

**T.C.**  
**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**SUDÛR NAZARİYESİ VE NUR METAFİZİĞİNDE VARLIKLANMA**  
**HİYERARŞİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**  
**Mustafa POLAT**

**DENİZLİ, 2023**

T. C.

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ

İSLÂMÎ İLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SUDÛR NAZARİYESİ VE NUR METAFİZİĞİNDE

VARLIKLANMA HİYERARŞİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa POLAT

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Kemal GÖZ

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Felsefesi

“Bu tez sınavı 15/11/2023 tarihinde yapılmış olup aşağıda isimleri  
bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Doç. Dr. Kemal GÖZ	BAŞARILI
Doç. Dr. Osman MUTLUEL	BAŞARILI
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ	BAŞARILI

## **BEYAN**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğuna beyan ederim.

**Mustafa POLAT**

## ÖNSÖZ

Felsefenin ilk ve temel konusu olan varlık âleminin, nasıl ve kim tarafından meydana geldiği tarihin her döneminde merak konusu olmuştur. Tanrı ve âlem kavramlarının irdelenmesi neticesinde insanlık tarihi çeşitli teoriler ortaya koymuş, bu teoriler arasında sudûr nazariyesi düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmakla birlikte birçok tartışmanın da konusu olmuştur. Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi İlkçağ filozoflarından günümüze dek etkisini yitirmeyen bu teori, İslâm felsefesini de derinden etkilemiştir. Başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî geleneğinde sistemleşen teori, tasavvuf ve mistik felsefeye de etki etmiştir. Özellikle Sühreverdi'nin İşrâk felsefesinde feyz ve nur gibi kavramlarla beraber farklı motifler eşliğinde işlenmiş hatta İslâm filozoflarını bu hususta tenkit eden Gazâlî tarafından da önemli ölçüde dikkate alınmıştır.

Tezimizin ilk bölümünde, Antik Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles'in konumuza hiç de yabancı olmayan metafiziksel düşüncelerine yer verilmiş, özellikle de sudûr teorisine kapı aralayan fikirlerine dikkat çekilmiştir. Plotinus ile birlikte ise, ilk defa farklı bir yaratım teorisi olarak düşünce dünyamıza giren sudûr teorisi açıklanmış, kendinden önceki filozoflardan tevarüs ettiği öğretiyi daha tutarlı ve sistematik bir hale getiren Plotinus'un ortaya koyduğu felsefeye öz bir şekilde değinilmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde, sudûr teorisinin ilk defa tercüme eserler vasıtasıyla ulaştığı İslâm coğrafyasındaki motiflerine değinilmiş, İslâm düşüncesindeki kelam ve tasavvuf gibi disiplinleri derinden etkileyen, mantık ve istidlâlî bilgiye önem veren Meşşâî ekolün, varlıkkanma hiyerarşisi ele alınmıştır. Fârâbî ile ilk kez İslâm felsefesine dahil olan teori, İslâmî unsurlarla ve dönemin astronomi bilgileriyle daha da zenginleşirken, İbn Sînâ ile birlikte zirveye ulaşmıştır. İbn Sînâ'nın katkıları, sudûr teorisinin daha sistematik, tutarlı bir boyut kazanmasına ve daha derinlemesine anlaşılıp orijinal bir yapı oluşturmaya zemin hazırlamıştır.

Tezimizin son bölümünde ise, sudûr nazariyesinin mantıksal olarak hemen hemen aynı kalmasına rağmen kavramsal açıdan değişikliğe uğradığı İşrâkîlik ya da nur metafiziği ele alınmış, Meşşâî felsefe ile İşrâk felsefesinin benzer ya da farklı yönlerine bu bölümde değinilmiştir.

Çalışmamızda değindiğimiz bir diğer konu ise, İlkçağlardan itibaren filozoflar arasında sudûr şemasının ana hatlarının büyük ölçüde benzer olmasıdır. Söz gelimi aynı hiyerarşik yapı takip edilmiş, o filozofa ya da o geleneğe özel farklı kavramlarla sudûr şeması tekrar oluşturulmuştur. Çalışmamız, bu şema özelinde Meşşâî gelenek ile birlikte en zirve noktaya ulaşan İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesiyle, İshrâk felsefesindeki nur metafiziğinin karşılıklı olarak kıyaslanması ve varlıkkanma modellerinin analizini ortaya koymaktadır.

Tüm bu süreç içerisinde çalışmamızın takibi ve tamamlanması hususunda yardımcı olup kıymetli fikirleriyle çalışmamıza katkı sağlayan başta danışman hocam Doç. Dr. Kemal GÖZ'e, son okumayı yaparak katkı sağlayan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Osman MUTLUEL ve Doç. Dr. İsmet EŞMELİ'ye, tezimin her aşamasında yol gösterip desteklerini her daim hissettiğim Arş. Gör. Dr. Yasin BOSTAN hocama, dualarını hiçbir vakit esirgemeyen sevgili aileme ve bilhassa dostlarıma şükranlarımı sunuyorum. İstifadenize medâr olması temennisiyle.

Mustafa POLAT

DENİZLİ - 2023

<b>Tezin Başlığı:</b> Sudûr Nazariyesi ve Nur Metafiziğinde Varlıklanma Hiyerarşisi	
<b>Tezin Yazarı:</b> Mustafa POLAT	<b>Danışmanı:</b> Doç. Dr. Kemal GÖZ
<b>Kabul Tarihi:</b> 15 Kasım 2023	<b>Sayfa Sayısı:</b> viii (ön kısım) + 74 (tez)
<b>Anabilim Dalı:</b> Felsefe ve Din Bilimleri	<b>Bilimsel Dalı:</b> İslâm Felsefesi
<p>Düşünce tarihinde Tanrı ve âlem ilişkisi en temel sorunların başında gelmektedir. Tanrı dışındaki varlıkların Tanrı'nın sonsuzluğu karşısındaki konumları, daima tartışıla gelen ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle İslâm düşüncesinde Tanrı ve diğer varlıkların ilişkisi, teolojik perspektifte; yaratan-yaratılan ilişkisi üzerinden ele alınmış ve varlıklanma bir tür <i>yoktan yaratma</i> ya da <i>zamansal yaratma</i> modeli içerisinde değerlendirilmiştir.</p> <p>Öte yandan belirli epistemolojik ve ontolojik hassasiyetleri ön planda bulunduran felsefi yaklaşımda ise Tanrı ve âlem ilişkisi sonsuz bir akıl olan Tanrı'nın kendi sonsuzluğunu akletmesi ilkesine dayanarak, varlık veren-varlık alan ilişkisi üzerinden <i>sudûr</i> nazariyesi çatısı altında değerlendirilmiştir. İslâm düşüncesinin bir diğer sac ayağını oluşturan mistik ve sezgisel bilgi alanını kullanan <i>İşrâk felsefesinde</i> ise varlıklanma, Tanrı'nın <i>Nurlar Nuru</i> olarak idrak edildiği <i>Nurlar</i> kategorisi içerisinde, hiyerarşik bir tecelli piramidi halinde ele alınmıştır.</p> <p>Bu iki yaklaşımın karşılıklı olarak incelenmesi, düşünce tarihindeki Tanrı-âlem ilişkisi ve yaratma konularını anlamak için önemli katkılar sağlayacaktır. Bu perspektife dayanarak özellikle <i>akıl</i> ve <i>nur</i> kategorilerinin öne çıkarılması, genel olarak varlıklanma konusunun mahiyetini kavrama noktasında karşılıklı mukayese imkânı sunmakla beraber, hususen Meşşâî ve İşrâk felsefelerinin incelenmesi, İslâm felsefesinin özgünlüğüne de şüphesiz önemli katkılar sağlayacaktır. Yaptığımız bu çalışma ile özellikle bu özgünlüğün naçizâne daha iyi kavranmasına vesile olacağı kanaatindeyiz.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Sudûr, Nur, Meşşâî, İşrâk, Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdi	

<b>Title of the Thesis:</b> The Hierarchy of Existence in the Theory of Emanation and the Metaphysics of Nour	
<b>Author:</b> Mustafa POLAT	<b>Supervisor:</b> Doç. Dr. Kemal GÖZ
<b>Date:</b> 15 November 2023	<b>Nu. of pages:</b> viii (pre text)+74 (main body)
<b>Department:</b> Philosophy and Religious Sciences	<b>Subfield:</b> Islamic Philosophy
<p>In the history of philosophical thought, the relationship between God and the cosmos stands as one of the foremost fundamental inquiries. The positioning of entities other than God in light of the infinitude of the Divine constitutes an enduring subject of debate. Particularly within Islamic thought, the relationship between God and other entities has been approached from a theological perspective, primarily through the framework of the Creator-Created relationship, wherein existence is evaluated within a paradigm of creation ex nihilo. On the other hand, within a philosophical approach marked by distinct epistemological and ontological sensitivities, the relationship between God and the cosmos is construed under the rubric of the theory of emanation, based on the principle that God, an infinite intellect, reflects upon His own infinity through the relationship of the giver of existence and the receiver of existence. Additionally, the realm of mystical and intuitive knowledge, as employed by the philosophy of "Ishraq," forms another cornerstone of Islamic thought. Within the perspective of "Ishraq," existence is contemplated within the category of "Nur of Nurs" where the divine luminescence is perceived, and it is hierarchically delineated within a pyramid of manifestations. A mutual examination of these two approaches will yield significant contributions to comprehending the relationship between God and the cosmos, as well as the theme of creation in the annals of thought. Predominantly rooted in this perspective, the emphasis on the categories of emanation and divine luminosity will present an opportunity for a comparative analysis in grasping the nature of existence more comprehensively. Concurrently, a dedicated exploration of the "Ishraq" and "Mashsha'i" philosophies will undeniably furnish valuable insights into the uniqueness of Islamic philosophy. It is our conviction that this endeavor, particularly, will contribute humbly to a more profound comprehension of this uniqueness</p>	
<b>Keywords:</b> Emanation, Nour, Mashsha'i, Ishraq, al-Fârâbî, Avicenna, Suhrawardi.	

