyla çözüm üretmeye çalışırken ortaya koydukları düşüncelerinin temelini mâhiyet, hakikat ve hüviyet kavramlarının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde varlık, mahiyet ve hüviyeti arasındaki ilişki ele alınarak dış dünyanın bilgisinin mahiyeti araştırılacaktır. Buradaki araştırma, varlığı ontolojik boyutundan yola çıkarak varlık mâhiyet ilişkisinin epistemolojik tahlilini ele alarak ilerleyecektir.

Varlık kavramı, İslam düşünce dünyasında vücûd -varlık, mevcûd -var olan, kevn -oluş, kâin - olan kavramlarıyla çevrelenmektedir. İslam Düşüncesinin iki ana felsefî ekolunu oluşturan Meşşâilik ve İşrakîlik ekollerinde varlık düşüncesi fizik ve metafizik alanlarında oldukça önemli bir yere konumlanmıştır. İslam filozofları, varlık kavramının tanımının

<sup>220</sup> Fârâbî, Fârâbî'nin Üç Eseri, çev. H. Atay, (İstanbul: Morpa Kültür Yayınlar, 3. Basım, 2008),149-150

<sup>221</sup> İrfan Görkaş, “Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 50, (2013), 291-305.

<sup>222</sup> Kaya, *Fârâbî*,152-153.

<sup>223</sup> Richard Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi: The Philosophy of Alfarabi and Its Influence On Medieval Thought*. çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Küken, (New York:The Hobson Book Press 52 Vanderbilt Avenue, 1947), 180.

yapılamamasına rağmen varlık hakkında kimsenin şüphesi olmadığını eğer bu konuda şüpheye düşülürse insanın kendi varlığından şüphe etmesi manasına geleceğini, bunun da imkânsız olduğunun açık olduğunu belirtir. Böylelikle varlık hiçbir karineye muhtaç değildir ve bedihi olanın tanımlanması mümkün değildir.<sup>224</sup>

Birinci cevher, gerçek olanı ve gerçek varolmayı ifade eder. O, arazlardan ârîdir. Araz ise gelip geçici bir nitelik olup cevherin zıddıdır. Bizatîhi var olmayıp varlığıyla konuya yüklem olandır. Cevherin yokluğu arazın yokluğu anlamına gelmektedir. Mahiyete, ikinci cevherler karşılık gelirken, hüviyete arazlar karşılık gelir.<sup>225</sup> Tanrı'ya dair bilgi konusu ele alındığında iki ana başlıktan bahsedebiliriz: ilki Tanrı'nın varlığının bilinmesi ikincisinin de Tanrı'nın mâhiyetinin bilinmesi olduğudur. Tanrı'nın mâhiyetinin Tanrı'nın varlığına kavramsal bir öncelik taşıdığı aşikârdır. Mâhiyet, bir felsefe terimi olarak, somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır.<sup>226</sup>

Aristo'nun varlığı ele alırken Platon'un idealar nazariyesine hizmet eden varlık - mâhiyet ayrımını ortadan kaldırmak maksadıyla mâhiyetle varlığın aynı şey olduğunu kabul eder. Ona göre varlık ve mahiyetin aynı şey olmaması durumunda bir şey bilinemez. Burada dikkat edilecek nokta varlığı bilmek mahiyetini bilmek demekken ona arız olan özelliklerle birlikte varlıkla mahiyetin aynı olduğunu söylemek doğru değildir. <sup>227</sup> Yani varlığın mahiyetini belirten ifade varlığın doğasını belirtirken varlığın kendisini içinde bulundurmuyacaktır.<sup>228</sup> İşte Meşşâî filozofların, varlık mâhiyet ayrımını ortaya koymalarının kaynağı Aristoteles'in bu düşüncelerine dayanmaktadır.<sup>229</sup>

Aristo'nun metafizik sisteminde vücut mahiyet ayrımı yoktur. Vücut zaten gerçek bir mâhiyetin mefhumunda kabul edilmiştir ve mâhiyetin gerçek olması onun mevcut olmasıdır. Aristo'nun dünyası fiilen var olan şeylerin dünyasıdır. Onun düşüncesi var olmama ihtimali olmayan bir dünyayı kapsadığı için âlemin yaratılışı bir sorun teşkil etmemekteydi. Böyle bir metafizik kurguda mâhiyet-vücut ayrımına yer yoktur çünkü var olmayan mâhiyetler en baştan yok sayılmıştır. Metafizik'in dördüncü kitabında Aristo cevher'in, 'mâhiyet', 'vücut' ve 'birlik'ten oluşan ontolojik bir blok olduğunu belirtir. <sup>230</sup>

Bir nesnenin mâhiyeti (tümel) o nesnenin algılanan varlığından yani hüviyetinden (tekil) ayrı olabilir, bu yukarıdaki bilgiler ışığında Aristoteles'in madde ve suret anlayışı çerçevesinde ele

---

<sup>224</sup> Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/ 1, (2004), 42-65.

<sup>225</sup> Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/1), 143-145.

<sup>226</sup> Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/338-339.

<sup>227</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1031b 5-25.

<sup>228</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1029 13-20.

<sup>229</sup> Tuncay Akgün, "Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları", 16 (2), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 239.

<sup>230</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1003b, 190-191; İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 132-134.

alınabilir. Böylelikle Aristo'daki birinci cevher hüviyete, ikinci cevher ise mahiyete tekabül etmektedir. Bilgilerimizin kaynağı birinci cevherlerdir ve varoluşsal olarak mükemmeldirler. Ancak ikinci cevherler noksanlıkları barındırabilirler. Aristo'yla aynı çizgide olan Fârâbî'ye göre bu noksanlıkların nedeni madde sureti barındırıyor olmalarıdır. Ancak bunların küllilerine ikinci cevher der. Birinci cevherler, hissi olup varlık'a dair olduklarından ikinci cevherlerin zihnen kavranabilmesi, doğru tasarlanabilmesi birinci cevherlere bağlıdır. Dolayısıyla ikinci cevherler mahiyete ilişkin birinci cevherler hüviyete dairdir.<sup>231</sup> İslam felsefesinde hüviyet kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır: 1. Nesnenin zihin dışı dünyada tam olarak gerçekleştiği somut gerçeklik 2. Bir nesneyi bu gerçekleşme durumuna getiren şey. İşte bu ikinci mana, vücûdun eş anlamlısıdır.<sup>232</sup>

İslam felsefe tarihinde ilk defa mâhiyet varlık ayrımını gündeme taşıyan kişi Fârâbî olmuştur. Varlık teorisini kurgularken mahiyeti varlıktan ayırmış, buradan mümkün ve zorunlu varlık olarak varlığı ikiye ayırmıştır. Varlığı mahiyetinden ayrı olan varlıkların nedenlerinin başka bir varlıktan kaynaklandığını dolayısıyla varlığı mâhiyetiyle aynı olan varlığın Tanrı olduğunu belirtir.<sup>233</sup> Fârâbî'nin varlık felsefesinin kaynağı, kendinden önceki filozofların fikirlerini kapsayan Yunan ve Helenistik Roma felsefesi ile İslam düşüncesinin ortak bir sentezi olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle varlık felsefesini dinin verileriyle bir uzlaşma arayışı içinde kurgulamaya çalıştığını belirtebiliriz.

Fârâbî'nin düşüncesinde bilgi iki boyutlu olarak analiz edilmiştir: ontolojik boyut ve kozmolojik boyut. Ontolojik boyut, bütün evrenin varoluş sebebinin temelde Allah'ın bilgisi olduğunu ifade ederken kozmolojik yönde bilgisi değişmeyen ay üstü âlem ve bilgisi değişen ay altı âlemin ilişkisini mevcut kavramıyla açıklamaya çalışır. Çünkü mevcut, burada varlığa yüklenen şeydir. Böylelikle şu sorulara cevap aranmaktadır: Mevcud olan yani fizik dünyada varlığa gelenler, akli tasavvurlara karşılık gelmekte midir? Veya soruyu tersinden ele alırsak akli tasavvurların fizik dünyada karşılığı var mıdır? Diyelim ki gerçekliği var bu durumda söz konusu gerçekliğin uygunluğu nasıldır? Ayrıca fizik dünyada var olan şeylerin, akli tasavvurlarının zihni tasdiki ne şekilde gerçekleşecektir? İşte bu aşamada fizik dünya bilgisinin ne şekilde kavranabilir olduğunun tartışması sonucunda realizm-nominalizm çatışmaları ortaya çıkmıştır.<sup>234</sup>

Fârâbî'ye göre mâhiyet, bu şey nedir? sorusunun cevabı veya hakkında sorulan şeyin başka bir alametle cevabında söylenebilen her şeydir.<sup>235</sup> Diğer taraftan "nasıl" harfleriyle sorduğumuz şeylerin ise hüviyet (nitelik) olduğunu belirtir. Hüviyet zâtîdir, mâhiyet ise zâtî değildir. Mâhiyet türlerin alametleri olan, bilgilere ilk gelen ve türlerin birbirinden

---

<sup>231</sup> Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevher Kavramı", 155.

<sup>232</sup> İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 137.

<sup>233</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 215; İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 132.

<sup>234</sup> Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevher Kavramı", 141-142.

<sup>235</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, 55.

ayrışmasını sağlayan şeylerdir. Ontolojik olarak, varlığın sebebi mâhiyettir. Varlığın mâhiyeti onu bilfiil yapan şeydir. <sup>236</sup>Fârâbî varlık türünü ikiye ayırarak Zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak isimlendirir. İlki basittir ve mâhiyeti ile varlığı birdir, ikincisi mürekkeptir ve mahiyeti varlığından farklıdır.<sup>237</sup>

Mâhiyeti, vücuttan ayrı tutan ve varlıkları bu ayırma bağı olarak inceleyen ilk filozof olan Fârâbî'nin böyle bir ayırma gitme nedenini Tanrı- insan ilişkisini açıklamada yaşayacağı sorunların önüne geçmek için tasarladığı söyleyebiliriz. Fârâbî, mâhiyetin vücûda kurucu bir unsur olarak dâhil olmadığını ancak vücûdun mâhiyete dışarıdan ârız olmasının lüzumu üzerinde durmuştur.<sup>238</sup> Yani somut nesnelere mevcut olabilmesi için mâhiyetlerine dışarıdan varlık verilmesi gerekir. Bu durumda mâhiyetleri vücutlarından ayrı olan somut nesnelere nasıl mevcut olduklarını, vücûdu mâhiyetiyle aynı olan bir varlık tarafından varlıklarını aldıklarını açıklamak mümkün olacaktır. Dolayısıyla Fârâbî, varlıkları mahiyetinden ayrı olanlar ve varlıkları mahiyetiyle bir olanlar diye ayırmaktadır. Varlıkları mahiyetleri ile aynı olan varlıklar diye isimlendirirken ikincisini de zorunlu varlık diye isimlendirmektedir.<sup>239</sup>

Fârâbî'ye göre Allah, vacibu'l-vucud olması nedeniyle yok sayılması imkânsız olan varlıktır. Mâhiyeti ve hakikatı aynı olan varlıktır. Onun, cins ve faslı yoktur. Bu nedenle tanımlamaz. Allah, varlığı kendisine bağlı olan eşyaya sözde bile bölünemez, bu hal, onun için imkânsızdır. Yani ilk olanın anlamını açıklayan parçalardan her biri onun tözünü meydana getiren parçalardan birine işaret etmelidir. İlk olanın tözünü oluşturan parçalar onun varlığının nedenleri olacaktır. Elbette İlk Olan'la ilgili olan bu durum imkânsızdır çünkü o ilk olandır ve onun hiçbir nedeni yoktur.<sup>240</sup> Ancak madde ve suretten mürekkep olan şeyin varlığına da madde ve suret sebep teşkil ederdi. Dolayısıyla onun varlığı bir aksiyomdur ve akıl doğrusudur.<sup>241</sup>

Bazı araştırmacılar varlık-mâhiyet ayrımı konusunda Fârâbî'ye atfedilen *Fûsus'ül Hikem* adlı eserden alıntılar sunmuşlardır. Eser, varlık-mahiyet ayrımı ile başlayıp yine bu ayrım temelinde zorunlu-mümkün varlık ayrımı yapar sonrasında Zorunlu Varlık'ın birliğini ispatlar ve son olarak bilgi temelli yaratma açıklaması yapar. Ancak metinlerin gerek karakteristiği gerek içerdiği unsurlar Meşşâî öğretinin dışına taşıdığı için Fârâbî'ye ait olma

---

<sup>236</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, 127-129.

<sup>237</sup> Fârâbî, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri", *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 118.

<sup>238</sup> Tahsin Görgün, "Mâhiyet", 339.

<sup>239</sup> Tahsin Görgün, "Mâhiyet", 338.

<sup>240</sup> Fârâbî, *Mabâdî' Arâ Ahl Al-Madîna Al-Fâdîla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 20.

<sup>241</sup> Uyanık, İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevher Kavramı, 149.

konusu tartışmalıdır. Bu tartışmadan dolayı bu eserden burada bahsetmeyeceğimizi belirtmek isterim.<sup>242</sup>

Hüviyet, Arapça üçüncü tekil şahsı gösteren “Hüve” yani “o” zamirinden türeyen bir isimdir ve o, zamiri belli olanı ve daima bilineni gösterir. Türkçede ki hüviyet kartı, kişinin şahsi varlığına dair özelliklere işaret ettiği için kelimenin anlamının bir göstergesi olarak değerlendirilebiliriz. Bunun için Fârâbî ile İbn Rüşd, “Hüve” kelimesine “mevcut” = var mânâsını vermişlerdir. Fârâbî’ye göre bir şeyin hüviyeti, onun münferit varlığını kapsayacak şekilde ayniyeti, teklifi, şahsiyeti, özelliğini barındırır. Yani bu durum ortaklık kabul etmeyecek şekilde münferit varlığı barındırır. Hüviyet, şeyin dış dünyadaki varlığı, mâhiyet ise zihindeki varlığı karşılar. Her şeyin bir mâhiyeti ve hüviyeti varlığı vardır ancak varlık kavramı mâhiyetin anlamına girmez. Varlık, mâhiyetin zorunlu ilintisi olduğu gibi mantık yönünden de mâhiyetin türü veya cinsi ya da faslıdır. Yani insanın mâhiyetini kavrayan, insanın varlığını kavramış olmaz. Bunun nedeni varlık mâhiyet ayrımından kaynaklanmaktadır. Varlık mâhiyet ayrımı yapmayan Aristo’ya göre, mahiyet ve varlığı aynı şey olarak değerlendirir ve aralarında gerek ve yeter şart ilişkisi mevcuttur. Yani varlığı bilen mahiyeti bilir aynı şekilde mahiyeti bilen varlığı bilir. Aristo, insanlık kavramıyla insanı eş tutar. İnsana, insanlık kavramının ilinek olmadığını söyler.<sup>243</sup>

İbn Sînâ’ya göre varlığı olan şeyler dış dünyada varlıkları olanlar ve zihinde varlıkları olanlar diye iki ayrıma haizdir. Bu varlık ayrımından yola çıkarak ilimleri üç sınıfa ayırır. İlki, dış dünyada varlığı olan düşünce ve harekete konu olan varlıklarla alakaları bulunanları konu teşkil eden Doğa İlmi, ikincisi zihinde maddeden soyutlanmış olanları konu edinen Matematik ilmi, sonuncusu ise varlıkta ve zihinde maddeden soyutlanmışları konu edinen Metafizik İlmidir.<sup>244</sup>

Meşşâî düşüncenin benimsemiş olduğu sudur teorisi, birçok konuda eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden birisi de yaratan ve yaratılan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak panteist düşüncüyü getirdiği iddiasıdır. İbn Sînâ, bu eleştiriyi varlık mahiyet ayrımı vesilesiyle çözmeye çalışır. Bu ayrım tam anlamıyla kavrandığında Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ayrım belirlenmiş olacaktır.<sup>245</sup> Mâhiyet vücut ayrımı İbn Sînâ ontolojisinin de temelini oluşturmaktadır. Bu ayrım, yaratıcıyı yaratılandan ayırmaya ve yaratan-yaratılan ilişkisini açıklamaya zemin teşkil etmektedir. Tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi mâhiyeti vücûdundan ayrı tutulan ve tutulamayan olmak üzere mümkün varlıklar ve zorunlu varlık kategorisi vardır. Zorunlu varlık vâhibü’l-vücûd’tur. Yani bizâtihi varlıktır. Zorunlu varlıkta

---

<sup>242</sup> Bknz. Halil Cerr, “Fârâbî Fûsus’ül Hikem’in Yazarı Mıdır?”, *çev. Kifayet Özeydin, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1-4,( 1970), 153-161.

<sup>243</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 13-15.

<sup>244</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 4-7.

<sup>245</sup> Cevher Şulul, “Tanrı’nın Felsefi Algılanışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 19, (Ocak-Haziran 2008), 63.

varlık mahiyet ayrımı bulunmadığından mümkünlerin mâhiyetlerine vücut sıfatının verilmesiyle onları mevcut hale getirir.<sup>246</sup>

İbn Sînâ'ya göre göre 'bir şeyi o şey yapan' anlamındaki mâhiyet, varlığı gerektirmez.<sup>247</sup> Kurucu unsur olan mâhiyetin kendinde vücûdu kapsamadığını belirtmektedir.<sup>248</sup> İbn Sînâ vücûd ve mâhiyeti ayrı unsurlar olarak ele alıp sonra onları tek bir nesne haline getirmek yerine somut nesnelere başlayarak kavramsal tahliller aracılığıyla onda iki kurucu unsur bulur: mâhiyet ve vücûd. Bu durum somut nesnenin bu iki unsurdan mürekkep olduğu anlamı taşımamaktadır. Buradaki vücûd-mâhiyet ilişkisi gerçek dünyada vuku bulmaktadır. Ancak bu ilişkinin zihin dışı gerçeklik dünyasında gerçekleştiğini düşünen Sühreverdî, İbn Sînâ'yı vücûd mâhiyete dışarıdan eklenen bir şey olsaydı mâhiyetin vücûd ile nitelenmeden önce mevcut olması gerekirdi şeklinde eleştirmiştir.<sup>249</sup> Buradaki yanlış değerlendirmenin kaynağı daha önce ele aldığımız onun külliler meselesindeki 'tabî külli' teorisinden kaynaklanmaktadır. Buna göre her mâhiyet, mâhiyet olma açısından kendi başına ele alınma imkânı taşır. Bu durumdaki mâhiyete tabî külli denir. İnsanın mâhiyeti bu şekildedir.<sup>250</sup>

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde varlık-mâhiyet ayrımı, Tanrı'nın basit varlık olduğunu temellendirmek maksadıyla oluşturulmuştur. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın ne cinsi, ne faslı, ne bileşeni, ne de O'na ilişkin arazları vardır. Bu yüzden O, ne tanımı ne de tanıtımı olmayandır. O, zorunlu varlıktır. Ne sayıyla, ne miktarla, ne ana unsurlarla, ne tanımın parçalarıyla, ne nispetin parçalarıyla çoğalmayandır. Ne zatla, ne zatın nispet olmayan ekleriyle ne de nispet olan ekleriyle değişmeyen bir var olandır.<sup>251</sup> Tanrı'nın zorunlu varlık ve basit olduğunu tanımlamasındaki amaç, zorunlu varlık (Tanrı) ile mümkün varlık arasındaki farkı ortaya koymaktır. Eğer Zorunlu varlık mürekkep olursa bu durumda onun mâhiyeti bulunacak ve o mâhiyet zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mâhiyetin, hakikatinden farklı olarak anlamı olacak ve zorunlu anlama karşılık gelecektir.<sup>252</sup> Zorunlu Varlığın zati mürekkep olsaydı varlığında bileşen şeylerden dolayı zorunlu olmuş olurdu ve o şeyler Zorunlu Varlıktan önce gelerek Zorunlu Varlığın kurucusu olurdu. Ancak Zorunlu Varlığın cinsi ve türü olmadığından başka bir şeyle cins ve tür yönünden ortak olması mümkün değildir. Bu yüzden ki, ilineksel olarak ayırmaya ihtiyaç duysun.<sup>253</sup> Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere İbn Sînâ'da mâhiyet-vücûd ayrımı kavramsaldır.

<sup>246</sup> Tahsin Görgün, "Mâhiyet", 336-337.

<sup>247</sup> Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/2, (2009), 82.

<sup>248</sup> İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 133.

<sup>249</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, 1890-182.

<sup>250</sup> İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 141-144.

<sup>251</sup> İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı*, 26.

<sup>252</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 281-285.

<sup>253</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 130-132.

Meşşai filozoflara ciddi eleştiriler yönelten Gazzâlî'ye göre Zorunlu Varlığın varlığı mâhiyetinden farklı olamaz. Yani inniyeti ve mâhiyeti birdir. İnniyet mâhiyetten farklı olduğu gibi ayrıca mâhiyette bulunan bir ilintiden ibarettir. Nesneye arız olan şey nedenlidir, başkasına bağlıdır ve ancak bulunduğu nesne ile var olur. Varlığın nedeni mâhiyettir veya değildir. Eğer varlığın nedeni mâhiyet değilse bu varlık nedenlidir ve ilintiseldir. Böylece Zorunlu Varlık olamaz. Diğer taraftan varlığın, var olmasının sebebinin mâhiyet olması mümkün değildir.<sup>254</sup>

Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından ileri sürülen Zorunlu Varlıkta mâhiyet yoktur önermesini reddeder. Bir şeyin varlığının ya da yokluğunun, varlığın ne olduğunu bilmemize bağlı olduğunu belirtir. Bu sorunun cevabı varlığın mâhiyetinin ne olduğudur. Gazzâlî'nin eleştirisi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık ifadesinin kullanımından kaynaklanan karışıklıdır. Filozoflar, var olan her mâhiyetin çokluk içerdiğini; çünkü onda bir mahiyet bir de varlığın bulunduğunu söylerler. Gazzâlî'ye göre bu düşünce yanlıştır çünkü her durumda akılla kavranan varlık tektir. Ona göre İlk Olan'ın (Allah) hem hakikati hem de mâhiyeti mevcuttur. Mâhiyeti, ayrılmayan nitelik olarak adlandıran filozoflar, varlığın faili olmadığını ezelden beri var olduğu kabul edildiğinden isimlendirmede problem yoktur. Ayrılmayan nitelikle, etkin sebebi bulunan bir sebepliye kastediyorlarsa durum hiç öyle değildir. Ancak bunun dışında başka bir şey kastediliyorsa, kastedilenin kabul edilmesi mümkündür. Nedeni ise, sebepler dizisi sonlanmıştır ve bu sonlanma, mevcut olan mahiyetle sona ermiştir.<sup>255</sup>

Gazzâlî eleştirilerini sürdürürken şunu belirtir: Mâhiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Çünkü var olanın hakikati reddedilince varlık reddedilmiş olur ki bu durumda varlığı olmayan varlıktan bahsetmiş olunur, bu mümkün değildir. Eğer aksi olsaydı yani hakikati olmayan varlık olabilseydi, sebeplilerin Allah'a iştirak etmeleri ve sebebi bulunmayan Allah'tan sebepli olmaları bakımından ayrılmaları mümkün olurdu.<sup>256</sup>

Sonuç olarak Gazzâlî, Meşşâilerin iddia ettiği, Zorunlu Varlığın mâhiyetinin olmadığı görüşünün doğru olmadığını belirtir. Bir varlığın mâhiyetini bilmeden var veya yok olduğunu bilemeyeceğimizi dolayısıyla mâhiyeti bulunmayan varlığın gerçekliğinin mümkün olmadığını belirtir. Böylelikle bu düşünce Tanrı'nın varlığını inkâr etmeye kadar taşınabilir.<sup>257</sup>

İbn Rüşd'e göre varlığın mâhiyeti onun varlığıyla aynı şeyken arazî yüklem nesnenin varlığının kendisi değildir. Nesnenin mâhiyetinin o nesne olması için şeyin zatına tümel öğelerinin ferdi nesnenin varlığıyla bir olması zorunludur. Bu durumun aksi haline örnek

---

<sup>254</sup> Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makası El-Felsefe)*, çev. Cemaleddin Erdemci,(Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 164.

<sup>255</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 115-117.

<sup>256</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 118.

<sup>257</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 114-118.

verirsek insanın mâhiyeti karşımızdaki insanın kendisi olmazdı. Böyle bir durum olsaydı varlıkların esası bilinmeyeceği için bilgi tamamen yitip giderdi.<sup>258</sup>

İbn Rüşd, İbn Sînâ ve Fârâbî'den farklı olarak varlık ve mâhiyeti ayrı olarak düşünmemiştir. Yukarıda, ona göre, varlık mâhiyet ayrımının olması durumunda bilginin ortadan kalkacağını söylemiştik. İbn Rüşd, bir varlığın mâhiyeti söz konusu olduğunda bunun varlığın bilfiil var olması anlamına geldiğini ve bunun açıkça varlığın mâhiyetinden önce geldiğinin göstergesi olduğunu söyler. Diğer taraftan bu kabulün, Gazzâlî'nin eleştirdiği şekilde İlk İlke'nin mâhiyeti bulunmadığı yani mâhiyeti yok saymak anlamına gelmeyeceği gibi varlıkla mâhiyeti bir kabul etmek olduğunu söyler.<sup>259</sup> Bir şeyin bilfiil var olması o şeyin mâhiyetine dair bilgiden önce gelir. Yani bir şeyin var olduğunu bilmedikçe, o şeyin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir.<sup>260</sup> Buna göre şeyin mâhiyetini varlığı ile aynı saymak, mâhiyetin tamamen yok olması değil, sadece varlık ile mâhiyetin bir olması anlamına gelmektedir.<sup>261</sup>

İşrâkî ekolün temsilcisi Sühreverdî'nin mâhiyet tanımı "bir şeyi o şey yapan şey"<sup>262</sup> şeklindedir ve bu tanım daha önce bahsi geçen Meşşâî ekol temsilcilerinin tanımlarıyla aynı düzlemindedir. Varlık mâhiyet ayrımı konusunda Zorunlu Varlık'ta yani Tanrı'da böyle bir ayrımı kabul etmez. Yani ne varlık mâhiyet üzerine eklenmiştir ne de mâhiyet varlık üzerine eklenmiştir. Varlığı mâhiyetinden ayrı olan her varlığın mümkün varlık olduğunu söyler. Mâhiyet bir kısım sıfatlara illet olabilir, fakat mahiyet kendi varlığına illet olamaz. Bu durumda mâhiyet varlıktan önce mevcut olacağı için mâhiyetin sıfatı olan varlık da zorunlu olamaz. Varlıkta bir zorunlu mevcut ise zihnin, mâhiyet ve varlık diye iki şeyi ayırt etmesi itibariyle zorunlunun varlığı dışında bir mâhiyeti olamaz. Bu durumda zorunlu varlık, hiçbir şeyin kendisine asla ilişmediği saf ve salt varlıktır. Zira o bütünüyle varlıktır, varlığın bütünü odur. Mâhiyet ve varlık diye zihnin ayırdığı bir şey, arazi bir durumu kabul etmeyen ve hiçbir şekilde ortaklığa mani olmayan şeylerden değildir.<sup>263</sup>

Sühreverdî, Kitâbü't-Telvîhât adlı eserinin zâtî ve arazî üzerine adlı bölümde konunun hakikatine dâhil olan yükleme "zâtî", hakikatinin dışında olan yükleme ise " arazî " denileceğini söyler. Zâtî, cüz olunca doğal olarak konudan önce gelir ve herhangi bir nedenselliğe sahip olmalıdır. Arazînin mâhiyete nispeti, illete nispet edilmesi değildir. Arazinin mahiyetten kaldırıldığını tevehhüm etmek ancak bu arazî mahiyetin ma'lulu olmasında söz konusu olur. Mesela üçgenin üç açığa sahip olması, mâhiyetinin bir sonucu olduğunu belirtir. Ona göre, İnsanın yaratılmışlığı ve siyahlığın arazlığı gibi, varlığın

<sup>258</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004 ), 40-41.

<sup>259</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Yay., 1986), 62, 212.

<sup>260</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.

<sup>261</sup> William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, (London: The Macmillan Co., 1980), 105.

<sup>262</sup> Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın - Arsan Taher, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 42.

<sup>263</sup> Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 390-396.

mukavvimi olan şey, arazîdir; zira bunun akledilmesi daha sonra gerçekleşir. Varlık ise cevherler ve arazlar için arazîdir. Her şey, kendisi ve sıfatı olarak alındığında kendisini varlıkta tutan şeylerin toplamından ibarettir. Şeyin varlığı, şeyin kendisinden (mâhiyetinden) başkadır. Zira varlık başkaları hakkında da aynı anlamda vaki olur.<sup>264</sup> Yani üçgeni düşündüğümüzde onu üç adet açıdan oluşmuş olarak algılamayız, kendi mâhiyetiyle birlikte varlığını bir bütün olarak algılarız. Yani buradaki varlık mahiyetinden farklı bir şey değildir. Fârâbî ile İbn Sînâ'nın, varlık ve mâhiyet ayrımını yani varlığın mâhiyete ilave olduğunu ret ederek mahiyetin varlık olmadan da akledilmesine karşı çıkar. Çünkü varlığı, Anka kuşunun varlığında olduğu gibi, varlık olması itibariyle akledildiğini ve dış dünyada olduğunu bilmediğimizi söyleyerek "Varlık"ın varlığı, başka bir varlığa ihtiyaç duyar, bunun da sonsuza kadar birlikte var olmayı gerektiren bir zinciri gerektirdiğini belirtir. Ancak bu zincirin imkânsızlığı teselsülü gerektirir ve bunu daha önce açıkladığını söyler.<sup>265</sup>

Sühreverdî, Meşşâî ekol takipçilerinin varlığı anladıklarını ancak onun dış dünyada meydana gelip gelmediği konusunda şüphe içinde olduklarını söyler. Mâhiyetin varlığın kendisi olmadığını bu yüzden varlıktan ayrı bir şey olduğunu düşündüklerini belirterek bunu eleştirir. Bu durumun varlıktan ayrı bir mâhiyet gerektireceğini varlığın mâhiyete nispeti gerektiğini, nispet içinde varlık olduğunu be böylelikle nispetin nispeti gerekeceğini söyler. Bu ise teselsüle yol açacaktır. <sup>266</sup> İbn Sînâ'nın varlığın araz olmasını kabulünü Sühreverdî, varlığın sadece akli tasavvurda bulunduğu şeklinde yorumlar. Bundan dolayı, mâhiyetin, varlığın hakikatine karşılık geldiğini iddia eder<sup>267</sup>

Varlık – mâhiyet ayrımında varlığın asıl olduğu görüşünü reddeden Sühreverdî, dış dünyada var olan şeyin mâhiyetten başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre, varlığın dış dünyadaki somut eşyaya ek olarak var olduğu konusunda "mâhiyete illele bir şey eklenmediğinde mahiyetin yok olacağını" iddia eden kişinin hata ettiğini söyler. Çünkü o, önce bir mâhiyet varsaymış, sonra da ona bir varlık eklemiştir. Böylelikle dış dünyadaki mâhiyetin kendisi faildendir, söz zaid olan varlığın kendisine döner. Bu açıdan teselsül ortaya çıkacağından varlığın asıl olması görüşü isabet doğurmaz.<sup>268</sup>

Mâhiyetin asliyeti (isâletü'l-mâhiyye) denilen, gerçekliğe sahip ve esas olan bir şeyin mâhiyetidir; varoluş ise mâhiyete eklenmiş yardımcı bir ilinektir görüşü daha sonra varoluşun asliyeti (isâletü'l-vücûd) görüşünü benimseyen Molla Sadrâ tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>269</sup> İşrâkilere göre, mâhiyetler asıl, vücûd itibârîdir. Molla Sadra'ya göre

<sup>264</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 48.

<sup>265</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 370.

<sup>266</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 176-178.

<sup>267</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet Ve Ontoloji Sorunu", 185.

<sup>268</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 180.

<sup>269</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 89-90.

mâhiyet asıl olamaz. Yaradılmış olanın mâhiyet olması da bu fikre bina edildiği için yanlıştır.<sup>270</sup>

Sühreverdî, Meşşâî ekol mensuplarını varlığın asıl olmasını kabul ettikleri için ve ilâhiyat konusundaki bütün düşüncelerini varlık üzerine kurdukları için eleştirir. Oysa Sühreverdî'ye göre varlık eşyaya nispetle söylenmektedir ve varlık yalnızca zihnimizde oluşan niteliklerken; mâhiyet, dış dünyada bilfiil hale gelmiş varlıklardır.<sup>271</sup> Sühreverdî, Meşşâîlerin varlık kavramını tam olarak anlamadıklarını öne sürerek bir nevi niyet okuma mâhiyetinde şu görüşünü belirtir: *Eğer Meşşâîlere göre varlığın başka bir anlamı olsaydı onlar, "varlık eşyanın en açık seçik görüneni olduğundan, başka bir şeyle tarifî mümkün değildir" ilkesi yerine, iddialarına bağlı olarak kendi yaklaşımlarını açıklamaya özen gösterirlerdi.*<sup>272</sup> Bizim görüşümüze göre Sühreverdî, mâhiyet ve vücûd-mevcut kavramlarının anlamlarını Meşşâîlerin tanımladığı şekilde anlamayarak bu anlam çerçevesinin dışında yorumlayarak onları eleştirmiştir.

Sühreverdî'nin, ontolojik sisteminin kurgusunu nûr kavramına göre inşa etmiştir.<sup>273</sup> Varlıkta tanıma ve açıklamaya ihtiyaç duymayan bir şey varsa o apaçıktır diyerek nûrdan daha açık ve ondan fazla tanımdan müstağni bir şey olmadığını belirtir.<sup>274</sup> Diğer taraftan Sühreverdî, metafizik kurgusunda "vucûd"u insan zihninin ürettiği bir kavram olarak değerlendirir ve vücûd kavramının yerine Nûr kavramını koymuştur. İsrâkî felsefede varlık, nûra; yokluk ise zulmete karşılık gelmektedir. En yüksek merteye olan Nûru'l-Envâr (Nûrlar Nûru) ise bütün varolanların sebebi, en alt merteye ise "karanlık"tır.<sup>275</sup>

Buradan yola çıkarak bahsi geçen varlık hiyerarşisinin soyut nûrlardan oluştuğunu göz önüne alınırsa varlık mâhiyet ayrımı Sühreverdî'nin metafizik düşüncesi için mantıklı olmayacaktır. Çünkü ona göre, soyut nûrlar hakikatte birbirinden farklı değildir. Eğer soyut nûrların hakikatleri farklılaşırsa her bir soyut nûrda hem nûr olmalı hem de onun dışında başka bir şeyin bulunması gerekirdi. Böylelikle bu farklılık Nûru'l-Envâr'a kadar gidecek ve onda çokluğu meydana getirecekti.<sup>276</sup> Bu durumda varlık mahiyet ayrımının ortaya çıkardığı sonuçtan dolayı Sühreverdî'nin metafizik düşüncesinde bu ayrımın olmamasının mantıki bir zorunluluk olduğu görülebilir.

---

<sup>270</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "Molla Sadrâ", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/158-159; İbrahim Kalın, *Mulla Sadra's Theory of Knowledge And the Unification of The Intellect And the Intelligible (Ittihad al- Aqil wa'l-Ma'qul)*, (George Washington University, Doktora Tezi, 2003), 146.

<sup>271</sup> Sühreverdî, Hikmetü'l İsrâk, 182.

<sup>272</sup> Sühreverdî, Hikmetü'l İsrâk, 184.

<sup>273</sup> Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", 39.

<sup>274</sup> Sühreverdî, Hikmetü'l İsrâk, 300.

<sup>275</sup> Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi Ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2, (2008), 57.

<sup>276</sup> Sühreverdî, Hikmetü'l İsrâk, 334-336.

Hikmetü'l İsrâküzlerine ilk şerh yazan Şehrezûrî, varlık mahiyet kavramlarını 3 farklı düşünce yaklaşımını ele almaktadır.<sup>277</sup>

İlki, Meşşâî düşüncenin fizik dünyada varlığın ona ilinek olduğu mâhiyet anlayışıdır. Mâhiyetin tümel bir kavram olması hasebiyle varlık mâhiyete sonradan eklenen bir araz niteliğindedir.

İkincisi, Sühreverdî'ye ait olan varlığın, mahiyet üzerine ilave olmasıdır. Fizik dünyada varlık mahiyet ayrımı yoktur.<sup>278</sup>

Üçüncüsü, kelmâî düşünceye ait olan varlık, ne dış dünyada ne de zihinde zaidir. Şehrezûrî, birinci ve ikinci düşünceyi genel itibariyle doğru olarak değerlendirirken üçüncünün tamamen yanlış olduğunu belirtir.<sup>279</sup>

Sühreverdî metafiziğinde mâhiyet, şeylik ve hakikat aklî kavramlardır. Ayrıca İsrâkî düşüncede varlık-mâhiyet ayrımının tıpkı Meşşâî düşüncede olduğu gibi sadece mümkün varlıklarla sınırlı olduğu söylenebilir. Varlık filozofu olarak anılan İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, her şeyin kaynağıdır. Sühreverdî bu konuda onunla hem fikirdir ancak varlık-mâhiyet ilişkisini vâcib-mümkün üzerine inşa etmesini eleştirmektedir.<sup>280</sup>

Buradaki eleştiri, Tanrı dışındaki yani mümkün varlıklardaki, varlık mâhiyet ilişkisinin varlığın mahiyete ilinek olmasındadır. Tanrı'nın illetten müstağnîliği illetin olumsuzlanması ile açıklanamaz. Zorunlu Varlık'ın zâtına eklenti olabilecek mâhiyetten müstağnî olmasının sebebi, illetsiz oluşundan değil zorunlu (vâcib) olmasındandır ve O'nun illetten müstağnîliği zorunluluğu sebebiyledir.<sup>281</sup>

Mâhiyetin aslî olduğu ve asaletü'l-mâhiyye denilen düşünce etrafında görüş bildiren Sühreverdî'nin aslında Meşşâîlerle hemen hemen aynı şeyleri söylediğini görebiliriz. Diğer taraftan Meşşâîleri bazı konularda yanlış anlamıştır. Mesela İbn Sînâ'ya göre varlık mâhiyet ilişkisi zihin dışı gerçeklik dünyasında gerçekleşmemesine rağmen Sühreverdî böyle gerçekleştiğini düşünerek tenkit etmiştir. Yani varlık mâhiyete dışarıdan gelip eklenen bir şey olsaydı, bu mâhiyetin varlık ile nitelenmeden önce var olması gerekirdi<sup>282</sup> tenkidi tamamıyla hatalıdır.<sup>283</sup>

---

<sup>277</sup> Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 75-76.

<sup>278</sup> Hatice Toksöz, "İsrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: Hikmetü'l İsrâk ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil", *Danışname 8* (Mart 2024) 18; Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiyye Fî Ulûmi'l-Hakaiki'r-Rabbanîyye*. thk. Muhammed Necip Görgün. nşr. Hasan Hacak-Ahmet Erhan Şekerci, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 180.

<sup>279</sup> Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 75-76.

<sup>280</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 166-182.

<sup>281</sup> Hatice Toksöz, "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İsrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi", *Şeyhü'l-İsrâk'ın İzinde*, ed.M. Nesim Doru vd., (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 242-244.

<sup>282</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 184.

<sup>283</sup> Eyüp Bekir Yazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 107.

### 3.3. Meşşai Öğretinin Tanımlar Teorisinin Eleştirisi

Felsefi düşüncenin oluşabilmesi önde gelen şey tanımlardır. Filozofların felsefi düşüncelerinin doğru aktarılması ve daha iyi anlaşılabilmesi için tanımın hangi unsurlara dayalı bir biçimde yapıldığının bilinmesi oldukça önem arz etmektedir. Kavramsal tanımların netleşmesiyle yani herkesin aynı manada buluşmasıyla bir konu üzerinde müzakere ederken tutarlı bir sonuç elde etmek mümkün hale gelebilecektir.

Bu bağlamda daha önce bahsi geçen Aristoteles'ten sonra "ikinci muallim" olarak anılan Fârâbî'nin İlimlerin Sayımı/İhsâu'l-Ulûm adlı eserinden yeniden bahsetmek isteriz. İslamiyet'in o dönemdeki farklı kültür-medeniyetlerle karşılaşarak özgün bir düşünce ve bilgi tasavvuru tasarısıyla ilimlerin tasnifinin yapılması bu eser vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir diyebiliriz. Fârâbî, düşüncenin gramerini bu eser vasıtasıyla ortaya koymuştur. Dil ilmini ikiye ayırır: ilki, bir anlama işaret eden sözcükleri ezberleyerek, işaret ettiği şeyi bilmekten; ikincisi, kelimelerin "kanun"larını bilmektir der.<sup>284</sup>

Bunlardan murat edilen husus, önce hakikatin bilgisinin aktarılacağı kimselerin zihni yapılarının ve kullandığı kelimeleri bilmek gerekir ki kime neyi nasıl anlatacağınız belli olmalıdır. Böylelikle halkın dilini ve yazım ilkelerini sonrasında da şiir okuma ilkelerini inceler. Buradan da tanımlar için oldukça önemli olan mantık ilmi üzerinde durur.<sup>285</sup>

Tanım konusunda yapılan çalışmalar, İslam felsefesindeki felsefi kavramları netleştirme konusuna da kapsamaktadır. Bu alanda yapılan en önemli çalışmalardan birisi İbn Sînâ tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eserdir.<sup>286</sup> Bilgiyi arayış yolculuğu, bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasavvurlara geçişle sağlanır. İşte burada tanım oldukça önemli bir unsurdur. Tanım (had), ortak ve ayırt edici unsurları kapsayan söz demektir ve yönü vardır. İlki bir şeydeki iki durumu tanımlar, o şeyin cevherini/zatını tanımlar, ikincisi ise, onunla, kendisi dışındaki şeylerden ayırır tanımlar.<sup>287</sup>

Had ismiyle yazılan ilk eserin Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207)'nin *Hudud'l-i'rab* adlı eseri olduğu bilinmektedir.<sup>288</sup> Çoğu zaman tanım ve kavli-i şârih kavramları birbiriyle karıştırılmaktadır. Tanım, İbn Sînâ'ya göre, cins ve fasıldan oluşandır. Cins ve fasılın birbirinden farklı olduğu bilinmekte ve her ikisini toplamı tanımın bir kısmını oluşturmaktadır.<sup>289</sup> İnsanın tanımı "konuşan canlı" şeklinde olursa canlı dememiz cins,

<sup>284</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 82.

<sup>285</sup> Aygün Akyol vd., *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 8-11.

<sup>286</sup> Uyanık - Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî- Fârâbî- İbn Sînâ*, 204; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitâbu'l-Hudûd)* çev. Aygün Akyol - İclal Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 8.

<sup>287</sup> Akyol vd., *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 10.

<sup>288</sup> Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi Ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 56-57.

<sup>289</sup> İbn Sînâ. *Şifa: Metafizik-I*, 209.

konuşan dememiz ise fasıldır.<sup>290</sup> Kavlı-î şârih için terimin anlamını açıklayıcı söz demişlerdir. Kavlı, tanımın hüküm içeren bir söz olmasına, şârih de tanımın mâhiyetine yani kühü ile açıklananı, tanımlananın dışında kalan şeylerin tamamından temyiz edici olma özelliği kastedilir. Yani yapılan tanımların efrâdını câmi ağyârını mâni olmasının şart olduğu belirtilir.<sup>291</sup> Tanım sayesinde bir kavramın içlemi belirlenir ve zatî yüklemeleri ayrılarak tamamen açık ve seçik bir ifadeye kavuşturulur. Kavramın kaplamı saymakla tükenmeyeceğinden tanımdaki amaç içlemdeki esaslı karakterlerin belirtilmesidir.<sup>292</sup>

Klasik mantığın kavramlar bölümünde kavram ve terim çeşitleri, beş tümel, kategoriler, işlem ve kaplam, tanım ve çeşitleri ele alınır.<sup>293</sup> Dolayısıyla tanım problemi mantık ilminin bir konusudur. Klasik mantıkta tanım, mantık açısından cins-tür ve işlem-kaplam ilişkisinin önce kavramlara daha sonra bu kavramların işaret ettiği nesnelere uygulanmasını ifade eder. Tanım, konusu ve yüklemi birbirine eşit bir hükümdür. Mantıkta beş tümele göre yapılan tanımların yanı sıra her tanımın beş tümele göre yapılmasının mümkün olmadığı kabul edilir.<sup>294</sup>

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da, tanım teorisini bir başlık altında inceleyerek burhan ve tanım teorisi ilişkisini önemine değinmiştir.<sup>295</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde tanım teorisinden yalnızca tasavvurlar bölümünde bahsetmiş, burhân konusunu ele aldığı metâlib başlığı altında ise bir konu olarak tanımdan bahsetmemiştir.<sup>296</sup>

Burhân kavramının analiz edildiği bu bölümde, öncesinde II. Analitikler'de ele aldığı tanım teorisine burhân kavramı arasındaki ilişkiyi incelememiştir.<sup>297</sup> Tanım konusunu tasavvurât konularının işlendiği bölümde ele almıştır.<sup>298</sup> Böylelikle tanım teorisinin burhân başlığı altında incelenmesinin sona ermesinin bu eserle başladığını belirtebiliriz.

İbn Haldun'un beyanına göre<sup>299</sup> İbn Sînâ'dan sonra yetişen mantıkçılar yazdıkları eserlerde bazı değişiklikler yaparak tanım bahsini, burhan kısmından çıkartıp beş tümele

---

<sup>290</sup> Hârizmî, *Felsefi Tanımlar*, ed. Mevlüt Uyanık, çev. Aygün Akyol – İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 28-29.

<sup>291</sup> Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi Ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri", 57.

<sup>292</sup> İbrahim Emiroğlu – Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 301.

<sup>293</sup> M. Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önergeler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 11.

<sup>294</sup> İbrahim Emiroğlu – Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 301.

<sup>295</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker – Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 24-49.

<sup>296</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 74.

<sup>297</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, 70-75.

<sup>298</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, 13-20.

<sup>299</sup> Harry Austryn Wolfson, "İbn Haldun'a Göre Allah'ın Sıfatları Ve Kader", çev. Süleyman Toprak, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 2 (1986), 226.

eklemiştirler.<sup>300</sup> Bu değişiklikle İbn Sînâ'dan sonraki tanım teorisi çalışmalarında izlenen yollarda değişiklik meydana gelmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere bilginin edinme süreci bilinenden bilinmeyene doğru bir istikamette ilerlemektedir. Bu nedenle; burhân yönteminde kullanılan terimlerin/kavramların tanımlarının önceden ve kesin bir şekilde biliniyor olması gerekmektedir ki bilinenden hareketle bilinmeyene varılsın.

Görüleceği üzere tanım ve burhân arasında oldukça önemli bir ilişki bulunmaktadır. İşte bu ilişki tanım teorisi yardımıyla anlaşılabilir. Mantık ile doğru düşünme arasındaki bağ gibi tanım teorisi ile doğru tasavvurlar arasında da bir bağ vardır. Mantık, anlama ve anlamlandırma sürecimizin tamamını kapsayan sistemli bir düşünme yolu olarak kabul edilebilir.<sup>301</sup>

Düşüncelerin ifade edilmesi noktasında dil bağlamında kavramların anlamlarının ortaya konulmasında ki ilk unsur olan kavramların tanımlanması mantık disiplinin en önemli parçalarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Mantıkta tanım teorisi olarak bahsi geçen bu konu mantık sahasında çalışanların üzerine incelemeler ve analizler yaptığı bir başlık olarak ele alınmıştır.

Aristoteles'a göre bilgi önce duyumlar vasıtasıyla tikel olandan elde edilir, elde edilen bilgiler vasıtasıyla tümele doğru akıl yürüterek ilerlenir. Yani, gerçekte bilinebilir olanların ontolojik olarak tekilledir, epistemolojik olarak ise tümeldir.<sup>302</sup>

Bilginin veya şeyin özü epistemolojik olarak tümeller, türler ve cins kavramları aracılığıyla açıklanabilir. Çünkü duyumlardan elde edilen bilginin ne ve neden olduğu sorularının cevaplarına ulaşamamasıdır. İşte bu soruların cevabı, tanım konusunun kapsayacağı ayrıntıları barındırmaktadır. Ona göre tanımın konusu, doğrudan kavramlardır. Buradaki kavramlar ise tümel niteliktedir ve nedenin bilgisini verebilecek yegâne şey de kavramlara ait tümelin bilgisidir.<sup>303</sup>

Tıpkı cinslerin türlerden bağımsız olarak tasavvur edilememeleri gibi, tümelin bilgisinin temelini de tekiler oluşturmaktadır. Bu yüzden tanımlar tekillere değil tümellere yönelik olmalıdır. <sup>304</sup> Daha önce bahsettiğimiz üzere Fârâbî bilgiyi (el-me'arif) tasavvur ve tasdik olarak sınıflandırmıştı ve bunları da tam ve eksik olacak şekilde ayırmıştı. Tam tasdik, kesin (yakîn) tasdiktir. Tam tasavvur ise, bir şeyin ona özgü olan bir tarzda zatını ifade eden şeyle tasavvurdur ve bu da, bir şeyi onun tanımının delalet ettiği şeyle tasavvur etmektir. Tasdik,

---

<sup>300</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, 8.

<sup>301</sup> Fârâbî, "*et-Tenbîh alâ sebîli's-seâde*", *Mantiğa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 24.

<sup>302</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 251-261.

<sup>303</sup> Ross, *Aristoteles*, 56- 57.

<sup>304</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 346-347.

şeyin zihin dışındaki varlığının, zihindeki tasarımının inandığı biçimde olmasıdır. Böylelikle tasdikin doğru olana ilişkin olacağı gibi yanlış olana da ilişkin olacağı söylenebilir. Kesin (yakîn) tasdikte, bahse konu şeyin fizik dünyadaki varlığı, tasavvurumuzdaki varlığından asla farklı olamaz.<sup>305</sup>

Görüldüğü üzere, Fârâbî’de bilgi, kavram ve tasarım düzleminde durarak herhangi bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur diye adlandırılır. Eksik tasavvurlar, bir şeye işaret eden tekil lafızlarken tam tasavvurlar ise tanımlardan oluşurlar.<sup>306</sup>

İbn Sînâ’ya bilmeyi ikiye ayırır. İlki, şeyin, tasavvurudur. Bu durum varlığın isminin söylenmesiyle anlamının zihnî olarak bilinmesidir. Bunda doğru ve yanlış yoktur. İkincisi, tasavvurun yanı sıra tasdik de olmasıdır.<sup>307</sup> Bu noktada İbn Sînâ’ya göre tanım, bir şeyin mâhiyetine delalet eden yani zatî varlığının kemaline delâlet eden söz olduğunu; <sup>308</sup>Fârâbî de ise tanımı, bir cins ve bir ayırmadan mürekkep veya iki cins ve iki ayırmadan veya daha fazlasından mürekkep yüklem, yüklem olmakta her hangi bir türe eşit olursa, o bu türün tanımı şeklinde tanımladığını hatırlamak gerekir.<sup>309</sup>

Sühreverdî, bir kavramı veya nesneyi bilmeyenlere tarif ederken tarifi, tekiller, cüz’î veya tümel için özelleşecek şekilde o şeye özgü özellikleri taşıması gerekir der. Ona göre, tarifi tarif edilenden daha açık olması gerekir. “Baba”yı tarif ederken, “çocuğu olan adamdır” ifadesi doğru bir tarif olmaz çünkü tarif ve tarif edilen bilinirlik ve bilinmezlik bakımından eşit düzeye sahiptir. Birini bilen diğeri de bilir. Böylelikle tarifi şartlarından birinin tarif edilenle eş zamanlı değil ondan önce biliniyor olması gerekir denilebilir. “Ateş, ruha benzeyen bir elementtir”, örneğinde ise ruh, ateşten daha kapalı bir ifadedir. “Güneş, gündüz doğan bir yıldızdır” tarifinde de gündüz ancak güneşin doğuşuyla bilinebileceği için hakikat, sözcüklerin yer değiştirmesiyle tarif edilemez. Türemiş varlıkların tanımlarında da türeme konumlarına bağlı olarak türemenin kaynağının ve türeme nedeninin yer alması gerekir.<sup>310</sup> Sühreverdî, görüldüğü üzere tanımın tarifi yapmayarak tanımın şartlarından bahseder. Zâtî arazî ayırımı reddetmesi dolayısıyla had resm ayırımından bahsetmez. Esasında âriz ve cüz ayırımı İbn Sînâ’nın zâtî ve arazî ayırımıyla aynıdır. Çünkü cüz bütününden önce düşünülür ve bütünü olmasında payı vardır. Ayrılmaz veya ayrılabilir âriz ise ait olduğu hakikatten sonra akledilir ve hakikatin ârizin var olmasında katkısı vardır. Daha önce bahsi geçtiği üzere

---

<sup>305</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, 1-2.

<sup>306</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, 24.

<sup>307</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 10-11.

<sup>308</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 26.

<sup>309</sup> Fârâbî, *et-Tavti’atu fi’l-mantık*, çev. Mübahat Türker Küyel, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 26.

<sup>310</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 28-32.

Sühreverdî, varlık mâhiyet ayrımını kabul etmediğinden cüz, mâhiyeti oluştururken ârızın varlığı mâhiyet tarafından gerektirilir.<sup>311</sup>

Tanım teorisi, tanım<sup>312</sup> ve unsurlarının incelenmesinin yanı sıra kavramların nasıl bileneceğine dair ilkeleri ve kuralları belirler. Bu kurallar, şeyin zihindeki tasavvurun sınırlarını belirlemek ve kavramın bilinme aşamasına kadar ortaya konacak ilkelerin tespitini içermektedir. Tanım teorisinin temel amacı bileşik ancak bilinmeyen nesneyi bilinebilir hale getirmek için nesnenin bileşenlerini meydana çıkarmaktır. Bu bileşenler sentezlenerek araştırılan nesnenin bilgisi elde edilir. Bileşenlerin ne şekilde sentezleneceği tanım teorisinin kurallarıyla belirlenir.<sup>313</sup>

Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*'in ilk bölümünde İşrakî düşüncenin terminolojisini oluşturacak ve İşrakî düşüncede bilginin elde edilme sürecini temellendirecek biçimde düşüncenin ilkelerini yediye ayırmıştır: lafzın anlama delâleti, tasavvurla tasdikın ayrımı, mâhiyet, ayrık arazların farkı, küllînin dış dünyada varlığının olmadığı, insanların bilgileri ve tarif/tanım şartları. Bilgiler ve tanımdan sonra düşüncelerini temellendirecek nitelikte mantık kurgusunu ele almaktadır.<sup>314</sup>

Meşşâî düşünceden farklı bir düşünce sistemi ortaya koymaya çalışan Sühreverdî, klasik mantıkta yer alan ve İbn Sînâ tarafından üçe ayrılarak mutabakatın delâleti, tazammunun delâleti ve iltizâmın delâleti<sup>315</sup> olarak isimlendirilen lafızların delâletini, kastî delâlet, kapsayıcı delâlet ve eşlik delâleti olarak farklı isimlerle adlandırmıştır.<sup>316</sup>

<sup>311</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 44.

<sup>312</sup>Burada cebirsel bir kavram olan "iyi tanımlılık"tan bahsetmek istiyoruz. Matematik dili, tıpkı diğer diller gibi benzer aşamalardan geçmiş olmasıyla birlikte, matematik dilindeki her kavramın "iyi tanımlı" olması zorunludur. "İyi tanımlılık" matematiksel bir tabirdir ve denklik sınıfı üzerinde tanımlı bir işlemin aynı denklik sınıfı üzerindeki seçilecek olan herhangi temsilcilerle yapılan işlemlerin aynı sonucu vermesidir. Kısaca denklik sınıfında tanımlı bir işlem, denklik sınıfından seçilen temsilcilerden bağımsız ise işleme iyi tanımlı denir. Burada işlemin iyi tanımlı olması örneği verildi ama iyi tanımlılık kümelerin, fonksiyonların üzerine de getirilebilecek niteliktedir. Matematikçi olmayan için konuyu biraz daha açalım: iyi tanımlılık, bir kavramın evrensel olarak aynı anlama gelebilmesidir. Yani bir kavramın, kapsamının iyi belirlenmesiyle herkesin aynı biçimde anlamasıyla belirsiz parça kalmaksızın anlam çerçevesini net bir biçimde belirlenmesidir. Ayrıca "Matematik Dili"nin kendine özgü bir söz dizimi vardır. Bir tanımın nasıl yapıldığı bilinebilirse, tanımların ne söylediği net biçimde anlaşılrsa o tanımın neden yapıldığı kavranır ve varsayımlardan sonuç çıkarma eylemine yani teoreme yönelenebilir. Cehalete giden yollardan birinin, terimlerin isim ortaklığından dolayı birbirine karıştırılması olduğu iddia edilir. Ancak matematik ve geometride bunun yaşanmayacağı belirtilir. Nedeni olarak, bu ilimlerdeki kavramların anlamının tahsille bilinmesi öne sürülerek kastedilen anlamdan başkasına ulaşamayacağı ifade edilir. bkz. Erhan Bingölbali, Ferhan Bingölbali, "Sezgisel Ve Aksiyomatik Açından Küme Kavramı: Nedir? Tarihsel Olarak Nasıl Gelişmiştir?" ed. İsmail Özgür Zembat vd, *Tanımları Ve Tarihsel Gelişimleriyle Matematiksel Kavramlar* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 37-39; Memduh Taha Başaran, *Sonsuzluk Kavramının Mantıksal Ve Felsefi Analizi -Kindî Merkezli Bir İnceleme-*, (Çorum Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 16-17.

<sup>313</sup> Mehmet Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), 84.

<sup>314</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 18-298.

<sup>315</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 36-37.

<sup>316</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 18.

Meşşâî terminolojinin yerine kendi oluşturduğu kavram ve terminolojiyle düşünce dünyasını kurmaya çalışan Sühreverdî, tanımlamada kullanılan beş tümeli aynı şekilde özgün bir terminolojiyle açıklar. Hakikatleri akılda cüzü bulunmayan basit veya “hayvan” gibi cisim ve canlılığını gerektiren başka bir şeyden oluşan yani mürekkebe olan basit olmayan şekilde ikiye ayırır. Burada cisim genel cüz, yani cisim hayvanı kapsayan; ikinci bileşen özel cüzdür yani hayvan cisme nispetle kapsanandır. Görüldüğü üzere Meşşâî felsefede kullanılan zâtî, cins ve fasıl kavramlarının karşısına sırasıyla cüz, genel cüz, özel cüz kavramlarını koyar.<sup>317</sup> Devamında beş tümeli ayrılabilir/mufârik ârız ve ayrılmaz/lâzım ârız şeklinde Meşşâî felsefedeki hâssa ve araz-ı âmma karşılık gelecek şekilde tanımlar. Lâzım ârız, üçgen için üç tane açısı olmasıyla mufârik ârız insan için gülme eylemidir.<sup>318</sup>

Burada İbn Sînâ'nın tanım tarifine bakacak olursak o da tanımın cins ve fasıldan oluştuğunu belirtir. Daha önce belirttiğimiz üzere cins ve fasıl özelliklerinin bir araya gelmesi tanımın bir kısmını oluşturur. Burada İbn Sînâ bir konuya da dikkat çekmektedir. İsimlendirme ile tanımlamanın birbirinden ayrılması gerekliliğini vurgular. Eğer söz konusu şeyin anlamı tekilse ve değişik anlamlardan oluşmamışsa onun zatına ancak sadece o zatı içeren ve başkasının değil, o zatın ismi olan bir lafızla delalet edilebilir. Ancak tanımlanan şeyin zatının anlamı değişik anlamlardan oluşmuşsa onun bir tanımı vardır.<sup>319</sup>

Böylelikle Sühreverdî'nin tanım hakkındaki görüşlerinin İbn Sînâ'nın görüşleri ile aynı doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. *Hikmet'ül İsrâk* eserindeki “Düşüncenin İlkeleri” bölümünün yedinci ilkesi olan “Tanım Ve Şartları” başlığı altında özetle beş şart saydığını söyleyebiliriz:

1-Tanım, o şeye özgü özellikleri taşımalıdır.

2- Tanım, tanımlanandan daha açık olmalıdır.

3-Tanımın, tanımlananla eşzamanlı olarak değil de ondan önce biliniyor olması gereklidir.

4- Hakikat, sadece sözcüklerin yer değiştirmesiyle tanımlanamaz.

5-İzâfi varlıkların yani bağıntılı şeylerin tanımında bu izâfeti oluşturan sebebe yer verilmelidir.<sup>320</sup>

Sühreverdî, tanımın şartlarını belirttikten sonra “Gerçek Tanımlar” başlığı altında Meşşâî öğretisi ve temsilcilerini kastederek had ve resm tarifini vererek onların *tanımlar teorisini*

<sup>317</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 22.

<sup>318</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 22-24.

<sup>319</sup> Uyanık - Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî- Fârâbî- İbn Sînâ*, 204-205.

<sup>320</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 30-32.

çürütmeye çalışır. Bir şeyin zâtî niteliklerine hakikatine yani o şeyin mâhiyetine delâlet eden söze “had”; bir şeyi hakikatini hârici arazlarla tarif eden şeye de “resm” dediklerini belirtir.<sup>321</sup>

Burada Meşşâî düşüncenin, cismin hakikatini madde ve sûret olarak ele aldığını ve insanların cismani hakikatlerden yalnızca kendilerine görüneni tasavvur etmesini bu düşünce tarzının desteklediğini öne sürer. Cumhura göre “cisim” için bir parça tespit ettiğinde bazı insanlar o parçanın varlığından şüphe ederken bazıları da o parçanın varlığını inkâr edecektir. Tıpkı su ve havayı duyumsanamaz bazı bileşenlerin oluşturması gibi bazı kimseler bu bileşenleri reddedecektir. Duyulabilir varlıklar böyleyken duyularla algılanamayan mesela insana kendi nefisinden daha yakın hiçbir şey olmadığı halde üstelik her şeyin temelini oluşturan nefis gibi kavramlar nasıl tanımlanabilir?<sup>322</sup> Böylelikle Sühreverdî, tanımda madde ve sûret nazariyesini reddetmektedir. Bunun yerine cismin hakikatinin ölçü olduğunu ve bunun değişmez özelliğini vurgular.<sup>323</sup>

Sühreverdî'nin Meşşâî düşüncenin tanım teorisine ikinci eleştirisi Meşşâîlerin insanı “konuşan hayvan” olarak tanımladıklarında bunun insana “insanlık” vasfını kazandıran nitelik bilinmemiştir. Çünkü “konuşma” insanın hakikatine tabi arazî bir niteliktir. Yani Sühreverdî'nin yukarıda belirttiği tanım şartlarından üçüncüsü olan tanımın, tanımlananla eşzamanlı olarak değil de ondan önce biliniyor olması gereklidir ilkesi ihlal edilmiştir. Meşşâîler tarafından yapılan bir diğer ihlal ise “konuşma” vasıtasıyla her şeyin temelini oluşturan “nefs” de ancak lazımlar ve arazlarla bilinebilmektedir cümlesiyle söz konusu olmaktadır. Burada cumhur, insan kavramını nefis kavramına nazaran daha iyi bilmektedir ve bu yukarıdaki ikinci maddedeki tanım, tanımlanandan daha açık olmalıdır ilkesinin ihlalidir.<sup>324</sup>

Meşşâî düşüncenin tanım teorisine bir diğer eleştirisi cins ve fasıl üzerinedir. Yani İşrâkî düşüncedeki genel cüz ve özel cüz üzerinedir. Sühreverdî, Meşşâîlerin bilinmeyenlere ancak bilinenler yoluyla ulaşabileceğini benimsemelerinden dolayı bir varlığın özel zâtî niteliğini tanımayan bir kişinin onu başka yerde de tanımasının mümkün olmayacağını söyler. Bahse konu nitelik, başka bir varlıkta görülmesi durumunda ise artık ona özgü olmayacağı için onun özel zâtî niteliği olamaz. Bu durumda o nitelik ait olduğu varlıkla birlikte bilinmezliğini devam ettirir.<sup>325</sup>

Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: insan tanımını “İnsan, düşünen hayvandır.” şeklinde ele alalım. Burada genel cüz yani fasıl hayvan özel cüz yani cins ise düşünmektir. İnsanın ne olduğu bilmeyen kimseye bu tanım sunulduğunda, insanın hayvanlık cüz'ünü, bu cüz'ün diğer hayvanlarda bulunmasından ötürü insanı bilmeden dahi bunun ne olduğunu bilebilecektir.

<sup>321</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 32.

<sup>322</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 32-34.

<sup>323</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 208-214.

<sup>324</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 34.

<sup>325</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 34.

Ancak düşünme cüz'ü yalnızca insanda bulunduğu için bunu diğer canlı-cansızlardan yola çıkararak bilemeyecektir. Bu durumda insanı bilmek düşünceyi bilmek, düşünceyi bilmek insanı bilmek olacağından bu tanım vasıtasıyla insanı bilemeyecektir. Diğer taraftan, düşünmenin insan dışındaki hayvanlardan bilineceği varsayılırsa bu defa bu cüz özel cüz niteliğini yitirecektir ki bu da çelişki doğurur.<sup>326</sup> Ancak burada şunu sorabiliriz: Düşünmenin bilinmesi veya bilinmemesi bu tanıma engel midir? Bizce düşünmenin tanımı yapılarak genel cüzle birleştirildiğinde insan tanımına ulaşılabilir.

Sühreverdî'nin bir diğer tanım teorisi eleştirisi tanımdaki zâtî niteliklere yöneliktir. Bir varlığa ait zâtî niteliklerden bir kısmı bilinerek diğer kısımdan habersizse veya emin değilse tanımın kesinliği tartışmalıdır. "O varlığın başka zâtî niteliği olsaydı onun mâhiyetini o nitelik olmadan anlayamazdık." sözünün eksik olduğunu iddia eder. Bir varlığa ait bilinmeyen bir başka zâtî niteliği kabul edilmezse hakikatin bilgisi kesinleşmiş olamaz. Böylece bir varlığın bütün nitelikleri bilindiğinde hakikati bilinir denilmesi gerektiğini söyler.<sup>327</sup> Ancak burada bizim buna eleştirimiz şu şekildedir: Bir varlığın ancak bütün nitelikleri bilindiğinde hakikati bilinir önermesinden yola çıktığımızda tanımlanan şeyin bütün niteliklerinden birini noksan olarak bilirsek tanımlanan varlığı bilmememiz gerekecektir. Ancak bu durumda tanımlanan şey bilenemeyecek midir?

Sühreverdî'nin son olarak Meşşâî tanım teorisi eleştirisi tanımlanacak şeyle tanım arasında tam bir örtüşme zorunluluğu temeline dayanır. Ona göre, Meşşâî düşüncedeki tanımın, cins ve fasıl üzerine olması ancak somut gerçeklikte cins ve faslı olan şeyleri kapsayacağını söyler. Varlıkların cins ve fasla ayrılmamış olarak yani bütüncül olarak görüldüklerini belirtir. Nesnede cins ve fasıl belirlenemiyorsa tanımda cins ve faslı barındırmaz. Aksi durumda tanımlananla tanım arasında örtüşme olmaz.<sup>328</sup>

Sonuç olarak Sühreverdî'nin tam olarak ortaya koyduğu, tanımladığı bir tanımlar teorisi yoktur. O, şeylerin zâtî özellikleriyle tarif edilemeyeceği düşüncesine sahiptir. Her varlığın duyulur hakikati olmayabileceğinden ve şeylerin zâtî özelliklerinin tamamıyla bilinmesi mümkün olmayabileceğinden "tam had" ile tarif edilemeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla tanım zâtî özelliklerden yola çıkarak değil şeylerin niteliklerinden hareketle resmedilebilir. Eserlerinde yaptığı tanımların büyük bölümü, Meşşâî düşüncedeki resm kavramına tekabül etmektedir. Hikmetü'l-İşrâk'tan hareketle Sühreverdî'nin had ve resme ilişkin açıklama biçimlerini Meşşâî düşüncenin ürünü olarak gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

---

<sup>326</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 48-49; Kömürçü, *İşrâkî Düşüncede Mantiğın Yeri*, 72-73.

<sup>327</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 38.

<sup>328</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 51.

### 3.4. Kıyas ve Çeşitleri

İslam Dini'nin temel kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayeti insanın kendi zihni kapasitesiyle varlıklar ve olgular üzerine "düşünüp akletmeye" yönlendirerek gerçeğe dair doğru sonuçlara vardırmaya çalışmaktadır. <sup>329</sup> Hakikate varma yolculuğunda düşünce ve akli önceleyerek burhân ve bilgiyi temel alan bir inanç isteyen Kur'ân-ı Kerîm bu özelliği ile bahsi geçen özellikleri barındırmayan düşünce ve mihraklara uymamayı önermektedir.<sup>330</sup>

Tüm bunlardan yola çıkarak, esasında gerçek bir imanın tanımına ulaşabiliriz. Körü körüne inanılmış, bağnazca bağlanmış bir iman aksine düşünce ve akla dayalı burhani bilgiyle ulaşılmış bilgiler ışığında gerçek bir imanın gerçeklerden kopuk ve körükörüne değil, akli ve bilgiyi temele alarak gerçekleşen gerçek bir iman öngörmektedir. İmanın karşıtı olan küfrün, akli kullanmama sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>331</sup>

Bu durumda inanç temeline akletmeyi koyması nedeniyle Kur'ân, Kutsal Kitaplar içerisinde özel bir yere sahiptir.<sup>332</sup> Müslümanlar, yukarda bahsi geçtiği üzere Kur'ân'dan aldıkları destek ve güç sayesinde herkesin gücü ölçüsünde hakikate ulaşma çabasını din ve felsefe arasında karşılıklı bir ilişki içerisinde uzlaştırmışlardır. <sup>333</sup>

Aristoteles'in *Birinci* ve *İkinci Analitikler* kitaplarının kendisinin mantıkla ilgili en olgun düşüncelerini barındırdığını belirtebiliriz. Bu iki eserde gerek konular gerekse konunun akış şeması itibariyle biri diğerini gerekli kılmaktadır. Yani esasında her iki kitap için aynı "konu"yu işlediklerinden bahsedebiliriz. *Birinci Analitikler*'de bilgiye ulaşmanın bir yönü açısından mantıksal formlar, geçerli kıyas biçimleri araştırılmaktadır. *İkinci Analitikler*'de ise bilginin temel öğeleri açıklanır. Aynı konu üzerine birbirinden farklı iki kitap yazılmasının en önemli sebebi, *Birinci Analitikler*, temellendirmenin salt formel yanını yani kıyası inceler ve salt mantıksal doğruluk ile ilgilenir; *İkinci Analitikler* ise önermelerden nasıl çıkarım yapıldığını ve bu çıkarımların bilgisel değeri ele alınmıştır. Birinci Analitikler'de ele alınan kıyas teorisinin uygulama alanı, konu olarak kendisinden daha sonra ele alınan Burhan, Şiir, Cedel (Topikler), Retorik ve Sofistik Deliller kitapları olarak belirlenmiştir.<sup>334</sup>

Dedüksiyon<sup>335</sup>, bir veya birden fazla önermeden yola çıkarak zihin vasıtasıyla bir sonuca varmaktır. Dedüksiyon, klasik mantıkta çok önem verilen bir akıl yürütme yöntemi, yken,

<sup>329</sup> el-Bakara 2/164; el-Ğâşiye 88/17-20, el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67.

<sup>330</sup> el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/24

<sup>331</sup> Yûnus 10/100.

<sup>332</sup> Ömer Mahir Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal*, 7 (3) (2010), 40-41.

<sup>333</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Felsefe ve Din Uyumu)*, çev. Aygün Akyol ve Mevlüt Uyanık, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 9-10.

<sup>334</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1998) ; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, 2005).

Aytekin Özel, "Organon ve Mantık", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14, (2008/2), 151.