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	II
ÖZET .....	IV
ABSTRACT .....	V
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
1. Çalışmanın Konusu .....	1
2. Çalışmanın Önemi.....	7
3. Çalışmanın Amacı .....	7
4. Çalışmanın Yöntemi.....	7
5. Çalışmanın Kaynakları .....	7

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### DÜŞÜNCE TARİHİNDE SUDÛR TEORİSİ

(Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Sudûr Teorisinin Kurucu Dinamikleri) 10	10
1.1. Platon ve Felsefesi .....	10
1.1.1 Platon ve Sudûr Teorisi .....	11
1.2. Aristoteles ve Felsefesi.....	19
1.2.1. Aristoteles ve Sudûr Teorisi .....	23
1.3. Yeni Platoncu Sentez-Plotinus ve Felsefesi.....	27
1.3.1. Plotinus ve Sudûr Teorisi .....	31
İKİNCİ BÖLÜM .....	35
MEŞŞÂÎ FELSEFEDE SUDÛR TEORİSİ .....	35
2.1. Fârâbî ve Felsefesi .....	35
2.1.1. Fârâbî ve Sudûr Teorisi.....	38
2.2. İbn Sînâ ve Felsefesi .....	43



2.2.1. İbn Sînâ ve Sudûr Teorisi.....	48
---------------------------------------	----

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İŞRÂK FELSEFESİNDE SUDÛR NAZARİYESİ

3.1. Şeyhu'l-İşrâk: Şihâbüddîn es-Sühreverdî.....	55
3.2. Sühreverdî Düşüncesinde Felsefî Bilginin Yeri ve Konumu.....	57
3.3. Genel olarak İşrâk Felsefesi.....	59
3.4. İşrâk Felsefesi Bağlamında Nuru'l-Envâr ve Nurlar Hiyerarşisi.....	62
3.5. Sudûr ve İşrâk Nazariyelerinin Genel Olarak Kıyaslanması.....	67
SONUÇ .....	69
KAYNAKÇA .....	71

## KISALTMALAR

- A.s. : Aleyhisselam  
B. : Bin, İbn  
Bk. : Bakınız  
Bs. : Baskı  
Çev. : Çeviri  
DİA. : Diyanet İslâm Ansiklopedisi  
Ed. : Editör  
İSAM. : İslâm Araştırmaları Merkezi  
M.Ö. : Milattan önce  
Nşr. : Neşir  
Ö. : Ölüm  
TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı  
Vd. : Ve diğerleri

# GİRİŞ

## 1. Çalışmanın Konusu

Düşünce tarihinin başlangıcından günümüze kadar olan süreç içerisinde, âlemin varoluşuyla alakalı çeşitli doktrinler ortaya konulmuştur. İnsan-âlem bağlamında akla gelen en temel sorunlardan âlemin nasıl meydana geldiği sorusuna yönelik cevaplar üretilmeye çalışılmış bu problem karşısında genel anlamda (bilim dünyasının dışında) üç yaklaşım ile cevap verilmeye çalışılmıştır. Özellikle Sokrates öncesi *arkhe* kavramı çerçevesinde varlığın kaynağının yine varlık içinde aranmasına karşılık, Sokrates sonrasında varlığın kaynağının daha aşkın ilahi bir konumdan kaynaklandığı düşüncesi felsefe tarihinde dönüm noktası olmuştur.<sup>1</sup> Öte yandan Platoncu inâyet teorisini besleyen ezeli idealar, çoklu ezeli mümkünler sorunsalını ortaya çıkarmıştır.

Genel olarak varlığın kaynağı sorunu dikkate alındığında; materyalist bir çerçeve içeren “*ezeli madde teorisi*”, “*yoktan yaratma teorisi*” ve son olarak “*sudûr teorisi*” olmak üzere üç temel yaklaşım karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Bu üç yaklaşımdan hususen sudûr teorisi ve özünü söz konusu teoriden alan *nur metafiziği* çalışmamızın ana konusu olacaktır.

Sudûr; sözlükte “*doğmak, sâdir olmak, meydana çıkmak, zuhur etmek*” anlamında masdar olan kavram, felsefe ıstılahı olarak âlemin ortaya çıkışını yorumlamak üzere tasarlanan, hiçten ya da yoktan yaratma (halk) teorisinden farklı yönleri bulunan teoriyi ifade eder. Sudûr kavramı için “taşmak, akmak, fişkırmak” mânasındaki “*feyz*” terimi de kullanılır. Batıda ise sudûr “*procession*”, feyz ise “*emanation*” kavramlarıyla ifade edilir.<sup>3</sup>

Tarihsel süreci Antik Yunan öncesine kadar uzanan sudûr teorisi, İslâm felsefesinde kaynağını asıl itibari ile Yeni Platoncu felsefeden alır. Sudûr teorisi Fârâbî (ö. 950) tarafından tevarüs edilerek İslâm felsefesine dahil edilmiş ve özellikle İbn Sînâ'nın (ö. 1037) katkılarıyla birlikte İslâm felsefesi Meşşâî geleneğinin Tanrı-âlem ve birlik-çokluk ilişkisini açıklayan hâkim teorisi haline gelmiştir. İbn Sînâ sonrası sudûr

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 160-162.

<sup>2</sup> İsmail Şimşek, “Düşünce Tarihinde Ortaya Çıkan Varoluşa Dair Teoriler”, *Journal of International Social Research* 11/60 (20 Aralık 2018), 675.

<sup>3</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

teorisi, felsefî gelenek içerisinde öylesine yaygın bir kabul görmüş ki, sudûr dışındaki diğer görüşler, artık ana akıma karşıt görüşler olarak değerlendirilmiştir.<sup>4</sup>

Sudûr teorisinin ortaya çıkışı, temelde felsefî bir kaygı sebebiyledir. Nitekim ilk çağ filozoflarının “arkhesi” ve semavî dinlerdeki Tanrı’nın mutlak kudret ve iradesiyle “âlemi sonradan ve yoktan yaratması” çeşitli problemleri de beraberinde getirmiştir. Tanrı’nın, âlemi yaratmadan önce bilkuvve durumunda olup daha sonra âlemi yaratarak bilfiile dönüşmesi ve “yok”un “var”a dönüşmesi gibi bazı çelişik önermeler, yoktan yaratma ya da zamansal yaratma teorisinin en temel problemlerini oluşturmaktadır.<sup>5</sup> Tanrı’nın zatında değişime sebep olan bu durum, genel olarak düşünce dünyasında kabul gören “Tanrı’nın değişmezliği” ilkesiyle çelişmektedir.<sup>6</sup> Bu kaygılar nedeniyle başta Helenistik felsefe filozofu Plotinus (ö. 270) olmak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük İslâm düşünürleri de âlemin yaratılış problemine daha tutarlı ve çelişiklerden arındırılmış bir doktrinle cevap bulma yolunu tercih etmişlerdir. Böylelikle Tanrı’yı önce bilkuvve daha sonra bilfiil olan varlık olarak değil, Tanrı’yı daima bilfiil akıl olarak kabul etmişlerdir. Özellikle Fârâbî bu durumdan hareketle, değişenle değişmeyen yani hâdis olanla kadîm olanı birbirinden ayırarak, “mümkün-vâcib” ayrımını ortaya koymuş, böylelikle en süflîsinden en ulvîsine kadar bütün âlemi hiyerarşik bir düzen içerisinde yorumlamak istemiştir.<sup>7</sup>

Yeni Platoncular ise, Aristoteles’in (m.ö. 384-322) yalnızca hareket verici olan Tanrı’sını varlık veren “Bir’e” dönüştürmüş, böylelikle nedensellik ilkesine fizik ve metafizik neden ayrımını eklemişlerdir. Ayrıca Platon’un (m.ö. 427-347) idelerini “Külli Nefs”teki sûretlere dönüştürerek, Platon’un nefis (ruh) teorisini yeniden yorumlamışlardır.<sup>8</sup>

*Bir, Külli Akıl, Külli Nefs ve cisimler âlemi* şeklinde yalın bir varlıklandırma hiyerarşisini benimseyen Plotinus, Bir’e bütün varlıkların asıl kaynağı olan ve bir olduğunu söylemek dışında hakkında olumlu cümle kurulamayan nihai neden vasfını yüklemiştir. Plotinus’a göre Bir, cömertliğin zirvesinde ve tamlığın ötesinde

<sup>4</sup> Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 189.

<sup>5</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 191.

<sup>6</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 162.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Fusûsü’l Hikme - Hikmetin Özleri*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 21, 30; Kaya, “Sudûr”, 37/467.

<sup>88</sup> Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019), 105.

olduğundan O'ndan yalnızca “Küllî Akıl” sudûr eder. Tanrı'nın mutlak birliğine ve basitliğine karşın Külli Akıl'da bir bileşiklik bulunsa bile, O da basit bir varlıktır. Maddeden ve maddi özelliklerden arınmış saf surettir. Külli Akıl'dan ise “Küllî Nefs” sudûr eder. Külli Nefs de aynı şekilde saf ve basit olmakla beraber cisimler âleminin nefsi olduğundan zatında bir terkip barındırır ve Külli Nefs'te cisimler âleminde ortaya çıkan varlıkların makulleri bulunur.<sup>9</sup> “Cisimler âlemi” ise, Nefs'lerin onlara hareket vermesiyle sonsuz bir döngü içerisindedir ve iki kısma ayrılır. İlki, yeryüzündeki cisimler. İkincisi ise gökyüzündeki cisimlerdir.<sup>10</sup> Dolayısıyla varlık silsilesinin en son, en aşağı ve en süflî mertebesini oluşturan cisimler âlemi, maddenin aslıdır. Madde ise eksiklik ve kusurların en fazla bulunduğu yerdir.

Plotinus'un sudûr sistematüğünü özetlemek gerekirse; varlık mertebesinin en üst basamağında bulunan, kendi kendine kaim ve her bakımdan mutlak “Bir” olan varlıktan, taşma suretiyle “Us” ya da “Nous” yani “Küllî Akıl” var olur. Söz konusu bu taşma, Tanrı'nın iradesi olmadan zorunlu olarak ve Tanrı'ya hiçbir yönden eksiklik vermeden gerçekleşir. Küllî Akıl, her ne kadar ikinci basamakta bulunan tek varlık olsa da onun zatında çokluk vardır. Nitekim bu ikinci varlık İlk Neden'i yani Tanrı'yı düşünmeye başlar. Bu düşünme ile varlık olarak tek olmasına rağmen zatında bulunan çokluk, Küllî Akıl'ın çözümlenip çoğalmasına sebebiyet verir. Ayrıca İlk Neden'i düşünmesi ile kendini daha da mükemmelleştirip yetkinleştirir ve kendinden bir şey eksilmeden “Ruh” yani “Küllî Nefs” oluşur. Bu Ruh'ta da çokluk bulunur. Ruh'un idealar âlemini düşünmesi ile cisimler âleminin taşması gerçekleşirken dünyadaki oluş ve bozuluşlara da zemin hazırlar. Yine bu Ruh insan ruhlarının ve ay altı âlemindeki maddenin oluşumuna da imkân sağlar.<sup>11</sup> Sonuç olarak Plotinus felsefesinde âlemin varlığı; Bir ile eş zamanlı olarak, Bir'in daima bilfiil olarak kendi kendisini akletmesi sonucu, Bir'den taşarak meydana gelmektedir.

Meşşâî felsefesinin önde gelen filozofu Fârâbî'ye göre ise sudûr teorisi; Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi filozoflardan temel yapılanma şemasını almakla birlikte, İslâm düşünce dünyasında önemli revizyonlara uğramış, bu haliyle de hususi bir

<sup>9</sup> Türker, *Varlık Nedir?*, 107.

<sup>10</sup> Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri / Kelam – Felsefe – Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 95.

<sup>11</sup> İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî Ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 171-181.