<sup>335</sup> Necati Öner, "Dédüksiyon" teriminin Türkçe karşılığının tümdengelim olarak belirlenmesine karşı çıkmaktadır. Osmanlıca karşılığı olan "talil" teriminin artık kullanılmadığını bunu yerine tümdengelim karşılığını koymanın

dedüksiyonun en mükemmel şekli ise kıyas kabul edilir. Bu sebeple klasik mantık akıl yürütmede kıyası esas almıştır. Tümevarım ve analogi şeklinde iki tür daha akıl yürütme yöntemi vardır ancak klasik mantıkçılar bu ikisinden çok kıyasa önem verirler.<sup>336</sup>

Kıyas, öncül diye tabir edilen önermeyle, sonuç denilen önermelerin mantık kurallarına uygun şekilde ilişki kurulmasıdır. Önceden verilen önermelerin her birine öncül, onlardan zorunlu olarak çıkan önermeye de sonuç denilir. Kıyas, sonuçta, sebebini (orta terim) içinde taşıyan bir hükme varmaktır.<sup>337</sup>

Aristoteles'e göre kıyas, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkan bir sözdür.<sup>338</sup> İslam mantıkçılarının büyük çoğunluğu da bu minvalde bir tanımlaya gitmişlerdir. Mesela İbn Sînâ, kıyas, bir takım sözlerden meydana gelir ki bu sözler kabul edildiğinde bunlardan çıkan sonucu da kabul etmek gerekir şeklinde tanımlamıştır.<sup>339</sup> Benzer şekilde, Sühreverdî'ye göre kıyas, önermelerden oluşan bir sözdür ki doğruluğu kabul edildiğinde bizzat kendisinden başka bir söz gerekli olur.<sup>340</sup>

Bu tanımın ardından Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk'te* "kıyasla ilgili konular" başlığı altında kıyas tanımının devamı niteliğinde açıklamalar yapar. Bunlardan en önemlisi "kıyas, en az iki önermeden meydana gelir" cümlesidir diyebiliriz. Bu açıklamayı önemli kılan nokta, tek bir önerme, sonucu bütünüyle içeriyorsa buna şartlı önerme; sonucun olumlu ya da olumsuz hali, başka bir önerme aracılığıyla bulunursa buna istisnâ/seçmeli kıyas denir. Önermede sonucun bir kısmına uygun düşen bir ifadenin yanı sıra aynı önermede sonucun diğer kısmına uygun olan bir ifade de bulunduğu bu iktirânî/kesin kıyas olur.<sup>341</sup>

Kısaca döndürme ya da ters döndürme yoluyla sonuç veren önermeler mevcuttur. Eğer Sühreverdî, kıyas açıklamasında en az iki önermeden oluşur tanımını kullanmasaydı bu önermeler de kıyas tanımına dâhil olacaktı. Kıyasın bir parçası olan önermenin "öncül" diye adlandırılacağını ve "orta terim" in, kesin kıyasın iki öncülünün ortaklaşması gerektiği şeye

---

yanlış anlaşılmaya yol açacağını belirtir. Tıpkı matematik dedüksiyonda olduğu gibi her dedüksiyon tümden gelme değildir hatta üçüncü şekil kıyas olan disamis'de de tümden gelme olmadığını söyler. Ona göre, matematikteki bütün akıl yürütmeler dedüksiyon yolundadır ve tümdengelim yoktur. Geometride de aritmetikte de akıl yürütürken ya bir ilkeden ya da doğruluğu kabul edilmiş bir önermeden hareket edildiği için burada bir tümdengelim yoktur. Dedüksiyonun anlamı zorunlu sonuç çıkarmaktır. Tümdengelim yerine çıkarım terimini kullanmak daha uygun olacaktır. Dilimizin sadeleştirilmesi aşamalarında yapılabilecek böyle bir kullanımın daha uygun olacağını belirtir. Ayrıca bu sadeleştirme esnasında énférence terimi yerine çıkarım kullanılmıştır ve talil yerine çıkarım kullanılsa zihin bulanıklığına yol açacağını söyler. Bu yüzden Türkçe yeni bir kelime bulununcaya kadar tümdengelim yerine talil veya dedüksiyon kelimesi kullanılmalıdır der. Bknz. Necati Öner, "Üç Yanlış Kelime", *Felsefe Dünyası*, 50 (2009/2), 3-6.

<sup>336</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 104.

<sup>337</sup> İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 182.

<sup>338</sup> Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 5.

<sup>339</sup> İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme", *İbn Sînâ Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Kitabevi Yayınları, 2004), 68.

<sup>340</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 40.

<sup>341</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 74; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 122.

denileceğini belirtir. Terim ise öncülün konu ve yüklemine her biridir. Orta terimin dışındaki terimlere “taraf” denir. Kıyasın sonucu ikim tarafla oluşur ve sonuçta orta terim yer almaz. Tekrarlanan terim olan orta terim birinci öncülün konusu ve ikinci öncülün yüklemi olursa bu tür kıyas, akla uzak bir ifade olduğu için dikkate alınmaz. Tam kesin kıyas ise orta terimin, birinci öncülün yüklemi ve ikinci öncülün konusu olduğu kıyastır. Buradaki öncül kıyas ve sonucu şu şekilde gösterir:

“Her C zorunlu olarak B”dir.

“Her B zorunlu olarak A”dır.

Öyleyse “Her C zorunlu olarak A’dır.”<sup>342</sup>

Sühreverdî’ye göre kıyasta önemli olan biçimsel doğruluktur. Yani kıyasta usulün esastan önce geldiğini söyleyebiliriz. Ona göre, iki öncülünün doğru olması şart değildir. Bu iki öncülü doğru kabul etmemiz sonuç için yeterlidir ve bu kabulün dış dünyada bilfiil olması veya olmaması önemli değildir. Kıyasın şeklen doğru olmasının özelliklerinden birisi kıyastan çıkan sözün gerekliliğini kabul etmektir. İşte bu özellik öncüllerin doğru olmasını barındırmaz.<sup>343</sup> Aristo mantığında da aynı özellik olduğundan ve Meşşâ’lerin Aristo mantığının takipçileri olduğu göz önünde bulundurulursa Sühreverdî’nin bu konuda Meşşâ’lerle aynı düşüncelere sahip olduğunu belirtebiliriz.<sup>344</sup>

Sühreverdî’nin bahse konu ettiği kıyas çeşitlerini başka bir incelemeye konu olabilecek şekilde detaylı olarak ele alınabileceğini düşünmemizden ötürü buradafazlaca detaya girmeden ele almaya çalışacağız. Sühreverdî kıyasları iki ana başlık altında toplamıştır: basit, bileşik kıyas ve kesin, istisnaî kıyas.

Basit kıyas, iki farklı öncülün oluşur. İki öncül sonucun iki parçasına karşılık geleceği için bir üçüncüsünü eklemek mümkün değildir.<sup>345</sup> Kesin ve seçmeli kıyaslar eğer iki öncülle birlikte bir sonuçtan oluşuyorsa basit kıyaslar kategorisinde yer alır. Ancak kesin ve seçmeli kıyaslar her zaman iki öncül bir sonuçtan oluşmaz. İki den çok öncül ve sonuçtan oluştuğunda ise bileşik kıyas sınıfı içinde yer alabilirler. Önermede sonucun bir kısmına uygun düşen bir ifadenin yanı sıra aynı önermede sonucun diğer kısmına uygun olan bir ifade de bulunduğunda buna “iktirânî/kesin kıyas” denir.<sup>346</sup> Her güneş doğduğunda gündüz olur, her gündüz olduğunda yıldızlar gizlenir, o halde her güneş doğduğunda yıldızlar gizlenmiştir.<sup>347</sup>

<sup>342</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 74-80; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 122.

<sup>343</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 122.

<sup>344</sup> Kömürcü, *İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, 141.

<sup>345</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 150; Kömürcü, *İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, 142.

<sup>346</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 74.

<sup>347</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 94.

Bileşik kıyas, en az iki öncüllüdür. Tek bir öncül neticenin yani sonucun tümünü ya da bir kısmını içereceği için ikiden az öncülle kıyas olamaz. Eğer öncül sonucun tamamını içeriyorsa şartlı öncüldür ve sonuç çıkması için istisna yapmak yani seçim yapmak gerekir ve iki öncül tamamlanır. Diğer taraftan öncül, sonucun bir kısmını içeriyorsa sonuç için başka bir parça vardır. İki parçanın irtibatı için öncülün bu parçayı içermesi gerekmektedir ki böylece iki öncül elde edilmiş olsun. Bazen tek bir sonuca götüren birçok öncül bulunur. Bu neticeye götüren kıyasın iki öncülü, kendiliğinden açık değilse sonucun ispat edilmesi gibi ikisinin de ispatı gerekir ki buna bileşik kıyas denir.<sup>348</sup> Sühreverdî'ye göre burada öncüller açık değilse bu öncülleri açıklamak gerekir. Açıkladıkça öncül sayısı artacaktır ve böylelikle daha fazla öncül meydana gelecektir bu da bileşik kıyastır.

İstisnaî/seçmeli kıyas sonucun olumlu ya da olumsuz hali, başka bir önerme aracılığıyla bulunan kıyastır.<sup>349</sup> Kıyasta sonucun çelişğinin taraflarından biri ya bilfiil zikredilir ya da zikredilmez. Birincisi istisnai kıyas olarak adlandırılır, tıpkı

“Güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur. / Güneş doğmuştur, dolayısıyla gündüz mevcuttur.”

örneğindeki gibi. Bu kıyasta sonucun taraflarından biri zikredilmiştir ki bu da aynıyla neticeden ibarettir. Yahut şöyle de denir: “Gündüz mevcut değildir. Dolayısıyla güneş doğmamıştır.” Burada öncülün taraflarından biri sonucun çelişği olarak zikredilmiş diğer tarafın aynısı sonuç olmuştur.<sup>350</sup>

Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk'te*, iktirânî kıyas, orta terim gibi bazı ifadeleri açıkladıktan sonra anlaşılamayan, akla uzak bir ifade olmasından dolayı dikkate alınmayan şekilde dördüncü şekil kıyası tanımlar ve tam kesin kıyas olarak birinci şekil kıyası belirtir.<sup>351</sup> Ardından, ikinci şekil kıyası inceler ve birinci şekil kıyasla nasıl ispatlanacağını anlatır. Üçüncü şekil kıyası fazlaca detaylarına girmeden inceler esere devam eder.<sup>352</sup> İspatı istenen şeyin, çelişğinin geçersizliği ortaya konularak oluşan kıyas şeklinde tanımladığı “hulfî kıyas”tan yani ters kıyas faslından sonra yedinci ilkede burhânî kıyasın öğelerinin inceler.<sup>353</sup> Burhani kıyas, kendisinden zorunlu bilgiler elde edilen (yakniyyât) öncüllerden oluşur ve hakiki ilimlerde (elulûmu'l-hakikî) sadece bu yöntem kullanılır.<sup>354</sup> Sühreverdî, burhanî kıyasta kullanılan kabulü zorunlu önermeleri evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirat diye sıralar. Bunlar yakînî öncüllerdir.<sup>355</sup>

<sup>348</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 150.

<sup>349</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 74.

<sup>350</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 123-124.

<sup>351</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 76.

<sup>352</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 82-88.

<sup>353</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 94-96.

<sup>354</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 96.

<sup>355</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 98-104; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 169-170; Şemsaddin Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021),112-113.

İlimlerde konular, ilkeler ve meseleler olduğunu belirterek her ilmin konusu, zatî arazlarının kendisinde incelendiği şeydir, geometride miktar, hesapta sayı gibi olduğunu söyler. “Zâtî” ile zatından ve mâhiyetinden dolayı konuya ilişkin şeyi kastedilir, tıpkı eşitlik ve münasebetin niceliğe, teklikve çiftliğin sayıya, sağlık, hastalık ve verilen örneğe göre yassı burunluluğun hayvana ilişmesi gibi. İlkeler ise tasavvur amacıyla yapılan, konuların, cüzlerininve zâtî arazlarının tanımlarıdır ve burhanı oluşturan öncüllerdir. Burhanı oluşturan öncüllerin ya kabulü zorunludur, ya hüsn-ü zan dolayısıyla kabul edilir ya da açıklanana kadar şüphe ile kabul edilir. Kabulü zorunlu olan öncüllerin dışındaki ilkeler, postulat (evzâ’) olarak adlandırılır. Hüsn-ü zan üzere kabul edilen öncüller, vazedilmiş asıllar, diye tahsis edilir. İlimde, önce ilkeler gelir. Meselelere gelince bunlar önermelerden ibaret olup, bu önermelerin bir cüzünün diğer cüzüne olan nispeti o ilimde araştırılır.<sup>356</sup> Kıyaslarda kullanılan yakîn ifade etmeyen öncüller ise meşhûrât, vehmiyât, me’hûzât, maznûnât, müşebbihât ve muhayyelâtıdır. Bunlar kesin bilgi ifade etmezler yani zannîdir.<sup>357</sup>

### 3.5. Kıyas Türleri Hakkında İsraki İlkelerin Özgünlüğü

İslam mantıkçıları, beş sanat olarak nitelendirilen burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata’yı kıyasın uygulama alanı olarak değerlendirirler.<sup>358</sup> Meşşâî geleneğin önde gelen temsilcilerinden Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf* adlı eserinde genele ait sanatların ortaya çıkışı adlı fasılda 5 sanatın oluşum aşamalarını ele almaktadır. Hatabî sanat ilk önce gelendir. Hitabet sanatının gelişimiyle birlikte anlamların işaret ettiklerini ve hayallerini anlatmak için şiirsel anlamlar ortaya çıkar ve bu yavaş yavaş gelişerek şiir sanatını oluşturur. İnsanlar, kendi düşünce ve fikirlerinin doğru olduğunu kanıtlamak ve açıklamak ya da görüşlerini başkasına öğretmek için ilk aşamada hatabî yöntemleri kullanırlar. Çünkü hatabî metotlar farkına vardığı ilk kıyas yoludur. Ardından matematiksel şeyleri ve doğayı incelemek isteyenler, hatabî yolları kullanmaya devam ederler.

Bu süreçte aralarındaki görüşler ve mezhepler farklılaşır. Böylece herkesin kendince doğru olduğunu düşündüğü ve bu istikamette temellendirdiği konuşmalarla birbirlerine açıklarlar. Temellendirdiği görüşler hakkında birbirleriyle konuşmaları ve her birinin diğerine başvurusu artar. Düşüncesinden dolayı kendisine itiraz edilen kişi kullandığı yolları tevsik etmeye ve itiraz edenleri karşı çıkılmayacak bir duruma getirmeye çalışır. Böylelikle cedelî yolları öğrenirler. Sofistik metotun, cedelî metoda olan benzerliğinden ötürü insanların büyük bir kısmı düşünce ve fikirlerinin aktarımı esnasında sofistیک yolu kullanır. Ancak, teorik yönden araştırma yapmak gerektiğinde cedelî metot kullanılmaya başlar. Böylelikle sofistیک metot ikinci planda kalarak sadece sınama esnasında kullanılır. Bu araştırma

<sup>356</sup> Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât*, 179-180.

<sup>357</sup> Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât*, 168-176; Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İsrâk Şerhi*, 115-117.

<sup>358</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 183.

sürecinin nihayete ermesiyle teorik felsefe gelişir, araştırma metotları birbirinden ayırır ve sofistik metot artık, sadece öğrenilip öğrenilen bir sanat haline gelir. Onun öğretim yolundan biri olan özel öğretim ise yalnızca burhânî yollarla yapılır.<sup>359</sup>

Bahsi geçen beş sanat bilgi vasıtasıdır. Bu yolların hepsinde zihin “kıyas”ı kullanır. Bunları birbirinden farklı kılan unsur kıyaslarımeydana getiren öncüllerintasdik türlerine göre farklılımasıdır. Beş sanatı birbirinden ayıran en önemli unsur, her birinde kullanılan öncüllerdeki önerme çeşitleridir.<sup>360</sup>

Bir önceki bölümde bahsettiğimiz, önermenin içeriğini oluşturan bilgi kaynağının ve içeriğinin hakikati bakımından ele alınan farklı önermeler vardı. Meşşâî geleneğe göre bu beş sanattan dördü ile yani hatabî, cedelî, sofistâî ve şiir sanatlarıyla kesin bilgiye ulaşılamaz. Ancak kesin ve değişmez bilginin kaynağı yakînî öncüllerden elde edilen burhanî kıyasla bulunabilir.

Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk’te* filozofları sekiz farklı derecede sınıflandırmaktadır:

- 1-Araştırma olmaksızın teellühte derinleşmiş ilâhî filozof
- 2- Teellüh olmaksızın, araştırmacı olan filozof
- 3-Hem teellühte hem de araştırmada uzmanlaşmış ilâhî filozof
- 4- Teellühte yetkin, araştırmada orta düzeyde veya zayıf ilâhî filozof
- 5- Araştırmada yetkin, teellühte orta düzeyde veya zayıf olan
- 6- Hem tellühe hem de araştırmaya talip olan.
- 7- Sadece teellühe talip olan.
- 8- Sadece araştırmaya talip olan.<sup>361</sup>

Bu sınıflandırmada teellüh oldukça dikkat çekicidir. Önceki bölümlerde bahsi geçen Sühreverdî’nin Meşşâî’leri eleştirdiği tanım teorisinden de hareketle burhanî yöntemin kısıtlılıklarının teellüh yoluyla giderilebileceğini öne sürerek yorucu riyazetler ve katı mücahedeler sonucunda yaşadığı keşf ve müşahede<sup>362</sup> ile bilgiyi elde etmiştir.

Sühreverdî, önermeleri döndürme konusunda Meşşâîleri eleştirerek onlardan ayrılır. Önermenin konusu yüklem, yüklemine de konu yapmaktan ibarettir ve bu işlem esnasında önermenin niteliği, olumluluğu veya olumsuzluğu korunûr şeklinde ifade eder. Şehrezûrî, İbn Sînâ’nın döndürme tanımını şu şekilde aktarır: “Döndürme, önermenin yüklemine konusu,

<sup>359</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 79-87.

<sup>360</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 183; Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni”, *Klasik Mantıkta Beş Sanat*, ed. Şerefettin Adsoy, Burak Doğan (İstanbul: Divan Kitap, 2023), 83-94.

<sup>361</sup> Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, 10-12.

<sup>362</sup> Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, 10-12; Şehrezûrî, *Hikmet’ül İşrâk Şerhi*, 29.

konusunu yüklem yapmaktan ibarettir. Bu yapılırken önermenin niteliği yani olumluluğu ve olumsuzluğu korunur ve doğruluğu ya da yanlışlığı olduğu gibi bırakılır.”<sup>363</sup>

Burada ki problem Sühreverdî’ye göre döndürmenin asıla, doğruluk ve yanlışlıkla şart koşulması olduğunu söyler. Mesela “Her hayvan insandır.” önermesi yanlıştır ancak döndürmesi olan “Bazı insanlar hayvandır.” ise doğrudur.<sup>364</sup>

Diğer taraftan Meşşâîlere göre zorunlu olumlu önerme zorunlu olarak döndürülemez çünkü yüklem konu sebebiyle zorunlu olabilir, buna karşılık konu o yüklem için zorunlu olmayabilir. “Zorunlu olarak her okur-yazar insandır.” önermesi doğru iken “Zorunlu olarak bazı insanlar okur-yazardır.” önermesi doğru olmaz. Bu önerme mümkün kipiyle doğru olur; döndürme mutlak zorunlu değildir, çünkü hem konu hem de yüklem birbiri için zorunlu olabilir.<sup>365</sup>

Ayrıca Meşşâîlerin olumsuz mümkün önermenin döndürülemez olduğunu, olumsuz zorunlu tümelin ise kendisi gibi zorunlu olarak döndürüldüğünü iddia etmelerini eleştirmiştir. Sühreverdî, bunu bir örnekle açıklamaktadır: “Bazı hayvanlar insan değildir” önermesindeki “bazı”yı belirler ve önermeyi tümel yaparsak önermenin döndürüleceğini belirtir. Ya da tikel olumsuz önermedeki olumsuzlama yüklem bir cüzü yapılarak tikel olumlu önermeye dönüştürülür ve “Bazı hayvanlar insan olmayandır” denilirse, “Bazı insan olmayanlar hayvandır” şeklinde döndürülür. Görüldüğü üzere tikel önermenin ancak bu iki şekilde döndürüleceğini belirtir.<sup>366</sup>

Sühreverdî, tıpkı Meşşâî gelenekte olduğu gibi kendi tanımınca, düşünceyi yanlışla düşmekten koruyan meşhur alet ilmi olan mantığın içerik ve maksadını açıklamak için tasavvur ve tasdik ayırımından yola çıkmıştır.<sup>367</sup> Meşşâîlerin, idrakin tasavvur ve tasdikle sınırlı olduğu savını eleştirmektedir. Eğer idrak basit ve kendi başına olursa tasavvur; idrakte birlikte nefy ve isbat/olumsuzlama veya olumlama olursa bunun tasdik olacağını belirtir. Bunun da ancak tasavvurî idrakte söz konusu olacağını söyler. Dolayısıyla İşrâkî bilgi tasavvurî ve tasdiki bilginin dışındadır.<sup>368</sup>

Bahsi geçen yönteme ilk olarak düşünceyle değil başka şekilde ulaştığını söyleyen Sühreverdî, bunun için öyle bir aklî delil araştırdığını, bu delilden sarf-ı nazar ettiğinde bile hiçbir şeyin kendisini bu konuda şüpheye düşüremediğini söyler. Meşşâî ekolün prensiplerini özetlediğini belirttiği *et-Telvîhâtu'l-Levhiyye ve'l -'Arşîyye* adlı eseri ve *el-Lemehâtkitabında* izlemiş olduğu

<sup>363</sup> İbn Sînâ'nın döndürme tarifleriyle alakalı eleştiriler mevcuttur. Bknz. Necmettin Pehlivan, “İbn Sînâ'nın “Düz Döndürme” Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, *Felsefe Dünyası*,

<sup>364</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 68. ; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 90.

<sup>365</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 68-74. ; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 91.

<sup>366</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 68-74 ; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 92-93.

<sup>367</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 18-20 ; Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*, 1 ; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 11.

<sup>368</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 49.

yolların aksine *Hikmet'ül İsrâk'te*, Meşşâîlerin metoduna göre daha öz, daha sistematik, daha tutarlı ve eğitim açısından daha az yorucu olan bir yol izlediğini belirtir.<sup>369</sup>

Buradan açıkça Sühreverdî'nin bilgiye düşünce yoluyla ulaşmadığını, edindiği bilgiyi sonradan rasyonel hale getirme çabası içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. *Hikmet'ül İsrâk'te* birinci bölümü düşüncenin ilkeleri başlığı altında mantığa ayırmasından dolayı edindiği bilgiyi mantığa dayalı bir şekilde ve özgün olarak ortaya koyma çabası içerisinde olduğunu belirtebiliriz. Daha önceki bölümlerde de bahsettiğimiz üzere Sühreverdî, mantığı ilmin aleti olarak kabul etmiş ve kendi döneminde bu ilim düşünceye girişte yaygın bir şekilde ele alınmıştır. Bu yüzden *Hikmetü'l-İsrâk'in* başında bu konuya yer vermiştir. Kendisine ait özgün bir düşünme sistemi geliştirebilmek için Meşşâîlerden farklı bir biçimde mantık ilmini ele almıştır. Kendinin de belirttiği üzere *Hikmetü'l-İsrâk'ten* önce kaleme aldığı eserler Meşşâî ekolün prensiplerini yansıtmak üzere kaleme alınmıştır ve mantığı kıyas merkezli olarak konumlandırmıştır. Ancak *Hikmetü'l-İsrâk'te* mantık ilmi farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Sühreverdî'ye göre bilgi düşünme dışında farklı yollarla da elde edilebileceğinden ve elde edilen bilgi sonradan da delillendirilebilir hatta delil olmasa bile o bilgiden şüphe ortaya çıkmaz. İşte bu yüzden mantık ilmi bilgi edinme sürecinde zorunlu bir yere sahip değildir. Yani mantık, düşünce yoluyla kazanılmayan bilgiyi temellendirmek ve delillendirmek için bir araçtır.<sup>370</sup>

*Hikmetü'l-İsrâk'ta* "Düşüncenin İlkeleri" bölümünde incelenen önermelerden hemen sonra kıyas çeşitleri ele alınarak kıyas ilkeleri ele alınmıştır. Kıyas konusuna bağlı olarak önermelerin çeşitleri ve kıyasta kullanım şekillerinden bahsettikten sonra yukarıda ele aldığımız üzere Meşşâîlerin döndürme görüşü eleştirilerek çürütülmeye çalışılmıştır. Döndürme, çelişkilik, olumsuzlama ve cüz'î belirsiz önermelerin ihtiyaçtan değil sadece bir hatırlatma sadedinde yer verildiğini belirten Sühreverdî, bakış açısını ortaya koyarak bunları bilmeyen kimselerin sağduyu ile ilmi meseleleri çözeceği ve sağduyu sahibi olmasının onlara yeteceği ve başka bir şeye ihtiyaç duymayacağını vurgular.<sup>371</sup> Diğer taraftan *Hikmetü'l-İsrâk'ta* altıncı ilkede kıyasla alakalı konuları "İsrâkî İncelik" başlığı altında anlatarak İsrâkî terminoloji ve mantık anlayışını farklı kılma çabası olarak yorumlayabiliriz.

*Hikmetü'l-İsrâk'ta* kıyas konusu önermelerle iç içe ele alınarak, özet şeklinde ele alınmıştır. Hâlbuki Meşşâî tarzda yazdığı *et-Telvîhâtu'l-Levhiyye ve'l -Arşîyye* adlı eseri ve *el-Lemehât* kitabında belirttiği üzere mantıktaki asıl amaç olan kıyas öncelenmiştir.

Buna rağmen bu eserlerinde ele aldığı bu konuların Meşşâîlerin metoduna kıyasla daha üst mertebede ve daha verimli bir yol izlediğini belirtir. Kıyas konusunda Meşşâî öğretiden ayrılan bir husus, dördüncü şekil aklın tabiatından uzak olması öne sürülerek, dördüncü

<sup>369</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 4-6.

<sup>370</sup> Kamil Kömürçü, "Meşşâî Burhandan İsrâkî İrfana Sühreverdî El-Maktül'ün Mantık Anlayışı", *Universal Journal of Theology*, 2 (1) (2017), 68.

<sup>371</sup> Kömürçü, "Meşşâî Burhandan İsrâkî İrfana Sühreverdî El-Maktül'ün Mantık Anlayışı", 70.

şeklin dikkate alınmamış olmasıdır. İkinci ve üçüncü şekil kıyaslar da zâtî olarak kesin sonuç vermezler ancak onlar birinci şekle döndürülebilirler.<sup>372</sup>

Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât'te* "Delilde Kullanılan Şeylerin Sınıfları Üzerine" başlığı altında, zamir kıyasının içinde "feraset kıyası (kıyas-ı ferâset)" adlı kıyastan bahseder. Zamir kıyas, mantıkçıların matvî kıyas dedikleri kıyasa tekabül etmektedir. Matvî kıyas ise ifadede eksik olup zihinde tam olan kıyas olarak tanımlanır.<sup>373</sup> İbn Sînâ, büyük öncülün görünür olması, ona ihtiyacı olmaması ya da büyük öncülün yanlışlığının gizlenmesi durumlarını içeren kıyastır der.<sup>374</sup> Sühreverdî de aynı şekilde tanımlar ve "Şu kişi gece dolaşmaktadır. O halde o hırsızdır." örneğini verir.<sup>375</sup> Feraset kıyasını da zamir kıyaslarından biri olarak değerlendirerek analogi kıyasına benzediğini söyler. Feraset kıyasındaki orta terimi insandaki ve canlılardaki bedeni heyet oluşturur. Bu bedeni şekilden dolayı mizaçlarının gereği olan bir huy üzerine birinin varlığından diğerine çıkarım yapılır. "Arslan iri kemiklidir ve cesaretlidir. İnsanın da iri kemiklisi cesaretlidir." Veya "falan iri kemiklidir. Her iri kemikli olan yığittir. Şu halde falan yığittir." kıyasları buna örnek verilebilir.<sup>376</sup> Sühreverdî'ye özgü olan feraset kıyasının onu diğer mantıkçılardan ayırtıran bir kıyas türü olduğunu belirtebiliriz. Mantık metafizik ilişkisi arka planında değerlendirildiğinde, feraset kıyasının tek bir mizaç üzerinden varlığı veya ahlaki açıklamak çabasında olduğu söyleminin, sudurda bahsi geçen birden bir çıkar teorisinin destekçisi olarak değerlendirilmesi söz konusu olabilir.<sup>377</sup>

Sonuç olarak Sühreverdî'nin döndürme, çelişki, olumsuz önermeler, hulfî kıyasa ilişkin farklılıklar haricinde kıyas konusunda Meşşâî düşünceyle ayrıldığı büyük bir farklılık ortaya koyamamıştır. Zaten *Hikmetü'l-İşrâk'ten* önce kaleme aldığı eserlerin bir kısmı Meşşâî tarzda yazılmış iken onlardan farklı bir yeri olan *Hikmetü'l-İşrâk'te de* mantık konusunu ele alırken Meşşâî geleneğe dayandığının ispatı şu cümledir diyebiliriz:

*"Sadece araştırmaya yönelenlerin, Meşşâîlerin yöntemini benimsemeleri gerekir. Çünkü onların yöntemi, yalnızca araştırma için güzel ve sağlam bir yöntemdir."*<sup>378</sup>

### 3.6. Mantıksal Yöntem Olarak Burhan ve Çeşitleri: İnnî ve Limmî Burhan

Burhan, Aristoteles'a göre zorunlu öncüllerden oluşan kıyasken<sup>379</sup>; Fârâbî'ye göre, kesin bir biçimde yakinî bilgi belirten öncüllerden kurulan kıyas<sup>380</sup>; İbn Sînâ'ya göre kabulü zorunlu öncüllerden yapılan kıyastır.<sup>381</sup>

<sup>372</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 74-92.

<sup>373</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 144.

<sup>374</sup> İbn Sînâ, *En-Necât*, 58.

<sup>375</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 166.

<sup>376</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 166-168.

<sup>377</sup> Kamil Kömürcü, *İşrâkî Düşünce de Mantığın Yeri*. (Ankara: İlahiyât Yayınevi, 2014), 193.

<sup>378</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 14.

<sup>379</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, 2005), 73a 24-25.

<sup>380</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

Bu tanımlarda görüldüğü üzere burhanı diğerlerinden ayıran özellik kesin ve zorunlu öncüllerden kurulmuş olmasıdır. Dolayısıyla burhan, zorunlu ve kesin bilgi ifade eden önermelerden kurulan kıyastır ve yöntem olarak burhanî kıyasları kullanan bilimlere 'burhanî bilimler' denir.<sup>382</sup>

Burhan yöntemi, Aristo'nun ve takipçileri olarak Meşşâî öğretinin "nedensellik" (illiyet) ilkesinin bilimsel yönetime dönüştürülmüş halidir. İlliyet ilkesinin epistemolojik olarak iki karşılığında bahsedilebilir. İlki, nesnelere herhangi bir idrak eden öznenin idrakinden bağımsız kendinde bir gerçekliği vardır. Yani dış dünyanın varlığı, insan zihninden bağımsızdır ve insan zihni, bilgiye konu olan nesnenin hakikati tarafından şekillendirilir. İkincisi nesnelere kendileri (mahiyetleri veya hakikatleri) ve halleri, ancak içinde buldukları nedensel düzen kavrandığında bilinmiş olur. Bu durumda bir nesnenin mahiyetini ve hallerini bilmek demek, onun sebeplerini bilmek demektir.<sup>383</sup>

Fârâbî'nin mantık konularını önem sırasına koyduğunda burhanı merkeze alarak formel mantığa ait eserleri, bu konuya bir hazırlık ve girizgah olarak gördüğünü söyleyebiliriz.<sup>384</sup> Daha önce bahsettiğimiz beş sanat konusuna İbn Sînâ'nın eserlerinde verdiği önemi göz önüne alarak burhana verdiği önemi anlayabiliriz. Bu dönemde, burhan yöntemi mantık çalışmalarının en çok ilgi çeken metodudur desek yanlış olmayacaktır.<sup>385</sup> Sühreverdî'nin de kendinden önceki yaygın anlayışa uygun şekilde burhan anlayışını sürdürdüğünü belirtebiliriz.

İslam mantıkçıları burhanı iki kısımda incelemişlerdir: Burhân-ı Limmî (nedensellik burhanı) ve Burhân-ı Innî (varlık burhanı). İbn Sînâ'ya göre eğer orta terim kendiliğinde yargının varlığının nedeni ise bu durumda bu nedensellik burhanı (burhân-ı limmî) olur. Çünkü o, doğru yargıdaki sebebi ve yargının varlığındaki sebebi verir. Bu durumda orta terim, mutlak olarak sebebi verir. Eğer böyle değil de orta terim yalnızca tasdiğin sebebi olursa bu durumda da tasdikteki nedenselliği verip varlıktaki nedenselliği vermez. İşte o zaman buna varlık burhanı (burhân-ı innî) denir.<sup>386</sup>

Sühreverdî, orta terimin, büyük terimin küçük terime nispetinin hem zihinde hem de somut gerçeklikte sebebi olduğu burhana "burhan-ı limmî"; orta terimin büyük terimin küçük terime nispetinin sadece zihinde sebebi olduğu burhana da "burhan-ı innî" denir şeklinde tanımlar.

---

<sup>381</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit. 70.

<sup>382</sup> Daşdemir, İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke Ve Sorunları, 220-221.

<sup>383</sup> Ömer Türker, "Burhan", *Maarif Ansiklopedisi*, (Erişim 6 Kasım 2024).

<sup>384</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 110.

<sup>385</sup> Yusuf Daşdemir, "İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke Ve Sorunları", *Felsefe Dünyası*, 55, (2012/1), 220.

<sup>386</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit. 73.

Burhân-ı limmî'ye örnek olarak şu ifadeyi sunar: "Odun ateşe dokunuyor. Ateşe dokunan her şey yanar. Öyleyse odun yanar."Bu ifadede ateşin dokunması orta terim, yanma ise büyükterimdir ve orta terim, büyük terimin hem zihinde hem de somut gerçeklikte nedenidir. Tanımında olduğu gibi, burada orta terim bir yönüyle sonucu tasdik ederken bir yanıla da sonucun varlık nedeni durumundadır. Çünkü orta terim büyük terimin nedenidir.<sup>387</sup>

Burhan-ı innî'nin yani varlık burhanının iki türü bulunmaktadır. Birincisinde, orta terim varlıkta büyük terimin küçük terimde var oluşunun sebebi veya sonucu olmaz, sadece onun görelisi olabilir veya onunla ilişen veya doğası gereği onunla birlikte olan başka bir şey olabilir.<sup>388</sup>

Buna örnek olarak Sühreverdî'nin şarihi Şehrezûrî şu örneği ifade eder: "bu kişinin ateşi yükselmiştir. Her ateşi yükselenin salgıları bozulmuştur. O halde bu kişinin de salgıları bozulmuştur." Bu örnekte orta terim olan ateşin yükselmesi, kişinin bazı salgılarının oluşmasının sebebi değildir; aksine büyük terim olan bazı salgılar, kişinin ateşinin yükselmesinin sebebidir. Hatta orta terim olan ateş yükselmesi, aklın kişinin sağlığının bozulduğuna ilişkin hükmünün illetidir.<sup>389</sup>

Görüldüğü üzere bu örnekte sonuç, büyük ve küçük terimin, zihinde ve tasdikte bir araya gelme nedenini verir. Ayrıca bu sözün neden tasdik edilmesi gerektiğini gösterirken bu şeyin kendinde neden böyle olduğunu vermez. Çünkü burada orta terim, büyük terimin ne mutlak anlamda varlığının ne de küçük terime yüklenmesinin nedenidir.<sup>390</sup>

İkincisi, kıyastaki orta terimin dış dünyada büyük terimin küçük terimdeki varlığının sonucu olmasıdır. Buna örnek olarak Sühreverdî şu örneği verir:

Bu ahşap yanmaktadır.

Yanan her şeye ateş temas etmiştir.

O halde bu ahşaba ateş temas etmiştir.<sup>391</sup>

Bu kıyasta ateşin temasının sonucu olan yanma, ateşin o şeydeki varlığını ispatlamaya aracı yapılmıştır.

Kısaca özetlemek gerekirse burhân-ı limmî'de sebepten sonuca yönelik çıkarımlarda bulunurken burhân-ı innî'de ise, sonuçtan sebebe yönelik çıkarımlar söz konusu olmaktadır. Sühreverdî'nin eserlerinde burhan çeşitleri klasik mantık anlayışına göre ele alınmıştır. Bu

---

<sup>387</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 112.

<sup>388</sup> Ömer Türker, "Burhan".

<sup>389</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 121.

<sup>390</sup> Daşdemir, İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke Ve Sorunları, 222.

<sup>391</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 112.

konu da Meşşâî gelenekten farklı bir görüş ya da kendince özgün bir görüş ortaya koymamıştır.

### 3.7. Mantıksal Yöntem Olarak Mugalâta ve Eleştirisi

Mantık, insanın düşünme sürecinde zihni yanlışla düşmekten koruyan ilimdir. Akıl yürütme ve düşünme sürecinde çeşitli hatalar yapılabilir ve bunlara mantık yanlışları denir. Bu yanlışlar çoğunlukla doğru düşünmenin kurallarının aşılmasıyla gerçekleşir. Bu durumda zihnin nasıl yanlışla düştüğünü bilmesi ancak mantık yanlışlarının bilinmesiyle mümkündür. Daha önce bahsettiğimiz üzere kıyasın formunu öncüllerin bir araya gelişi oluştururken öncüllerin getirdiği bilgiler de içeriği oluşturur. Ancak her öncülün kesinliği eşit olmadığından böylelikle ortaya beş sanat çıkar. Klasik mantıkta beş sanattan biri olan “mugalata” işte bu konuyu ele alır.

Aristoteles, sekiz kitaptan meydana gelen mantık külliyyatının altıncı kitabı *Sophistici Elenchi* (sofistik delillerin çürütülmesi) adlı eserinde bu konuyu ele almıştır. Aristoteles'e göre sofist/eristik akıl yürütme, kabul edilmiş olmasına rağmen hakikatte öyle olmayan düşüncelerden meydana gelen bir akıl yürütmedir ya da kabul edilmiş düşüncelerden yola çıkan ancak tutarlı bir şekilde sürdürülmemekle akıl yürütmenin kendisinde yanlışlar yapılan bir akıl yürütmedir.<sup>392</sup> Kısacaya kıyasların içeriği yanlıştır ya da oluşturulan kıyasların formları yanlıştır.

Mugalata (sofistika), Fârâbî'nin ifadelerine göre, Yunanca felsefe/hikmet anlamına gelen “sofiya” ve göz boyayan demek olan “istis” kelimelerinden oluşmuştur ve göz boyayıcı, aldatıcı hikmet demektir. Bu sözler, yanıltan, şaşırtan, karıştıran, gerçek olanı gerçek değilmiş gibi gerçek olmayanı da gerçekmiş gibi sunar. Âlim olmayanı kuvvetli âlim, bilgin/hâkim bir âlimi de öyle değilmiş gibi zannettirir. Safsata ifadesi kişiyi mugalataya düşüren, şüphe uyandırarak insanı aldatan hünerin adıdır.<sup>393</sup> Sühreverdî'ye göre mugalata, kıyasın geçerli bir kıyas formuna uyulmamasından kaynaklanır. Bunun nedeni, orta terimin bütünüyle ikinci öncülde bulunmaması ya da orta terimin her iki öncülde de benzer olmaması veya orta terimin bütüne (tümel olmaması) yüklenmiş olmaması durumlarından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>394</sup>

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'te beş sanat içerisinde burhanı ve mugalatayı ayrı başlıklar altında incelerken diğer sanatlarda bu tür bir incelemeye gitmemiştir. Bu durumun açıklanmasını aynı eserde vermiştir. Mantık ilmiyle alakalı birçok eser mevcut olduğundan *Hikmetü'l-İşrâk*'te özet bilgilere yer verildiğini belirtir. Ancak mugalatayı, öğrencilerin veya

<sup>392</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 110.

<sup>393</sup>Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık ; a.mlf. *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990), 81-82; Akyol, Aygün vd. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 253-254.

<sup>394</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 116.

araştırmacıların iyice öğrenip sofistlik delillere aşına olmaları maksadıyla ayrıntılı bir açıklmaya gitmek durumunda kaldığını ifade eder. Bu durumun gerekçesini de delillerin doğrudan çok yanlış fikirleri barındırması olarak belirtir. Çünkü doğru düşünme metotları kadar yanlış kaynakları da bilmek elzemdir.<sup>395</sup> Kitâbü't-Telvîhât'te diğer adıyla sofistlik olan mugalatanın diğer adıyla sofi maddelerinin yani öncüllerinin vehmiyât ve müşebbihât olduğunu söyler. Mugalatayı bilmenin faydası, mugalatadan korunmak ve ilimde azla yetinen kimsenin aczini ortaya koymak olduğunu belirtir.<sup>396</sup>

Mugalatanın tanımında verilen, kıyasın hatalı olmasından kaynaklı olarak ortaya çıkan düşünce hatalarının nedenleri vardır. Sühreverdî'ye göre bu hataların, kıyasların maddesinden, kıyasların şekillerinden veya her ikisinden kaynaklı olduğunu yukarıda verilen tanım ve açıklamasından anlamıştık. Kıyasın, kıyas ilkelerinin ihlal edilmesi sonucu yani sûret sebebiyle olan yanlış çıkarımlara ulaşılmasını Sühreverdî'nin eserlerinde altı başlık altında ele aldığını söyleyebiliriz. Sûret sebebiyle olan yanlış, kıyasın netice veren şekilden olmaması veya basit ve mürekep kıyaslarda geçen şartların ihmal edilmesiyle sonuç veren çeşitten olmamasıdır.<sup>397</sup>

Bunların ilki orta terimin tümel olarak ikinci öncülde bulunmamasıdır.<sup>398</sup> Mesela, “İnsanın saçı vardır. Her saçta biter (büyür). O halde insan da biter (büyür).”<sup>399</sup> Görüleceği üzere bu kıyastaki hata, küçük öncüldeki yüklem yani orta terimin bütün halinde büyük öncülde yüklem değildir.

İkincisi, orta terimin her iki öncülde de benzer olmamasıdır. “Sadece insan gülerdir. Her gülen hayvandır. O halde sadece bütün hayvanlar insandır.” Bu kıyastaki hata, küçük öncüldeki “sadece” ifadesinin orta terime dâhil mi değil mi belirsizliğinden ve küçük öncülün niceliğinin belirsiz olmasıdır.<sup>400</sup>

Üçüncüsü, orta terimin bütüne yüklenmiş olmamasıdır. “Bütün insanlar hayvandır. Hayvan geneldir/tümeldir. O halde bütün insanlar geneldir/tümeldir.” kıyası buna örnektir. İkinci öncülün belirsiz bırakılması ve “hayvan” teriminin tümel olarak belirtilmesi, onun zihinsel bir gerçekliğe özgü olması sebebiyle yanlış bir kıyastır. Yani buradaki “hayvan” bütün hayvanlara yüklenmez, sadece zihindeki hayvan hakikatine hastır. Bundan dolayı hüküm büyük öncülde küçük öncüle geçmez veya terimlerden her biri sonuçta yer almaz.<sup>401</sup>

Dördüncüsü, büyük öncülde aranan şartlara uyulmaması hataya neden olur. “Her insanın hareketli olması mümkündür. Her hareketli olan zorunlu olarak hareket etmekle kaimdir.

<sup>395</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 148.

<sup>396</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 174.

<sup>397</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 192.

<sup>398</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 116.

<sup>399</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 124.

<sup>400</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 124.

<sup>401</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 116.

Öyleyse her insan zorunlu olarak hareket etmekle kaimdir.” örneğinde büyük öncülde zorunlu olma şartının tümel olarak söylenen her şey için geçerli kabul edilmesi yanlıştır. Mümkün, küçük öncülün neticesi kabul edilmekle birlikte o hareketli olmaya devam ettiği müddetçe büyük öncül varlıksaldır ve mümkündür. Ancak bu kıyasta şöyle denebilirdi: “Her insanın kıvamını hareketle sürdürüyor olması mümkündür.” Oysa böyle değildir. Yanlış, büyük öncülün bütün hakkında söylenmemesinden kaynaklanır.<sup>402</sup>

Beşincisi, iki öncül ve sonuçta yer alan küçük ve büyük terimin farklılığındanileri gelen hatadır. Yani kıyas sonucundaterimlerin kaplamının öncüllerden farklı olması kıyastaki hatadır.<sup>403</sup>

Altıncısı, küçük veya terimlerinden birisinin sonuçta, kıyasta olması gerektiği şekilde olmamasıdır. “ Yönleri belirleyen felek, üstünde bir başka yönün olmadığı bir cisimdir. Böyle olan her şey delinmeyendir. O halde her felek delinmeyendir.” Ancak buradaki “her felek”, küçük önermede konu değildir, çünkü küçük önermede “her felek” yoktur. Dolayısıyla bu kıyas yanlıştır.<sup>404</sup>

Yukarıda altı madde şeklinde ele aldığımız kıyasın sureti yönünden ortaya çıkan hataların Sühreverdî’den evvelki mantıkçılar tarafından fazlaca ele alınmadığını söyleyebiliriz. Kıyas kurallarının oldukça açık olması ve kıyasın sureti yönünden ortaya çıkan hataların da kıyas kurallarının ihlali sonucu ortaya çıkması bu durumun sebebidir diyebiliriz. Kıyasın bahsi geçen altı şekilde kurallarına uygun tertip edilmemesi neticesinde yanlış sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Daha önce bu şekilde kıyas, suret yönünden ele alınmadığından madde madde açıklayarak ele aldık. Kıyasın maddesi yönünden ortaya çıkan hataları ise kısaca sıralayacağız.

Sühreverdî, genel olarak madde sebebiyle olan kıyas yanlışlarını, müsâdere ale’l-matlûb yani öncül konumundaki önermelerde küçük terimle orta terim aynı anlama geldiğinden kıyasın yeni bir bilgi sağlamaması ya da bilgide ve bilgisizlikte sonucun öncüle eşit olmasından dolayı ya da öncülün yanlış olmasından dolayı olacağını belirtir. İşte bunlar lafızdaki veya manadaki karışıklıklardandır. Böylelikle kıyasın maddesinden kaynaklanan hatalar ikiye ayrılır; lafız ve mana yanlışları.<sup>405</sup>

Aristoteles sofistlik akıl yürütmeleri iki grupta toplar. İlki kelimelerden, kelimelerin anlamlarıyla ilgili karıştırmalardan, dilden ileri gelen yanıltmacalar ikincisi kelime-dışı, dil-dışı alandan kaynaklanan mugalatalardır. Birinci tür bir kelimenin çift anlamlı veya çok anlamlı olması, bir cümlede kelimelerin yanlış bir biçimde bir araya getirilmesi veya onların yanlış bir biçimde ayrılması vb.’den kaynaklanırlar. İkinci tür ise dil-dışı alanla ilgilidir.<sup>406</sup>ibn

<sup>402</sup> Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât*, 196.

<sup>403</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l İşrâk*, 116-118.

<sup>404</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l İşrâk*, 116; Şehrezûrî, *Hikmetü’l İşrâk Şerhi*, 125.

<sup>405</sup> Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât*, 192.

<sup>406</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, 110-111.

Sînâ da lafızdan kaynaklanan kıyas hatalarını altı çeşit olacak şekilde değerlendirir. İlki, eşsesli sözcükten kaynaklanan hatadır. Tek sözcükteki çok anlamlılıktan kaynaklanan hatadır. İkincisi tartışma (müşâğabe) kaynaklı hatadır. Tekil lafızlı sözcükte meydana gelen anlam farklılığından kaynaklanan yanlıştır. Üçüncüsü, bozuk terkiib (bileşim) kaynaklıdır. Bileşik bir sözün içerdiği hükmün o sözün parçaları için de doğru kabul edilmesini düşünmekten kaynaklanır. Dördüncüsü hatalı taksim (bölme) kaynaklıdır. Analizde/tahlilde doğru olmakla birlikte sentezde/terkipte yanıltıcı olan yanlıştır. Beşincisi, noktalama ve vurgu (hareke veya i'rab) kaynaklı yanlıştır. Anlamın lafzını değiştirme, düşük sesi yükseltme (nebr), sesi ağırlaştırma (teskil), sesi hafifletme (tahfif), sesi uzatma (med), harfi çift okuma (teşdid) ve yazıyı belirsizleştirme, harfte yanlış noktalama yapılarak anlamın değiştirilmesidir. Son olarak altıncısı ise ifade kaynaklı hatalardır. Arapçadaki çekim kalıplarının (tasrif), erillik, dişilik(müenneslik- müzekkerlik), etkin edilgin olanın ya da özne ve nesnenin karıştırılmasından dolayı lafızdan anlaşılması gereken anlamın farklılaşmasıdır.<sup>407</sup>

Sühreverdî, lafızdan kaynaklı hataları şu şekilde belirtmiştir:<sup>408</sup>

1. Bazen eş sesli lafızlarda olduğu gibi lafzın kendinde olur, “göz” örneği gibi. Yani eş sesli lafız yanlışımdan kaynaklı hatadır.
2. Bazen müşâbehet ve teşkik sebebiyle olur. Birinci başlıktaki konuya oldukça benzer şekilde isim ortaklığı sebebiyle meydana gelir.
3. Benzerliklerin nedeninin edatlar olmasıdır. Bağın kullanılması sebebiyle ortaya çıkan şeylerde olduğu gibi;
4. Terkiibin yapısı itibariyle olur, sonu sakin biten “Gulam Hasan” sözü gibi;<sup>409</sup>
5. Çekim (sarf) sebebiyle olur;
6. Durak (vakıf) ve başlama (ibtida) sebebiyle olur, tıpkı Allah Teala'nın“Onun tevilini ancak Allah bilir ve ilimde derinleşmiş kimseler.” (Al-i İmran,3/7) sözünde olduğu gibi. Söz konusu ayette, Arapça ibareye göre “Allah” lafzından sonra, Türkçe mealine göre “Allah bilir” ifadesinden sonra durmak gerekir. Devamında “ve ilimde derinleşmiş olanlar” ifadesiyle başlamak gerekir. Eğer ilgili yerlerde durmaya ve başlangıç yerine dikkat edilmezse anlam karışıklığı ortaya çıkar.<sup>410</sup>

<sup>407</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 8-14.

<sup>408</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 192.

<sup>409</sup> Bu maddeyi Kömürçü şu şekilde açıklar: Benzerlik, terkiibin şekline itibarla da ortaya çıkabilir. Örneğin Arapçada iki sakinle yazılan “güzel çocuk” (ğulâm-u husn) ifadesi böyledir. Burada anlatılmak istenen söz konusu terkiibin “çocuk Hasan” (ğulâm Hasan) şeklinde de olabileceğidir. Ayrıca bazı kalıplarda söz konusu durum, yani belirsizlik sebebiyle bir kimsenin işin faili mi yoksa o işten etkilenen mi olduğu anlaşılabilir. Bkz. Kömürçü, *İşrâkî Düşünce Mantiğinin Yeri*, 257.

<sup>410</sup> Kömürçü, *İşrâkî Düşünce Mantiğinin Yeri*, 257-258.

7. Tartışma (muhavere) sebebiyle bir takım lafız yanlışları ortaya çıkar. Bir kimse tartışma esnasında lafzın mümkün anlamlarından istediğini kendi amacı doğrultusunda kullanmasından dolayı ortaya çıkan yanlıştır.<sup>411</sup>

Sühreverdî'ye göre manadan kaynaklanan hatalarda şunlardır:

1. Niceliği belirleyen edatların yanlış kullanımından hata doğabilir. Örneğin, “Afrikalıların bazısı siyahtır (yani derileri siyahtır)” gibi. Buna göre dişleri beyaz olabilir. Buradaki “bazı” nicelik edatı “ Bazı Afrikalı insanlar” anlamında da olabilir.<sup>412</sup>

2. Olumsuzluk edatlarının veya kiplerinin öncelenmesi, son bırakılması veya abartılı kullanılmasıyla oluşur.<sup>413</sup>

3. Yanlış, ayrıntılı bir ifadenin birleştirilmesi sebebiyle oluşabilir. “Zeyd doktordur ve iyidir.” ifadesinden Zeyd’in iyi bir doktor olduğu sonucunun çıkarılması buna örnektir.<sup>414</sup>

4. Hata döndürmenin vehmettirmesinden kaynaklanır. Yani geçersiz döndürme neticesinde ortaya çıkan hatadır. “Her kar, beyazdır.” ifadesini “Her beyaz kardır.” şeklinde almak buna örnektir.<sup>415</sup>

5. Döndürmedeki konunun bütünüyle taşınmamasından kaynaklanan hata.

6. Tâdiye (geçişlilik) sebebiyle özelin/hususinin hükmünü genel/umumi kabul etmek hatadır. “Siyah, renk olması nedeniyle dikkat çeker.” ifadesinin beyazın da renk olması hasebiyle bu özelliğe sahip olduğuna gerekçe yapılması buna örnektir.<sup>416</sup>

7. Yanlış, bileşik bir ifadenin ayrıştırılmasından kaynaklanabilir. “Beş çift ve tektir.” Sözüden hareketle beşin hem tek hem de çift olduğunun belirtilmesi buna örnektir. Bu ifadeyle cüzlerin toplamı ve yamamı kastedilirse doğrudur çünkü beş, çift sayı olan iki ve tek sayı olan üçten hâsıldır. Ancak bütün bununla bütün sıfatlar kastedilirse bu önerme yanlıştır çünkü beşte teklik ve çiftlik birleşemez.<sup>417</sup>

8. Yanlış, birbirini gerektiren taraflardan birinin diğeri ile aynı olduğu veya birinin diğeri ile ilgili olduğunun sanılması nedeniyle oluşabilir. İnsanda gülme ve yazma kabiliyetinin varlığı buna örnektir. Sühreverdî, bu mugalata/yanılgının çoğu zaman ilimde uzmanlaşmış kimselerde görüleceğini söyler. Pek çok kısır döngüde bundan kaynaklanır. “Çocuk olmadan babalık, baba olmadan çocukluk olmaz” sözü bu kısır döngüye örnektir ve buradaki söz

<sup>411</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 130; Kömürcü, *İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, 259.

<sup>412</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 120; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 192; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 130.

<sup>413</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 118; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 192; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 128.

<sup>414</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 120; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 192; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 129-130.

<sup>415</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 194.

<sup>416</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 126 ; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 193; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 131.

<sup>417</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 120; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 127.

konusu iki terim beraberdir ancak bu terimler birbirinin sayesinde var değillerdir dolayısıyla birbirinin illeti değillerdir. Bu yüzden Sühreverdî'ye bu çıkarım yanlıştır.<sup>418</sup>

9. Bilaraz (zâtî/ilineksel) olanı bizzat (arazî) olan yerine koymak hatadır. "Yüzen gemide oturan kimse hareketlidir ve her hareketlininparçalarından her biri, aynı mekânda kalıcı olmaz yani sabit değildir." örneğindeki sonucun geçersizliği gibidir.

10. Yanlış, bilfiil olanın bilkuvve yerine; bilkuvve olanında bilfiil yerine kullanılmasından kaynaklıdır. Heyûlâ bilkuvvedir dolayısıyla zatı kuvvedir ifadesi buna örnektir.

11. Zihnî olanı aynî; aynî olanı zihnî almak hatadır. Yani zihnî itibarların ve aklî yüklemelerin somut varlıklar olarak değerlendirilmesinden kaynaklı hatadır. İnsan tümel varlıktır ifadesindeki tümellik vasfının insanlara somut olmaları bakımından yüklendiğinin sanılması buna örnektir.

12. Bir şeyin benzerinin o şeyin kendisi olarak kullanılmasıya da illetin parçasının illetin yerine kullanılması veya olumsuz hulfî kıyasın illeti olmayan bir şeyin onun illeti olarak alınması bu tür yanılığardandır.<sup>419</sup>

13. Bir şeyin misalini/benzerini o şeyin hükmü yerine almaktan kaynaklı hata.

14. Yüklemenin şartlarını ihmalden ileri gelen hata.<sup>420</sup>

15. Önermelerin itibarların terk edilmesinden kaynaklanan hatalar. "Tümeller zihinde vardır, ayanda yoktur. Ayanda olmaması zihinde olmaması anlamına gelmez." ifadesini duyan kimse tümellerin ne var ne de yok olduğuna hükmeder, hem yanlışa düşer hem de yanlışa düşürür.<sup>421</sup>

16. Türlerin farklılığı söz konusu olduğunda "evveliyeti" gerektirmeyen yöntemin kullanılmasıyla oluşan hata da mugalata çeşitlerindedir. "insan, canlı olma özelliği bakımından balıkla ortaktır ancak nefes alma zorunluluğu bakımından balıktan öncelikli değildir." ifadesi buna örnektir.<sup>422</sup>

17. Gerekçelerin yeterince dikkate alınmamasından kaynaklı diğer bir ifadeyle kelimelerin kullanıldığı anlamlara dikkat edilmemesinden kaynaklı hata doğar. "beyaz kavramına haiz olan her şey beyazdır ve Zeyd beyazdır." örneğinde olduğu gibi. Beyazlık, beyaz olarak nitelenen varlığa "beyaz" olması bakımından verilir. Beyazlık, onun insan, hayvan veya başka

<sup>418</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 120-122 ; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 194; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 129.

<sup>419</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 126 ; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, 194; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 132.

<sup>420</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 194.

<sup>421</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 196.

<sup>422</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 126.

varlık olmasından dolayı değildir. Bu yüzden Zeyd'in beyaz kavramının kapsamına girmesi mümkün değildir. Yani beyazlık Zeyd'in hakikatine dâhil değildir.<sup>423</sup>

18. Hata, sahipliğin karşıtı olan yoklukla zıddın karşılaştırılmasından kaynaklanır. Körlük böyledir. Körlük görmesi düşünülebilen bir şey hakkında görmenin olumsuzlanmasıdır ve bundan dolayı görmeye sahip olması düşünülemeyen şeye mesela taşa "kör" denilemez.<sup>424</sup>

19. Olumlama ve olumsuzlamanın yokluğun/yoksunluğun ve melekenin yerine kullanılmasından kaynaklı hata.<sup>425</sup>

20. Yanılgıya/mugalataya yol açan nedenlerden birisi de benzer cüzlerden oluşmuş bir mahiyetin bir cüzünün hakikati ile özdeşleştirilmesidir. Diğer bir ifadeyle, bütününe benzeyen parçalardan oluşmuş bileşik bir ifadenin mahiyetinin gerçekte parçalardan biri gibi kullanılmasından hata ortaya çıkar. Dairenin iki parçası benzer olmasına rağmen hem onların hakikati bütünün hakikatinden farklıdır hem de daire onların hakikatine iştirak edemez.<sup>426</sup>

21. Genel bir ifadenin farklı yerlerdeki değişik anlamlarının dikkate alınmayıp birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklı hata yanılgıya/yanılgıya yol açar. Buradaki "genel ifade" kavramıyla hem zati yönünden birden fazla şey hakkında kullanılması imkansız olmayan anlam kastedilir hem de hükümde kuşatıcı ve kapsayıcı anlam kastedilir. Sühreverdî, bu konunun her ne kadar lafız benzerliğinden kaynaklı mugalatalar başlığı altına haiz olsa da bu yanılgının çokça meydana gelmesinden dolayı bu yanlış türüne özellikle yer verdiğini vurgular.<sup>427</sup>

Sühreverdî'nin mugalataya yukarıda görüleceği üzere oldukça geniş bir yer verdiğini belirtebiliriz. Kendisinin söylediği üzere, en az düşünmenin ilkelerini bilmek kadar yanılgıya/yanılgıya düşülen hususların da bilinmesi önemlidir. Konumuzun içerisinde yanılgıya düşülen yerleri tezimizin imkân verdiği ölçüde vermeye çalıştık, bu konuda daha detaylı incelemeler de yapılabilir.

Sonuç olarak Sühreverdî'nin mantık anlayışını değerlendirecek olursak, Meşşâî gelenekte mantık doğru düşünmenin ilkelerini orataya koyar ve burhan yöntemiyle bilgiye ulaşmada temel ve kesin bir araç olarak değerlendirilir. Ancak Sühreverdî'ye göre mantık doğru düşünme ilkeleri hususunda önemli olmasına karşın kesin bilgiye ulaşmada sınırlılıkları vardır. Sınırlıdır çünkü yalnızca bahs (araştırma) yoluyla ulaşılabilecek bilgi için kullanılır ve bu gerçek bilgiye ulaşma konusunda eksiktir. Bu yüzden mantık, İsrâkî epistemolojide ikincil bir yere sahiptir. Gerçek bilgi, işrâk yoluyla elde edilir ve bu durum mantıksal akıl yürütmelerin çok daha ötesindedir. Böylelikle mantık sezgi ilişkisini de kurgulamış olur. Diğer taraftan

<sup>423</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 128.

<sup>424</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 132.

<sup>425</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 132.

<sup>426</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 136-138.

<sup>427</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 134-136; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 139-140.

Meşşâîler, mantık dil ilişkisi üzerinde yoğun bir şekilde durarak, mantık-dil ilişkisinin düşüncelerin aktarımında ve bilgiye ulaşma sürecinde kavramların doğru kullanımını sağlayan bir araç olarak görürler. Sühreverdî ise mantık yardımıyla dilin doğru kullanımının sağladığını kabul ederken dilin hakikati aktarmada eksik kalabileceğini düşünür. Çünkü ona göre hakikat sezgisel tecrübelerle dayanmaktadır. Aynı şekilde mantık, varlığın yapısını anlamak için bir araçtır ve varlık, mantıksal kategorilerden ziyade nûrlar hiyerarşisi içinde anlaşılmalıdır. Bu durumda mantık yine Sühreverdî'nin ontolojik anlayışına göre yetersiz kalmaktadır. Ona göre, gerçek bilgi, tikelin aydınlanma süreciyle ilgilidir. Yani Meşşâî gelenekte bilgi küllîler üzerinden ele alınırken İsrâkî düşüncede tikel varlıkların ne derece nûr (ışık) aldıklarıyla alakalıdır. Bu da bilgi edinme sürecinde mantığın çok ötesinde bir konumdur. Bu bağlamda Meşşâî düşüncede hakikat mantıksal doğrularla kavranırken Sühreverdî düşüncesinde ise nûrun yansımasıyla kavranacağını kabul eder. Bunun nedeni Meşşâîlerin mantığı, metafizik anlayışlarının temeline oturtmasından kaynaklanırken Sühreverdî, metafiziğini mantığın üzerine yerleştirir. Yani metafiziksel çıkarımlar mantıkla değil de ilahi ışık vasıtasıyla kavranabilir.

## 4. BÖLÜM

### SÜHREVERDİ'DE METAFİZİK TASAVVURU

#### 4.1. Sühreverdî'de Varlık Tasavvurunun Temel Unsurları

##### 4.1.1. Platon ve idea tasavvuru

Sühreverdî'nin Meşşâî epistemolojiye yönelik eleştirilerinin ontolojik karşılığı aklî varlıklar (i'tibârât aklıye) öğretisidir. Ona göre aklî varlıklar, şeylerin somut özelliklerinin idrakinden değil aklın şeyleri düşünmesinden meydana gelen kavramlardır.<sup>428</sup>

Sühreverdî, varlığın aklî itibarlardan/zihinsel varsayımdan ibaret olduğunu somut gerçeklikte mâhiyete eklenti olmadığını bilakis zihinde mahiyete eklenti olduğunu ortaya koymak ister.<sup>429</sup> Yani mahiyetten ayrı varlık diye bir şey olmadığını varlığın sadece zihinde mahiyetten ayrı bir kavrama sahip olduğunu belirtir.<sup>430</sup> Atın dört bacağı olduğunu ve kahverengi olduğunu söylemek atın somut nitelik ve özelliklerinden bahsetmektir. Ancak atın var, bir veya mümkün olduğunu söylemek gerçek at hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğine dair özelliklerden bahsetmektir. Yani bunlar bizatîhi ata atıfta bulunmaktadır. Sühreverdî burada Meşşâîlerle olan ayrımını ortaya koyma çabası içerisindedir ve konu varlık mahiyet ayrımıdır. Bu ayrımın Aristotelesçi köklere dayanmaktadır ve Aristoteles için kullanışlı bir tasnif oluşturmak için elverişlidir. Daha önce bahsettiğimiz üzere bu ayrım Sühreverdî'ye göre üstesinden gelinemez bir teselsüle yol açmaktadır.<sup>431</sup>

Sühreverdî yukarıdaki eleştiriye paralel bir eleştiriye de Meşşâîlerin madde suret öğretisine yapmaktadır. Maddi cisimler madde ve suretten meydana gelmektedir. Suret de farklı türlerin suretlerinin bir bileşimi durumundadır. Ona göre bu durum oldukça mantıksızdır. Bunun yerine cisimler sadece kendi başına var olan büyüklük ve niteliklerdir şeklinde daha basit bir açıklama sunar. Bu Eflatun'un Timaeus'unda bulunan bir teoridir.<sup>432</sup>

İşte burada reddettiği Meşşâî öğretiler, kendi siteminin epistemolojik ve ontolojik temelleriyle ilgilidir. Sühreverdî, İslam felsefesinde Meşşâî felsefeden ayrılmayı temsil etmektedir. O, varlık gibi metafizik soyutlamaların somutlaştırılması başta olmak üzere belirli Meşşâî öğretilere, bir tür Eflatuncu nominalizmi savunarak karşı çıkmıştır.<sup>433</sup>

Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk'in* başlangıcında Nûrlar/Işık İlmi konusunda söylediği her şeyin Allah Teala yolundan giden hikmetin önderi ve lideri; aydınlatıcı ve kudretli Platon'nun (M. Ö. 570-496) yardım ettiğini söyler. Şehrezûrî, "Işık İlmi"ne örnek olarak İlk İlke'nin zatını,

<sup>428</sup> Walbridge, "Sühreverdî ve İsrakîlik", 232.

<sup>429</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 162.

<sup>430</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 172-174.

<sup>431</sup> Walbridge, "Sühreverdî ve İsrakîlik", 232.

<sup>432</sup> Walbridge, "Sühreverdî ve İsrakîlik", 232-233.

<sup>433</sup> Walbridge, "Sühreverdî ve İsrakîlik", 242.

akılları, nefsleri, yatay sıra düzenli ışıkları (Platonik ideaları) ve hallerini bilmeyi, genel olarak keşf ve zevk (içsel tecrübe) ile bilinen şeyleri sayar. Sühreverdî, ilminin rehberi olarak Platon'u söyler çünkü Platonun *Timaos*, *Phaidon* ve *Phaidros* gibi kitaplarında anlatılanlar, ruhanî yolculuk anlatısı, ilahî ışığa, aklî ışığa ve nefse ilişkin bahisleri onun zevkinin ve tecrübesinin tutum ve yaşantısıyla uyumludur. Platon hikmetin önderidir çünkü felsefede önder, örnek alınan kimsedir.<sup>434</sup>

Platon, İonia ve Elea okullarının görüşlerini birleştirerek akılla kavranan (intelligible) ideler âleminde değişmez ezeli cevherler bulunduğunu duyularla kavranan (sensible) oluş âleminde ise, değişmeye ve bozulmaya elverişli şeyler olduğunu belirtir. Eşyanın hakikatini bilebilmek için akıl yoluyla değişmeyen bilgisi araştırılır ve müstakil ve bizatîhi kaim olan bir sebebe nisbet edilir. İşte bu sebebe ide yani misal denir. Misal ne cinstir ne de türdür. Hem cinsin ve hem de türün duyular üstü, yani makul sebebidir. İşte bunun sonucunda Platon'a göre âlem, ne Protagoras'ın iddia ettiği gibi duyulardan ibaret, ne de Elea filozoflarının söyledikleri gibi sabit ve sürekli varlıklarla kaim değildir.<sup>435</sup>

Platon'u "idea öğretisi"ne götüren süreç Sofistlerin yarara ve hazza dayanan görüşlerini tartışma isteğiyle başlıyordu. Platon ise "iyi" kavramıyla, doğru bir yaşayışın kesin ölçüsüyle bu anlayışın karşısındaydı. İyiye dayanan, bilgi vasıtasıyla doğru bir yaşayışa ulaşmaya çalışmak idea öğretisine yol açmıştır. Buna çözümü Menon diyalogundaki ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle çözer. Ruh ölümsüzdür ve birçok defa yeryüzüne gelmiştir. Hem yeryüzünde hem de öbür dünyada bulunan her şeyi görmüştür. Yeryüzünde her şeyde birbirine bağlı olduğu için, ruh bunlardan birini görünce, sürekli bir araştırma ile ötekilerini de bulabilir ve anımsayabilir. Ruhta doğru tasavvurlar, önce, bilinçsiz bir halde bulunurlarken bir rüya gibi kımıldanırlar; uygun sorular ve araştırmalarla sonunda aydınlık bir bilgi haline gelirler. İşte, öğrenmek eskiden bilinmiş bir şeyi yeniden hatırlamaktan, anımsamaktan (anamnesis) başka bir şey değildir.

Buradan, Platon felsefesinin iki ana-görüşü anlaşılabilir: ruhta doğuştan tasavvurların olması ve *doğru sanı* (orthē doxa) ile *bilgi* (episteme) arasındaki karşıtlık. Ruh, Platon'a göre esasında idealar dünyasında bulunuyordu ve sonradan yeryüzüne inmişti. Bu yüzden ruhun iyiliği kötülüğü dışarıda değil ruhun kendisinde aranmalıdır. Buradan insana düşen görev, ruhunun asıl yurduna yeniden dönmesi için gerekeni yapmasıdır. Bu ancak ideaları bilmekle mümkün olacaktır. Yeryüzü idealar dünyasına benzer çünkü buradaki bütün varlıklar idealardan payalmışlardır.<sup>436</sup>

Buradaki pay alma nesnede ideanın bulunduğu yorumunu da beraberinde getirmektedir. Şeyler doğalarını idealardan aldıkları ve sadece idea yetkin ve tam olduğu için şeylerin

<sup>434</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 30; Platon, *Phaidros*, 247a-b; Platon, *Timaos*, 27a, 30 a-c.

<sup>435</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sadeleştiren Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Kitabevi, 1992), s. 145.

<sup>436</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 59-64.

doğalarının yetkinlik ve tamlıkları idealarıdır. Nesnelere pay almasının bir sonucu idea ile nesnenin aynı ismi almasıdır. Böylelikle sayısız başkada bulunan idea, bu isimlendirmeyele çoğalamayacaktır.<sup>437</sup>

İdeler metafiziğinde ve epistemolojisinde gerçek bilgiye nasıl ve ne şekilde ulaşılacağı araştırılır. Bizlerin tahtaya çizimimizden ibaret olan yalnızca bir adet üçgen değil, aynı zamanda tüm matematikçilerin anladığı anlamda genel bir üçgen kavramı vardır. Bazı tikel nesnelere güzel olması durumu bulunduğu gibi diğer taraftan tümel güzellik idesi de vardır. Bizlerin iyi davranışlarımızın haricinde tümel iyilik idesi ve ideali de vardır. Tümel üçgen kavramı mevcut olmasaydı, somut üçgen olabilir miydi? Veya ide olarak güzellik bulunmasaydı, yine de güzel nesnelere var olabilir miydi? Platon'a göre bunlar kuşkusuz var olamazdı. Çünkü tikel objeler ancak genel kavramların var olmasıyla ve tümel kavramlara dâhil olmalarıyla varlık kazanabilirler. Tikelerin oluşturduğu evrenin yanı sıra idelerin de meydana getirdiği evren bulunmaktadır. İşte, bilmek demek bu ideleri bilmek demektir.<sup>438</sup>

Görüleceği üzere Platon bilgiyi, tümel kavramlar oluşturmak şeklinde değerlendirir. Biz algularımızla yalnızca tek tek objeleri alırız ve düşünce vasıtasıyla bu algılar genel bir kavram içine girerler. Nesnelere tarif ederken bu insandır, bu sıcağı ifadeleriyle bu objeleri belirli kavramlara dâhil ederiz. Dolayısıyla bilginin tümel kavramları düşünmeden oluşması mümkün değildir. Platon için bilmek, tikel olaylardan yola çıkarak idelere yükselmek ve burda değişmeyen ölçülerini bulmaktır. İdeler ezeli ve ebedidirler. Ne meydana getirilmişler ve ne de yok olurlar.<sup>439</sup> Platon, ideaların zihinden ayrı olarak gerçek bir varoluşa sahip olduklarını ve gerçekliğin, aşkın ve ideal gerçekliğin idealarından oluştuğunu savunmaktadır.<sup>440</sup>

Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk'te âlemleri dört kategori şeklinde değerlendirir. Bu âlemleri, hükümler ışıklar âlemi (akıllar âlemi), yönetici ışıklar (nefsler) âlemi, berzahlar âlemi (cisimler âlemi), karanlık ve ışıklanmış aslı suretler âlemi (misal âlemi) olarak belirtir.<sup>441</sup> Heyâkilü'n-Nûr'da ise akıl âlemi, nefis âlemi ve cisimler âlemi şeklinde âlemleri sıralar.<sup>442</sup> Hikmetü'l-İşrâk'in girişinde, öncü filozoflar ile daha sonraki filozofların (mütekaddim ve müteahhir) hepsinin üç âlemin varlığını kabulde müttetik olduğunu söyler. Bunlar akıllar âlemi, nefisler âlemi ve cisimler âlemdir.<sup>443</sup> Sühreverdî açıkça misal âleminin suretleri ile

<sup>437</sup> Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 185.

<sup>438</sup> Platon, *Devlet*, 514a-541b; Ernst Von Aster, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005), 199-200.

<sup>439</sup> Aster, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 213-214.

<sup>440</sup> Sarp Erk Ulaş ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 712.

<sup>441</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 574 ; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 457.

<sup>442</sup> Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, ed. Ahmet Kamil Cihan, tahkik ve çev. Ahmet Kamil Cihan vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017). s. 17-19.

<sup>443</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 10; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 34.

Platon'un idealarının aynı olmadığını söyler. Platon'un misalleri sabit nûrlar iken muallâk misallerin bir kısmı aydınlık bir kısmı da karanlıktır.<sup>444</sup>

Sühreverdî'nin âlemlerin sınıflandırmasında saymış olduğu misal âlemi ara bir varlık grubunu temsil etmektedir. Bu varlıklar, cisimler ile türlerin efendileri diye tabir edilen soyut varlıklar arasında yer almaktadır. *Hikmet'ül İsrâk*'te bahsi geçen bu âleme mu'allak misâller âlemi de der.<sup>445</sup> Sühreverdî'de, Platon'nun ideaları misâl veya çoğulu olan müsül ile ifade edilerek bunlara karşılık türlerin efendileri olan kâhir nûrlar gelir. Bu nûrların gölgeleri veya aslından daha düşük derecede bir varlığa sahip olmaları anlamında olan misâlleri, misâl âlemini oluşturur. Misâl âlemindeki kendisiyle kâim formların bu dünyaya yansımaları ile türler ortaya çıkar. Misâl âlemi, türlerin efendilerinin; türsel cismânî varlıklar, misâl âlemindeki varlıkların; zihinlerdeki sûretler ise hariçteki maddi nesnelere misâlidir.<sup>446</sup>

Sühreverdî, Platon'un kullandığı karşılıklı "idea" kavramını kullanmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kendi düşünce dünyasını oluştururken kullandığı ide kavramını Platon'un ide anlayışından yola çıkarak kurguladığı için Meşşâî'lerin bu konudaki eleştirilerinin kendi anlayışına da zarar vereceğini göz önünde bulundurarak eleştirilere karşı savunmak zorunda kalmıştır. Elbette burada ki savunma yalnızca kendi görüşlerine dair değildir. Eleştirileri en temelden reddederek kendi düşüncelerinin sarsılmaması için Platon'un ideler kuramını da savunmuştur.