özgünlük kazanmıştır. Aristoteles'te daha çok *gai sebep* olarak ele alınan Tanrı tasavvuru, Fârâbî metafiziğinde yalnızca ilk hareketi veren *gai sebep* olarak değil, fâil sebep (varlık veren yaratıcı ilke) olarak da karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre Tanrı ya da “*el-Evvel*”, mutlak manada basit, sebepsiz ve hem zât hem de sayı bakımından biricik, tek olan ilk mevcuttur. O, salt akıl ve salt fiildir. Plotinus'un Tanrı'yı aklın ötesinde bir varlık olarak konumlandırmasına karşın Fârâbî Tanrı'yı, “kendi zâtını düşünen akıl” olarak nitelendirmektedir. Nitekim Fârâbî, Aristoteles'i takip ederek Tanrı'nın akıl olduğunu ve aklettiğini söyler. Çünkü Tanrı, özü gereği bilfiil akıl ve bilfiil akledilendir (makûldür).<sup>12</sup>

Fârâbî'nin Yeni Platoncu metafizik perspektifinde inşa ettiği âlem tasavvuru, Aristoteles'in “*ay üstü âlem*” ve “*ay altı âlem*” ayırımına dayalı kozmoloji anlayışı ile Batlamyus astronomisinin bir terkihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünceye göre âlem, merkezinde dünyanın sabit bir şekilde yer aldığı iç içe geçmiş feleklerden meydana gelmektedir. Tanrı'nın kendisini akletmesiyle başlayıp maddeye kadar inen bu varlıklanma süreci, birbirine hiyerarşik bir düzen şeklinde bağlı olan mertebeli bir yapıyı oluşturur.<sup>13</sup>

Fârâbî'ye göre, el-Evvel'in en basit, en mükemmel olması ve kendi zâtını bilmesi sebebiyle yalnızca bir akıl sudûr eder. Çünkü "Bir'den ancak bir çıkar" ve O'nun rızası ve bilgisi olmadan da sudûr gerçekleşmez. Sudûr eden bu şey *İlk Akıl*'dir. O halde Tanrı'nın bilmesi, yaratmasına eşittir. Çünkü bir şeyin var olması için onun akledilmesi yeterli olmaktadır. Söz konusu bu İlk Akıl'da, el-Evvel'in aksine araz olarak iki yön bulunmaktadır. İlk Akıl, özü itibariyle mümkün varlık olmakla birlikte ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. Ayrıca İlk Akıl, cisim ya da madde de değildir. O hem kendi zâtını hem de el-Evvel'i düşünür. Böylelikle kendi zâtında bir olmakla beraber, akletmesi yönüyle çokluk barındırır. Bu sayede varlık tasavvurunda Bir'den çokluğa giden ilk adım atılmış olur. İlk Akıl'ın el-Evvel'i düşünmesiyle kendinden sonraki diğer akıl, kendi zâtının mümkünlüğünü düşünmesiyle de ilk feleğin nefsi ve maddesi sudûr eder. Her felek de onun nefsi sayılan kendine has akıldan oluşur. Böylelikle dokuz felek ve dokuz nefis meydana gelinceye kadar bu feyezana devam eder. Son akıl olan “*Onuncu*

---

<sup>12</sup> İbrahim Halil Üçer vd., *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2021), 156.

<sup>13</sup> Üçer vd., *İslâm Felsefesi*, 157.

*Akıl*” ya da “*Faal Akıl*” ise, ay altı âlemi idare eden akıldır. Faal Akıl’dan da dört ana unsur ve beşerî ruhlar meydana gelir.<sup>14</sup>

Sudûr teorisi, Meşşâî felsefenin ardından Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) tarafından kurulan “*İşrâkiyye*” ekolü ile birlikte işrâk paradigması halini alır. “*Şark*” kökünden türetilen “*işrâk*”, akıl yürütmeye veya istidlalî bilgiye gerek kalmadan, bilginin direkt olarak içe doğması, keşf, zevk (mânevî tecrübe) ve iç aydınlanmaya dayanan bilgi türü için kullanılır. Ontolojik olarak ise işrâk, aklî nurların tecellisiyle varlığın ortaya çıkıp gerçeklik kazanması demektir.<sup>15</sup>

İşrâkîlik, İslâm düşünce geleneğinde yeni bir yöntem ve yeni bir tarz olarak ortaya çıkmıştır. Sühreverdî’ye göre, insanın bir varlık amacı vardır ve insan sezgisel bilgi ile ancak bir aydınlanma yaşayabilir. Söz konusu bu aydınlanma ise, felsefî ve mistik bir iç görüye dayalı metotlar içerir.<sup>16</sup>

Sühreverdî ontolojisinde benimsenen sudûr ya da işrâk teorisini kısaca ele almak gerekirse, ana fikir itibariyle Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde ortaya konan düşüncelerle büyük benzerlikler göstermektedir. Sudûr teorisinde *el-Evvel* ya da *Vâcib-ul Vücûd* olarak isimlendirilen Tanrı, İşrâk felsefesinde *Nuru’l-Envâr* (Nurlar Nuru) kavramıyla ifade edilir. *Nuru’l-Envâr*’dan yalnızca “*Saf/Soyut Nur*” sâdır olur ya da diğer bir deyişle işrâk eder. *Nuru’l-Envâr* ve O’ndan işrâk eden bu İlk Nur (*Nuru’l-Akrab*) arasında kemal ve noksanlık bakımından farklar bulunur. İlk Nur’dan ise başka bir Saf Nur ve Sühreverdî’nin “*berzah*” adını verdiği felek cismi işrâk eder. Böylelikle Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi sayıları on ile sınırlı olmayan diğer Saf Nurlar da birbiri ardınca işrâk/sudûr eder.<sup>17</sup>

Onun nur hiyerarşisinde “*Nuru’l-Kâhir*” (Hükümran Nur) ve “*Nuru’l-Müdebbir*”i (Yönetici Nur) barındıran “*Nuru’l-Mücerred*” (Soyut Nur) bulunur.

---

<sup>14</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 61; Mustafa Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası* 11 (1994), 49.

<sup>15</sup> Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/435.

<sup>16</sup> John Walbridge, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2017), 261; Emel Sünter, “Sühreverdî’ye Göre Arınmanın Felsefesi ‘İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme’”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/1 (15 Mart 2020), 90.

<sup>17</sup> İlhan Kutluer, “Hikmetü’l-İşrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/523.

Ardından *Nuru'l-Mücerred*'e bağımlı olan “*Arazi/Arizî Nur*” gelir. Maddî âlemi temsil eden karanlığın sûretleri ise en genel tabirle *berzah* olarak tanımlanır. Kendi kendine kaim ve en yoğun karanlığı temsil eden cevhere, “*cevher-i ğasık*” (alacakaranlık cevher) denir. Varlığı başkasında araz halinde bulunan karanlığa ise “*hey'et-i zulumâniyye*” (karanlık heyet) adı verilmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin kozmolojisinde manevî ve ruhanî olanlar aydınlıkla ifade edilirken, maddî ve süflî olanlar ise karanlıkla ifade edilir.<sup>18</sup>

Bu sebeple varlıklar nurdan aldıkları pay miktarınca var olmaktadır. Nitekim maddeden nur özelliği kaldırıldığı takdirde yokluğa terk edileceklerdir. Sühreverdî düşüncesinde bu özelliğe sahip cisimlere cevher-i ğasık ya da alacakaranlık cevherler denilmektedir. Çünkü Sühreverdî'ye göre asıl olarak var olan nurdur. Zulmet ise nurun yokluğu demektir. Nur ve zulmet birbiriyle mücadele eden iki farklı kutup değildir. Zulmet nura doğru yönelerek varlık sahasına çıkmak ister. Bu noktada zulmet kendi başına ayrı bir varlık değildir. Bu ifadelerden yola çıkarak karanlık için nura bağımlı olarak var olan, ikincil bir kavram olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>19</sup>

Ayrıca Meşşâî felsefede olduğu gibi İshrâkîlikte de her şey Allah'tan zorunlu olarak feyezân etmekte ve nihayetinde zorunlu ve fitrî bir aşkla Allah'a geri dönmek istemektedir. İslâm felsefesindeki temel vurgunun “*akıl*”, tasavvuftaki temel vurgunun da “*aşk*” ve “*muhabet*” olduğunu düşünürsek, Sühreverdî hem aşkı hem de nuru vurgulayan hikemî düşüncesine tasavvufî bir bakış açısı da eklediği görülmektedir.<sup>20</sup>

Kısaca İshrâkîlik için İslâm felsefesi tarihinde Gazâlî'ye kadar tevarüs edilen geleneğin bir sonucu, bir toplamı ya da farklı bir yorumu da diyebiliriz.<sup>21</sup> Böylelikle İlk Çağ'dan başlayarak İslâm düşünce geleneğine kadar süregelen sudûr piramidinin tarihçesine kısa bir giriş yapmış bulunmaktayız.

---

<sup>18</sup> Cevdet Kılıç, “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi Ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2008), 62.

<sup>19</sup> İbrahim Maraş, *Klasik İslam Felsefesinde Nur Metafizigi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 78; Sünter, “Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi ‘İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme’”, 96.

<sup>20</sup> İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 143; Kemal Göz, “Sühreverdî Düşüncesinde Ruh Beden İlişkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 475.

<sup>21</sup> Sünter, “Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi ‘İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme’”, 93.



## 2. Çalışmanın Önemi

Çalışmamız; Tanrı-âlem ilişkisi, Bir'den çokluğun meydana gelmesi ve *sudûr-nur* nazariyeleri özelinde, genel olarak varlıklandırma konusunun mahiyetini kavrama noktasında bu iki yaklaşımın karşılıklı olarak incelenmesi, düşünce tarihine önemli katkılar sunacaktır. Öte yandan ele aldığımız *Meşşâî* ve *İşrâk* geleneklerindeki *sudûr* nazariyesinin incelenmesi, akademik olarak özel bir öneme sahip olmakla beraber İslâm felsefesinin özgünlüğüne de fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

## 3. Çalışmanın Amacı

Tezimizi kaleme alırken, düşünce tarihinde özellikle metafizik ve ontolojik düşünceyi derinden etkileyen söz konusu Tanrı'dan taşma fikrinin kadim kökleri keşfedilmeye çalışılmıştır. Böylelikle milat öncesi filozoflardan başlayıp milat sonrası 1200'lü yıllara kadar uzanan *sudûr* kavramının tarihsel gelişimi irdelenerek konunun arka planının daha iyi kavranması amaçlanmıştır. Ayrıca *Meşşâî* felsefesindeki *sudûr* nazariyesinde ortaya çıkan akıl katmanlarıyla, *İşrâk* felsefesindeki *nur* hiyerarşisinin karşılıklı olarak kıyaslanıp varlıklandırma modellerinin analizini ortaya koymak çalışmamızın amaçları arasındadır.

## 4. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamız teorik niteliktedir. İlgili kaynaklar okunup usulüne uygun olarak veriler çıkarılmıştır. Toplanan veriler felsefî bir perspektifle tartışılmış, bütününden yola çıkılarak kapsamlı ve tutarlı bir metin oluşturulmuştur. Çalışma esnasında ihtiyaç duyulduğu kadarıyla tümevarım, tümdengelim ve nitel analiz yöntemleri kullanılmış, elde edilen veriler analitik bir yöntemle incelenmiştir.

## 5. Çalışmanın Kaynakları

Tez hazırlanırken belge inceleme yöntemi kullanılmış, ağırlıklı olarak *Meşşâî* ve *İşrâkî* kaynaklar üzerinden doğrudan yararlanılmıştır. Birincil kaynaklara öncelik verilmiş, ayrıca bu konuda yazılmış çeşitli kitap, makale ve diğer çalışmalara da başvurulmuştur.