*Hikmet'ül İsrâk*'te, "Platon'un İdealar Düşüncesi" başlıklı kısmın girişinde bunu rahatlıkla görebiliriz:

*"Meşşâîlerin, Eflâtun'un idealarını çürütmek için ileri sürdükleri görüş, "bir şeyin misalini onun yerine ele almak nedeniyle oluşan yanlışlardan" biridir: insanlık, atlık, sıvılık, ateşlik sûretleri bizzat kaim olsaydı, hakikatte bu sûretlerle müşterek olan şeylerden birinin bir mekâna hulul etmesi tasavvur edilemezdi."*<sup>447</sup>

Şehrezûrî, burada Meşşâîlerin hatasının bir şeyin misalini kendisiymiş gibi görmelerinden dolayı bir hata olduğunu söyler. Meşşâîlerin, cevherin suretinin zihinde var olduğunu ve zihinde araz olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla onların, bir şeyin somut gerçeklikteki varlığı ve zihindeki varlığı olmak üzere iki varlığı olduğunu kabul ettiklerini söyler. Bu durumda şunu sorar: cevhersel bir hakikatin zihinde var olması ve araz olması mümkünse, neden aklî âlemdeki hakikatlerin zatiyle kaim olmasını ve bu âlemimizde heykelleri (tikelleri) olması mümkün olmasın? Maddi âlemdeki cismânî türsel suretler, aklî âlemdeki hakikatlerin

<sup>444</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 572.

<sup>445</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 570.

<sup>446</sup> Erol Eker, *Sühreverdî'de Âlemin Tanrı'dan Sudûru* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2021), 126.

<sup>447</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 262-264.

misalleri oldukları için eksiktirler ve kâim olacakları bir mahalle muhtaçtırlar. Çünkü bunlar aklî hakikatlerin sahip oldukları kemale sahip değillerdir.<sup>448</sup>

Sühreverdî'nin, Platon'un ide anlayışını bütünüyle kabul etmediği noktalardan biri her şeyin bir misali olmasıdır. Ona göre, Platon'un idealar nazariyesini benimseyenler, nasıl olursa olsun her şeyin bir misali vardır demezler. Öyle ki, ideaları benimseyen kadim filozoflar hayvanlığın bir misali olduğunu, hayvanın iki ayaklı oluşunun bir başka misali olduğunu söylemezler. Arazların ve zihinsel itibarların değil, sadece bağımsız bir varlığı şeylerin idealar âlemin bir misali vardır derler. Yani bağımsız her varlığa uygun, kutsal âlemde bir karşılık vardır derler. Saf aklî âlemde zatıyla kâim ideaların (ışıklı misaller) var olduğunu ispatlamak için bazı filozoflar "İnsanlık, insanlık olma yönünden çok değildir aksi durumda bir olan şahıs olamazdı" şeklinde çıkarım yapmışlardır. Dolayısıyla insanlık birdir. Bu durumda her bir türün kendisinden bahsedilen anlamla örtüşen gerçekten insan olan ışık âleminde zatıyla kaim bir şahsı vardır. Bunlar Platonik idealar ve bu çıkarım Sühreverdî'ye göre doğru değildir. Çünkü insanlık, bizzat insanlık yönüyle ne çokluğu ne de birliği gerektirir. Eğer birliği gerektirseydi, insanlığa genellik ve çokluk nispet edilemezdi, çokluğu gerektirseydi insanlığa özellik arız olamaz ve bir-olan kişiye "insan" denilemezdi. Diğer taraftan insanlık kavramı birliği gerektirseydi çok sayıdaki insana insan denilemezdi. Ancak insanlık çokluğu gerektirmezse birliği de gerektirir denilemez çünkü çoğun zıddı bir değildir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre misal âleminde her bir şeye karşılık gelen idealar vardır.<sup>449</sup>

Platon'a göre ideler ezeli ve ebedidir.<sup>450</sup> Sühreverdî'nin Tanrı anlayışına göre ezeli ve ebedi olan ancak Nûrların Nûru olan Tanrı'dır düşüncesinden yola çıkarak ideleri cevher olarak kabul ederek onlar varlığını Tanrı'dan alan hem etki eden hem de etkiye maruz kalan varlıklar olduğu belirtilir. Bu yüzden ideleri Platon'un düşüncesinden farklı bir biçimde algıladıkları yorumu mevcuttur. Sühreverdî'nin, idelerinin Platon'un düşüncesinden ayrıştığı diğer bir nokta olarakta Zerdüştlükten etkilenmesi ileri sürülür. Çünkü Zerdüştlük'te, Türlerin Efendisi/Türlerin Koruyucusu/Erbâbu'l-Envâ' olarak adlandırılan varlıklar ezeli olmayıp, varlığını Tanrı'dan alan soyut varlıklardır.<sup>451</sup> Burada bahsi geçen ilk ayrışma üzerine yani idelerin ezeli ve ebedi olamayacağına dair görüş hakkında Sühreverdî'nin ve Hikmetü'l İsrâk'e şerh yazan Şehrezûrî'nin ifadelerine bakarsak ezeli ve ebedi olan hâdislerin olduğu görülebilir. Âlemin ezeliği ve feleklerin hareketinin tam dairesel oluşu başlığı altında, Sühreverdî, aralıksız bir şekilde var olan hâdislerin illeti olması için sürekli ve kesintisiz bir hareketin zorunlu olduğunu vurgular. Bu hareketin feleklere ait olacağını ve dairesel olması gerekliliğini belirtir. Bu hareketin taşıyıcısı olan feleklerin de ve ebedi olduğunu söyler.<sup>452</sup>

<sup>448</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 211-212.

<sup>449</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 420-428; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 334-337.

<sup>450</sup> Platon, Timaios, Türkçesi Erol Güneş, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2011, 37a-38a.

<sup>451</sup> İsmail Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf Ve Değerlendirmeler", *Bilimname IV* (2004/1), 39.

<sup>452</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 452-454; a.mlf. *İsrak Felsefesi*, 166-167.

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin her hâdisten önce sonsuz ve başlangıçsız hâdislerin bulunduğunu ve bundan her defasında bahsederek açıklamaya çalıştığını belirtir. Bir hâdisin, zatî ya da zamansal hâdis olabileceğini söyler. Zatî hâdis, kadim ve ezeli olan Zatiyla Zorunlu'ya nispetle bütün mümkünlerin var olmasından daha önceyken zamansal hâdis bir zamanda yokken onradan varlığa gelendir ve mümkündür.<sup>453</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak, Sühreverdî ve Platon'un idelerinin birbirinden farklı olması hakkındaki ilk iddianın ne kadar tutarlı olduğu tartışmalıdır.

Sühreverdî, Meşşâîlerin idealar eleştirisinin, bir şeyin misalini, o şeyin kendisinin yerine koyarak gerçekleştiğini belirtir. Ancak Sühreverdî'ye göre misal olunan ile misali tamamıyla benzer olmak zorunda değildir. Çünkü Meşşâîler de zihindeki "insanlık" kavramının birçok insanla mutabık olduğu düşüncesini kabul etmişlerdir. İnsanlık kavramı soyut olduğu halde, dış dünyada bulunan şeyler de soyut olmadığı halde o dış dünyada bulunan bir şeyin misalidir.<sup>454</sup> Varlıkta hem ayrımın hem de özdeşliğin sebebinin zorunluluk ve imkân olması gibi idealar ve heykelleri arasında da benzer bir ilişkinin olması mümkündür. Sühreverdî'ye göre, ayrıca feleklerin, yüce akıllara benzemek için hareket ettiğini kabul eden İbn Sînâ ve taraftarlarının konu idealar olduğunda buna karşı çıkmaları açıkça bir çelişkidir.<sup>455</sup>

#### 4.1.2. Heyula ve suret kavramları

Maddenin yapısı, evrenin büyüklüğü ve özellikleri, insanın kendisini tanınması her çağda üzerinde düşünülen konulardır. Tanrı-âlem-insan ilişkisini anlayabilmek için felsefe tarihi boyunca en temel araştırmalar varlık ve varlığın oluşumu üzerine olmuştur. Bu araştırmaların en önemli noktalarından birisi de varlığı oluşturan şeyin ne olduğu yani varlığın ilk ilkesini araştırmak olmuştur. Sokrates'den önceki Grek düşüncesinin, asıl ilgi alanı, etraflarını kuşatmakta olan fiziksel varlık, yani tabiat üzerine, ilk dönemde de hassaten "Tabiat'ın orijini (mebdei/arkhe) meselesi" üzerine yoğunlaşmıştır. Arkhe olarak da isimlendirilen bu ilkenin tek bir şey olduğu konusunda tartışmalar vardı. Arkhe, Thales'e göre su, Anaksimandros'a göre aperiön, Anaksimenes'e göre hava, Pythagorasçılar'a göre sayılar ve geometrik şekiller, Herakleitos'a göre ateşti. Bunları ilk kez uzlaştıran ise Empedokles oldu ve arkhenin dört unsurdan oluştuğunu söyledi (hava, su, ateş, toprak).<sup>456</sup>

Platonda ise bahsi geçen arkhelerin varlık dünyasına ait olduğu görülür. Platon, maddi dünyaya ait olanın değişime muhtaç olduğunu göz önünde bulundurarak bunların bilgiye konu olamayacağını değişmeyen bilginin gerçek olduğu düşüncesine dayanarak ideler

<sup>453</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 354.

<sup>454</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 422.

<sup>455</sup> Fevzi Yiğit, "Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/3 (Aralık 2022), 1133.

<sup>456</sup> Başaran, *Sonsuzluk Kavramının Mantıksal Ve Felsefi Analizi -Kindî Merkezli Bir İnceleme-*, 28-31.

kuramını öne sürmüştür.<sup>457</sup> Böylelikle ilk ilkenin arayışı somut olandan soyut olana yükselmiştir. İslam filozoflarının ay altı âlemine tekabül eden oluş ve bozulmuş âlemi Empedokles'in belirttiği dört unsuru barındırmaktadır ancak bunlarla değişmeyen bilgisine ulaşamaz. Algılar yoluyla oluşan bilgi geçici bilgi düzeyidir; sabit, değişmez ve kalıcı olan şey asıl gerçekliktir ve ancak bunun bilgiye konu olması mümkündür. Dolayısıyla gerçek olan idealardır.

Felsefi literatürde "hilomorfizm" olarak bilinen anlayışa göre her bir doğal beden iki içkin ilkeden meydana gelmektedir. İlk ilke potansiyel yani birincil madde, ikinci ilke gerçek, yani temel formdur. Bu Aristoteles tabiat felsefesinin ana doktrinidir. Evrenin, evrendeki her bireysel nesnenin, her yerde birlikte var olan, biri diğerinden kesinlikle ayrılmayan heyula ve sûretten meydana geldiğini savunan metafizik öğretimdir. Ancak heyula ve sûret bağımsız bir şekilde var olabilecek ya da aktivite gösterebilecek bedenler ya da fiziksel varlıklar değildir. Yalnızca bütünler içinde ya da vasıtasıyla var olabilirler ve aktivite gösterebilirler. Bu nedenle madde ve form yalnızca dolaylı olarak, entelektüel analiz yoluyla bedenlerin metafiziksel temelleri olarak bilinebilirler.<sup>458</sup>

İlk İslam filozofu olarak sunulan Kindî'ye göre heyulanın kesin bir tanımı yoktur. Ancak Kindî yine de bu kavramı açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, heyula nitelikleri kabul eden fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen; sureti koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan şeydir. Heyula ortadan kalkacak olursa onun dışındaki şeyler de ortadan kalkar ancak onun dışındakiler ortadan kalkarsa heyulanın kendisi ortadan kalkmaz. Her şey heyuladan gelir.<sup>459</sup>

Kindî, maddi varlıklarda bulunan cevherlerin adedinin beş olduğunu söyler ve bunları madde (heyula), sûret, mekân, hareket ve zaman diye sıralar. Heyula ve sûreti dört unsurun (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk) ilkesi kabul eder. Ancak heyula ve sûret ilkelerin ilkesidir ve kendilerinden önce hiçbir ilke bulunmamaktadır. Cisim değildirler aksine bunlar cisimleri oluşturur. Heyula, cinslerin cinsidir. Sûret ise birçok şey arasında ortak isimdir ve iki kısma ayrılır. İlki duyuyla algılanan sûret, ikincisi cins altında bulunan ve cinsi cins yapan sûrettir. Tanımı ise şu şekildedir: sûret, görme duyusuyla bir şeyin diğer şeylerden ayrılmasını sağlayan özelliktir.<sup>460</sup>

İbn Sînâ'ya göre heyula bir cevherdir ve varlığı bilfiildir. Kendisinde sûretleri alabilen bir kuvvetten dolayı cismi sûreti kabul ederek meydana gelir. O kendi zatında kuvvet anlamı dışında kendine mahsus bir sûrete sahip değildir.<sup>461</sup> Sûret ise türe, bir şeyin nasıl olduğuyla ilgili her bir mâhiyete, türün kendisiyle ikincil olgunluğunu tamamladığı kemale, türü ve

<sup>457</sup>Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 48-51.

<sup>458</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 417 ; *Britannica*, "Hylomorphism".

<sup>459</sup> Kindî, "Beş Terim Üzerine", *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut kaya, (İstanbul: Klasik yayınları, 2013), 46.

<sup>460</sup> Kindî, "Beş Terim Üzerine", *Felsefî Risaleler*, 43-47.

<sup>461</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 34.

sahip olduğu mahalli kuran hakikate dair manalar için söylenen ortak bir isimdir.<sup>462</sup> Fârâbî'ye göre, sûretsiz heyulanın ve heyulasız sûretin bilfiil bulunması imkânsızdır. Aksine, heyula bilfiil bulunabilmek için sûrete muhtaçtır. Bunlardan biri diğerinin varlığı için sebep olamaz; tersine, ikisini var eden bir sebep vardır.<sup>463</sup>

Yukarıdaki tariflerden ve tanımlardan görüleceği üzere Aristoteles fiziğinin takipçileri olan İslam filozoflarına göre nesnelere, heyula ve suretten müteşekkildir. Sûret, nesnenin kuvveden fiile geçerek bilfiil var olmasını sağlar. Mumun bir sûreti vardır ve bölünebilir bir takım parçaların bir araya gelerek oluşturduğu bir nesnedir. Sûret varsa madde de vardır yani birinin diğerinden bağımsız bir varlığının olması mümkün değildir. Bu iki kavram soyutturancak bu iki unsurun bir araya gelmesiyle mumun şekli, hacmi, ağırlığı gibi özellikleri meydana gelir.

Buradaki heyula, nesnenin kendisiyle aynı cinsteki nesnelere ortak özelliğini sağlarken sûret ise kendisiyle aynı cinsteki nesnelere farklılığını sağlayarak onun ortaya çıkmasını sağlar. Burada filozoflar için en önemli konulardan birisi de söz konusu nesnenin "varlığı"dır. Heyula ve sûretin bir araya gelmesiyle oluşan fiziksel varlığın var olması fizik ve metafiziksel nedenlere muhtaçtır. Muhtaç olduğunu vurguluyoruz çünkü bir nesnenin oluşum süreçleri gözlemlendiğinde fiziksel unsurların yeni "varlık" anlamını oluşturmaya kabil olmadığı ve "varlık" anlamının metafizik bir nedenden gelebileceği yalnızca aklen kavranabilir. Nesnenin tahakkuku tamamıyla nedensel unsurlara dayalıdır. Faal Akıl'dan gelecek feyzi hazırlayan fiziksel nedenlerle metafizik nedenlerin bir araya gelmesiyle nesnenin oluşması imkânli hale gelir.

*İşrâkîliği Meşşâîlikten farklı kılan unsurlardan birisi de evren tasarımıdır.* Meşşâî anlayış, evren tasarımıyı açıklarken cisim teorilerini heyula ve suret kavramları üzerine temellendirmiş İşrâkîler ise miktar/ölçü temelli bir cisim teorisi geliştirmiştir. Sühreverdî, evren tasarımıyı nûr kavramı üzerine kurgulayarak var olan her şeyin nûr/ışık olduğunu belirtir.<sup>464</sup>

Hikmetü'l-İşrâk'te heyula ve sûret ayrımını eleştirerek bu ayrımı kabul etmemektedir. Onların savunduğu, sûretin heyulanın var oluşunda dahli olduğunu, suretin heyulanın illeti olmasını ise heyulanın sûretsiz var olamayacağı düşünce argümanlarının sağlam olmadığını belirtir.<sup>465</sup>

Sühreverdî, bu konuda şöyle der:

*"Meşşâîler bir varlık olarak kabul edip "heyula" olarak adlandırdıkları şeyin, suretlerden ayrı düşünülemediği gibi, suretlerin de onsuz düşünülemediğini"*

<sup>462</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 331.

<sup>463</sup> Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut kaya, (İstanbul: Klasik yayımları, 2013), 121.

<sup>464</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 300; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi*, 248.

<sup>465</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 226-228.

*ileri sürdüler. Belki de onlar, suretin heyulanın varlığında bir payı bulunduğunu düşünmektedirler. Yine onların sureti heyulanın varlığı için bir çeşit illet olarak değerlendirmeleri de heyulanın suret olmadan düşünülemediği görüşüne dayanmaktadır. Oysa bu görüş tutarlı değildir. Çünkü bir şeyin onsuz olmayan bir gerekeninin olması, o şeyin gerekeninin illeti olmasını zorunlu kılmaz.”<sup>466</sup>*

Heyula ve suret ayrımını reddeden Sühreverdî, şeyi, hakikati bakımından nûr ve ışık veya nûr ve ışık olmayan şekilde kısımlara ayırır. Cisimlerin var oluşu soyut nûrlara dayanır ve bir cisim başka bir cismi var edemez.<sup>467</sup>

Sühreverdî'nin terminolojisine göre “Berzah” cisimdir.<sup>468</sup> Berzahların ışıkları kaybolduğunda karardıklarını belirterek karanlığın, ışığın yokluğundan ibaret olduğunu söyler. Ona göre bu yokluk, yalnızca nûrun/ışığın yokluğundan ibarettir ve kendisinde mümkünlüğün şart koşulduğu yoksunluk değildir. Berzahsal cisimlerin şekiller, tatlar, kokular vs. gibi karanlık heyetleri ve arızları vardır. Berzahın kendine özgü herhangi bir özelliği, bir boyutu ve ölçüsünün diğer ölçülerden ayrılmasını sağlayan bir oranı vardır. Bu sayede birbirlerinden ayrışır ancak bu özelliklere berzahlar bizzatîhi sahip değildir. Ayrıca bir berzah başka bir berzahı var edemez. Çünkü Sühreverdî'ye göre cisimler var olmak için soyut nûrlara ihtiyaç duyarlar ve heyula ve suret karanlığa aittir. Cisimlerin var oluşu da birbirlerine bağlı olamaz. Dolayısıyla nesnelere varlık kazanarak görünebilir olmaları için soyut nûrların onlara ulaşması gerekmektedir.<sup>469</sup>

Böylelikle Sühreverdî'nin nûr ontoloji üstüne kurguladığı sisteminin gereği olarak Meşşâî düşüncenin ileri sürdüğü cisminsuret ve heyuladan oluştuğu anlayışını kabul etmesinin mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Sühreverdî, berzahları birbirlerinden ayıran özel belirlenimlerinin ve sınırlarının olduğunu belirtir. O, Berzahsal cisimler birbirlerinden ayrıldıkları bu özelliklere zatî olarak sahip olmadıklarını söyler. Eğer özellikleri ortak olsaydı bu cisimler aynı olurdu. Her berzah aldığı soyut nûra/ışığa göre farklı olmaktadır. Dolayısıyla heyula ve sûretten müteşekkil olmayan berzahların birbirinden farklı olmalarının nedeni dışarıdan aldıkları nûr/ışık kaynaklıdır.<sup>470</sup>

Nesneler/cisimler hakkında İsrâkî ekolün görüşlerini sunarken bir taraftan da İzutsu'nun konu hakkındaki değerlendirmesine değinmek isteriz. İzutsu, nesnelere metafiziksel var oluşlarına değinirken İsrâkî felsefesinin temel terminolojilerini, bütünlük felsefesini kapsayacak şekilde kullanıyormuş gibi sunmaktadır. “İslam felsefesinde nesnelere dünyası,

<sup>466</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 226.

<sup>467</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 302-306 ve 332.

<sup>468</sup> “Berzah” sözcüğü Arapçada iki şey arasındaki engel anlamına geldiğinden ve kesif/opak yani (yani ışığı geçirmeyen) cisimler engel olduğundan, cisma mecburen “berzah” denir ve cisim, “hissi işaretle yani elle gösterilen cevher” şeklinde betimlenir. Bkz. Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 250.

<sup>469</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 302-310; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 250-254.

<sup>470</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 306-310

izafi insan zihninin, doğal yapısına nispetle algılayıp kavradığı mutlak Hakikat olarak görüldüğü müddetçe, gerçektir. Fakat kendi kendine yetebilen ve nihai bir varlık olarak değerlendirildiğinde, batıl ve gerçek dışıdır. Gerçek bir metafizikçi, dünyadaki her bir nesnede mutlak Hakikati görebilen kişidir. Bu noktada zahiri suretler, mutlak hakikatin kendini izhar ettiği tecelli ve taayünlerden başka bir şey değildir. İmdi buradaki problem şudur: Hakikate ilişkin böyle bir görüş ve kavrayış, fiili tecrübenin konusu olarak nasıl elde edilebilir? Bu hayati soruya İslam varlık felsefesi, 'manevi müşahede' (shuhud), 'tat alma' (zevk), 'hazır olma (huzur) ya da 'aydınlanma' (İşrak) ile diye cevap verir." <sup>471</sup>Burada görüldüğü üzere hakikate ilişkin "hayati soru" nun tek cevabı bu kavramlarla mı mümkündür ya da bu cevap İslam Felsefesinin kapsamını daraltmak gibi bir neticeye yol açmakta değil midir? İslam filozoflarındaki metodolojik zenginlik<sup>472</sup> göz önünde bulundurulursa bu sorunun yukarıdaki gibi tek bir cevabı olamayacağını belirtmek isteriz.

Meşşâîlerin madde (heyula) olarak adlandırdıkları şeyin sûretlerden ayrı olarak düşünülmeceğini aynı şekilde sûretlerin de onsuz düşünülmeceğini konusunda İbrâhîmî Dînânî, Molla Sadrâ'nın değerlendirmelerinden yola çıkarak Sühreverdî'nin madde-sûret nazariyesinin yanlış anlayarak eleştirisinde tahrif ederek aktardığı savunmaktadır. Meşşâîlerin, heyula ve sûretten biri olmadan diğerinin dış dünyada bulunamayacağı düşüncesi onların görüşlerinin temelini oluşturur. Molla Sadrâ, Meşşâîlerin sûretin heyulanın illeti oluşunu sırf ikisinin birbirinden ayrılmaması anlamına gelmeyeceğini söyler. Konunun esasında illetlik-malûllük çerçevesinde ele alındığında, iki şeyin ayrılabilirliğin gerçekleşmesi için illetlik-malûllük ilişkisinin olması gerektiğini belirtir. Heyula ve sûret arasındaki ayrılmazlıkta illet olan sadece sûrettir çünkü bu durumda heyula mahza kabul ve istidaddır. Sûret, varlığının gerektirdiği konularda (şekil, sonluluk, vb.) heyulaya muhtaç olduğu için tek başına heyulanın illeti olamaz. Varlığa getirmek var olmanın bir fer'i ise varlığının gerektirdiklerinde heyula muhtaç olan sûreti heyulanın varlığa getiricisi olarak nitelendirmek doğru olmaz. Buradan yola çıkarak sûretin tabiatı bakımından heyulanın bir tür eksik illeti veya illetinin ortağı olduğu söylenebilir. Böylelikle Meşşâîlerin, sûretin heyulanın illeti olduğuna dair düşünceleri, ikisinin birbirinden ayrılamamaları anlamına gelmediği görülmektedir.<sup>473</sup>

İbn Sînâ'ya göre sûret maddenin varlığının eksik illetidir. Bunun iki gerekçeyle açıklamaktadır. İlki, eğer sûret tek başına maddenin illeti olacak olursa bu durumda maddeninkinden ayrı bir varlığı olmuş olur ki bu sûret ve maddenin tek bir varoluşla varlığına aykırıdır. İkincisi, aynı şekilde sûret tek başına maddenin illeti olursa bu defa sûretin kendisi kendisinden önce var olması gerektiğini belirtir. Sûretin, sonluluk ve şekillilik

<sup>471</sup> İzutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, 24.

<sup>472</sup> Yalnızca Meşşâî ekol ele alındığında bile kendi içerisinde farklılıklar ve zenginlikler görülecektir. Bkz. Cengiz Anık, Meşşâî Filozoflardaki Metodolojik Zenginlik, *Selçuk İletişim* 9 (3), (2016), 5-16.

<sup>473</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 103-104; Gulâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Şu'a-yı Endîşe ve Şuhûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, (Tahran: İntişâr-ı Hikmet, 1428), 265.

ile veya birlikte olduğunu söyleyerek ve bunların illetinin madde olduğunu belirtir. Böylelikle varlıkta maddeden sonra olan bir şeyin tek başına maddenin illeti olması mümkün değildir.<sup>474</sup>

İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadeleri değerlendirildiğinde sûretin maddeden ayrı bir varlığı olamayacağı gibi varlığında maddeye muhtaç olacağı gözükmektedir. Diğer taraftan bu durum sûretin eksik illet olmasından da öte illetliğini ortadan kaldıracabilecek niteliktedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın, zamansal olarak sûretin maddeden önce değil de maddeyle birlikte var olduğu kabulü göz önüne alınırsa bu durumun ayrılmazlık ilişkisi olarak tanımlanması kaçınılmazdır. Sühreverdî'nin işaret ettiği üzere bahsi geçensûret madde ilişkisi ayrılmazlık ilişkisidir ve Dînânî'nin tahrif iddiası geçersizdir.<sup>475</sup>

Sühreverdî'nin fiziksel evren kurgusunda/anlayışında "ölçü" kavramının oldukça önemli bir yeri olduğu ve bu kavramın Meşşâîlerin madde-suret anlayışının karşısında durduğunu söyleyebiliriz. Cisim konusundaki tartışmaların karşı tarafına Meşşâîleri aldığı oldukça açık olan Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk'te*, Meşşâîlerin cismin heyula ve suretten oluştuğunu söyler. Ancak bu ikisinin cisimlerin iki zatîsi olduğunu, ölçünün ise cisimlerin hakikatine dâhil olmayan bir araz olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bunun nedeni olarak ise cismin seyrelme ve yoğunlaşma bakımından küçülüp büyüdüklerini öne sürdüklerini ifade eder. Buradaki seyrelmeden kasıt cisme dışarıdan bir madde girmeksizin ölçüsünün artması, yoğunlaşma ise cisimden bir şey ayrılmaksızın eksilmesidir.<sup>476</sup> İbn Sînâ'nın *Metafizik'te* ve *Kitâbu'l-Hudud* 'da verdiği cisim tarifine göre bilkuvve üç boyuttaki bitişik, sınırlandırılmış, yüzeyi belli, her bir şeye cisim denilir. Ayrıca belirli sınırları olan uzunluk, genişlik ve derinlik yönünden istediğin boyutların kendisinde var sayılması mümkün olan herhangi bir surete de cisim denilir.<sup>477</sup> Bu tanımın devamında vermiş olduğu örnekle ölçünün araz olduğunu belirtir. "*Bir mum alsan ve bu mumu o sonlar arasında sayılı, ölçülü ve sınırlı olarak bilfiil boyutları olduğu var sayılan bir şekle soksan sonra da o şekli değiştiren, bu boyutlardan o sınır ve ölçüde bilfiil durumda bulunan hiçbirini kalmaz; Aksine öncekilerden sayıca farklı başka boyutları ortaya çıkar. Şu halde bu boyutlar, nicelik kategorisine girer.*"<sup>478</sup>

Sühreverdî, buradaki örneğin ispatsız bir iddiadan ibaret olduğunu söyler. Ona göre, buradaki ölçünün uzunluk, derinlik ve genişlik yönlerinin birinden gittiği ve araz olduğu varsayıldığında ölçünün kendisinin bizzat cismin arazi olduğu veya araz olduğu sonucuna ulaşamaz. Ölçünün üç farklı yönde değişmesi ölçünün ayrılmaz bir parçasıdır. Hatta bu değişimin bireyleri değişen bir arazdır, bilakis cisim, ölçüden ibarettir. Ölçü, mumda

---

<sup>474</sup> İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 88-89; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 103-112.

<sup>475</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 112.

<sup>476</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 206-208.

<sup>477</sup> İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı*, 40; İbn Sînâ. *Metafizik*, 64.

<sup>478</sup> İbn Sînâ. *Metafizik*, 64.

değişmeyen sabit ölçüdür. Değişim, sadece konumlarda ve farklı yönlerde olan gidiş için söz konusu olmaktadır.<sup>479</sup>

Meşşâilerin, heyulanın ancak suretler olarak adlandırdıkları hey'etlerle özelleşebileceğini belirten Sühreverdî, suret yerine hey'et kavramını kullanmıştır. Böylelikle maddenin kendi özelliği hey'etlerle var olabilmektedir. Özelleşme ancak hey'etlerle gerçekleşir. Yani maddelerin birbirinden farklı olmasını hey'etler sağlamaktadır. *Hikmet'ül İsrâk*'teki "Biz bu kitapta suret lafzı ile sadece basit türsel hakikatleri kast etmekteyiz. Bu unsurlarda cisimlik ve hey'etlikten başka bir şey bulunmamaktadır."<sup>480</sup> şeklindeki ifadesiyle hey'et hakkındaki görüşünü tekrarlamıştır. Ona göre, heyula Meşşâilerin iddia ettiği gibi ölçüler ve heyetler göz ardı edildiğinde cevher olmaktadır. Bu durumda heyuladan daha basit bir şey olmadığını belirtir. Böylelikle Meşşâilerin iddiasına göre heyulanın konusuz olmaktan ibaret olduğunu söyler.<sup>481</sup> Meşşâilerin heyula dedikleri şey Sühreverdî'ye göre dış dünyada varlığı olmayan belirsiz bir varlıktır. Ancak heyula, cismin bizzat kendisidir.<sup>482</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz üzere Sühreverdî'ye göre cisimler madde ve sûret şeklinde iki parçadan oluşmaz. Cisim, ölçülerden ibarettir ve cisimdeki şekil değişikliği ölçüyü değiştiremez. Cisimlerin birbirinden ayrışması kendilerince gerçekleşmeyerekonlara yansıyan soyut nûrlar sayesinde gerçekleşir. Meşşâilerin heyula-sûret anlayışını eleştiren Sühreverdî'nin kendi terminolojisini oluşturarak benzer şekilde hey'et ve cisim ayrımı yapması bu konuda Meşşâî düşünceden tamamen farklı olacak şekilde ayrıştığı anlamına gelmemektedir. Ancak hey'etin, cevher üzerine ilave olması akılla alakalıdır ve ayrıca bir varlığı yoktur. İşte bu ayrım Meşşâîlerden ayrıldığı önemli bir noktadır.<sup>483</sup>

#### 4.1.3. İsraki felsefede mantık metafizik ilişkisi

Üçüncü bölümde genel olarak mantık metafizik ilişkisini ele almıştık. Bu bölümde ise İsrâkî felsefede, ağırlıklı olarak da Şeyhül-İsrâk olarak anılan Sühreverdî özelinde konuyu ele almaya çalışacağız. Önceki bölümde bahsettiğimiz gibi, bir düşünürün felsefi bakış açısını doğru anlamak, kendi sistemi içerisinde doğru bilgiye ulaşmanın aracı olan mantığın, o sistemdeki yerini belirlemekle mümkün olabilecektir.

Sühreverdî, İsrâk felsefesini anlattığını belirttiği *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserinde teellüh (sezgi) ve bahs (nazar/araştırma) kavramlarını, yöntemlerinin iki ana unsuru olarak ifade etmiştir. Ancak tellüh yöntemini önceleyerek, "Tellüh ehli olmayan veya onu hiç talep etmemiş

<sup>479</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 208-210.

<sup>480</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 248.

<sup>481</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 324-326.

<sup>482</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 226.

<sup>483</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 116.

araştırmacının bu kitaptan bir nasibi yoktur.” diyerek muhataplarını belirlemeye çalışmıştır.<sup>484</sup> Sühreverdî’ye göre sadece bahs yani araştırma yöntemini seçenlerin tercih etmesi gereken en güvenilir yol Meşşâîlerin ortaya koyduğu yoldur. Çünkü bu yol bir konunun mahiyetini bulmada, tanıtım (resm) veya tanım (hadd) oluşturmak ya da bir tasdike ulaşmak için kıyasa dayalı fikir yürütmek, önermeler arasında mantıksal bağlantılar kurmak suretiyle sonuca ulaşma yoludur.<sup>485</sup> Tellühü önceleyip, araştırma yöntemini ikinci plana atan Sühreverdî felsefesinde mantığın yeri nedir sorusunu cevaplamaya çalışalım.

İslam felsefesi geleneğinde mantık iki yönüyle ele alınmıştır. İlki teorik yönünü temsil eden ilim; ikincisi, pratik yönünü temsil eden alet veya sanat şeklinde değerlendirilmiştir. Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*’te mantıktan alet ilmi şeklinde bahsederek mantığın pratik yönünü dikkate almış ve mantığı bilgiye ulaşmada bir araç olarak görmektedir.<sup>486</sup>

Sühreverdî’nin metafiziğinin Meşşâî düşünceden İşrâkî düşünceye doğru bir seyir izlediğini söyleyebiliriz. *Kitâbü’t-Telvîhât*’ın üçüncü bölümünü tamamen metafiziğe ayırmıştır. Bölümün girişinde Aristoteles’in kaidelerinin özünü ele alacağını söyler. Ancak, onun metafiziğini bu eserden ele almak görüşlerini tam anlamıyla yansıtmayabilir. Çünkü bu eseri Meşşâî tarzda kaleme aldığını bizzat söylemişti.<sup>487</sup> O yüzden tamamen İşrâkî metotlara ve terminolojiye yönelen eseri *Hikmetü’l-İşrâk* üzerinden değerlendirmemiz elzemdir.

#### 4.1.4. Nefsin ölümsüzlüğünün delilleri

Varlıkları birbirinden ayıran özelliklerin başında beslenme, büyüme, neslini devam ettirme, hareket etme, konuşma vb. yetiler gelir. Sayılan niteliklerin bir kısmını veya tamamını taşıyanlara canlı denilirken bu özelliklerden mahrum olanlar cansız olarak adlandırılmıştır. Canlıları da bitki, insan ve hayvan şeklinde kategorize edebiliriz. Canlı sıfatına haiz olan varlıklardaki canlılığı sağlayan unsur İslam felsefesinde “nefis” diye adlandırılmıştır.<sup>488</sup> Nefisle ruh terimleri arasında fark bulunduğunu söyleyenler varsa da İslam filozofları bu iki terim arasında temelde bir fark olduğunu kabul etmez.<sup>489</sup>

İslam filozofları nefsin varlığını, insandaki cismanî yapının değişmesine rağmen değişmeyen irade ve idrakın kaynağının maddî olamayacağı düşüncesine dayandırmışlardır. Nefis, bir cevherdir ve bu cevher beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona faal akıldan taşıp gelen aklî bir cevherdir. Nefis- beden ilişkisi yöneten-yönetilen ilişkisine benzetilir.

<sup>484</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 10-14.

<sup>485</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 14-16; A. Kamil Cihan, “Sühreverdî Ve İşrâkîlik”, *İslâm Felsefesi Tarih Ve Problemler*, ed. Mahmut Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 406.

<sup>486</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 16.

<sup>487</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 6.

<sup>488</sup> Kindî, “Nefis Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 128-130; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 30-33.

<sup>489</sup> Ömer Türker, “Nefis”. *TDV Türk İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006). 32/529.