Mevcut akademik literatür dikkate alındığında Antik Yunan felsefesinden başlayarak *sudûr* nazariyesini kapsamlı ve derinlemesine inceleyen herhangi bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu noktada bizim çalışma konumuzla paralel

sayılabilecek “*Sühreverdi’de Âlemin Tanrı’dan Sudûru*”<sup>22</sup> adlı bir çalışmanın yapıldığı dikkat çekmektedir. Fakat ilgili araştırmada dönemsel taksim sadece Meşşâî ve İşrâk felsefeleri arasında tutulmuş, Antik Yunan felsefesinden Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu yaklaşımın bu çalışmada dikkate alınmadığı görülmüştür. Çalışmamız, meseleyi kadîm tarihi arka planıyla birlikte daha geniş bir perspektiften ele alarak bütüncül bir okuma çerçevesi sunmaktadır.

Araştırmamızda çalışma konumuzun temelini oluşturan düşünce geleneklerine ait birincil kaynaklar, ilk elden araştırma alanımızın odak noktası olarak belirlenmiştir. Bu sebeple antik olandan başlamak kaydıyla öncelikle Platon ve Aristoteles’in çalışma konumuzla alakalı olan eserleri incelenmiştir. Bu noktada Platon’un diyaloglarından “*Devlet*”<sup>23</sup> ve “*Timaios*”<sup>24</sup>, Aristoteles’in “*Metafizik*”<sup>25</sup>, “*Fizik*”<sup>26</sup>, “*Ruh Üzerine*”<sup>27</sup> ve “*Gökyüzü Üzerine*”<sup>28</sup> adlı eserleri dikkate alınmış, konumuzla ilgili bağlamları incelenmiştir. Öte yandan Meşşâî geleneğe önemli ölçüde etkisi hissedilen Yeni Platoncu geleneğe mensup metinler dikkate alınmış, bilhassa Plotinus’un “*Enneadlar*”<sup>29</sup> adlı eseri incelenmiştir.

Tezimizin ikinci bölümde Meşşâî geleneğin sudûr paradigmasını daha iyi kavramak amacıyla Fârâbî ve İbn Sînâ’nın konumuzla ilgili metinleri felsefî bir analizle değerlendirilmiştir. Fârâbî’nin başta “*İdeal Devlet*”<sup>30</sup> ve “*es-Siyasetü’l-Medeniyye*”<sup>31</sup>, adlı eserleri ile İbn Sînâ’nın “*Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*”<sup>32</sup> ve “*el-İşârât ve’t-Tenbihât*”<sup>33</sup> adlı eserleri hususi bir araştırmaya tabi tutulmuştur.

<sup>22</sup> Erol Eker, *Sühreverdi’de Âlemin Tanrı’dan Sudûru* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>23</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, çev. Simge Delikanlı (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2022).

<sup>24</sup> Platon (Eflâtun), *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

<sup>25</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021).

<sup>26</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

<sup>27</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2018).

<sup>28</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997).

<sup>29</sup> Plotinus, *Dokuzluklar I (Enneades)*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2006); Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011); Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996).

<sup>30</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020).

<sup>31</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat*.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022).

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

Araştırmamızın son bölümünde ise İşrâkî düşüncedeki varlıkların hiyerarşisini ortaya koymak maksadıyla Sühreverdî'nin eserleri ele alınmış, filozofun özellikle “*Hikmetü'l-İşrak*”<sup>34</sup> ve “*Nur Heykelleri*”<sup>35</sup> adlı eserleri özel bir dikkatle incelenmiştir. Bahsi geçen eserler çalışmamızın ilk elden kaynakları olmakla beraber araştırmamızın temel perspektifi bu eserlerdeki metin analizlerine dayanmaktadır.

Diğer taraftan araştırma konumuzun alt başlıklarıyla ilgili birçok ikincil kaynak da dikkate alınmış, çalışmamızın olgunlaşması noktasında konumuzla ilgili olan akademik kitap, makale ve tezlerden de ikincil kaynak olarak istifade edilmiştir.

---

<sup>34</sup> Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, çev. Şemsuddin Şehrezûrî - Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021).

<sup>35</sup> Şihabüddin Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, ed. Fatih Yıldız - Cihat Demirci (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DÜŞÜNCE TARİHİNDE SUDÛR TEORİSİ

#### (Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Sudûr Teorisinin Kurucu Dinamikleri)

Çalışmamızın ana konusu olan sudûr teorisini daha iyi kavramak ve tarihsel köklerine yolculuk yapmak adına bu bölümde öncelikli olarak Antik Yunan filozoflarından Platon, Aristoteles ve Plotinus'un yaşamları ve felsefi fikirlerine kısaca değinilecek ardından filozofların sudûr teorisi bağlamında epistemolojik ve ontolojik düşüncelerine yer verilecektir.

#### 1.1. Platon ve Felsefesi

Platon ya da İslâm dünyasında “Eflâtûn” olarak bilinen Aristokles, M.Ö. 427'de, Atina'da yaşayan asil bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Aristokles, geniş omuzları ve atletik yapısı sebebiyle Yunancada geniş anlamına gelen Platon lakabını almıştır.<sup>36</sup> “Grekçe'den yapılan tercüme döneminde, yan yana sessiz iki harfin telaffuzundaki güçlük ve Arapça'da “p” sessiz harfinin bulunmaması sebebiyle İslâmî literatürde adı “Felâtûn” ya da daha yaygın haliyle “Eflâtûn” şeklini almıştır.”<sup>37</sup>

Platon'un en önemli üstadı Sokrates (ö. m.ö. 399)'tir. Eserlerinde oldukça geniş bir fikir kadrosunun ismini anan Platon, onlardan alıntılar yapmakla birlikte söz konusu bu isimlerin birçoğuna zaman zaman keskin eleştiriler de yöneltmiştir. Atina yakınlarında bulunan bir kasabada, yaklaşık olarak 387 yılında, Sicilya'ya yaptığı yolculukların birinden döndükten sonra, Akademos bahçesinde düşünce tarihine “Akademi” olarak geçecek olan okulu kurmuştur. Hayatının büyük bir kısmını burada kitap yazarak ve ders vererek geçirmiştir. Platon'un en ünlü öğrencisi Aristoteles'tir. Ksenokrates ve Speusippos gibi birçok düşünce adamı da onun öğrencileri arasında yer almıştır.<sup>38</sup>

Eserlerini incelediğimizde onu, gözü ideal âlemde olan, ebedî mutluluğa ermenin aşkı ve heyecanı ile yaşayan ve fâni dünyanın geçici lezzetlerine önem vermeyen, tam manasıyla “mistik” bir filozof olarak görmek mümkündür. Bu yönüyle

<sup>36</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, 2022, 1/3.

<sup>37</sup> Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/469.

<sup>38</sup> Olguner, “Eflâtun”, 10/469.

Platon, hocası Sokrates'in bir devamı sayılır. Ancak diğer taraftan zihni, toplumsal konularla meşgul olan bir cemiyet adamı olup toplum, din, idare ve siyaset alanında projeler yapan büyük bir reformcu olarak görünmektedir.<sup>39</sup>

Platon'un felsefesi; *bilgi, idealar, ruhun ölümsüzlüğü, evren doğumu ve devlet* olmak üzere beş temel kuram etrafında şekillenir. Sokrates ve öğrencisi Platon'a göre felsefenin temel gayesi, insanlığın saadeti ve ideal hayatın temin edilmesidir. İdeal hayat, yalnızca erdemli olmakla elde edilebilir. Erdemin özü idealar kavramı, temeli bilgi, güvencesi ölümsüzlük, gerekçesi evren doğumu ve sığınağı devlettir. Platon'un felsefesiyle ilgili olarak mümkün olan en kısa tanımı yapmak gerekirse, “mutlak ve değişmez olan” ile “değişen” arasındaki bağla ilgilendiğini söylemek mümkündür. Platon öncesi ilk filozoflar, âlemde mutlak ve değişmez olanı aramış, Platon ise hem âlemde hem ahlakta hem de toplum hayatında bu ilkenin peşine düşmüştür. “*İyi, doğru bir hayatın kesin ölçütü ve amacıdır.*”<sup>40</sup> Platon felsefesinin dayanmış olduğu temel düşünce bu cümle ile özetlenebilir.

Batılı kaynaklara göre Platon milattan önce 347 yılında -seksen yaşlarında iken- arkasında pek çok kitapla birlikte ciddi bir fikir kadrosu bırakarak hayata veda etmiş ve Akademi'nin bahçesine defnedilmiştir.<sup>41</sup>

Platon'dan günümüze ulaşan ve ona ait olduğu saptanmış birçok eserin yanında başlıca ifade edebileceğimiz eserleri ise şunlardır: *On Üç Mektup, Sokrates'in Savunması, Yasalar, Devlet.*<sup>42</sup>

### 1.1.1 Platon ve Sudûr Teorisi

Hayatından kısaca bahsettiğimiz Platon, felsefesiyle sudûr teorisine giden yolların taşlarını döşeyen filozofların başında gelir. Sudûr teorisini temellendirmek ve daha iyi kavramak açısından, Platon'un ortaya koymuş olduğu metafiziği ele almak elzemdir. Söz konusu teori hakkında önemli kurucu dinamikleri barındıran felsefesi nedeniyle, tezimizin bu bölümünde Platon'un ortaya koyduğu özellikle epistemolojik ve ontolojik kuramlardan daha çok bahsedilecektir.

---

<sup>39</sup> Olguner, “Eflâton”, 10/469.

<sup>40</sup> Platon (Eflâton), *Devlet*, 2022, 1/4.

<sup>41</sup> Olguner, “Eflâton”, 10/470.

<sup>42</sup> Olguner, “Eflâton”, 10/473.