Çünkü nefis bedenle özdeşleşmiş değildir, yalnızca bedenle birliktelik halinde olup onu yönetir. Yönetim, akıllar âlemine bakan yönüyle ve duyulur âleme bakan yönüyle mümkündür. İslam filozofları nefsin varlığını, insandaki cismanî yapının değişmesine rağmen değişmeyen irade ve idrakın kaynağının maddî olamayacağı düşüncesine dayandırmışlardır. Nefis, bir cevherdir ve bu cevher beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona faal akıldan taşıp gelen aklî bir cevherdir. Nefis-beden ilişkisi yöneten-yönetilen ilişkisine benzetilir. Çünkü nefis bedenle özdeşleşmiş değildir, yalnızca bedenle birliktelik halinde olup onu yönetir. Yönetim, akıllar âlemine bakan yönüyle ve duyulur âleme bakan yönüyle mümkündür. Nefsin, cismani olmayan cevher kabulüne dayalı olarak ortaya çıkan nefis teorisi insanın metafizik dünya ile irtibat kurmasının temelini oluşturmuştur. Bu yüzden İslam filozofları, metafizik bilginin imkânını nefis teorisiyle temellendirerek tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişi bu teoriyle sağlamışlardır.<sup>490</sup>

Aristoteles, ruhu “bilkuvve hayata sahip olan bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk etkinliğidir.” şeklinde tarif eder.<sup>491</sup> Yani canlı cansız ayrımının en temel sebebidir. Ruh beden ilişkisi madde suret ilişkisine benzetilebilir. Beden madde, ruh ise surettir. Kindî'ye göre nefis soyut ve bağımsız bir cevherdir. Tıpkı güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de Yaratıcı'dan geldiği için basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Dolayısıyla cevheride ilahi ve ruhanidir. İnsanın kendini ilme ve düşünceye vermesi sayesinde nefis, her türlü kir ve pastan arınıp kemale erecektir.<sup>492</sup> İbn Sînâ nefsi, insan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu bir manaya gelen ortak isim şeklinde tanımlar. İki manası olduğunu söyleyerek ilkinin, tabii cismin bilkuve hayat sahibi olmaya yönelik kemali olduğunu belirtir. Yani canlılık vasfını sağlayan bir kavramdır. İkincisi ise düşünmeye ait, yani bilfiil veya bilkuve, akli olan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemalidir.<sup>493</sup> İbn Sînâ'nın nefse dair ele aldığı başka bir konu ise maddesel cismin hangi aşamada nefsin güçlerini ele kabul ettiğidir. Mizaç teorisini öne sürerek, unsurlara ait özellikler tam bir eşitlik ile değil de belirli oranlarda birleşerek dengeyi getirirler ve bu “mümkün denge”dir. Bunun gerçekleştiği en üst seviye insan bedeninin mizacıdır. Birleşimin orantısız farklılığı, organların yapısal farklılığını ve çeşitliliğini doğurarak, nefsin kendileriyle ilgili güçlerini gerçekleştirilme yeteneğini kazanırlar.<sup>494</sup>

İbn Sînâ'nın nefsin ölümsüzlüğüne dair düşüncesi nefsin cisim olmamasından dolayıdır. Nefsin, beden ölmesi ile ölmemesi hakkında her şey başka bir şeyin bozulması ile bozulma uğradığından aralarında bir bağlılığın söz konusu olduğunu söyler. Bir şeye bağlı olanın bağlılığı ya varlıkta ona denk bir bağlılık olur ya da varlıkta ondan sonra gelen bir bağlılık olur. Veya bağlılık, zaman olarak değil de zat olarak kendinden önce olan, varlıkta önce gelene

<sup>490</sup> Türker, “Nefis”. *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*, 530-531.

<sup>491</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 69.

<sup>492</sup> Kindî, “Nefis Üzerine”, 244.

<sup>493</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 30-31.

<sup>494</sup> Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (İstanbul: Emin Yayınları, 2011), 15-16.

bağlıdır. Eğer nefsin bedene bağlılığı varlıkta denk bir bağlılık ise bu zatî bir durumdur, ilineksel değildir. Bu ikisinden her birinin zatı sahibine nispet edilir. Bu durumda ne nefis ne de beden cevher olur. Ancak ikisi de cevherdir. Eğer zatî değil de ilinekselse ikisinden biri bozulduğunda izafetle ilişen diğeri geçersiz olur, zat onun bozuluşuyla bozuluşa uğramaz.<sup>495</sup> Ancak bundan önce nefsin cisim olmadığının ispatlanması gerekmektedir. İbn Sînâ nefsin cisim olmamasını, nefsin ve bedensel kuvvetlerin müdreklerinin farklı olmasına dayandırır. Nefsin müdrekleri soyuttur, cisimde bulunmaz; hissi ve hayali suretler de cisimsel olduklarından nefse yerleşemezler. Akli suretler konumsuz, niceliksiz ve bölünemez iken bedensel kuvvetler bunların aksidir. Bu durumda nefis ve beden iki farklı cevherdir.<sup>496</sup> bu konudaki bir başka düşüncesi şu şekildedir: Nefis, Faal Akılla bitişme melekesini kazandığı zaman, bedensel/cisimsel yetilerin yitirilmesi onazarar vermez. Çünkü nefis bedene ait organlarla değil zatıyla akleder. Eğer bedensel aletlerle akletseydi bu durumda o aletlerde kesinlikle bitkinlik söz konusu olmazdı, nefiste bitkinlik olurdu. Bedenlerdeki kuvvelerin, özellikle güçlü fiillerin tekrarlanmasından sonra bitkin hale gelmesi buna örnektir. Devamında başka bir örnek daha verir: Duyusal kuvveler, aletlerini hiçbir yönden algılamazlar çünkü algılamaya yönelik aletleri yoktur. Ancak nefis, kendisini ve duyusal kuvvelerini idrak eder. Bu durumda nefis aletlerden farklı olarak kendi idrakine sahiptir. Bu örneklerin devamında son olarak nefsin kalp veya beyin cisminde bir organla özdeşleşecek şekilde olmasının imkânsızlığı üzerinedir.<sup>497</sup>

Yukarıda verilen örnekler nefsin bedenden farklı bir cevher olduğunu ispatlamaya yönelikti. Yine öncesinde belirttiğimiz üzere nefis beden ilişkisi madde suret ilişkisine benzemektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın tanımlarına göre nefis aynı zamanda bir varlıktır. Dolayısıyla nefis, var olmak için maddeye ihtiyaç duymamaktadır ve ölümsüzdür. Uluç, bu konuda farklı bir bakış açısıyla şu soruyu sorar: Nefsin illeti var olmaya devam etmekle birlikte nefsin yokluğu neden düşünülmesin? Yani Zorunlu varlık hem Faal Akılın hem de nefsin varlığına niçin son vermesin? Bu soruyu İbn Sînâ'nın genel felsefesinden yola çıkarak şu şekilde cevaplar: Mümkün varlıkların, Zorunlu Varlıktan husulü nasıl ki bir iradenin eseri olmayıp zorunlu bir sudûrun sonucunda meydana geliyorsa aynı şekilde varlıkta kalmaları da Zorunlu Varlık'ın iradesinin sonucunda değildir, bir zorunluluktan hâsıldır. Böylece Zorunlu Varlık'ın nefsi yok etmesi mümkün değildir.<sup>498</sup>

Sühreverdî'nin nefis terimiyle kastettiği nefis-i nâtıkadır. Ona göre bu nûr mücerrettir ve kadim olmayıp, küllî ruhun bir cüz'ü değildir. Nefis-i nâtika denilen nefis, kendi zatını idrak eder. Aynı zamanda hâdis olup bir Müreccih'e ihtiyaç duyar. Müreccih'in varlığı nâtık nefsin

<sup>495</sup> İbn Sînâ, *En-Necât*, (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 171-172.

<sup>496</sup> İbn Sînâ, *En-Necât*, 164-168 : Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 224.

<sup>497</sup> İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*, 159-162.

<sup>498</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 228.

varlığından daha üstündür ve o, Vacibü'l-Vücûd olan Allah'tır.<sup>499</sup> Sühreverdî'ye göre nâtik nefis, cihetlerden ve cisimden arınmış olduğu için, ne cisim ne de cismanî bir şey ne de işaret edilen bir şeydir. O, vehimlerin bölemeyeceği biricik ve yegâne bir şeydir. Kendisine hissi işaretin gerçekleşmesi tasavvur edilemeyen bir cevherdir; cismi yönetmesi, zatını ve zatından ayrı olan şeyleri akletmesi özelliğidir. Nâtik nefislerin idrak edici kuvveleri ikiye ayrılır: zâhir kuvveler ve bâtın kuvveler. Zâhir kuvveler, beş duydur: dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir. Bâtın kuvveler ise hayal, fikrî kuvve, vehim kuvvesi ve hafızadır. Diğer taraftan bütün müdrîk ve muharrik kuvvelerin taşıyıcısı, hayvânî ruhtur. Bu da kalbin sol boşluğundan çıkıp nefsi nâtikadan nûrlu gücü kazandıktan sonra bedene yayılan latif bir cisimdir. O nefsi nâtikanın tasarruflarının vasıtasıdır yani nefsi nâtikanın emrindedir. Nefis cisimsizdir.<sup>500</sup>

Sühreverdî düşüncesinde nefis bedenin yok olmasıyla yok olmaz. Çünkü nefsin bir mahalli yoktur, ilkesi devamlıdır. Nefisle beden arasında sadece ârızî şevk ilişkisi vardır. Bu ilişkinin sonlanmasıyla cevher olan nefis yok olmaz.<sup>501</sup> Nefsin cisimsiz olduğu idrak eden bir grubun, nefsin yaratıcı olduğu zannına kapılarak derin bir sapkınlığın içine düştüklerini belirtir. Bir olan Allah'tır, nefisler ise çoktur. Eğer iki insanın bile nefisleri aynı olsaydı birinin idrak ettiği her şeyi diğeri de idrak ederdi. Hatta bedenin kuvveleri, nasıl olur da ilahların ilahını esir ederek onu emri altına alır? İşte bunlar bu düşüncenin sapkınlığını ortaya koyan ifadelerdir. Diğer taraftan başka bir grup ise nefsi yaratıcıdan bir parça zannetmiştir. Bu doğru değildir. Kesin olarak ispatlandığı üzere yaratıcı cisim değildir. Bu durumda cisim olmayan nasıl parçalara ayrılabilir ve bölünebilir? Dahası onu parçalayacak olan kimdir? Bir başka grupta nefsin kadim olduğunu sanmaktadır. Onlara şu soruları sorar: Eğer nefis kadim olsaydı, onu, kuds ve hayat âleminden ayrılmaya, ölüm ve karanlıklar âlemine meyilli kılan şey nedir? Kadime hâkim olan ve onu tutsak eden kimdir? Emzikteki bir bebeğin kuvveleri nefsi nasıl emri altına alır da nûr ve kuds âleminden buraya çeker?<sup>502</sup>

Görüleceği üzere Sühreverdî'nin nefsin bedenden farklı olmasına dair düşünceleri İbn Sînâ ile paraleldir. Diğer taraftan bedenın ölmesiyle nefsin ölmeyeceği hakkındaki düşüncelerinin de aynı olduğunu belirtebiliriz. Sühreverdî, filozofların çoğunun nefislerin nûrlar âlemine varacağı konusunda fikir birlikteliği içinde olduklarını söyler. Ona göre, nefis, bedenın yok oluşundan sonra yok olamaz çünkü kendi zatının yokluğunu gerektirmez. Eğer bu durumun aksi olsaydı var olamazdı. Nefsi, nefsin var olmasını gerektiren hakim/hükümran nûr da ortadan kaldıramaz. Çünkü hakim/hükümran nûrun iradesinin değişmesi imkânsızdır. Hem,

---

<sup>499</sup> İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi* 17/ 521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

<sup>500</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, 32-38.

<sup>501</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, 56.

<sup>502</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, 36-38.

bir şey nasıl kendi zatının lazımesini yok edebilir? Bunu, ışığın kendi ışığını ve aydınlığını yok etmesi durumuna benzetir.<sup>503</sup>

Natık nefsin faili olan akıl ile natık nefis arasındaki ilişki, nefis ile nefsteki arazlar arasındaki ilişki gibi değildir. Çünkü ilkenin durumu bozulup yok olunca ona bağlı şeyler de bozulup yok olur. Ancak, nefis, karanlıklardan kurtulduğunda, kendisinin illeti olan hakim nûrun devamlılığı nedeniyle varlığını devam ettirir. Yani bedenın yok olması nedeniyle nefsin de yok olması mümkün değildir. Nefis daha önce bahsi geçtiği üzere cevherdir ve bedene muhtaç değildir.<sup>504</sup>

*Hikmet'ül İsrâk*'in son bölümü rûhî bir olma ve ruhun ölümden sonraki durumuna ayrılmıştır. Sühreverdî, ruh daha bedendeyken, ruhun maddi bağlarından sıyrılıp ışığa nasıl ulaşabileceğini anlatır. Her ruh, ışığı aramaktadır ve ruh hangi tamlık derecesinde olursa olsun her anında Yüce Işığı aramaktadır. Çünkü sevinç ve mutluluk Göksel Işıkla aydınlanmaktan kaynaklanır. Kahir nûrlarla aydınlanma sevincini ve mutluluğunu yaşamamış bir kimsenin sevincin anlamını bile bilemeyeceğini söyler.<sup>505</sup> Ruhun ölümden sonraki durumu, bu hayta ulaştığı bilgi ve tamlık derecesine bağlıdır. Tam veya pak olan bir ruh, insanların çoğunun sevdiği dünyadan ayrılmanın acısını fazla çekmez. Ancak eksik ve cahil olan ruh dünyadan ayrılmakla kesintisiz acı duyar.<sup>506</sup>

Sonuç olarak Sühreverdî, nefsin, bedenden ayrı ve ondan farklı bir cevher olduğunu farklı yollardan ispatlamaya çalışmıştır. Buradaki ispat yolları Meşşâî görüşlerle daha doğrusu İbn Sînâ'nın düşünceleriyle aynıdır. Nefsin devamlı ve değişmez oluşu, bedenın ise bozularak ölmesi hatta bedenın ölmesiyle nefsin ölmemesi nefis ve beden arasındaki ontolojik farklılığı ortaya koymaktadır. Nefis, bedeni yöneten, duyuşal işaretle gösterilemeyen, kendini ve aletlerini idrak eden bir cevher olarak tanımlanmıştır. Bu nitelikler arasında nefsi, bedenının yetkinliği sayan Meşşâî görüşe yer verilmeyerek ufak bir farklılık ortaya koymuştur.<sup>507</sup> Diğer bir farklılık ise nefis ile beden arasında bulunan ve nefsin fiillerini yerine getiren "ruh" kavramıdır: "*Nefsin bedenle ilişkisi, ruhtan ibaret olan cisim itibariyledir. Beyinde bulunan bu ruh nûrânîdir.*"<sup>508</sup> Nefis soyut cevher olmasından dolayı tıpkı Meşşâî düşüncede olduğu gibi şevk ve tasarruf üzerine kuruludur. Nefis, varlık nedeni olan illetin bekasından dolayı bakidir. Meşşâî filozoflar, genelde ruhun çeşitli melekelerini tanımlamakla ilgilenirlerken; Sühreverdî, ruhun göksel kökenini ve şu andaki acınacak halini göstermeye çalışır. Ruhun yeryüzü zindanından veya "Batı"daki gurbet halinden kurtularak, bir kez daha asli durağına, mutluluk

<sup>503</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 552.

<sup>504</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 554.

<sup>505</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 556-596; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 99.

<sup>506</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 100.

<sup>507</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. (İstanbul, Litera Yay., 2005), 172.

<sup>508</sup> Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 148.

ve huzuru yalnızca orada bulunduğu yere döneceği bir yol aramaya odaklanmıştır.<sup>509</sup> Sühreverdî'nin düşüncesine göre nefis yok olmamaktadır. Diğer taraftan, zorunlu ve mümkün varlıklar şeklinde varlıkları ele alan Meşşâî düşünceye göre mümkün varlık olan nefsin yokluğu mümkündür. Sühreverdî, Meşşâîlerin kullandıkları mümkün kavramını soyut varlıklara farklı somut varlıklara farklı bir şekilde kullandıkları yönünde eleştirir. Çünkü hem somut varlıklar hem de soyut varlıklar zatî olarak değil illetleri sebebiyle sebebiyle vardırırlar ve bu yüzden bahsi geçen mümkün kavramı her ikisinde de aynı anlama gelmektedir. Nefsin yok olması varlıkların sınıflandırılması bakımından bu şekilde ele alınırken Meşşâî düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Fârâbî'ye göre cahil şehir halkının yetkinliğine ulaşamayan nefisleri ebediyen yok olmaktadır. Bu konuda İbn Sînâ görüşlerini aktarırken daha temkinli davranmaya çalışmıştır. İbn Sînâ'ya göre maddi âlemdaki beden nefis ilişkisi, nefsin bedeni terk ettikten sonraki durum için belirleyici bir unsurdur. Beden nefsi meşgul etmektedir ve böylelikle nefis, kendi durumunu anlayamaz. Nefis bedene ne kadar ilgi duyarsa yetkinliği de o kadar azalır. Sühreverdî'nin bu konudaki düşüncesinin İbn Sînâ ile benzer olduğunu belirtebiliriz. Nefsin varlığının kendi zatı dışındaki bir illet nedeniyle var olurken, yokluğunu gerektiren şartın da İbn Sînâ ile aynıdır.<sup>510</sup>

## 4.2. Varlık ve Düzeninin Temellendirilmesi

### 4.2.1. Varlık tasavvuru ve nûrlar anlayışı

Sühreverdî, "Allah göklerin ve yerin nûrudur" (en-Nûr 24/35) âyetiyle bu âyeti yorumlamak üzere Gazzâlî'nin yazdığı *Mişkâtü'l-envâr*'da idealize edilen nûr fikrini ilham kaynağı olarak varlık felsefesini "nûr" kavramı üzerine temellendirmiştir.<sup>511</sup> Sühreverdî'nin düşüncelerini aktarırken kullanmış olduğu nûr/ışık kavramı beş duyu ile algılanabilen bir nûr/ışık değildir. Metafizik bir anlamı olan bu kavram mecazî niteliğe sahiptir.<sup>512</sup> Diğer taraftan İzutsu bu konu da ışığın edebî ve mecazî yönüne dikkat çeker. Genel kullanımda nûr/ışığın, fiziksel ışığı ifade ettiğini; mecazî anlamda ise rûhânî yönünü işaret ettiğini belirtir. Sühreverdî felsefesinde ise mecazî anlam esas anlam yerine kullanılırken, edebî anlamında mecazî olarak kullanıldığını belirtir. Yani gerçeklik kavramına karşılık kullanılan nûr, rûhânî ışık anlamına gelmektedir.<sup>513</sup>

Sühreverdî, varlıkta tanıma ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şeyin apaçık olduğunu söyler. Onun tanım teorisine göre kapalı olan açık olanla tanımlanacağı için nûrdan daha açık ve

<sup>509</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 91.

<sup>510</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 256-260; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 214-216; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 231-232; Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara, Vadi Yay., 2004), 105; İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, 169; Meşşâî düşüncede nefsin maddi dünyadan sonraki durumu için bkz. Aygün Akyol, Fârâbî Ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18, (2010/2), 125-141.

<sup>511</sup> Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. 23/438.

<sup>512</sup> İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 78.

<sup>513</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 56.

daha net hiçbir şey olmadığından bunun tanımı gerekmez.<sup>514</sup> Buradaki tanım Meşşâîlerin varlık konusundaki tanımlarına benzemektedir. Meşşâîler varlığı, kavramı anlatılamayacak, tanımlanamayacak derece zihinde açık, seçik ve yerleşik sabit bir anlam olarak ele almışlardır. Bu benzerlikten yola çıkarak, Meşşâîlerin varlığı tanımlarken kabul ettikleri ilkeler, Sühreverdî'nin nûr kavramı tanımlamasında da aynen kabul edilmiştir. Yani Meşşâî düşüncede varlık anlamına karşılık Sühreverdî'nin nûr kavramını koyduğunu söyleyebiliriz.<sup>515</sup>

Sühreverdî'ye göre nûr daima etkin; karanlık, cevherî ya da arazî olması fark etmeksizin edilgendir. Bazıları kendine başına nûr ve aydınlık iken bazıları da başkaları vasıtasıyla aydınlık olmaktadır. Buradaki nûrun özelliğinden dolayı nûru yalnızca akıl ile kavramak mümkün olamayacaktır, mükâşefe bu yüzden gereklidir.<sup>516</sup> Şehrezûrî de aynı noktaya işaret ederek varlığın itibarî yönünü vurgulamaktadır.

*"Varlık, itibarî yani zihinsel bir şey olduğundan, onunla ışıklı mahiyetin kendisi kastediliyor ise varlık olur. Karanlık da kapalıdır. Bütün varlıkları; ister ışıklı, ister cismânî, ister misâlî olsunlar yokluğun karanlığından varlığın ışığına çıkararak zatıyla Zorunlu Varlık olduğundan, "ışıklık/ışık olma" ve "varlık/var olma" adına ve bu ikisinin yani ışık ve varlık anlamına başkalarından daha öncelikli ve layık olan O'dur. Var olanlar yokluğun karanlığından varlığın ışığına çıkmaları yönünden apaçıktır; şu anlamda ki var olanlar somut gerçeklikte vardır. Dolayısıyla bütün varlık bu itibarla ışık olur."<sup>517</sup>*

Sühreverdî'ye göre tüm hakikat, tek ve yegâne gerçeklik olan, yoğunluk ve incelik derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebelere sahip olan nûrdan başka bir şey değildir. Bunlar içerisinde en yüksek mertebede "Nûru'l-Envâr", en alt mertebede ise "zulmet/karanlık" yer alır. Tüm eşya nûrla açık hale gelir ve bu yüzden her şey nûrla tanımlanmalıdır. Nûrla tanımlanmalıdır derken nûrun varlığı varsa yoğunluk veya inceliği ve yokluğu kastedilmektedir. Yani her varlık nûrun hakikatine sahip olmadığı gibi, sahip olanların da mertebeleri birbirinden farklı olabilmektedir.<sup>518</sup> Bu çerçevede nûr ve zulmet kavramları meydana gelmektedir.

Sühreverdî, nûrların aralarındaki farklılığın sahip oldukları ışığın kemal ve eksiklik yönüyle olduğunu söyler.<sup>519</sup> Bu yüzden nûrların yoğunluğu ve kemal sıralamasını temelde üçe indirgeyebiliriz. İlki Nûru'l-Envâr'dır. Nûrdan oluşan varlık düzeninin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç değildir ancak O'nun dışındaki her şey O'na muhtaçtır ve her şey varlığını O'ndan alır.<sup>520</sup> Bir sonraki bölümde ele alınacağı için burada kısaca veriyoruz. İkincisi

<sup>514</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 300.

<sup>515</sup> Bekiryazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, 60.

<sup>516</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 4.

<sup>517</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 248.

<sup>518</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 300-302.

<sup>519</sup> Sühreverdî, *İsrak Felsefesi*, 161-162.

<sup>520</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 338.

mücerret/soyut nûrdur. Nûru'l-Envâr'dan sonraki en üst nûrdur. Kendi zatını idrak edebilen bu nûr maddesel olmaktan uzaktır.<sup>521</sup> Üçüncüsü ise arızî nûrdur. Soyut nûrların aksine duyularla algılanabilen nûrdur. Güneş ve yıldızların ışığı bu tür nûra örnektir.<sup>522</sup>

Sühreverdî, karanlığı/zulmeti nûrun yokluğu olarak tanımladığı için yani ontolojik olarak karanlığın varlığının olmadığı, varlığının nûra bağlı olduğunu kabul ettiği için karanlığa dair kavramlarda nûr ile ilişkilidir.<sup>523</sup> Bunlar cevher-i ğasık/kapkaralık cevher, heyula ve berzahdır. Bir sonraki bölümde ele alınacaklardır.

Varlıkları, hakikatleri bakımından ikiye ayıran Sühreverdî, hakikatinde nûr ve ışık olan ile nûr ve ışık olmayan olarak adlandırır. Nûr, başkasının hey'eti olan "ârızî nûr/ilişen nûr" ve başkasının hey'eti olmayan "mücerret" veya "mutlak/mahza nûr" olarak ikiye ayırır. Hakikatinde nûr olmayan şeyleri de ikiye ayırır: mahalden bağımsız "cevher-i ğasık/kapkaralık cevher" ve başkasının hey'eti olan "karanlık hey'et".<sup>524</sup>Bu durumda dört farklı varlık sınıfı meydana gelmektedir ve her şey bu dört sınıftan birine tekabül etmektedir:

1. Akıllarla özdeşleştirilen, kendi başına var olan şey veya soyut nûrlar.
2. Cisimler. Bunların taşıyıcılar veya kapkaralık cevherler.
3. Arızî nûrlar/ışıklar. Bunlar fiziki ışık ve kendini açığa vuran diğer farklı arazlardır.
4. Karanlık arazlar. Bunlar da kendilerini açığa vurmayan özellikler.<sup>525</sup>

(1) *Soyut nûr/ışık (mutlak/mahza nûr)*, var olmak için başka varlığa muhtaç değildir. Özü itibariyle idrak sahibidir, saf nûrdur ve madde ile ilişkisi yoktur, soyut nûrdur. Duyularla işaret edilmesi mümkün değildir. O, zatını idrak eder. Melekler, nefsler soyut nûru temsil eder.<sup>526</sup> Sühreverdî'ye göre soyut nûrların nûrluk hakikatleri birbirinden farklı olamaz, çünkü onların buhususlarda birbirlerinden farklı olması durumunda her soyut nûrda nûrlukla birlikte başka bir şey daha bulunması gerekir. Ancak böyle bir durumda ya o şey soyut nûrda bir hey'et olurdu ya soyut nûr onda hey'et olurdu ya da her ikisi bizzat var olurdu. Buna göre eğer soyut nûrda bir hey'et olsaydı nûrun hakikatinin dışında bir şey olurdu. Çünkü bir şeyin hey'eti kendisinin akılda bağımsız bir mahiyet olarak gerçekleşmesinden sonra meydana gelir. Bu durumda soyut nûrun hakikati hey'etle farklı olamaz. Eğer soyut nûr o şeyde bir hey'et olarak bulunsaydı, o, soyut nûr olmaz kendisinde ârizî nûrun bulunduğu kapkaralık bir cevher olurdu ki, bu imkânsızdır. Eğer, onların her ikisi de zatiyla kaim olsaydı, hiç biri diğerinin mahalli olmaz ve diğeriyile aynı mahalli paylaşmazdı. Onlar berzah olmadıklarından birbirleri ile bitişmezler veya karışmazlar ki birinin diğeri ile bir bağlantısı olmazdı. Bu

<sup>521</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 354.

<sup>522</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 350-352.

<sup>523</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 304.

<sup>524</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 302.

<sup>525</sup> Walbridge, "Sühreverdî Ve İsrâkîlik", 234.

<sup>526</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 310-326.

durumda soyut nûrların hakikatlerinin farklı olmadığını söyleyebiliriz.<sup>527</sup> Nûr kavramının daha önce Meşşâî düşüncedeki varlık kavramına denk olabileceğini söylemiştik. Diğer taraftan nûr kavramının bir de idrak fonksiyonu vardır ki bununla da Meşşâî düşüncedeki akış kavramıyla karşılaştırmak mümkündür. Birçok konuda benzerlikleri bulunmasına rağmen İsrâkî düşüncenin tasavvur ettiği soyut nûrlar özellikle iki konuda akıl kavramından ayrılmaktadır. Bunlardan biri, soyut nûrların yeterince kuvvetlenmesi durumunda varlığı yaratabilme yeteneğine kavuşabilmeleridir. Diğeri ise soyut nûrların diğer soyut nûrlara açık olmalarıdır ki böylelikle onlar Tanrı'yı ve semavî nûrları görebilmektedirler.<sup>528</sup>

(2) *Taşıyıcılar veya karanlık/kapkaralık cevherler* ise hemen hemen soyut nûrların zıddıdır. Soyut nûrlar hem diğer ışıklar gibi başka şeyleri açığa çıkarırlar hem de kendilerini. Ancak karanlık cevherlerle kendilerini açığa çıkarabilirler ne de başkalarını. Bunlar sadece arızî ışığın yardımıyla görünebilirken sadece soyut nûrlar aracılığıyla bilinebilirler.<sup>529</sup>

(3) *Arızî nûr*, berzahlığa<sup>530</sup> (cisim) ilave bir nitelik olup onunla kaim olmaktadır. Bu yüzden muhtaç ve mümkündür. Duyu ile algılanabilir niteliktedir. Kendilerini idrak edemezler dolayısıyla bizzat müstağnî değildir. Berzahların taşıyıcısı karanlık cevherlerdir. O halde her berzah karanlık cevherdir. Arızî nûr, karanlık cevherle kaimdir ancak varlığı karanlık cevherden değildir. Bir şeyin kendi zatından daha üstün bir şeyi varlığa getiremeyeceğinden ışığın illetinin cisim olması mümkün olmadığı görülür.<sup>531</sup> Sühreverdî, arızî nûru “sânih nûr” olarak adlandırır. Bunun nedeni, Nûrların Nûru'nun, soyut nûrlara yansması neticesinde arızî nûrların oluşmasındandır. Kendilerini idrak edemedikleri için varlıkları zatlarına bağlı değildir, varlıkları soyut nûrlara bağlıdır. Nûrların Nûru'ndan soyut ışıktaki hâsıl olmaktadır. Soyut nûrlara ilişir ve dolayısıyla onların hakikatine dâhil değildir. Arızî nûr iki çeşittir. İlki, cisimlerde olan arız nûr; ikincisi soyut nûrlardaki nûrdur.<sup>532</sup> Arızî nûrların kabul edici ve istidadı aynı olsa bile birbirlerinden yetkinlik veya noksanlık bakımından ayrılabilceğini belirtebiliriz. Bu durum Sühreverdî'ye iki nedenden kaynaklanmaktadır: veren nûr ve nûru alan bakımından. Duvarın Güneş'ten veya lambadan ışık almasındaki farklılık ya da Güneşin ışığının camdan yansması gibi. Bu durumda duvar, Güneş'ten, lambadan ya da camdan aldığından daha tam bir nûr olarak daha mükemmel bir aydınlığa ulaşacaktır. Bu ışıklar arasındaki yetkinlik ve noksanlık farkının sadece ışığı verenlerin farklılığından kaynaklandığı açıktır. Diğer taraftan ışığın alıcısı nedeniyle ışığın yetkinliği ve noksanlığı birbirinden farklı

<sup>527</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 334-336.

<sup>528</sup> Walbridge, “Sühreverdî Ve İsrâkîlik”, 234-235.

<sup>529</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 302-304; Walbridge, “Sühreverdî Ve İsrâkîlik”, 235.

<sup>530</sup> “Berzah” sözcüğü Arapçadaki iki şey arasındaki engel anlamına geldiğinden ve kesif/opak (yani ışığı geçirmeyen) cisimler engel olduğundan, cisme mecburen “berzah” denir ve cisim, “hissî işaretle (yani elle) gösterilen cevher” şeklinde resmedilir/betimlenir. Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 250.

<sup>531</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 304-306.

<sup>532</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 378.

olur. Güneş ışığının kristale, gölgeye ve toprağa yansımada olduğu gibi farklılar olur. Kristal, güneşin ışığını topraktan daha tam olacak şekilde kabul eder.<sup>533</sup>

(4) *Karanlık hey'etler*, zatlarında apaçık değildir, gizlidir. Fiziki şeylerin özellikleri olduğu gibi soyut nûrlardaki belirli halleri de ifade ederler.<sup>534</sup>

Varlık hiyerarşisinde yer alan varlıklar birbirinden farklı formlar gibi görünse de, esasında tek bir cevherin dereceli görünüşlerinden ibarettir. Fiziksel evrende duyu konusu olan çoklukların ve hareketlerin açıklanabilmesi amacıyla, nûr idrak eden ve etkin anlamında zatında ve zatına nûr (zâtî) ve kendini idrak edemeyen, edilgen anlamında zatında ama başkasına nûr (arazî) olarak ikiye ayrılmıştır.<sup>535</sup> Varlığın nûr ve zulmet üzerine kurgulanmasıyla varlık mertebeleri bu iki kavrama olan mesafeleriyle belirlenebilecektir. Buradaki nûr ve zulmet kavramları bir dualiteye işaret etmemektedir. Bu hususu Sühreverdî şu şekilde açıklar:

*"Berzah, ise işaretle gösterilen cevher şeklinde tanımlanan "cisim"dir. Berzahların bir kısmının nûru kaybolduğunda karanlıkta kaldıkları görülebilmektedir. Karanlık, sadece nûrun yokluğundan ibarettir. Bu yokluk/yoksunluk, içinde imkân şartının bulunduğu yokluk değildir. Söz gelimi "âlem içinde nûr olmayan boşluk ve felek" şeklinde farz edildiğinde karanlık olur ki bu da nûrun imkânının yokluğu ile birlikte karanlığın eksikliğini gerektirir. Böylece nûr veya nûrânî olmayan her şeyin karanlık olduğu kesinleşir."*<sup>536</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî'nin açıklamasına göre zulmet/karanlık, nûrun yokluğundan kaynaklandığı için ontolojik olarak karanlığın varlığından bahsedilemez. Böylece ışık ve karanlık dualitesinin mümkün olmadığını belirtebiliriz.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere varlığın veya varoluşun temel ilkesi nûrdur. Şehrezûrî nûru apaçık, *zâhir* şeklinde tanımlar. Zâhir ile kendisi apaçık ve görünür olan ve başkasını da apaçık kılan kastedilir. Varlıkta hiçbir şey ışıktan daha zâhir olmadığından, hiçbir şey tanımlanmaya ışıktan daha müstağni değildir. Zuhur edenler akıllar ve nefesler gibi ya zatlarıyla kaim cevhersel zatlardır; ya da başkalarıyla kaim ışıklı heyetlerdir. Yani varoluş, karanlıktan ışığa çıkmaları yönünde gerçekleşmiş olmaktadır ve bütün varlıkların nûrdan başka bir şey olması mümkün değildir.<sup>537</sup> Sühreverdî'ye göre madde ve cisim "berzah" diye adlandırılır. Berzah, nûrun karşısında yer alır ve karanlıktır. Nûr veya nûrânî olmayan her şey karanlıktır; karanlık ise nûrun yokluğundandır. Bu durumda berzahlar karanlık

<sup>533</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 350-352.

<sup>534</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 306; Walbridge, "Sühreverdî Ve İsrâkîlik", 235.

<sup>535</sup> İshak Arslan, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Nisan 2017), 50.

<sup>536</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 304.

<sup>537</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 272-274.

cevherlerdir.<sup>538</sup> Varlığın ilk ilkesinin nûr olduğu anlaşıldığı üzere bilginin de ilk ilkesinin nûr olduğunu söyleyebiliriz.

Meşşâî filozofların aklî varlık ve maddî/cisimsel varlık olarak ikiye ayırdıkları varlık tarzlarının birbirine dönüşmesinin imkânı söz konusu olamaz. İnsan ve felek nefislerinin bir yönüyle maddeye bir yönüyle de ayrık akla bakarak zatında ayrık olması Sühreverdî'nin kullandığı deyimle "berzah" olmasına engeldir. Birlik ve çokluk arasındaki kesintisiz ve süreklilik ilişkisinin önünde engel olan bu sorunu, şeylerin mahiyetleri arasında bulunan "nûr"dan kaynaklı bir derecelendirmeye çözmeye çalışmıştır. Bu yüzden Nûrların Nûru'ndan uzaklaştıkça karanlığa evrilen bir gerçeklik tasavvuru ortaya koymuştur. Hatta bu sayede mahiyetlerin dereceli olacak şekilde var olmasıyla ideleri temellendirmeye imkân bulmuştur. Oysa İbn Sînâ, aynı mahiyetin dereceli olarak varlığını mümkün görmediğinden Platonik İdeleri reddetmişti.<sup>539</sup>

Sühreverdî'nin tasavvuruna göre evrendeki her şey nûrlardan meydana gelmiştir. Nûrların Nûru en mükemmel nûrdur ve Tanrı'yı sembolize eder.<sup>540</sup> Varlıklar, Nûrların Nûru'na olan mesafesine göre mükemmelliğe sahiptir ve Kâinat bu mesafeye bağlı olarak yoğunluk dereceleri değişen nûrların meydana getirdiği çeşitli varlıklardan müteşekkildir. Bu düşünce bir ve benzeri olmayan Nûrların Nûru'nun yani Tanrı'nın Kâinat'ı yarattığı anlamına gelmektedir. Yaratılanlar Tanrı'nın bir parçası olarak değil ona olan mesafesi nispetinde aldığı nûrdan meydana geldiği tasavvur edilerek Tanrı evren ilişkisini bu minval üzere kurmuştur. Hem böylelikle karanlık/zulmet şeklindeki varlıkların Tanrı'ya nispet edilmesinin önüne geçildiğini söyleyebiliriz. Meşşâî düşüncedeki sudûr anlayışına paralel şekilde, varlıkların kendi zatını idrak eden, varlığı zorunlu gibi kavramların kullanıldığını görmekteyiz. Meşşâî düşüncedeki "beş cevher" teorisine karşılık Sühreverdî soyut nûr ve cisim kavramlarını getirerek sayıyı ikiye indirgemiş; araz teorisi de hey'et kavramına dönüşmüştür. Ana çerçevede Meşşâî yöntemin tamamına bir eleştiri getirmediği yalnızca bu yöntemin yetersizliğini vurgulayarak konuları ele aldığını söyleyebiliriz.