Antik Yunan felsefesi, metafiziksel düşünce açısından değerlendirildiğinde birtakım önemli aşamalara sahiptir. Söz konusu bu felsefenin ilk önemli safhasını bütün mevcutların bir ve birden çok unsurdan oluştuğunu iddia eden “*arkhe*” (ilk ilke veya ana unsur) filozofları, oluşturur. Parmenides (ö. m.ö. 450) ve Herakleitos (ö. m.ö. 475) arasındaki *arkhe* tartışmaları, varlıkların doğası hakkında daha derinlemesine bir düşünceye evrilmiştir. Böylece sonraki dönemlere damgasını vuran iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Parmenides’e göre, varlıklar kendi içinde sınırlı ve değişmez bir bütün olarak kavrandığından değişimi yanılısama, sabiteyi ise asıl olarak nitelendirmiştir.<sup>43</sup> Onun “*Varlık vardır, var yok olamaz ve yok da var olamaz*”<sup>44</sup> şeklinde özetlenen varlık felsefesi, Antik Yunan düşüncesinin sonraki tüm felsefî anlayışlarının temel öğelerinden biri haline gelmiştir. Herakleitos ise değişeni ve sabit olanı uzlaştıran bir yaklaşıma sahiptir. Her ne kadar Herakleitos değişimin filozofu olarak kabul edilip, ona hiçbir şeyin asla sabit olmadığı ve her şeyin sürekli değiştiği görüşü atfedilse de aslında Herakleitos her şeyin değiştiğini değil bilakis değişim içinde sabit “*logos*”un veya âlemi yöneten akla karşılık gelen yasanın bulunduğunu iddia eder.<sup>45</sup>

Antik Yunan felsefesinin ikinci önemli aşamasını, sofist eleştiriler tarafından sarsılan gerçeklik anlayışının Platon ve Aristoteles öncülüğünde yeniden inşa edilme süreci oluşturur. Şüphesiz bu iki filozof, sonraki dönemlerde gerçekleşecek olan herhangi bir felsefî anlayışın göz ardı edemeyeceği önemli düşünceleri miras olarak bırakmışlardır. Her iki filozof da varlıkların bütünü hakkında bir felsefe geliştirmiş ve bu bütüne ulaşmak isteyen kişinin sahip olması gereken donanımı, ulaşmanın yöntemini ve ulaşan kişinin elde edeceği kavrayış düzeyini açıkça belirtmiştir. Ancak Platon “*sânî*” (biçimlendirici) bir ilke ya da Tanrı tasavvuruna, Aristoteles ise hareket verici bir ilke ya da Tanrı tasavvuruna ulaşmıştır. Dolayısıyla Platon metafiziği, ne kadar idealist olursa olsun, varlığı ve var oluşun arkasındaki sabiteyi açıklamayı hedefler. Yani Herakleitos'un yaklaşımı ile nitelendirilir. Aristoteles ise metafiziği bilimsel bir düşünce sistemi haline getirip varlığı tümel disiplinin odak noktası

---

<sup>43</sup> Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 238.

<sup>44</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 225.

<sup>45</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 238.

yapmayı başarmış olmasına rağmen, hareket kavramına verdiği önem nedeniyle metafiziği, fiziksel dünyanın etkisi altında bir düşünce sistemi olarak inşa etmiştir.<sup>46</sup>

Ne var ki metafizik, asıl olarak "*varlık*" veya "*vücûd*" kavramına ulaşıldığında gerçek anlamda ortaya çıkar ve derinleşir. Çünkü varlık, metafiziğin temel bir ilkesidir ve Antik Yunan filozoflarından başlayarak birçok filozofun bu kavrama odaklanmasının nedeni de budur. Tam bu noktada Plotinus'un katkısı çok önemlidir. Onun bu katkısı Yunan felsefe geleneğinin üçüncü önemli aşamasını temsil eder.

Plotinus'la birlikte Yunan felsefesi ilk defa sadece her şeyin kendisine yöneldiği bir Tanrı veya bir gaî sebebe değil aynı zamanda her şeyin kendisinden geldiği varlık veren bir ilke ya da Tanrı tasavvurunun sistemli bir açıklamasına ulaşmıştır. Bu noktada Plotinus, bir yandan kadîm dünyanın metafizik hikmetini Yunan düşüncesine eklemlenmeyi hedeflerken (Zerdüştlük öncesi dönemde Hindistan'da sudûrun erken bir örneğinin varlığından bahsetmek mümkündür), öte yandan da söz konusu hikmeti Yunan felsefesinin binlerce yıldır geliştirdiği bilim geleneğinin kavramsal gücüyle yeniden tasarlamayı başarmıştır.<sup>47</sup>

Platon, oluşturmuş olduğu metafiziği ile Yunan felsefesinin gelişim sürecine büyük katkılar sağlamıştır. Bağlı olduğu felsefi geleneği daha ileri bir boyuta taşımış ve kendinden sonra gelen filozofları ciddi bir şekilde tesiri altında bırakmıştır. Ortaya koyduğu bilgi felsefesi ve varlık felsefesi, tezimizin konusu bakımından önem arz ettiğinden öz bir şekilde yer verilecektir.

Platon epistemolojisinin temel olarak ana yapısı; "*mağara benzetmesi*", "*bölünmüş çizgi analogisi*" ve "*idealar öğretisinden*" oluşmaktadır.<sup>48</sup> Filozofumuzun bilgi felsefesini daha iyi kavramak amacıyla adı geçen unsurları sırasıyla öz bir şekilde açıklamaya gayret edeceğiz. Platon'un mağara alegorisine göre;

*“İnsanlar yeraltında bir mağarada yaşamaktalar. Mağaranın ağız açık ve gün ışığına açılıyor. İnsanlar ise çocukluk çağlarından beri burada, bacaklarından ve boyunlarından hareket edemeyecekleri şekilde zincirlenmişler. Zincirler arkalarına dönmelerini engellediği için yalnızca*

<sup>46</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 238-239.

<sup>47</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 239.

<sup>48</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 87.

önlerini görebiliyorlar. Arkalarında ise bir ateş yanyor ve ateşle tutsaklar arasında bir yükselti var. Bu yükseltiyi kukla oynatanlar, üzerinde kuklalarını gösterdikleri bir paravan olarak kullanıyorlar. Yükseltinin arka tarafından ahşaptan ve taştan eşyalar ve türlü hayvan figürleri taşıyan insanlar konuşarak geçiyorlar. Tutsaklar ise yalnızca ateşin mağara duvarına yansıttığı kendilerine ve başkalarına ait gölgeleri görüp, yankılanan seslerin duvardaki gölgelerden geldiğine inanıyorlar. Bu noktada onlar için yegâne gerçek imgelerin gölgesinden başka bir şey değildir. İçlerinden biri serbest bırakılıp başını arkaya çeviriyor ve ışığa doğru yürümeye başlıyor. Mağaradan dışarı çıkacağı sırada çok zorlu süreçlerden geçiyor. Gözleri ışığa henüz alışmadığından acı çekiyor ve bir süre hiçbir şey göremez hale geliyor. Daha sonra mağara dışındaki dünyada gözlerinin en iyi seçebildiği şeyler gölgeler oluyor. Sonra insanların ve nesnelerin sudaki yansımaları, daha sonra nesnelerin kendilerini, ardından ayı, yıldızları ve gökyüzünü görüyor. En sonunda da güneşi görüyor ve güneşin sadece sudaki yansımalarını değil, olduğu haliyle onu da gözlemleyebiliyor. Daha sonra mevsimleri ve yılları oluşturanın; görülen dünyayı düzenleyen ve her şeyin kaynağının güneş olduğunu anlıyor.”<sup>49</sup>

Platon, mağara alegorisinde değindiği gibi, içinde bulunduğumuz duyumsanan âlemi mağaraya benzetmektedir. Mağaradan aydınlığa doğru yapılan yolculuğu da ruhun düşünülen âleme doğru yükselişine benzetmektedir. Düşünülen âlemde ise en son zahir olan ve yalnızca büyük gayretler neticesinde görülebilen en ulvî ideanın “İyi ideası” olduğunun altını çizer. İyi ideası hakkında doğru ve güzel olan her varlığın evrensel kaynağı, duyumsanan âlemdeki ışığın efendisi (Sühreverdî düşüncesindeki Nuru’l-Envâr kavramı), düşünülen âlemde ise mantığın ve gerçeğin tek sebebi olarak bahseder.<sup>50</sup> Platon, İyi ideası hakkındaki tasvirlerine ekleme yaparak en yüksek bilgi olduğunu, diğer her şeyin onun sayesinde faydalı ve avantajlı kılındığını,<sup>51</sup> bir varlık

<sup>49</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, çev. Simge Delikanlı (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2022), 2/49-51.

<sup>50</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, 2022, 2/53.

<sup>51</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, 2022, 2/37.



olarak değil, saygınlık ve kudret bakımından varlığın çok ötesinde olduğu ve gerçeğin asıl kaynağı olarak kabul edileceğinden<sup>52</sup> bahseder.

Platon'daki "İyi" kavramını incelediğimizde klasik Tanrı anlayışıyla ilgili benzerlikler barındırdığını görürüz. Platon İyi'yi adeta Tanrısal bir olgu olarak tasvir eder. Ona göre Tanrı, İyi'yi temsil eder ve her şeyin kaynağı değil, yalnızca iyi şeyler Tanrı'ya atfedilebilir. Kötü şeylerin sebebi onda değil, başka yerde aranmalıdır. Dolayısıyla "*Tanrı, her şeyin sebebi değil, yalnızca iyi şeylerin sebebidir*"<sup>53</sup> der. Platon aynı zamanda Homeros ve Hesiodos'ta bahsedildiği şekilde birbiriyle savaşan alegorik Tanrı tasavvuruna da karşı çıkar.<sup>54</sup> Ona göre Tanrı adil ve doğrudur. Tanrıdan gelen şeyler her açıdan mükemeldir. Ayrıca kendisi en mükemmel olduğundan değişmek istemesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı değişmez ve sonsuza kadar kendi sonsuz mükemmeliğinde kalır.<sup>55</sup>

Platon'un oluşturmuş olduğu epistemolojisini ontolojisiyle ilişkilendirmek isteyecek olursak; O'na göre Tanrı, âlemi yoktan var etmemiştir. Değişmeyen, akılla kavranabilen, ezelî ve ebedî olan ideaları en kötü düzen, düzensizlikten iyidir kadesiyle düzene sokarak, kaostan kozmosa giden bir tasarımla şekillendirmiştir.<sup>56</sup> Platon'a göre "Baba" olarak tasvir edilen Tanrı, başka tanrı çocuklar yaratarak çeşitli görevler vermiş,<sup>57</sup> daha sonra da eski yaşantısına geri dönmüştür.<sup>58</sup> Platon, *Timaios* adlı eserinde İdealar âlemi ile fenomenler âlemi arasında yukarıda da aktarıldığı üzere aracılık görevi üstlenen *Demiurgos* adında adeta bir mimar gibi varlıkları şekillendiren ve Tanrısal özellikler barındıran ilkesel bir varlıktan bahsetmektedir.

Demiurgos'un gerçekten de Platon'un ifade ettiği Tanrı olup olmadığı konusunu değerlendirdiğimizde, Onu tanrısal aklın kainattaki faaliyetlerini temsil eden ilahi bir akıl olarak ele almak, Platon'un genel düşünce sistematığı açısından bir aykırılık teşkil etmeyecektir. Öte yandan Platon, Tanrı hakkındaki düşüncelerini tam olarak açıklamamakla birlikte, bu problemi kendinden sonra gelen filozoflara havale

---

<sup>52</sup> Platon (Eflâton), *Devlet*, 2022, 2/43-44.

<sup>53</sup> Platon (Eflâton), *Devlet*, 2022, 1/87.

<sup>54</sup> Platon (Eflâton), *Devlet*, 2022, 1/84-85.

<sup>55</sup> Platon (Eflâton), *Devlet*, 2022, 1/87-89.

<sup>56</sup> Platon (Eflâton), *Timaios*, 38-39.

<sup>57</sup> Platon (Eflâton), *Timaios*, 50.

<sup>58</sup> Platon (Eflâton), *Timaios*, 52.

etmiştir, diyebiliriz.<sup>59</sup> Nitekim Demiurgos ile kastedilen Tanrı değil, şair Meredith'in "Evan Harrington" adlı şiirinde; "İki uzak dünyayı, iki ayrı kumaşı birbirine diken bir yüce terziydi o."<sup>60</sup> mısrasıyla ima edilenin, tanrısal bir temsil olarak *Faal Akıl* olma ihtimali kuvvetli bir değerlendirme olarak görülmekte, hatta bu ihtimal İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ ile yeniden formatlanıp yapısal bir çerçeveye oturtulmaktadır.

Platon; "Önce kaos vardı. Tanrı bütün şeyleri düzene koydu ardından da tüm ölümlüleri ve ölümsüzleri kapsayan evreni oluşturdu. Ölümsüz tanrıları da kendisi yaratırken kendi çocuklarına ölümlü insanları yaratma işini verdi."<sup>61</sup> ifadeleriyle klasik sudûr teorisinin inâyet anlamına gelebilecek ilk işaretlerini vermiştir. "Ölümsüz Tanrılar" ifadesiyle özellikle Tanrı'dan taşan akılları (göksel) akıllara, "çocukları" ifadesiyle de Demiurgos'a referans edilmek üzere ilahi akılların sonuncusu olan faal akla bazı göndermelerde bulunmaktadır.

Tanrı kavramını kısaca özetlediğimiz Platon, sudûr teorisine benzer şekilde varlıkları duyumsanan ve düşünülen olmak üzere iki kısma ayırmış, bu varlık silsilesinin en başına yine düşünülen âlemin bir parçası olan İyi kavramını oturtmuştur. Platon'un varlık tasnifini daha iyi anlamak açısından Mağara Alegorisini tamamlayan "Bölünmüş Çizgi Analjisi" kuramını ele almak faydalı olacaktır.

Bu analojiye göre bütün varlık âlemi tek bir çizgiyle ifade edilir. Bu çizgi önce iki ana bölüme ayrılır. Bölümlerden biri görünen dünyayı, diğeri düşünülen dünyayı temsil eder. Daha sonra bu ana bölümler de iki eşit parçaya bölünür. Görünen dünyanın alt basamağını gölgeler, imgeler, sudaki ve cilalı yüzeylerdeki yansımalar oluşturur. Üst basamağını ise insanlar, hayvanlar ve bitkiler gibi bireysel 2varlıkların tümü oluşturur. Düşünülen dünya da aynı şekilde iki kısma ayrılır. Alt basamağını matematik ve geometrinin konu aldığı hipotezler oluşturur. Üst basamağını ise aklın ve diyalektiğin gücüyle ulaşılan, varlıkların ve niteliklerin özü olan *idealar* bulunur. Ruhta da bu dört bölüme denk gelen dört yeti vardır. En yukarıdakine akıl (*noesis*),

---

<sup>59</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Image Books, 1962), Vol I, Part I/103; Şamil Öçal, "Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 73.

<sup>60</sup> Serdar Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 158.

<sup>61</sup> Platon (Eflâton), *Timaios*, 87.

ikincisine akıl yürütme (*dianoia*), üçüncüsüne inanç (*pistis*), sonuncusuna da hayal/gölgelerin izlenimi (*eikasia*) denir.<sup>62</sup>

Platon, yukarıda ifade edildiği üzere bölünmüş çizgi analogisiyle “*İdealar Öğretisinin*” temellerini atmış olur. İki ana kısma ayırdığı doğrunun, üstteki kısmıyla mağaranın dışını, yani akılla kavranan *İdealar âlemini*, daha aşağıdaki ikinci yarısıyla da mağaranın içini, diğer bir ifadeyle duyu yoluyla algılanabilir *fenomenler âlemini* gösterir. Varlık açısından nedensellik ya da hareket düzeni yukarıdan aşağı doğru işler. Gerçeklik açısından değerlendirdiğimizde, elbette gerçekten var olan, üst basamağı temsil eden idealar âlemidir. Alt basamağı temsil eden fenomenler âlemi ise, idealar âleminin bir yansıması, gölgesi veya suretidir. İdealar, kendilerinden pay alan ve asıllarına benzemeye çalışan varlıklar sayesinde dünyayla ilintili hale gelirler. Platon’a göre sadece gerçekte var olanların bilgisine ulaşılabilmesi için yalnızca İdealar bilginin konusu olabilirler. Buradan hareketle oluş ve bozuluş (*kevn ve fesâd*) ya da duyumsanan âlem bir gölge mahiyetine sahip olduğundan hiçbir şekilde bilinemeyecektir. Bu yaklaşım, fenomenlerin ya da bireysel nesnelere (*tikeller*) bilinmeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla fenomenler âlemi için inanç ya da kanaatten fazlası söz konusu değildir. Bu nedenle inançtan bilgiye ya da “*doksadan epistemeye*” doğru bir hareket söz konusudur.<sup>63</sup>

Platon felsefesinde sudûr teorisi ile bağlantılı olarak değineceğimiz bir diğer konu ise *inâyet* kavramıdır. İnayet kavramını irdelediğimizde, İlkçağ Yunan felsefesine kadar uzanan köklerine rastlamaktayız. Kötülük probleminin varlığından hareketle Antik Yunan felsefesindeki bazı filozoflar bir Tanrı’nın var olmadığını, varsa da dünyamızla alakasının bulunmadığını ifade etmişler<sup>64</sup>, Stoacı filozoflar ise âlemdeki düzenden ve “mümkün olan en mükemmel âlem” düşüncesinden yola çıkarak âlemi var eden, hareket ettiren, düzenleyen, şekil veren ve iyiliğin asıl kaynağı

<sup>62</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, 2022, 2/44-47.

<sup>63</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 90-91.

<sup>64</sup> Aydın Topaloğlu, “Tanrısal İnayet’in Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 105, 106.

olan aşkın bir varlığa inanmışlardır.<sup>65</sup> Çünkü onların felsefesine göre kozmos, kaosa göre iyilik ve mükemmellik anlamına gelmektedir.<sup>66</sup>

Platon, yukarıda da bahsedildiği üzere kendisinden önce gelen filozofların felsefi düşüncelerinin etkisiyle, Tanrısal bir varlık olan Demiurgos'un kâinata şekil vermesinden bahseder. Platon'a göre Tanrı'nın mutlak iyi oluşu, yalnızca iyiliğin meydana gelmesinin başlıca sebebidir.<sup>67</sup> Ona göre âlemin ortaya çıkmasındaki en önemli ilke, Tanrı'nın bizatihi mutlak iyi olması ve sınırlandırıcı bir hırsla kısıtlanmamasından dolayı, her şeyin olabildiğince kendisine benzemesini istemiş, ardından da âlemi öz bakımından en iyisini yaratırcasına şekillendirmiştir.<sup>68</sup> Bu şekillendirme ise doğmuş olan diye tabir ettiği eksik ve kusurlu maddenin, her zaman aynı kalan, değişmeyen ilk örneğe öykünmesiyle gerçekleşmiştir. Çünkü âlem, var olanların en güzelidir ve onu var eden de en becerikli olandır. Eğer âlem bu şekilde meydana geldiyse, değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilen ilkelerin kopyası olmak durumundadır.<sup>69</sup>

Platon'a göre Tanrı, tümüyle düzensiz olan maddeyi belirsizlikten düzene, yokluktan form vermek suretiyle varlığa dönüştürmüştür. İdealar âleminin özelliklerini vermek suretiyle, fenomenler âlemi en iyi bir biçimde düzenlenip şekil verilerek varlık sahasına çıkmış, maddi boyut kazanmıştır. Böylece mutlak iyi, ezeli ve ebedî sanatkâr olan Tanrı'nın; iyiliği, adaleti ve cömertliği neticesinde özü itibariyle idealarda asliyeti bulunan fakat fizik dünyada mevcut bulunmayan madde, yok olmaktan çıkmış, yaşama uygun kozmos halini almıştır. Platon'un yukarıda ifade ettiğimiz bu düşünceleri çok açık bir şekilde inâyet kavramını savunduğunu göstermekte, Tanrısal bir düzenden ve güzellik anlayışından asla söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>70</sup>

Son olarak inâyet kavramının tarihsel sürecine değinecek olursak; Sokrates sonrası Platon ve Aristoteles'in gayeci âlem anlayışlarının bir neticesi olarak, Yeni

---

<sup>65</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 319.

<sup>66</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 299; Hasan Özalp - Raziye ŞAHİNER Bulut, "Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2020), 55.

<sup>67</sup> Platon (Eflâtun), *Devlet*, 2022, 1/85.

<sup>68</sup> Platon (Eflâtun), *Timaios*, 39.

<sup>69</sup> Platon (Eflâtun), *Timaios*, 38; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 348.

<sup>70</sup> Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", 108.

Platonculuğun etkisiyle beraber İslâm felsefesi düşüncesine dahil olmuştur. Sudûr teorisini benimseyen İslâm filozoflarına göre inâyet; el-Evvel'in küllî ilmi ve kudretinin, âlemin varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. el-Evvel mutlak iyi olduğu için, ilmi ve kudreti de en iyi ve en mükemmel bir düzen olarak dışa vurmakta (feyezan) ve bu suretle varlıklar âlemi meydana gelmektedir.<sup>71</sup>

Özetle, Platon felsefesinde her ne kadar sudûr kavramı adı altında sistematik bir konu başlığı bulunmasa da söz konusu teorinin ana yapısının oluşmasında ciddi katkılarının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Platon'un özellikle İdealar âlemi ve fenomenler âlemi olarak yapmış olduğu varlık tasnifi, sudûr teorisindeki ay altı-ay üstü âlem ayrımının temel referanslarını bize göstermektedir. Platon için "İyi" kavramı dışında net bir Tanrı tasavvuruna ulaşamasak da sudûr teorisindeki Akl-ı Faal'a benzer şekilde Tanrısal bir ilkenin (*Demiurgos*) evreni düzenleyip şekil vermesi, sudûr kuramının olgunlaşmasını sağlayan önemli kilometre taşlarından biridir. Ayrıca Tanrı'nın mutlak iyi, kusursuz, mükemmel ve cömert oluşu sebebiyle âlemin bir gayeye matuf şekilde meydana çıkışı, sudûr teorisinde de aynı şekilde inâyete delalet edebilecek önemli bağlamlar içermektedir.