#### 4.2.2. Âlemin mertebeleri ve berzah kavramı

Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*'in girişinde söylediği gibi kendi nazariyesini geliştirirken felsefi mirası esas alarak ilerlediğini belirtmiştir. Bu miras üzerine geliştirdiği felsefi düşünce, özgün müdahaleleriyle farklılaşan bir nazariyedir.<sup>541</sup> Bir önceki bölümde ele aldığımız nûr kavramı

<sup>538</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 304.

<sup>539</sup> Ömer Türker, "İsrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?", *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd., (Ankara: Divan Kitap, 2015), 136.

<sup>540</sup> Sühreverdî'nin kullandığı kavramların etimolojisine dair bir çalışma için bkz: Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İsrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Konya, 2014).

<sup>541</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 8-10.

Sühreverdî metafiziğinin temel taşıdır diyebiliriz. Varlığın hakikati olan nûr, yegâne gerçekliktir. Ontolojik olarak, nûrun yoğunluğuna göre sonsuz sayıda merteye oluşmuştur. Varlık hiyerarşinin en tepesinde Nûrların Nûru olarak en yüce ve en mükemmel nûr vardır.<sup>542</sup>

Sühreverdî ontolojisinde, varlıklar aydınlanma ve her birinin bir diğerinde bulunması yoluyla ilişkilendirilmiştir. Soyut nûrlar, varlıklar arası ilişkilerde önce gelmek zorundadır çünkü hey'et cevherin sebebi olamaz. Soyut nûrlar, nûrun yoğunluğuna ve karanlık hey'etlerine göre ayrışırlar. Soyut nûrlar, kendi taşıyıcılarının/cisimlerinin sebebi olabilirler. Aynı şekilde cisimlerdeki aydınlık hey'etlerin de sebebidir. Buradaki sebeplilik silsilesi yukarı doğru taşındığında hiçbir soyut nûrun sebep olamayacağı soyut nûra ulaşılır. İşte bu Nûrların Nûru olan Tanrı'dır.<sup>543</sup>

O, varlığın meydana geliş sürecini sudûr teorisiyle izah etmeye çalışmıştır. İlk varlık tek, mükemmel ve en yoğun nûra sahip olup derece derece inildikçe varlıklarda çokluk, eksiklik ve karanlık oluşmaktadır. İlk varlık ne cisimdir ne de nefistir. İlk varlık tarafından varlığa getirilen ilk şey soyut nûr/ gayri cismanî nûrdur. İlk soyut nûr, ilk varlık sebebiyle zorunluymış kendi zatında mümkündür. İlk varlık ile O'ndan oluşan ilk nûr arasındaki fark, yalnızca yetkinlik ve noksanlık bakımındandır. Daha önce Sühreverdî terminolojisinde tanımını verdiğimiz zengin kavramı bağlamında evvel ile zengin, kendi zâtında fakirdir. Soyut nûrun ilk nûra olan sevgisinden başka bir soyut nûr, kendi zatını idrak etmesinden ise bir berzahın varlığı gerekir. Bu durum böyle devam eder on akıl ve dokuz berzah olmak üzere çoğalır.<sup>544</sup>

Burada bir noktaya değinmek isteriz. Sühreverdî'nin düşüncesinin ontolojik boyutu nûr kavramı üzerine kurulmuşken *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye* adlı eserinde maddeden ayrı varlıkları akıl kavramı üzerinden ele almıştır. Bu durumun Meşşâî düşünceden ne denli etkilendiğini ortaya koyması açısından oldukça önemli bir noktadır.<sup>545</sup> Diğer taraftan İbn Sînâ, Zorunlu varlığın, bütünü O'ndan oluşunun, bütünü varlığının O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın, doğal yolla olamayacağını iddia ederken <sup>546</sup> Sühreverdî'de ise varlığın oluşumu Nûrların Nûru'nu zorunlu kılmayan, zati gereği gerçekleşen bir süreçtir. Nûrların Nûru'na zorunluluk atfetmeyerek, nûrunun mükemmeliğini pekiştirme çabasıdır. Ama nûrdan ışığın yayılması zorunlu olduğu için sudûr zorunludur.<sup>547</sup>

Sühreverdî, evrenin Tanrı'dan sudûru aşamasındaki soyut nûrların hiyerarşisini isimlendirmek için dikey sudûr kavramını kullanır. Dikey sudûr, evrenin meydana geliş aşamalarının açıklanma çabasıdır. Dikey süreci şu şekilde açıklar: "*Soyut nûrların*

<sup>542</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 338.

<sup>543</sup> Walbridge, "Sühreverdî Ve İsrâkîlik", 235-236;

<sup>544</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 374-400.

<sup>545</sup> Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, 96-98.

<sup>546</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 335-340.

<sup>547</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 342-352, 368.

aralarındaki farklılık kemal ve eksiklik yönündendir. Işıklık hakikatindeki eksiklik (dikey sıradüzende aşağı doğru artar ve) zatiyla kaim olmayan ve başkasında heyet olan arazî ışıklarda (his âlemindeki ışıklarda) son bulur.<sup>548</sup> Burada üzerinde durulması gereken nokta, bahsi geçen soyut nûrların varoluşlarının öncelik-sonralık bakımından zamansal olarak ele alınmadığı, ontolojik olarak değerlendirilmesinin gerekliliğidir.<sup>549</sup> Nûrların Nûru, bir başka nûru meydana getirir, oluşan ikinci nûrun ışığı da başka bir soyut nûru meydana getirir ve böylece dikey sıradüzeni oluşur. Bu süreçte üst derecedeki nûrun ışığından bir soyut nûr meydana gelirken, o nûrun Nûrların Nûruna bağlılığından/sevgisinden ve ayrılışından bir felek varlığa gelmektedir. Böylelikle feleklerle ilişkili maddi ışıklar var olmaya başlar. Buradan da aynı kuvvete sahip olsalar bile hey'etler bakımından farklı olduklarından bu defa da nûrların yatay silsilesi oluşur.<sup>550</sup> Birbirinden farklı soyut nûrlar meydana gelmesiyle üst derecedeki nûrun altındakine karşı hâkimiyeti söz konusuysen alttaki nûr da üsttekine aşk duyar.<sup>551</sup> Böylelikle Sühreverdî'nin sudûr nazariyesinde, varlıkların hâkimiyet ve aşk kavramları temelinde mertebelerini aldığını söylemek mümkündür.

Sühreverdî, dikey sudûrla varlıklandırma tasavvurunu şu şekilde anlatır: Nûrların Nûru'ndan oluşan ilk şey Nûru Akreb (en yakın) ve büyük nûrdur. En yakın nûr, bizzat muhtaç ama ilk nûr ile yetkindir. En yakın nûr ile Nûrların Nûru'nun arasında berzah yoktur ve böylelikle en yakın nûr, Nûrların Nûru'nu müşahede ederek kendisinden bir soyut nûrun oluşmasına neden olur. Nûru Akreb'in kendi zatını idrak etmesiyle de bir berzah meydana gelir. Bu ilk nûrdur. Bu ilk nûrun kendini akletmesi ile *En Yüce Berzah* meydana gelir. Bu berzah maddesel özelliklere sahiptir. Aynı şekilde ilk nûrun üst mertebedeki nûr müşahede etmesiyle başka bir soyut nûr oluşurken kendi zatını idrak edince yani eksikliğini idrak edince de berzah meydana gelir.<sup>552</sup>

Nûrların Nûru'ndan, en yakın nûr'dan başka bir şey sudûr etmez. En yakın nûrda ise çokluk bulunamaz çünkü onda bulunacak çokluk Nûrların Nûru'nun çokluğuna yol açar ki bu imkânsızdır. Çünkü çokluk berzahlarda bulunur. Bu durumda en yakın nûrdan sadece bir tek berzah oluşsa ama bir nûr oluşsaydı bu defa varlık onda son bulurdu. Ancak gerçekte böyle değildir. Çünkü berzahlarda çokluk vardır, aynı şekilde onları yöneten ışıklarda da çokluk vardır. Eğer en yakın nûrdan soyut bir nûr oluşsaydı ve aynı şekilde başka bir soyut nûr oluşsaydı madde meydana gelmezdi. Buradan da sudûrun aşamalarını Sühreverdî, olmayana ergi yöntemiyle açıklanmaya çalışmıştır.<sup>553</sup>

<sup>548</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 161-162.

<sup>549</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 145, 148.

<sup>550</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 148-151; a.mlf., *Hikmetü'l İşrâk*, 388; Walbridge, "Sühreverdî Ve İşrâkîlik", 236.

<sup>551</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 142-143; a.mlf., *Hikmetü'l İşrâk*, 374-376.

<sup>552</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 360-368.

<sup>553</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 360-366.

Dikey sudûrda varlığın oluşum aşamalarında daha önce belirttiğimiz üzere bütün soyut nûrların mahiyeti aynı olmakla birlikte ışığın kemal ve eksiklik yönüyle farklılıkları olduğunu vurgular.<sup>554</sup> Yani soyut nûrlar hem Nûrların Nûru'ndan hem de bir üst derecedeki soyut nûrlardan ışık alırlar. Ancak derece olarak sonlarda olan soyut nûrlar, yoğun olmayan ışık sahibidirler. Bunun nedeni Nûrların Nûru'na olan uzaklıkları ve karanlığa olan yakınlıklarındandır.<sup>555</sup> Bu varoluş silsilesi sonsuza kadar devam etmemektedir. En yakın nûrdan bir berzah ve soyut nûr, ondan da başka bir soyut nûr ve berzah meydana geldiğinden ve bu süreç böylece dokuz felek ve unsurlar âlemi oluşuncaya kadar devam ettiğinden, bu düze kendisinden başka bir soyut nûrun meydana gelmediği bir nûrda son bulur.<sup>556</sup>

Yatay sudûr, soyut nûrlar dışındaki varlıkların meydana gelişim sürecini açıklar. Yani bu süreçte, soyut nûrdan bir berzahın meydana gelmesini kapsar. Bu varlıkların derecesi oldukça alttadır. Dikey sudûr da soyut nûrların birbirlerini oluşturabilme kabiliyetleri varken yatay sudûr da yer alan varlıkların böyle bir kabiliyeti yoktur. Diğer taraftan buradaki soyut nûrların varlığa gelmesinin sonlu olması zorunludur. Çünkü her soyut nûrdan başka bir soyut nûr ve berzah meydana geleceği bu sonsuz bir teselsül meydana getirir ve maddenin meydana gelmesini imkânsız kılar. Diğer taraftan berzahların meydana gelmesi dikey sudûra bağlı olduğu için yatay sudûr da dikey sudûra bağlıdır diyebiliriz. Yanlış anlaşılmanmaya mahal vermemek için yatay ve dikey sudûrun aslında aynı süreçte devam ettiğini ve her ikisinin bir arada olmasıyla Sühreverdî'nin sudûr anlayışı meydana geldiğini belirtmeliyiz.<sup>557</sup>

Daha önce bir alttaki nûrun bir üstteki nûru ve Nûrların Nûru'nu müşahade ettiğini belirtmiştik. Böylece, hakim nûrlardan, müşahade edenlerin sayısına ve tam ışıkların büyüklüğüne bağlı olarak, bir çok hakin nûr sudûr eder ve asıl bunlar en üstün hakim nûrlardır. Bu en asıl hakim nûrlardan yönlerin birleşmesi, katılımı ve münasebetleri ile bir çok ışık sudûr eder. Nitekim bu ışıklara diğer hakin nûrlardan katılan bir çok ışıktaki özelliklerin eklenmesiyle bir çok nûr meydana gelir. Hepsinde eksiklik yönüyle oluşan zayıf ışık ve bazılarının ışığının diğerine yansınmasıyla sabit yıldızlar küresi, sabit yıldızlar ve onların birbiriyle uyumlu suretleri sudûr eder. Işıkların, yetkinlik, hakimiyet, aşk ve güzel münasebetleri ile mükemmel ışıkların ve geri kalan yönlerin birleşmesiyle hakim nûrlar, felekî türsel heykellerin efendilerini, basit tılsımları, elementsel bileşikleri ve sabit yıldızlar küresinin altında bulunan şeyleri meydana getirir.<sup>558</sup> Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri hakim nûrlardan tamamen ayrı varlıklardır. Sabit yıldızlar küresinin altında yer alan varlıkların yöneticileri olup altlarındaki varlıklardan etkilenmezler. Ayrıca altlarında bulunan varlıklar üzerinde hâkimiyetleri olduğu için "tılsımın sahibi" olarak adlandırılmıştır. Türlerin efendileri, yöneticileri olduğu türlerin adaları ile adlandırılır ve ait olduğu türlerin tümel

<sup>554</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 161-162.

<sup>555</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 382-386.

<sup>556</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 378-380.

<sup>557</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 170-173; Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 144-150.

<sup>558</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 380-390.

varlığı olarak kabul edilir. Bu varlıklar, dikey sudûr ile varolan varlıklar gibi zatlarıyla kaim değildir, onların gölgeleri durumundadırlar. Sühreverdî, tümel varlık olan Türlerin Efendileri'nin varlığına ispat getirmek için Kur'an ayeti sunmuştur: "O gün yer başka yere gökler de başka göklere değiştirilir. İnsanlar tek ve mutlak hakim olan Allah'ın karşısına çıkarlar." (İbrahim 14/48)<sup>559</sup>

Gelinen noktada Sühreverdî'nin, Meşşâî gelenekte olduğu gibi varlıkların var oluş sürecini ve bu çerçevede Tanrı ile evrenin ilişkisini sudûr ile açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Plotinus'un görüşüne dayanan birden bir çıkar ilkesi gereğince Sühreverdî zorunlu varlıktan tek ve mükemmel bir varlığın sudur ettiğini ve sürecin ilk varlıktan, varlık kazanan başka şeyler olduğunu tasavvur eder.<sup>560</sup> Sühreverdî, Meşşâî gelenekteki anlayışı biraz daha ileri taşıyarak farklı kavramlar (hükmetme, aydınlanma, müşahede) ekleyerek farklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Daha önce belirttiğimiz üzere Meşşâî sistemi tamamen reddetmeyerek yetersizliğini vurgulamıştır.

*Hikmet'ül İsrâk*'te işlenen varlık mertebelerini dokuz mertebe olarak ele alabiliriz. İlk mertebe, zorunlu varlık olan Nûru'l-Envar'dır ve apaçık olduğu için tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Diğer sekiz mertebe ise mümkün varlıklar olup karanlık cevherler âleminden başlar.<sup>561</sup> Bu hiyerarşik mertebeler yetkinlik ve yoğunluk bakımından oluşturulmuştur.

İlk mertebe, Nûru'l-Envâr'dır. O, müstağnidir, zâtı ve kemali başkasına dayanmaz. Tanımlanmaya ihtiyaç olmayan apaçık olan nûrdur. Nûrların Nûru, Kuşatıcı Küllî Nûr, Kayyûm Nûr, Mukaddes Nûr, En Büyük ve En Yüce Nûr, Mutlak Müstağnî Nûr'dur. Çünkü ondan başka bir şey yoktur.<sup>562</sup> Sühreverdî, mutlak hakikati, sonsuz, sınırsız ve Nûrların Nûru olarak adlandırır. Yüce Nûr, tüm var oluşun kaynağıdır; çünkü Kâinât, tüm hakikat düzlemlerinde nûrun ve karanlığın derecelerinden başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her şey ona muhtaç olup varlıklarını O'ndan alırlar. O'nun eşi ve benzeri yoktur. O her şeye hükmedendir, hiçbir şey O'na hükmedemez ve karşı koyamaz. Eğer varlığı mümkün olsaydı varlığı bizzat gerçekleştiremeyecek ve varlığı müreccihle olurdu. Bu durumda müstağni olamayacak ve sebepler zincirinin bir noktada sonlanma zorunluluğundan dolayı mutlak müstağni bir varlığa gereksinim duyacaktı ve O da Nûrların Nûru'dur. O'nun bir zıddı ve egemenliğini bozacak bir şey yoktur. Bu nedenle O, kayyum ve ebedi olandır. İster aydınlık ister karanlık olsun O'na herhangi bir heyet ilişemez. O'nun herhangi bir yönden bir sıfatının olması mümkün değildir.<sup>563</sup>

<sup>559</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 388-394, 428-430; İsmail Erdoğan, "İsraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar* 8/23, (Haziran, 2005), 127-152; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 2011, 130-140.

<sup>560</sup> Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitapevi, 1996), 39-40.

<sup>561</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 300-346.

<sup>562</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 338.

<sup>563</sup> Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, 302.

Nûru'l-Envâr, gerçek, yüce ve şiddetli ışıktır, apaçıklığının, ışıldamasının ve parlaklık kuvvetinin sonu yoktur. Bütün soyut aklî ışıkların ışığının ışığı O'ndan ayrı değildir. Hatta O'nunla bir şekilde birdir. Yüce ışık, zorunlu şekilde ve güçlü ışığın zayıf ışığı kapsayıp kuşattığı gibi diğer ışıkları kuşatır. Işık ve parıltılarının kuvveti nedeniyle insan onları akledebilir ama tahayyül edemez. O, mutlak zengin (zatında ve zatının bir kemalinde hiçbir şekilde başkasına ihtiyacı olmayan)dir.<sup>564</sup>

İkinci merteye mücerret/soyut nûrdur. Temel özelliklerini yukarıda vermiştik. Zatlarını bildiklerini için cisimlikten uzaktırlar. Soyut nûrlar, karanlığa/zulmete en uzak mesafede olması nedeniyle Nûru'l-Envâr'dan sonraki en mükemmel nûrdur. Soyut nûrların ilki Nûru Akreb'dir. Nûrların Nûru'ndan oluşan ilk ve en büyük nûrdur. En yakın, bizzat muhtaç ama ilk nûr ile yetkindir.<sup>565</sup> İkincisi müdebbir/yönetici nûrlardır. Bu nûrlar berzahlardan her birini hareket ettirirler ve bizzat canlıdır. Yani kendi zatlarını idrak edebilen ve aktif nûrlardır.<sup>566</sup> En yakın nûrun, Nûrların Nûru'na zorunlu ihtiyacı ve O'nun yüceliği ile büyüklüğünü müşahedesi yönüyle ondan bir başka soyut nûrun oluşmasıyla bir başka soyut nûr meydana gelir. Berzah, o en yakın nûrun gölgesi ve berzahla birlikte var olan nûr da onun ışığıdır.<sup>567</sup> Üçüncüsü ise hâkim nûrlardır. Berzahlarla etkilenme veya yönetme yönüyle hiçbir alakası bulunmayan nûrlardır.<sup>568</sup>

Üçüncü merteye, karanlık cevherlerdir. Karanlık cevherlerin temel özelliklerini yukarıda belirtmiştik. Bunlar, kendine ve kendisi nedeniyle apaçık değildir. Nûru Akreb'in ilk gölgesidir, dolayısıyla diğer gölgelere nazaran en az karanlık olandır.<sup>569</sup>

Dördüncü merteye, karanlık cevherlerin nûrlanmamış varlıklarıdır. "Türlerin/Tılsımların/Heykellerin Efendileri" olarak isimlendirilen mücerred nûrların bulunduğu mertebedir.<sup>570</sup>

Beşinci merteye, kuşatıcı berzahdır. En yakın nûrdan hem soyut nûr hem de berzah oluşur. En yakın nûr, Nûrların Nûru'nu müşahede ederken ona nispetle karanlık kalır. Tam nûr eksik nûra hükmeder. Müşahede anında Nûrların Nûru'na nispetle zatının kararmasından bir gölge oluşur ve bu En Yüce Berzah olarak adlandırılan, kendisinden daha büyük bir berzahın bulunmadığı kuşatıcı berzahdır.<sup>571</sup> Bütün berzahları kuşatan, ayrılmaya elverişli olmayan,

---

<sup>564</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 272-273.

<sup>565</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 354.

<sup>566</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 362-364, 398.

<sup>567</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 368.

<sup>568</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 394.

<sup>569</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 326-332.

<sup>570</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 394-396.

<sup>571</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 366.

parçalanamaz, tek ve homojen bir berzahdır. Zâtının tek bir yönü vardır, o da üstünlüktür. Kendinden aşağıdaki varlıkların ya da onların parçalarının birleşiminden oluşmamıştır.<sup>572</sup>

Altıncı merteye, sabit yıldızlar küresidir. Asıl hâkim nûrların yönlerin birleşmesi, katılımı ve münasebetleri ile birçok ışık sudur eder. Bu sudûrun öncesinde gerçekleşen mücerred nûrların hükümlerlik ve sevgi yönleri arasındaki etkileşimlerinden sabit yıldızlar küresi oluşur.<sup>573</sup>

Yedinci merteye, husule gelen yıldızlar ve gezegenlerdir. Işıkların yetkinlik, hâkimiyet, sevgi ve harika münasebetleri ile yoğun ışıkların ve geri kalan yönlerin birleşimiyle hâkim nûrlar, sabit yıldızlar küresinin altındaki her şeyi meydana getirir.<sup>574</sup>

Sekizinci merteye, ise berzahdır. Sühreverdî, buradaki berzahın heyula olduğunu ve bu kullanımın kendilerine ait olduğunu belirtir. Berzah; hey'etlere kıyasla taşıyıcı ve mahal, kendisi ve hey'etlerden oluşan toplam varlığa kıyasla da birleşik bir tür olan heyula dediklerini ifade eder. Buradaki heyula varlıkların yapı taşı değildir. Heyula varlığın mahallidir, taşıyıcısıdır. Feleklerin heyulasının ortak olmadığını yani sabit berzahlarının hey'etlerinin onlardan ayrılmadığını söyler.<sup>575</sup>

Dokuzuncu merteye kesret âlemidir. Yani oluş-bozuluş âlemidir. Oluş ve bozuluş âlemindeki bütün hâdisler feleklerin hareketlerinin sonucudur. Bu hareketler hâdislerin varlığa geliş illetidir.<sup>576</sup>

### 4.3. Yetkinleşen İnsan ve Nûr Kavramı

Sühreverdî'nin düşünce dünyasında peygamber, veli veya evliya kavramları, Tanrı'nın seçtiği kimselere vermesiyle ya da bir takım yöntemlerle elde edilebilen mertebeler olmasıyla birlikte belli metafizik hakikatlere ulaşanlara verilen sıfatlardır. Metafizik bilginin elde edilmesiyle nefis, cismani âlemden sıyrılıp, nûrlar âlemine dair hakikatlere ulaşmaya çalışacaktır. Nefis, hakikatlere ulaştığı nispette yetkinleşecektir. Bu yetkinliklere ulaşanların her birinin nefsinde bir takım farklılıklar vardır. Ancak yetkinliğe ulaşan en önemli kişiler ise peygamberlerdir. Peygamberler bu dünyayı düzene koyanlardır.<sup>577</sup>

Nübüvvet kelimesi, "haber vermek" mânasındaki neb' yahut "konum ve değeri yüksek olmak" anlamındaki nebve (nübû') kökünden gelmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarına göre nübüvvet, olağan öğretme ve öğrenme araçlarına başvurmadan sahip olunan bilgi

<sup>572</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 356-358.

<sup>573</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 382-388.

<sup>574</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 388-390.

<sup>575</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 364-396.

<sup>576</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 454.

<sup>577</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 506-516.

algılama gücüdür.<sup>578</sup> İbn Sînâ, insanların en üstününü, nefsini bilfiil olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlakları elde etmiş kimse olarak tarif ederken; bunların en üstününü de peygamberlik mertebesine istidatlı kimseler olarak tarif eder. Bu insan aklî, hayalî ve nefsî güçleri vasıtasıyla duyulmayan sesleri duyar, görünmeyen sûretleri algılar ve nesnelere değişikliğe uğratabilir.<sup>579</sup>

Felsefi eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle birlikte, İslam filozofları felsefe din uyumunu sağlamak maksadıyla görüşlerini ifade etmişlerdir. Bunlardan biri olan nübüvvet, beşeri boyut, vahyin ilahiliği, peygamberliğin yetki ve konumu ve mucizeler kapsanacak şekilde farklı öğretiler doğrultusunda ele alınmıştır. Felsefenin, Antik Yunan, Fars ve Hint kültüründen İslam dünyasına geçtiği için nübüvvet dair uç görüşlerin devam ettiği yönündeki genel kanaatler oluşmuş ve İslam akaidine aykırı tutum sergilendiği iddia edilmiştir. Ancak bu konu derinlemesine araştırıldığında İslam filozoflarının nübüvvet dair menfi bir tutum sergilediklerine dair ön yargının yersiz olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>580</sup>

Sühreverdî, *Filozofların İnançları* adlı risalesinin başlangıcında yukarıda bahsi geçen, ilahî filozoflara dil uzatan ve zanda bulunan kimseler için lanet okumuş, risaleyi yazma gerekçesinin bu durum olduğunu belirtmiştir.<sup>581</sup> Sühreverdî, aydınlanmış kimseleri tarif ederken, kutsî şeylerin gerçek yüzünün onlarda tecelli ettiğini, onların semavî rızık beklediklerini ve ellerini açıp kendilerini “saf” hale getirdiklerini, gözleri açılınca, Allah’ı bulduklarını belirtir. Bu doğrultuda Sühreverdî’nin nübüvvet anlayışının İslam düşüncesindeki nübüvvet anlayışını işaret ettiğini söyleyebiliriz:

*“Basiretli bir kimsenin nübüvvetin doğruluğuna inanması gerekir. Zira verdikleri misaller hakikate işaret eder. Nitekim Kuran’da vârit olmuştur ki; İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kayrayamamaktadır. (Ankebût, 29/43)<sup>582</sup>*

Sühreverdî, peygamberlik için ilk şartın semadan gelen bir emirle görevli olmak gerektiğini söyler. Ayrıca peygamberlerin herhangi bir kimse tarafından öğrenim almadan ilimlerin çoğunu öğrendiklerini belirtir. Bu durum, sezginin mertebeleri, imkânı ve faal akla bitişme yoğunluğundan kaynaklıdır. İnsanlar, sosyal bir varlık olduğu için beşeri ilişkilerini düzene koyacak, “rablerine giden yolu hatırlatan, yakın bir yerden”(Kaf, 50/41) “Yerküre kendilerinden ayrılıp paramparça olduğu” (Kaf, 50/44) günden haber veren kanun koyucu bir şahsa ihtiyaç duyarlar. Bu şahıs onlara rablerini hatırlatacak ve onları hakka ve doğru yola

<sup>578</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 33, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 279-280.

<sup>579</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 367-372.

<sup>580</sup> Eyüp Bekiryazıcı, “Şihabuddin Sühreverdî’nin Nübüvvet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, (2014), 119.

<sup>581</sup> Sühreverdî. “Filozofların İnançları (İ’tikadu’l-Hükema)”. çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi* 26 (1987).

<sup>582</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, 62-63.

götürecektir. Diğerlerinin itaat etmesi için, bu şahsın âlim, kadir, bağışlayıcı ve intikam sahibi olan rableri katından olduğunu gösteren ona özgü işaretlerinin olması gerekir. Bu şahıs onlara bazı ibadetleri farz kılar. Bu ibadetlerin her birinin farklı bir maksadı vardır. Namaz ve zikir vasıtasıyla insanların Allah'a şevk duymalarını sağlar; oruç vasıtasıyla onları arındırır. İnsanlar, bu otorite sayesinde kurban, zekât, sadaka vasıtasıyla hem kendilerinin hem başkalarının yararına olan şeyler yaparlar; bir kısmı da türüne ve cinsine eziyet etmekten kaçınmak ve susmak gibi yine başkalarına yararına olan şeyleri yaparlar; "kabirlerden çıkıp Rablerine doğru akın akın gidecekleri" (Yasin, 36/51) günü hatırlayarak meşakkatli yolculuğa çıkarlar. Ayrıca bu şahıs insanlara birbirlerini sevmeyi emreder ve onlara cuma gibi, bir araya gelmelerini sağlayan ibadetleri kural olarak koyar. Böylelikle insanlar da sevabın yanı sıra yakınlık, uyum ve sevgi kazanmış olurlar. Şahıs, insanlar bu ibadetleri unutup da ihmal etmesinler ve ibadetleri sağlamlaşsın diye onlara ibadetlerini tekrarlamalarını emreder.<sup>583</sup>

İnsanları günele ve doğruya sevk eden yukarıda bahsi geçen otorite peygamberdir. Sühreverdî, peygamberlerin veya rableri maddeden soyutlanan kimselerin ilahi bir kuvveye sahip olduklarını belirtirken bunun için üç farklı durumun söz konusu olduğunu ve bunların tamamının vehimle alakalı olmasından bahseder. Vehim, insanda cüz'ilere hükmeden kuvvettir, bizzat mütehayyilenin kendisidir.<sup>584</sup> İlki mizaçların vehimlerden etkilenmesinin genel vehimle olmasıdır. İkincisi, fıtratın başlangıcında çok etkili olan vehimle, üçüncü olarak terbiye ile aşamalı bir şekilde meydana gelen vehimle olacağını söyler. İşte böyle bir nefis, ilahi kuvveye sahiptir. Bu ilahi kuvveye sahip nefis aynı zamanda o âlemin nefsi gibi olup, tıpkı bedenın nefse itaat etmesi gibi aynı şekilde âlemin unsuru da ona itaat eder. Böylelikle ilahi kuvveye sahip peygamberlerden ve rableri için maddeden soyutlanan kimselerden, duaları sebebiyle tufanlar, depremler, cezalandırıcı olaylar, "rablerinin ve elçilerinin emrinden uzaklaşıp azan" (Talak, 65/8) bir ümmetin helak olması, hastaların iyileştirilmesi, susuz olan ve olmayan kimselerin suya doyurulmaları, vahşi hayvanların kendilerine itaat etmesi gibi olağanüstü fiiller müşahede edilir.<sup>585</sup>

Sühreverdî, peygamberlerin, insanların hareket ettirmekten aciz kaldığı cisimleri de hareket ettirdiğini söyler. Bunu şu şekilde açıklar: *"Toplu iken yapamadığımız şeyleri coşkulu ve sevinçli iken tek başımıza yaptığımızı bilirsin. Öyle ise ulvî bir sevinçle coşmuş ve rabbinden gelen nûrla aydınlanmış bir nefsin, "apaçık ufka" (Tekvir, 81/23) ve "değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçiye" (Tekvir, 81/20-21) ittisâl etmiş iken türün aciz kaldığı bir şeyi hareket ettirmesine ne diyebilirsin ki?"*<sup>586</sup>

Şeyhü'l-İşrâk, ittisâli gerçekleştirebilen beş adet nefis sayar. İlki peygamberlerdir ve aslî bir kuvveden dolayı ittisâl gerçekleşir. İkincisi iyiler ve evliyalardır, kazanılmış bir kuvvetden

<sup>583</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 506-508.

<sup>584</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 528.

<sup>585</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 508.

<sup>586</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 510.

kaynaklıdır. Üçüncüsü uykuda olduğu gibi, herhangi bir zaruret yönüyle mâninin zayıflığından dolayıdır. Dördüncüsü, doğuştan hastalıkları bulunan kimselerde olmasından kaynaklıdır. Tıpkı sar'alılarda olduğu gibi. Beşincisi ise kesbîdir. Kâhinlerin histe tereddüt ve hayalde kuşku doğuran şeylerden yardım almaları buna benzer.<sup>587</sup>

Sühreverdî, peygamberlerle evliyaların farklılığını yukarıdaki cümlelerde ortaya koymaya çalışmıştır. Peygamberlerde var olan nefis, çok kuvvetli ve kutsîdir. Bu yüzden peygamberlerin ittisali aslı bir kuvveye dayanırken iyilerin ve evliyaların ittisali sonradan kazanılmış bir kuvvete dayanır. <sup>588</sup> Peygamberler ve veliler gaybden haber alabilirler. Bu haberler bazen yazılı metin, bazen sesler bazen de varlıkların sureti şeklinde gelir. Bu gaybi haberler ilham şeklinde de olabilir. Haber getirenleri bazen de mahalde ve mekânda olmayan muallâk misaller/asılı suretler olarak görebilirler. <sup>589</sup>

Peygamberleri veya evliyaların gaybdan haber almalarına ilişkin yetinin herkeste olamayacağını ayna ve pürüzlü yüzey benzetmesiyle anlatmaya çalışır. Yani peygamberler veya evliyalar, misâli ayrık akıldan gelen nûr/ışık ile ortaya çıkarır. *"Aynadaki suretlerin illeti ışıktır. Bu suretler pürüzlü cisimlerde oluşmaz. Çünkü pürüzlü cisimlerde karanlık delikler bulunur ve cisimlerin bu deliklerin bulunmadığı kısmı ise küçüktür ve bu yüzden o kısımlarda suret oluşmaz."*<sup>590</sup> Bu suretlerin taşan faili ayrık akıl ile suretlerin ortaya çıkmasının hazırlayıcısı aydınlık/ışık/nûr ile sembolize edilmiştir. Maddi illet ise aynanın pürüzsüz yüzeyidir. Bu yüzden pürüzlü yüzeylerde içerdikleri karanlık delikler yüzünden misâl görünmez.<sup>591</sup>

Tümel bir şeyin farklı durumlarda farklı illetleri olduğu gibi farklı durumlarda farklı şartları olabildiğini ifade eden Sühreverdî, sıcaklığın yalnızca ateşten kaynaklanmadığı durumu buna örnek gösterir. Bu yüzden feleklerin, illeti bizimkinden farklı olan yani hava ve sürtünme şartına bağlı olmaksızın oluşan seslerinin olmasının mümkün olduğunu iddia eder. Bu yüzden mükâşefe ehlinin duyduğu seslerin his âleminde değil de misal âleminde olduğunu belirtir. Bu yüzden Nûrlar âleminin arzusu ile Nûrların Nûru'nun yüceliğinin aşkıyla kendinden geçerek mest olanlardan övgüyle bahseder. Onları yedi göğe benzeter ve bu düşüncesini ayetle desteklemeye çalışır: *"O kimseler selam olsun ki, onlar, tutkularında yedi sağlam göğe benzerler. 'Bunda akıl sahipleri için çok ibretler vardır.'* (Yusuf 12/111) "<sup>592</sup> Devamında

---

<sup>587</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 516.

<sup>588</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 332.

<sup>589</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 588.

<sup>590</sup> Sühreverdî, *İsrak Felsefesi*, 212. Bu bölüm çalışmamızda kullandığımız, Türkiye yazma Eserler Kurumu Tarafından Yayınlanan *Hikmetü'l İsrak* çevirisinde şu şekilde yayınlanmıştır: *"Aynadaki misallerin/görüntülerin sebebi ışıktır. Farklı ve karanlık parçaları nedeniyle düzgün olmayan cisimlerin görüntüleri oluşmaz. İçinde farklı bir yön bulunmayan şey (aynada) küçüktür."* Yukarıda metinde geçen çeviride karanlık aynaya isnat edilmişken burada cisme isnat edilmiştir. Bu durumda oldukça farklı anlamlar ortaya çıkabilmektedir. Biz burada metnin akışından ve anlam bütünlüğünden dolayı yukarıdaki çeviriyi kullandık.

<sup>591</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 471.

<sup>592</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 592.

Sühreverdî, bedenî kayıtlardan soyutlanarak, nazarî, amelî ve zevkî hikmette kâmil olanların, “kûn makamı” adıyla anılan özel bir makamları olduğunu, o makamda istedikleri şekilde zatiyla kaim suretler (insan, at, vs.) oluşturabileceklerini söyler. Buraya ulaşan kimseler, amelî felsefe ve riyazate devam etmek suretiyle ulaşmışlardır. Bu makamı gören herkesin berzahlar âlemi dışında soyut ışıkların bulunduğunu bir âlem olduğunu, bu âlemde muallâk misallerin bulunduğunu, yönetici meleklerin konuşmalarını ve görünmelerini sağlayan tılsımların olduğunu belirtir. Yine bu âlemde muallâk misallerin latiflik ve gariplikleri sebebiyle hayalin canlandıramayacağı ve taklit edemeyeceği ilginç ce garip seslerinin duyulduğunu söyler. Böylelikle, İlahî vecd hali derinleşmiş ve sağlamlaşmış kimseler, çok sayıda tabakaları ve sonsuz şahısları olan misal âleminde yükselirken güzel suretler makamlarının birinden diğerine geçmeden dönmezler ve bu yükseliş arttıkça hem daha saf hem de daha haz veren suretleri müşahede ederler. Böylece nûr âlemine, oradan da Nûrların Nûru’na yükselirler.<sup>593</sup>

---

<sup>593</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 594; Şehrezûrî, *Hikmetü'l İsrâk Şerhi*, 474-475.