## 1.2. Aristoteles ve Felsefesi

Düşünce tarihine damgasını vuran ve tartışmasız en önemli filozoflardan biri olan Aristoteles M.Ö. 384 yılında Trakya'daki Stageira'da doğdu. 367 yılında henüz 17 yaşlarında iken, eğitim alabileceği en iyi yer olan Atina'ya giderek Platon'un Akademeia'sına girdi. Atina'da yirmi yıl kadar süren eğitim hayatı sırasında evvela Platon'un en seçkin öğrencisi iken, daha sonra onun düşünce sistemini tenkit ederek rüşünü ispatlamış oldu. 347'de hocası Platon'un ölümü üzerine Akademeia'nın başına yeğeni Speusippos'un geçmesiyle Assos'a gitti. Assos'taki Akademi'de özellikle Platon'un *idealar* teorisini tenkit eden derslerle beraber siyaset ve ahlâk alanındaki fikirlerini de kaleme aldı. Lesbos (Midilli) adasındaki Mytilene'de bir yıl kalan Aristoteles'i Makedonya Kralı Philippos, oğlu Aleksandros'u (Büyük İskender) yetiştirmek amacıyla 343-342 yılında Makedonya Sarayı'na davet etti. Aristoteles'in "cihan imparatoru yetiştiren üstad" unvanı da burada sekiz yıl kadar vermiş olduğu

---

<sup>71</sup> Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265.

eğitimden gelmektedir. Aristoteles, 335-334'te tekrar Atina'ya dönüp kendi okulunu kurdu. Apollon Lykeion Tapınağı'nın yakınında kurulduğu için Lykeion (lise) adını almış, Aristoteles ve öğrencileri dersleri yürüyerek işlediğinden, kurmuş olduğu felsefe okuluna Peripatetik (meşşâî/ yürüyen) ekolü adı verilmiştir. Burada on üç yıl boyunca vermiş olduğu derslerin notlarıyla eserlerinin büyük bir bölümü oluşmuştur. 323 yılında Büyük İskender'in ölümünün ardından Atina'da başlayan Makedonya düşmanlığı nedeniyle Aristoteles hem dinsizlikle hem de Makedonya taraftarı olmakla itham edildi. Bunun üzerine Aristoteles, Atinalılar'a Sokrates'in idamına benzer şekilde, felsefî düşünceye karşı ikinci bir idam imkânı vermemek üzere Kuzey Yunanistan'da bulunan Khalsis'e gitmek zorunda kalmıştır. Tam olarak bilinmemekle birlikte mide hastalığına yakalanarak altmış iki yaşında (M.Ö. 322) iken hayata veda etmiştir.<sup>72</sup>

Aristoteles'e ait başlıca eserleri; *Fizik*, *Metafizik*, *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Organon*, *Gökyüzü Üzerine*, *Ruh Üzerine*, *Retorik* ve *Poietika* olarak sıralayabiliriz.<sup>73</sup>

Aristoteles, ortaya koyduğu felsefesiyle Antik Yunan düşüncesinin en parlak döneme ulaşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Başta mantık olmak üzere, birçok disiplinin kurucusu olmuş, kendi dönemine ait bilinen bütün disiplinleri sistematize etmesi sebebiyle de İslâm filozofları tarafından “*el-Muallimü'l-Evvel*” unvanı verilmiştir. Özellikle felsefenin bütün konularıyla ilgilenmiş ve arkasında yüze yakın eser bırakmıştır. Bırakmış olduğu eserler, Platon'un eserleri gibi diyaloglar halinde değil didaktik ve sistematik bir üslupla yazılmıştır.<sup>74</sup>

Aristoteles'in ortaya koyduğu fikirler yüzyıllar boyu batı medeniyetini etkisi altına almış, bununla birlikte İslâm medeniyetini de önemli ölçüde etkilemiştir. Bu sebeple Aristoteles'in temel fikirlerini değerlendirmeden İslâm filozoflarının düşüncelerini anlamak olanaksızdır.<sup>75</sup>

Aristoteles'e kadar Antik Yunan düşüncesine yön veren iki ana düşünce sisteminden söz etmek mümkündür. İlki, Thales'in ortaya koymuş olduğu hakikati

---

<sup>72</sup> Mahmut Kaya, “Aristo”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/375.

<sup>73</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 7.

<sup>74</sup> Kaya, “Aristo”, 3/375.

<sup>75</sup> Ernst Von Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları: Felsefe Tarihi - İlkçağ ve Ortaçağ* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 172.

maddede arayan ve gerçekten var olanın madde olduğunu savunan materyalist yaklaşım, ikinci yaklaşım ise Parmenides’le başlayıp Platon’la zirveye ulaşan, materyalist felsefenin tam zıddı olan idealizm düşüncesidir. Aristoteles, değişmeyi yeterli bir şekilde açıklayamadıkları için materyalist yaklaşımı yetersiz bulmuştur. Herakleitos’un her şeyin bir nehir gibi akıp değiştiği fikrini, kalıcı, sürekli ve sabit bir varlık bırakmadığı için eleştirmiş, atomcuları ise bütün niteliksel değişimleri, yer değiştirmeye ya da harekete indirgemelerinden ötürü yetersiz bulmuştur. Hocası Platon’un idealizm düşüncesini ise fazlaca basitleştirici bulmuş *İdelerin* maddi âlemden uzak ve ayrı olması sebebiyle duyuşal âlem ile ilişkisinin kurulamaması noktasında eleştirmiştir.<sup>76</sup>

Aristoteles, Platon felsefesindeki *İdealar* kavramını kabul etmekle birlikte kendi felsefesinde bu gerçekliklere “*formlar*” adını vermiştir. Kendisi de gerçek bilginin konusunun duyuşal nesnelere değil, ezeli ve ebedî, değişmez, gayri maddi tümel gerçekliklerin olduğunu ifade etmiş ve onları ancak aklın veya zihnin kavrayabileceğini savunmuştur.<sup>77</sup> Ancak Aristoteles, *İdealar* kuramını kabul etmekle birlikte Platon’dan farklı olarak formların, duyuşal âlemin dışında ve üstünde, onlardan bağımsız, ayrı bir âlemde olduklarını kabul etmemektedir. Ona göre idealar ayrı bir âlemde olsalar bile bunun bilinemeyeceği yargısına ulaşmıştır. Nitekim Aristoteles, kendi felsefesinde bu iki farklı âlemi birbirlerine yaklaştırıp birleştirmek istemektedir. Böylelikle formları, duyuşal âlemin dışında, üstünde ya da bağımsız halde değil, tam aksine onlarla içkin bir şekilde olduğunu düşünür.<sup>78</sup> Çünkü Aristoteles her şeyden evvel bir doğa bilginidir. O, tabiatı duyuşal aracılığıyla olduğu gibi kavramak ister. Platon’a göre bir şeyi bilmek için o şeyin idesini bilmek gerekirken, Aristoteles tam aksine tek tek tikellerle ilgilenir.<sup>79</sup>

Aristoteles’e göre âlemde ne kadar tür varsa o kadar da form vardır. Örnek olarak insan türü için değişime ya da oluş-bozuluşa sahiptir diyebiliriz. Çünkü bütün insanlar doğar, değişir ve ölür. Ancak insan formu için bu söz konusu değildir. O ezeli, ebedî ve hiçbir şekilde değişmez olandır. Formlar gerçek anlamda var olan ve en

<sup>76</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 111-112.

<sup>77</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 25.

<sup>78</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 28-29.

<sup>79</sup> Aster, *Ernst Von Aster’in Ders Notları*, 173.

mükemmel olanlardır. Madde ise daha aşağı derecede varlık seviyesine sahip olmakla beraber hem var hem de formla iç içedir. Madde bu sebeple kuvve ve imkândır. Formlar ise maddenin fiili ve gerçekleşmesidir. Özetle Aristoteles'e göre değişim ya da oluş bu şekilde kuvveden fiile geçme ya da imkândan gerçekleşmeye giden süreç şeklinde olur.<sup>80</sup>

Aristoteles, canlı veya cansız (dört unsur) doğada bulunan herhangi bir şeyin ya da bir bütün olarak âlemin varlık kazanmasını sağlayan dört nedenden bahseder. Söz konusu bu dört nedenle âlemdeki değişim ve hareketi (oluş-bozuluş) de açıklar. Örneğin tunç ya da bronzdan yapılmış bir heykeli düşünecek olursak, öncelikle bu heykelin ilkelerini bulup neden heykel olduğunu açıklamamız gerekir. İlk olarak heykelin bronzdan yapılması onun *maddi* nedenidir. Çünkü bronz olmadığı takdirde heykel de mevcut olmayacaktır. Ancak bronzun şekilsiz, düz bir halde bulunması halinde yine bir heykelden söz edilemeyecektir. Böylelikle bronzun bir heykel formuna dönüştürülmesi ile aldığı şekil, onun *formel* nedenidir. Heykel kendi kendine ya da bir rastlantı sonucu oluşmayacağından, ona heykel formu veren bir heykeltıraş olmak zorundadır. Ona şekil verip heykel haline getiren heykeltıraş ise *fail* nedendir. Heykelin tüm bu nedenlerden önce gelen nedeni ise, heykelin yapılış amacıdır. Heykelin bir anıt olması ya da bir yeri süslemesi amacıyla yapılmış olması, onun *ereksel (gai)* nedenidir.<sup>81</sup>

Aristoteles bu dört neden teorisini bütün âleme tatbik ederek heykelin meydana gelişinde rol oynayan bu gelişim sürecini, canlı ya da cansız tüm tabiat için geçerli görmektedir.

Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde heykeltıraş ya da mimar örneği vermesinin de özel bir anlamı vardır. Çünkü bir mimar ya da heykeltıraş belli bir amaca göre hareket eder. Nasıl ki bir heykeltıraş heykeli yapmadan önce ne yapmak istediğini bilir ve yapacağı heykelin tasarımına önceden karar verirse, doğada bulunan bir tohumun da gelişimi belli bir amaca yönelik olur. Buradan hareketle Aristoteles, tabiatın bir *amaç (telos)*, bir *ereksel neden* olduğunu ifade eder.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 156-157.

<sup>81</sup> Aristoteles, *Fizik*, 61-63 (II.3 17-35); Aristoteles, *Metafizik*, 141 (D.2 1013a24).

<sup>82</sup> Aristoteles, *Fizik*, 61 (II.2 10-14).



### 1.2.1. Aristoteles ve Sudûr Teorisi

Platon'a ait *Timaios* adlı eserini incelediğimizde, âlemin meydana geliş süreciyle alakalı Tanrısal bir ilke olan *Demiurgos*'tan söz edilir. Ona göre bu Tanrısal varlık kaos halinde bulunan İdeaları düzenleyerek kozmosa dönüştürmüş, İdealar âleminden fenomenler âleminin meydana gelmesini sağlamıştır. Yine Platon'un başka bir şekilde ifade ettiği Tanrı anlayışına göre ise; âlemle ilgilenen mutlak iyi ve inâyet sahibi olan Tanrı, âlemi mümkün olan en iyi ve en güzel şekilde meydana getirmiştir.<sup>83</sup>

Aristoteles'e göre ise Tanrı, âlemle alâkadar olmak bir tarafa, âlemi bilmez. Çünkü Aristoteles'e göre Tanrı'nın âlemi bilmesi, Onun mükemmelliğine aykırılığı ifade eder. Bu sebeple saf akıl ve saf düşünceden ibaret olan Tanrı, mükemmel olduğundan ve kendisi dışında düşüncenin konusu olmaya layık mükemmel bir varlık bulunmadığından, sadece kendi kendini düşünür ve müşahede eder.<sup>84</sup> “*O halde Tanrı eğer en muhteşemse, o, kendini akleder ve onun akletmesi akletmeyi akletmedir.*”<sup>85</sup> Bu sebeple Tanrı hem âkil hem mâkul, hem de akıldır.<sup>86</sup>

Aristoteles'e göre Tanrı, Platon'da aktarıldığı gibi âlemin *fail* nedeni olmayıp sadece *ereksel-gai (telos)* nedenidir. Çünkü ona göre; eksik, yetersiz ve kusurlu olanın kusursuz ve mükemmel olana teveccüh etmesi en doğal ve en makul olandır. Bu durumun tam tersi ise Tanrı'nın mükemmelliğine aykırı olduğundan aklen kabul edilecek bir önerme değildir. Bu sebeple Aristoteles'in Tanrı tasavvuru hakkında, Platon felsefesinde olduğu gibi Tanrı'nın âleme karşı herhangi bir ilgisi veya inâyetinden bahsetmek söz konusu değildir.<sup>87</sup>

İlk bölümde bahsi geçen *amaç-erek* kavramına, sudûr nazariyesi bağlamında tekrar değinmek gerekirse, söz konusu bu kavram Aristoteles felsefesinde mühim bir yere sahiptir. Ona göre tabiatta gerçekleşen her olay bir amaç dahilindedir. Bu sebeple tabiatta gerçekleşen herhangi bir olay için *rastlantı* demek aslında bu olayın asıl

<sup>83</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 31.