## SONUÇ

Teosofik ve mistik bir felsefi yol izlediği değerlendirilen Sühreverdî, İshrâkî ekolün kurucusudur. Özgün bir felsefe üretmesi bakımından filozof olarak tanımlanabilirken, eserlerindeki dini motiflerden dolayı teosof olarak anılmaktadır. Bu kavramlardan ötürü güncel bir tespit yapmamız gerekirse, felsefi tasavvuf veya tasavvufi felsefe okumalarının güncellenmesinin gerekliliği vurgulanabilir. Günümüzdeki felsefesiz ilahiyat tartışmaları, selefi zihniyetin İslam dünyasında ortaya çıkardığı sorunların gittikçe giriftleşeceğini belirtebiliriz. Bazı kesimler, İslam dünyasında ve Türkiye’de felsefesiz bir ilahiyat eğitimi ve öğretimi istemektedirler. Bu bağlamda tahsilü’s-saade/mutluluğun kazanılmasını amaçlayan felsefenin anahtarının mantık/miftahu’s-saade olduğunu düşündüğümüzde selefi zihniyetin niçin mantık ve felsefe karşıtı olduğunu anlama imkânı buluruz. Felsefesiz tasavvuf sunumlarının ve ilahiyat öğretiminin imkânı olmadığını sistemli ve bütüncül olarak incelendiğinde Meşşai geleneğin tamamen mantık temelli olduğu görülecektir. Bu akımın bir doğu/işrak felsefesi teşekkülünü amaçladığını ama bunu İshrâkî ekolün gerçekleştirip gerçekleştirmediğini incelemek bu açıdan önem taşımaktadır. Felsefi tasavvufun sezgi ve dini tecrübe kaynaklı olduğunu söyleyen İşraki ekolün temel kaynağı olması bakımından *Hikmetü’l- İshrâk* adlı eserin de mantık ilmiyle başlaması tezimizin hareket noktasını oluşturmuştur. Bu çerçevede metafizik öğretinin tamamen mantıksal kurallar çerçevesinde kurgulanma imkânı araştırıldığında, günümüzde bunun göz ardı edilmesinin ortaya çıkardığı olası sorunların anlaşılması ve çözüm önerileri üretilmesi kolaylaşacaktır.

Bu çalışmamızda, seçmeci teosofik bir düşünce ekolünün kurucusu sayılan Şihâbüddin Es-Sühreverdî’nin ontolojik ve epistemolojik düşünceleri ele alınarak bu bağlamda mantık metafizik ilişkisi sunulmaya çalışılmıştır. İslam Felsefesi’nde sezgisel yöntemi önceleyerek rasyonel felsefeyi ikinci planda değerlendiren Sühreverdî, yeni bir felsefi gelenek oluşturma konusunda başarılı olmuştur. Kendi ifadesiyle Meşşâî çizgide ilerleyen düşünce dünyasının, eksiklikleri olduğunu öne sürerek bu eksiklikleri tamamlamak için yeni bir düşünce sistemi kurma yoluna gitmiştir. İshrâk felsefesi adıyla anılan bu felsefenin alt yapısını birbirinden farklı düşünceler ve kültürler oluşturmaktadır. Bunların içinde en büyük yerin Meşşâî düşünce geleneği olduğunu söyleyebiliriz. Burada belirtmemiz gerekir ki Sühreverdî’nin eserleri incelendiğinde, İbn Sînâ felsefesinden ne denli etkilendiği hemen göze çarpacaktır. Bu yönüyle, yaratıcı ekletik bir felsefe olduğunu söylemek mümkündür. Buradaki ekletik veya senkretik kimlik her ne kadar tartışılabilir olsa da İslam düşünce dünyasını genişleterek farklı imkânların çoğalmasını ve üretilmesini mümkün kılmaktadır.

Sühreverdî, sezgi ve aydınlanma metodu üzerine kurguladığı nûr metafiziği ve kendi oluşturduğu kavramlarla ve yöntemlerle İslam felsefesine bir felsefi ekol kazandırmıştır. Bu özgün ekolün adı İshrâk felsefesidir. İrfani geleneğe paralel ilerleyen bu bilgi yolu günümüzü kadar uzanmaktadır. Bu düşünce sistemini “aydınlanma” kavramı üzerine inşa edilerek Antik Yunan felsefesi, İslam düşünce gelenekleri, Zerdüşti ve Hermetik gelenekler gibi farklı

kaynaklardan istifade ederek özgün bir sentez meydana getirmiştir. Bu özgünlüğü aşağılayan farklı unsurlar söz konusudur. İshrâk kavramı ve buna dayalı olarak geliştirilen epistemolojik alan, bu düşünce sisteminin en özgün yanı olduğunu söyleyebiliriz. Bilgiye ulaşmak yalnızca burhânî yöntemle değil aynı zamanda keşf ve sezgi yoluyla da mümkündür. Öyle ki, gerçek bilgi işrâk yani aydınlanma yoluyla gerçekleşir. Bu yöntem ise Meşşâî düşünce geleneğinin yöntemlerine alternatif olarak mistik ve sezgisel bir yöntem sunar. Bu felsefeyi özgün kılan bir diğer unsur ise metafizik alanıdır. Varlık “nûr” kavramı vasıtasıyla açıklanır ve her şeyin özü ışık yani nûrdur. Tanrı, Nûrların Nûru olan “Nûru’l-Envâr”dır. Bu ilahi ışıktan yayılan nûrlar sayesinde varlıklar çoğalır ve böylelikle gelişen hiyerarşi sayesinde metafizksel ve kozmolojik bir hiyerarşi sistemi meydana gelir. Yine İshrâkî düşünceyi özgün kılan bir yön ise Meşşâî düşüncenin gerçeği kavrama konusunda yetersizliğini eleştirmesidir. Yetersizliğin kaynağı olan rasyonalist yaklaşımın yerine mistik ve sezgisel anlayışı öne sürer. Bu durum, İshrâkî düşüncenin Meşşâî düşüncenin devamı niteliğinde olmasının önüne geçerek onu özgün bir sistem kılar. Sühreverdî’nin, düşünce sistemini *Hikmetü’l-İshrâk*’te bahsettiği üzere geçmiş geleneklerle ilişkilendirmesi ve bu düşünceleri yeniden yorumlaması İshrâk felsefesini hem İslam düşüncesinde hem de evrensel felsefe tarihinde özgün bir konuma taşır. Bu sentez sonucunda felsefe ve tasavvufu birleştirerek hakikat arayışında hem akli hem de sezgi ve manevi tecrübeyi bir arada kullanmıştır. İshrâkî felsefe bu yönüyle felsefe ve tasavvufun sentezini gerçekleştirerek bir tarafıyla rasyonel diğer tarafıyla mistik olması bakımından özgündür. Böylelikle Sühreverdî’nin düşünceleri, yalnızca bir eleştiri, yorum olarak kalmamış kendine özgün bir felsefi sistem ortaya çıkarmıştır.

Sühreverdî’nin mantık hakkındaki görüşlerinin irdelenmesi, kendinden önceki düşünce gelenekleriyle farkını ortaya koyarak onun görüşlerini ve farklılığını daha iyi anlamamızı sağlarken bir taraftan da Sühreverdî sonrası gelişen İslam düşünce dünyasını anlamlandırabilmek bakımından önemlidir. Bu bağlamda Sühreverdî’nin en önemli eseri kabul edilen *Hikmetü’l-İshrâk* eserini temel alarak çalışmamızı gerçekleştirdik. Eserin girişinde müellifin söylediği üzere mantık özet şeklinde verilmiştir ancak bütüncül bir şekilde değil de eserin muhtelif yerlerinde yeri geldikçe diyebileceğimiz bir biçimde ele alındığını görebiliriz. Bu durumu, mantığın ilk bölüm olan “Düşüncenin İlkeleri” kısmında, kendi içinde tutarlı bir sıralama ile ilerlerken eserin bütününe dağınık bir seyir izlediğini belirterek değerlendirebiliriz. Bu yüzden her ne kadar Meşşâî etki ile yazdığını belirtmiş olsa da bazı yerlerde *Kitâbü’t-Telvîhât* adlı eserine başvurma zorunluluğumuz hâsıl olmuştur.

Sühreverdî, *Hikmetü’l-İshrâk*’te bilgiye düşünce yoluyla değil sezgiyle ulaşılabileninden bahsetmesinden yola çıkarsak burada mantığın konumunun değişeceğini de öngörebiliriz. Sühreverdî’nin eserinde mantığı iki amaçla anlattığını söyleyebiliriz. İlki, bilgiye yalnızca araştırma metoduyla ulaşmak isteyenler için yol göstererek düşünceyi yalnızca düşmekten korumak maksadıyla anlatılmasıdır. İkincisi ise sezgiyle yani tellüh yoluyla ulaşılan rasyonel formda olmayan bilgiyi rasyonelleştirerek aktarma aşamasında mantığın yardımına ihtiyaç

duyulmasından dolayı anlatılmasıdır. Zaten *Hikmetü'l-İsrâk'te* mantık konusunun ele alındığı kısmın başlığı bilgiyle ilişkilendirilmeyip düşünceyle ilişkili şekilde oluşturulmuştur.

*Hikmetü'l-İsrâk'te* mantığın bir alet ilmi olduğunu belirten Sühreverdî, bazı konularda Meşşâî düşüncede var olan anlayışı sürdürür. Bu onun, her ne kadar Meşşâî düşüncüyü eleştirse de tamamıyla onların bütün görüşlerini reddettiği veya onlara yönelik her daim karşıt görüş üretmediğinin göstergesidir. Tıpkı kıyası ele alma biçimi ya da mantığı tasavvur ve tasdik olarak ele alması gibi. Ancak düşünce sistemini kendine özgüleme bakımından ise Sühreverdî, İsrâkî düşünceye ait terminoloji geliştirme çabası içerisindedir. Her ne kadar düşüncelerini aktarırken kullanmış olduğu kavramların anlamları geleneksel anlayışla aynı olsa bile kavramları isimlendirirken diğer ekollerden farklı şekilde adlandırmaktadır. *Hikmetü'l-İsrâk'in* ilk bölümünün ilk ilkesi olan "Sözcüğün Anlama Delalet Şekilleri"nde bu durum gözlemlenebilmektedir.

Sühreverdî, kavramlar için farklı terminoloji üretmesinin yanı sıra kavramların tanımlanmasını da kapsayan tanım teorisinde İbn Sînâ özelinde Meşşâî tanım teorisini sert bir şekilde eleştirmektedir. Tanımın Meşşâîlerin yaptığı gibi hadd üzerinden yapılmasını değil, resm üzerinden yapılması gerektiğini savunur. Had üzerinden yapılan tanımların duyularla görülen ve bilinen özelliklerden hareketle yapıldığını, bu durumun duyularla bilinmeyen varlıkları ve varlığın bilinmeyen zâtî parçalarını kapsam dışı bırakacağını söylemektedir. Şeyin, bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşılacağını kabul eden Meşşâî anlayışı, bilmediği bir zâtîyi başka varlıktada bilmiyorsa hala bilemez; ancak biliyorsa, zâtî tanımlanan varlığa has olamaz hatta zâtî duyularla bilinmiyorsa bilmemeye devam eder diyerek onların tanım teorisini eleştirmiştir. Bunun yerine tanımın varlığın niteliklerine nispetle resm olarak yapılması gerekliliğini vurgulamıştır.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* için, bundan önceki eserlerinden daha farklı bir yöntem kullandığını ve bu metodun daha kısa bir yol sunarak daha sistemli olduğunu iddia etmektedir. Kitaptaki mantık kısmının özet olarak sunulduğunu da belirtmektedir. Mantık konusunun özet şeklinde ele alındığı doğrudur ancak kitabın daha sistemli olduğu konusu tartışmaya açıktır. Önergeler konusu bunun en büyük kanıtıdır. Mantık geleneğinden farklı olarak, deliller ve ilkelerini incelediği ilk kuralda kıyas konusundan bahsetmiş ve sonrasında önermeleri ele almıştır ancak bazı konular detaylandırılırken bazı konulara değinmeden geçilmiştir. Sistemli bir şekilde önermeler konusu bu başlık altında incelenmemiş, eserin farklı noktalarında önermeler tekraren ele alınmıştır. Yalnızca bu konu özelinde bile eserin, müellifin söylediği gibi "daha sistemli" olduğunu söylememiz mümkün değildir. *Hikmetü'l-İsrâk'te* önermelerle aynı başlık altında değerlendirilen kıyas konusu tıpkı mantıkta olduğu üzere kısaca açıklanmıştır. Buradaki kıyas teorisi ele alındığında Meşşâî çizgiyle aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür çünkü her iki görüşte kıyasın şekli olarak doğru olması temeline dayanmaktadır. Bu konuda kendinden önceki düşünce geleneklerinde

bulunmayan bir kıyas türü olan feraset kıyasından bahsetmektedir. *Kitâbü't-Telvîhât* 'te yer alan bu kıyas analojiye benzemekle birlikte ondan farklı bir kıyastır.

Sühreverdî'nin alet ilmi olarak nitelendirdiği mantık, burhana ulaşmadaki en büyük yardımcıdır. Burhanî kıyasın öğelerini evvelî, müşâhed/hissî ve hadsî/sezgisel olarak üç başlık altında toplayan müellif, hadsiyyat/sezgisel önermeleri ise dörde ayırır. Sühreverdî'ye göre birinin sezgileriyle ulaştığı bilgi, bireysel bir tecrübeden ibaret olacağı için bir başkası için delile delalet olmayabilir. Bu durum Meşşâî düşüncedeki akılların mertebesine benzetilebilir. Herkesin sezgisiyle ulaşabileceği merteye farklı olabileceğinden, o bilgiye ulaşmış kimsenin sezgisine diğerleri ulaşmamış olabilir. Ancak tamamen kişiye özgü bir tecrübeyi burhanî kıyasların alt kategorisinde değerlendirmek Sühreverdî felsefesinin hangi istikamette ilerlediğini görebilmek açısından oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun aynı zamanda sezgisel önermelerin alanını genişletmek çabası içermesiyle birlikte diğer düşünce geleneklerinden farklı olarak yalnızca Sühreverdî'ye özgülenmiş bir düşünce dünyası oluşturması bakımından önemli olduğunu değerlendirilebilir.

İşrâk felsefesi bir nevi mistik felsefedir. Felsefenin temeli nûrlar teorisine dayanmaktadır. İlk nûr, nûru'l-Envar, Nûrların Nûrudur. O'ndan akan nûr vesilesiyle varlıklar meydana gelir ve eşyanın hakikatine yine nûrdan ışıklar vasıtasıyla erişilir. Hatta insanı heykelden ayıran şey isfehbed nûrdur. Mantığı bir felsefi disiplin olarak değerlendiren İşrâkî düşünce, araştırma yani bahs ve nazar yolunda kendi özgün düşünceleriyle harmanladıkları geçmiş düşünce geleneklerini kabul ederken metafizik konusunda nûrlar metafiziğini kullanarak irrasyonel bir yöntem olan teellühle hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlamaktadır. Buradaki önemli nokta fizik dünyada duyumsanabilir varlıkları tıpkı Meşşâîlerin yaptığı gibi bahs yoluyla anlamaya çalışırken duyumsanamaz âlemi de nûrlar metafiziğiyle kavramaya çalışmışlardır. Buradan yola çıkarak kendilerini nazarî, amelî ve zevkî hikmette kâmil olanlar diye tanımlayabilmişlerdir.

Sühreverdî'nin düşüncesinin temelini sezgisel yöntem olan teellüh vasıtasıyla elde edilen keşfi ve zevkî bilgi oluştururken bu düşüncenin ana gayesi keşfi hikmeti elde etmektir. Bireysel tecrübeye dayalı bir varlık ve bilgi anlayışı kendi içinde tutarlı olabilir ancak bunun bir salt felsefe olduğunu iddia etmenin oldukça güç olduğunu belirtmeliyiz. Riyazet, ibadet vb dinî kavramlarla oluşturulmuş motiflerin kullanmasının buna delil olabileceği öyleyebiliriz.

Sühreverdî'nin araştırmaya dayalı olarak bilgiye ulaşan Meşşâî felsefenin tam olarak karşısında bulunduğunu söylemek mümkün değildir. O, Meşşâî felsefenin eksiklikleri olduğunu söyleyerek kendi düşüncelerinin bu eksiklikleri kapatarak bilgiye daha kısa ve verimli bir yoldan ulaşılacağını iddia etmektedir. Bu yönde mantık ilmini, bilgiye ulaşmada ki yol olarak değil, düşünmenin ilkelerini içeren ve düşünceyi yalnızca düşmekten koruyan bir alet olarak değerlendirir. Bilgiye ulaşmanın yegâne yolu sezgidir. Bu tür bir düşünce dünyası İslam felsefesinin özgünlüğünü ve zenginliğini göstermesi açısından bir delil olarak değerlendirilebilir.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç Alparslan, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri". *Felsefe Dünyası*, 13 (1994), 7-16.
- Adamson, Peter – Taylor, Richard C.. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Adjukiewicz, Kazimiersz. *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994.
- Ağırman, Ferhat. - Türkmetin, Ahmed. "Bilginin İmkânı Problemi: Gazzâlî Örneği", *Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (2012/18).
- Al-Fârâbî. *Alfarabi's philosophische abhandlungen aus Londoner, Leidenner und Berlin Handschriften (Ba'du rasail al-Farabi fi al-falsafiyah)*. Ed. Friedrich Dieterici and Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Islamic-Arabic Science, 12 (1999/1419).
- Altaş Eşref. "İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İshrâkîlik", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer. 2/611-699. Konya: Konya B.B. Yayınları, 2017.
- Akgün, Tuncay. "Meşşâî Filozoflar ve Gazzâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları", 16 (2), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 235-258.
- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Akyol, Aygün vd. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Akyol, Aygün. Fârâbî Ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18, (2010/2), 125-141.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara, TDK Yay., 1995.
- Akkanat, Hasan. "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi". *Dinî Araştırmalar*, 11. (2008) 11/ 31.
- Alıcı, Mehmet. "Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/2. Konya; 2014.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam Felsefesine Giriş". *İslam Felsefesi El Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal*, 7 (3) (2010), 39-72.
- Altuntaş, Hayrani. "Dehriyye" *TDV Türk İslam Ansiklopedisi* 9/ 107-109. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Al-Sayyed Ahmed, Azmi T. *Ghazali's Views on Log.*, Ph.D. Edinburg Univ. 1981.
- Anık Cengiz. Meşşâî Filozoflardaki Metodolojik Zenginlik. *Selçuk İletişim* 9 (3), (2016), 5-16.
- Angeles, Peter Adam. *A Dictionary of Philosophy*. Harpercollins Publishers, 1981.
- Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1998.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon III: Birinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Arslan, İshak. "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Nisan 2017), 47-68.
- Aster, Ernst Von. *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.
- Ataş, Sacide. "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasil". *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 209-225.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Atiyeh, George N. *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*. Rawalpindi, 1966.
- Aydın, Metin. *Ockhamlı William'ın Nominalizmi Ve Ahlak Anlayışına Yansımaları: Tanrı'dan Nefret Edebilir miyiz?*. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (2021/20), 147-174.
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. sadeleştiren Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Kitabevi, 1992.
- Başaran, Memduh Taha. *Sonsuzluk Kavramının Mantıksal Ve Felsefi Analizi -Kindî Merkezli Bir İnceleme*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bayraktar, Mehmet. "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Bayraktar Mehmet (ed). *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara,: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4.Basım, 2001.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, (Yaz 2008), 147-162.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller, İslam Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Şihabuddin Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, (2014), 117-128.
- Bilen, Osman. "Mantık İle Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 89-100.
- Bingölbali, Erhan.- Bingölbali, Ferhan. "Sezgisel Ve Aksiyomatik Açından Küme Kavramı: Nedir? Tarihsel Olarak Nasıl Gelişmiştir?" ed. İsmail Özgür Zembat vd, *Tanımları Ve Tarihsel Gelişimleriyle Matematiksel Kavramlar*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Bolay, Naci. "İbni Sina Mantiğında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbn Hâzm Vasıtasıyla İslam Fıkhiğine Uygulanışı". *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 1983), 207-222.
- Bolay, M. Naci. *İbni Sina Mantiğında Önergeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Britannica*. Erişim 26 Kasım 2024. <https://www.britannica.com/topic/hylomorphism>
- Cerr, Halil. *Fârâbî Füsus'ül Hikem'in Yazarı Mıdır?*. çev. Kifayet Özyayın. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/1-4, (1972), 153-161.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cihan, A. Kamil. "Sühreverdî Ve İshrâkîlik". *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler*. ed. Mahmut Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefe Tarihi*. çev. H. Hatemi. İstanbul: İletişim Yay., 2010. 1.
- Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: The Macmillan Co., 1980.
- Çapak, İbrahim. *Mantık: Tanım ve Önerme*, "İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler". M. Cüneyt Kaya (Ed.), (İstanbul: İsam Yayınları, 2013).
- Çapak, İbrahim. "İslam Dünyasında İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, (2004). 25-42.
- Çapak, İbrahim. "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı". *Usul İslam Araştırmaları* 8/8 (Aralık 2007).
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi Ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 53-69.
- Çubukçu, Agah. *İslam Düşünürleri*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Daşdemir, Yusuf. "İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke Ve Sorunları". *Felsefe Dünyası*, 55, (2012/1), 219-240.
- Deleuze G. - Guattari, F. *Felsefe Nedir?*. çev. T. Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Descartes, René. "Principles of Philosophy". *The Philosophical Writings of Descartes*. trans. John Cottingham - Robert Stooth off, -Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 1.
- Demirci, M. Fatih. "Fârâbî'de Küllîlerin Mahiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi". *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7/13, (Bahar 2019), 34-60.
- Dînânî, Gulâmhüseyn İbrâhîmî. *Şu'a-yı Endîşe ve Şuhûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, Tahran: İntişâr-ı Hikmet, 1428.
- Doru, M. Nesim (ed.) ve diğerleri. *Sühreverdî Ve İsrak Felsefesi*. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mi'Yâru'l-İlm*, çev. Hasan Hacak, Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- el-Ehvânî, Ahmed Fuad. "Kindî". *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Eker, Erol. *Sühreverdî'de Âlemin Tanrı'dan Sudûru*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2021.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 28: 18-28.
- Emiroğlu, İbrahim – Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Erdoğan, İsmail. "İshraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar* 8/23, (Haziran, 2005)127-152.
- Erdoğan, İsmail. "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf Ve Değerlendirmeler", *Bilimname IV* (2004/1), 33-47.
- Fârâbî. *Tenbîh Alâsebîli's-Seâde Mutluluk Yoluna Yönelim*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1993.

Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Fârâbî. "Risalat Fusus el-Hikem", *AlFârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leide:E.J.Brill,1890)

Fârâbî. *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler (Füsul'l Hamse)*. çev. M. Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1958.

Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm, İlimlerin Sayımı*. çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Fârâbî. "et-Tenbîh alâ sebîli's-seâde", *Mantiğa Giriş Risaleleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *et-Tavti'atu fi'l-mantık*. çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.

Fârâbî. *Mabâdî' Arâ Ahl Al-Madına Al-Fâdıla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Fârâbî, "Aristo'nun Metafizik Kitabındaki Gayesinin İncelenmesi", çev. Tahir Aşirov, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016),393-396.

Fârâbî. "Fî Ağrâdî'l-Hakîm fî Külli Makâletin mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf, ve hüve Tahkîku Ğaradî Aristutâlîs fî Kitâbi mâ Ba'da't-Tâbî'a," *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*. ed. Friedrich Dieterici, Leiden: E. J. Brill, 1890.

Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara, Vadi Yayınları, 1999.

Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.

Fârâbî. Fârâbî'nin Üç Eseri. çev. H. Atay. İstanbul, Morpa Kültür Yayınları, 3. Basım, 2008.

Fârâbî. "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri", *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*. çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker – Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Fârâbî. *Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yay., 2004.

Fârâbî. "Aklın Anlamları". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2000.

Gadis Gadzhiev, "Bir Halkın Kendisi Olma Hakkının Felsefi ve Hukuki Anlamları Konusunda", *Anayasa Yargısı* 31, İstanbul: Anayasa Mahkemesi Yayınları: 65, (28 Nisan 2014), 249-267.

Gazzâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makası El-Felsefe)*, çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Gazzâlî, *El-Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey yayıncılık, 1994, 2.

Gazzâlî. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.

Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl Ve Tasavvufi İncelemeler*, çev. Salih Uçan, (İstanbul, Kayıhan Yayıncılık, 2008), 133-135

Gazzâlî. *el-Münkız min'ed-Dala: Aklı Karışıklar İçin Klavuz (Telif ve tercüme: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol)* (Ankara: Elis Yayınevi, 2020)

Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.

- Gazzâlî. *el-Münkız Mine'd-Dalâl Ve Tasavvufi İncelemeler*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2008.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989, 1.
- Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envar(Nurlar Feneri)*, çev. S. Ateş . İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Gazzâlî, Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka: İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair, telif ve tercüme MevlütUyanık-Agün Akyol. Ankara: Elis Yayınevi, 2021.
- Gerviyânî, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gökdağ, Kamuran. "Klasik Dönem İslam Filozofları İlim Tasniflerinde Metafizik: Konusu ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri*, ed. Doru, Mehmet Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Görgün, Tahsin. "Mâhiyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*. çev.: İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- Görkaş, İrfan. "Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 50, 2013.
- Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1( 2002), 5-25.
- Hârizmî, *Felsefi Tanımlar*, ed. Mevlüt Uyanık, çev. Aygün Akyol – İclal Arslan Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Hasırcı, Nazım. "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, XII/24, (Eylül 2014), 13-31.
- Hammond, Richard. *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi: The Philosophy of AlFârâbî and Its Influence On Medieval Thought*. çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Küken. New York:The Hobson Book Press 52 Vanderbilt Avenue, 1947.
- Heidegger, Martin. *Was Ist Metaphysik?*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1955.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi (Tefsirumaba'de't-Tabia)*. çev, Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, 2.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi (Telhisumaba'de't-Tabia)*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Yay., 1986.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Felsefe ve Din Uyum)*. çev. Aygün Akyol ve Mevlüt Uyanık, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *İhlâs Suresi Tefsiri*, çev. A.Hamdi Akseki. İstanbul: TDV Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembîhler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

- İbn Sînâ. *Mantiğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Mantiğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *Şifa: Metafizik-I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul, Litera Yay., 2005.
- İbn Sînâ. *En-Necât*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı (Kitâbu'l-Hudûd)*. çev. Aygün Akyol – İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. "Uyûnu'l-Hikme", *İbn Sînâ Risaleleri*. çev. Alparslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabevi Yayınları, 2004.
- İbn Teymiyye. er-Redd ala 'l-Mantıkiyyin. tbk. Refik el-Acem. Beyrut, 1993, II.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. çev. Ali Durusoy - Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: Ayrıntı Yay.,2012, 1.
- Il'in, Mikhail. – Segal, Erich Wolf. *İnsan Nasıl İnsan Oldu*. çev. Ahmet Zekerya. İstanbul: Say Yayınları, 12. Baskı, 2001.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi 5/ 190-194*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- İzutsu,Toshihko. *İslamda Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İzutsu,Toshihko. *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Hammond, Richard. *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi: The Philosophy of AlFârâbî and Its Influence On Medieval Thought*. çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Küken. New York:The Hobson Book Press 52 Vanderbild Avenue, 1947.
- Kalın, İbrahim. *Mulla Sadra's Theory of Knowledge And the Unification of The Intellect And the Intelligible (Ittihad al- Aqil wa'l-Ma'qul)*, George Washington University, Doktora Tezi, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. 12:145-162. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Ebu Bekir Râzî", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007. 479-485.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. 23/438-439.
- Kaya, Mahmut. "Meşşâiyye". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004. 29/393-396.
- Kılıç, Cevdet. "Sühreverdi'nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi Ve Meşşâi Felsefe İle Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, (2008), 55-72.
- Kılıç, Cevdet. "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (2004), 39-68.

- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/2, (2009), 80-96.
- Kindî. "Tarifler Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kindî. "Nefis Üzerine", *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 128-130.
- Kindî, *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969, 1/36-42.
- Keklik, Nihat. *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Keyman, Selahattin. "Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili". Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dersleri, C:XLVII, No:1- 4, 1998.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'de Dil Ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 25-48.
- Kömürcü, Kamil. Meşşâî Burhandan İsrâkî İrfana Sühreverdî El-Maktül'ün Mantık Anlayışı, *Universal Journal of Theology*, 2 (1), (2017). 58-73.
- Kömürcü, Kamil. *İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*. Ankara: İlâhiyât Yayınevi, 2014.
- Köz, İsmail. *Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi*. AÜİFD Cilt XLIII, 2002, 2.
- Kutluer, İlhan. "Metafizik". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. 29:399-402. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdî, Maktül". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. 38:36-40. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İsrâk", *TDV Türk İslam Ansiklopedisi* 17/ 521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul, Vadi Yayınları, 2000.
- Macierowski, Edward M. "Does God Have A Quiddity According To Avicenna". *The Thomist*. Washington: The Catholic University of America Press. 1998.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Metafizik*. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2002.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 10/30 (Eylül Aralık 2007), 41-54.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Molla Sadrâ". çev. Mustafa Armağan. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. Muhammed Şerif. 3/153-182. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet Ve Ontoloji Sorunu*. çev. Arife Ünal Süngü. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36, (2016/1), 167-189.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Oliver, Leaman. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul, Vadi Yayınları, 2000.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.
- Necati Öner, "Üç Yanlış Kelime", *Felsefe Dünyası*, 50 (2009/2), 3-6.
- Özel, Aytekin. "Organon Ve Mantık", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14, 2008/2, 147-160.
- Özlem, Doğan. *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2004.

- Özlem, Doğan. *Evrenselcilik, İnsan Hakları Ve Liberalizm Üstüne, Hukuk Felsefesi Ve Sosyolojisi Arkivi*. İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 2003. 54-59.
- Özturan, Mehmet. "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (2), 2018, 771-819.
- Özturan, Mehmet. "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), 83-114.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2011.
- Platon. *Devlet*. çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, 2002.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus, Enneadlar, çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitapevi, 1996.
- Popkin, Richard. "Metafiziğin Kısa Tarihi". *Metafiziğe Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Porfiryus. *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Reçber, Mehmet Sait. "Vacibu'l-Vücüd'un Mahiyeti Meselesi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: 2008.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. London: University of Pittsburgh Press, 1964.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay., 2011.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Sergejew, I. vd. *İbn Sînâ Aklın Ustası*. çev. Mehmet Çallı - Gazi Ateş. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2016.
- Simard, Jean-Claude. "Epistemoloji", çev. Ramazan Adıbelli. *Bilimname* II, (2003/2), 13-14.
- Spade, Paul Vincent. "Introduction". çev. Paul Vincent Spade. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. ed. Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994.
- Sözen, Kemal. "Felsefenin İslam Dünyasına Girişi Ve İslam Felsefesinin Gelişimi". *İslam Felsefesi*. ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat. İstanbul: Lisans Yay., 2017.
- Sorajbi, Richard. *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 4*. Tr. Arthur Madigan, Bloomsburry Academic, 1993.
- Street, Tony. "Mantık". *İslam Felsefesine Giriş; İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul, Küre Yayınları, 2008.
- Sühreverdî. "Filozofların İnançları (İ'tikadu'l-Hükema)". çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 203-212.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-İsrak: İsrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-İsrâk*. çev. Şemsuddin Şehrezûrî - Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 1. Basım, 2021.

Sühreverdî, Şihâbüddin. *Kitâbü't-Telvîhât*. çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Sühreverdî, Şihâbüddin. *Mantıku't-Telvîhat*, thk. A. E. Feyyaz . Tahran: Tahran Üni. Yay., 1955.

Sühreverdî, Şihâbüddin. *Kitâbü'l-Mukâvemât*. Hazırlayanlar Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Sühreverdî,Şihâbüddîn. *El-Elvâhu'l-Îmâdiyye*. çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın - Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, ed. Ahmet Kamil Cihan, tahkik ve çev. Ahmet Kamil Cihan vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Street, Tony. "Mantık". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. P. Adamson, R. C. Taylor. 273-292. İstanbul;Kre Yayınları, 2008.

Şehrezûrî, Şemsettin. *Resâilü's-Şecereti'l-Îlâhiyye Fî Ulûmi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye*. thk. Muhammed Necip Görgün. nşr. Hasan Hacak-Ahmet Erhan Şekerci. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.

Şehrezûrî, Şemsettin. *Hikmet'ül İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Şulul, Cevher. "Metafizigin Tarihsel Evrimi". *Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi V.* (Ocak-Haziran 2003), 57-69.

Şulul, Cevher. "Tanrı'nın Felsefi Algılanışı", *Harran Üniversitesi ilahiyat Fak. Dergisi 19*, (Ocak-Haziran 2008), 55-69.

Toksöz, Hatice. "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: Hikmet'ül İşrâk ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil". *Danışname 8* (Mart, 2024) 3-31.

Toksöz, Hatice. "Sühreverdî'nin Hikmet'ül-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi", *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde*. ed.M. Nesim Doru vd. İstanbul: Divan Kitap, 2015.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Topakkaya, Arslan. *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.

Topaloğlu, Aydın. "Tümeller Sorunu, Nominalizm ve Din", *Felsefe Tartışmaları*, (Ankara, 2005).34.

Tricot, John. *Giriş, Metafizik*. Aristoteles. çev.Ahmet Arslan. İstanbul : Sosyal Y., 1996.

Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslam Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 2/3* (Ekim 2015).

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Beş Sanatın Serüveni", *Klasik Mantıkta Beş Sanat*, ed. Şerefettin Adsoy, Burak Doğan .İstanbul: Divan Kitap, 2023.

Türker, Ömer. "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. M. Nesim Doru vd., Ankara: Divan Kitap, 2015.

Türker, Ömer. "Burhan ", *Maarif Ansiklopedisi*, <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/burhan/#yazar-1> (06.11.2024).

Türker, Ömer. "Nefis". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. 32/529-531.

Ulaş, Sarp Erk ve diğerleri. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

- Uludağ, Süleyman. "Bir Düşünür Olarak Gazzâlî", *İslami Araştırmalar Gazzâlî Özel Sayısı*, 2000.
- Usta, Nûray Bayat - Altuner, İlyas. "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23, (Temmuz 2020), 87-106.
- Uyanık, Mevlüt. (2016). "Felsefesiz ilahiyat" mümkün mü?. *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16(16) (2016), 53-74.
- Uyanık, Mevlüt. *Açık Toplum İçin Bir Nefes Felsefe*. İstanbul: Post Yayınevi, 2023.
- Uyanık, Mevlüt- Akyol, Aygün. Meşşai Felsefe Eleştirisi: İmam-ı Gazzâlî Örneği. İsmail Erdoğan - Enver Demirpolat (Ed.), *İslam Felsefesi* İstanbul: Lisans Yayınevi, 2017.
- Uyanık, Mevlüt. "Tümevarım Meselesi –İbn Sînâ Merkezli Yeni Bir Okuma-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21, (2012/1), 195-230.
- Uyanık, Mevlüt. "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/1), 132-159.
- Uyanık, Mevlüt- Akyol, Aygün. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Uyanık, Mevlüt- Akyol, Aygün. "Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak - İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili", *Marife* 15/1, (Yaz 2015), 33-65.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Uyanık, Mevlüt. "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme". *İslamiyât Dergisi* 8/4 (2005), 57-78.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî ve Mevlana Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Uyanık, Mevlüt. *Sivil İtaatsizlik Eylemleri Ve Dini Değerler*. Ankara, Elis Yayınları, 2010.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. *İslam Felsefesi: Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri". *İlimlerin Sayımı*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *TDV Türk İslam Ansiklopedisi* 34/576-579. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Mantık Tarihi*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaaları, 1942.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Kaynakları Ve Tesirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi: İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara, Elis Yayınları, 2019.
- Walbridge, John. "Sühreverdî Ve İsrâkîlik". *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson – Richard Taylor. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul, Küre Yayınları, 2007.
- Watt, William Montgomery. *Muslim Intellectual*. Edinburgh, University Press, 1963.
- Wolfson, Harry Austryn. "İbn Haldun'a Göre Allah'ın Sıfatları Ve Kader", çev. Süleyman Toprak, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 2 (1986), 213-227.

Şevki Yavuz, Yusuf. "Nübüvvet", *TDV İslam Ansiklopedisi* 33/ 279-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Yazıcı, Eyüp Bekir. *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Yiğit, Fevzi. "Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 550-578.

Yiğit, Fevzi. "Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/3 (Aralık 2022), 1127-1141.