<sup>84</sup> Aristoteles, *Lambda*, çev. Kaan H. Ökten - Gurur Sev (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 163 (IX 1074 b15 15-29).

<sup>85</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 391 (IX 1074b15 33-34).

<sup>86</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 199.

<sup>87</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 31.

sebebini bilmemekten ileri gelir.<sup>88</sup> Rastlantı kavramına karşı çıkan Aristoteles, bu sebeple her olayın bir amaca matuf olmasından hareketle tüm tabiatın tek bir akıl (nous) tarafından idare edildiğini (kuvveden fiile devindirildiğini) savunur.<sup>89</sup>

Aristoteles'e göre âlemde meydana gelen tüm hadiselerin hareket kaynağı olarak bir ilk nedenin var olması gerekmektedir. Yani âlemde ortaya çıkan tüm olayları ilk kez harekete geçiren bir "İlk Muharrik" ya da *Hareket Etmeyen Hareket Ettirici*'nin var olması şarttır.<sup>90</sup> Bununla birlikte İlk Muharrik'in yalnızca hareketi vermesi değil bu hareketi doğrudan yaratması da gerekir. Ayrıca hareketi başlatan bu İlk Muharrik'in belirli bir amacı ya da kutsal bir nedeni de olmalıdır.<sup>91</sup> İşte söz konusu bu hareket âleme fiziksel bir temas şeklinde olmadığından, Tanrı âlemin fail nedeni değil, bir amaç (telos) neticesinde âleme hareket verdiğiinden ereksel nedenidir.<sup>92</sup>

Aristoteles, her ne kadar Platon felsefesinde olduğu gibi sudûr felsefesinden izler taşıyan Tanrısal bir inâyeti kabul etmese de âlemin İlk Muharrik'e yönelmesi ona benzeme isteği tasavvuftaki ilahi aşk kavramını da bize anımsatır.

Aristoteles'teki Tanrı-âlem ilişkisine göre Tanrı, âlemin yaratıcısı ya da kaynağı değildir. Çünkü ona göre Tanrı, form, âlem ve hareket ezelî ve ebedîdir.<sup>93</sup> Burada Tanrı'nın önceliği ya da ilk hareketi vermesi zamansal olarak değil mantıksal olarak ya da Tanrı'nın yüce olması bakımındandır. Âlemin ezelî ve ebedî olması ise tek tek bireylerin değil "tür" olarak tümellerin ezelî ve ebedî olmalarını ifade eder.<sup>94</sup>

Aristoteles bütün âlemi, merkezinde dünyanın hareketsiz şekilde durduğu bir eş merkezli felekler kümesi olarak tasarlamıştır.<sup>95</sup> Ona göre bu felekler ya da küreler kümesinin en dışında sabit yıldızlar feleği bulunur. Bununla beraber daha alt katmanlarda çeşitli gezegenlerin felekleri farklı sayılardaki devinimleriyle yer alır.<sup>96</sup> En iç kısımda ise dünyaya en yakın felek olan ay küresi bulunmaktadır. *Ay altı âlem* olarak isimlendirilen felek işte burasıdır. Ay altı âlemde bulunan bileşik varlıklar dört

<sup>88</sup> Aristoteles, *Fizik*, 79 (II.6 198a 10-13); Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 95 (283a 30-35).

<sup>89</sup> Aristoteles, *Lambda*, 115 (II 1069b7 31-32).

<sup>90</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 145 (292b 31-33).

<sup>91</sup> Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları*, 186-187.

<sup>92</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 235.

<sup>93</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 377 (VI 1071b3).

<sup>94</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 201.

<sup>95</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 127 (VIII 289b 2-5)-167 (296b 25-26).

<sup>96</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 145 (292b 33).

ana unsurdan (ateş, toprak, su ve hava) oluşmaktadır.<sup>97</sup> Bu dört ana unsur ise, oluş ve bozuluşun konusu olan yatay ve dikey harekete sahiptirler.<sup>98</sup>

Ay küresinin üstünde bulunan felekler kümesine ise *ay üstü âlem* denmektedir. Ay üstü âlemde ise bütün varlıklar dört ana unsur dışındaki beşinci bir unsurdan meydana gelmişlerdir. Aristoteles bu maddeye “*aither*” ya da esîr maddesi adını vermiştir.<sup>99</sup> Ay üstü âlemindeki varlıklar, hem beşinci ana madde olan esîrden oluşmaları, hem de dairesel harekete sahip olmalarından dolayı ezeli-ebedî, artması veya eksilmesi olmayan, yaşlanmayan ve nitelik değiştirmeyen varlıklardır.<sup>100</sup>

Aristoteles, âlemin meydana çıkışındaki varlıklandırma hiyerarşisini, kendisinin hareket etmeyip ilk hareket ettirici olan Tanrı,<sup>101</sup> en dış felekten ta en iç felekteki dört ana maddeye kadar ezeli-ebedî, mutlak ve düzenli bir hareketi sürdürmesiyle başlatmıştır.<sup>102</sup> Aristoteles’e göre kaynağında ilk hareket ettiricinin bulunduğu bu devinim, iç feleklerin her birine sıralı bir düzen halinde aktarılmaktadır.<sup>103</sup> Aristoteles, felekler arasındaki bu hareket aktarımını daha kolay ve anlaşılır bir şekilde açıklayabilmek için gezegenleri taşıyan felekler arasına toplamda sayısı elli beşe ulaşan başka felekleri de eklemeye gereği duymuştur.<sup>104</sup> Buradan hareketle en dış feleğe verilen ilk hareketin dışında söz konusu “*elli beş feleğin*” de her birine ait kendilerine has hareketleri vardır. Sonuncu feleğe gelindiğinde ise onun kendine has özgün akli tarafından hareket verilmiştir. Dolayısıyla Aristoteles’in varlıklandırma hiyerarşisinde, İlk Muharrik olan Tanrı haricinde, hareket etmeyen başka hareket ettirici göksel akıllar da bulunmaktadır.<sup>105</sup>

Aristoteles felsefesinde son olarak değineceğimiz konu *Faal Akıl* kavramıdır. Ruhü üç basamağa ayıran Aristoteles, en alt basamağa *bitkisel ruh* adını verir. Bu ruha sadece bitkiler sahiptir. İkinci basamağa *hayvansal ruh* adını verir. Bu ruh, hayvanlar ve insanlarda ortak olarak bulunan güç ve hareketi sağlayan ruhtur. Üçüncü basamağa

<sup>97</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 126.

<sup>98</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 19 (269a 25-27).

<sup>99</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 27 (270b 21-22).

<sup>100</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 25 (270a 33-35).

<sup>101</sup> Aristoteles, *Fizik*, 411 (VIII.9 266a 6-9); Aristoteles, *Metafizik*, 385 (1073a14 VIII 23-40).

<sup>102</sup> Aristoteles, *Fizik*, 419 (VIII 267b 16-19).

<sup>103</sup> Aristoteles, *Fizik*, 417 (VIII 267a 14-15).

<sup>104</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 387 (1074a1 9-11).

<sup>105</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 389 (1074a1 15-18).

ise *insan ruhu* adını vermiştir. Bu ruhun özelliği ise akıl kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu nedenle yalnızca insanlarda bulunur.<sup>106</sup>

Aristoteles, üç basamak halinde ele aldığı ruhun, en üst basamağındaki insan ruhuna da değinir. Böylelikle sadece insan ruhunda bulunan akıl yeteneğini iki kısma ayırarak ele alır. Aristoteles'e göre akıl, *bilfiil* (etkin) ve *bilkuvve* (edilgin-pasif) olmak üzere iki kısımdan ibarettir. Bilkuvve akıl, imkân halinde bulunan ve makûlleri kabul etme potansiyeline sahip fiil haline geçmemiş akıldır. Bu akı, fiil haline geçirecek başka bir akla ya da başka bir ilkeye ihtiyaç vardır. Söz konusu bu ilke "*Faal Akıl*"dır. Aristoteles, Faal Akıl ışığa benzetir. Söz gelimi karanlıkta hiçbir rengin belli olmayıp bir ışık kaynağı vasıtasıyla renklerin belirginleşmesi gibi, akılsallar da Faal Akıl sayesinde, kuvve durumunda bulunan aklın fiil haline geçmesiyle kavranmaktadırlar.<sup>107</sup>

Aristoteles, Faal Akıl ölümsüz, ezeli ve ebedî olarak tasvir eder<sup>108</sup> ve o olmaksızın hiçbir şeyin düşünemeyeceğini ifade eder.<sup>109</sup> Bu sebeple Faal Aklın ne olduğu konusunda düşünce tarihinde farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu fikirler arasında en dikkat çekici olan; Faal Aklın Tanrı olmayıp, ay üstü âlemindeki akıllar hiyerarşisinin bir ferdi olduğudur. Çünkü Aristoteles felsefesine göre Tanrı âlemi bilmez. O sadece kendi kendini düşünen düşüncedir.<sup>110</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın ay altı âlemlerle irtibat kurması mümkün görünmediğinden; Faal akıl, Tanrı değil göksel akıldır diyebiliriz.<sup>111</sup>

Aristoteles'in düşüncelerini sudûr kozmolojisi çerçevesinde kısaca değerlendirmek gerekirse; onun ay üstü âlem ve ay altı âlem olmak üzere iki kısma ayırdığı evren tasarımı dikkat çeker. Bu âleme ait olan varlıklar beşinci ana madde olan esîrden meydana gelmişlerdir. Aynı zamanda dairesel harekete de sahip olduklarından oluş ve bozuluşa konu olmayan varlıklardır. Söz konusu bu âlemde, varlıkların hiyerarşisinin en başında maddeden tamamen soyutlanmış, saf akıl ve saf düşünce olan İlk Muharrik ya da Tanrı bulunmaktadır. Tanrı âlemin fail nedeni değil

---

<sup>106</sup> Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları*, 192.

<sup>107</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, 167 (430a 5-15).

<sup>108</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, 168 (430a 20-25).

<sup>109</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, 169, 170 (430a 25).

<sup>110</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, 168, 169 (430a 23-25).

<sup>111</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 224, 225.

âlemin mükemmelleşmek için yöneldiği gai nedenidir. Tanrı'dan sonra ise Tanrısal özellikler taşıyan gök kürelerini döndüren elli beş akıl ve insan ruhuna dışarıdan etki ederek, ruhta bulunan bilkuvve aklı, bilfiile çeviren ve kendisi her daim bilfiil olan Faal Akıl bulunmaktadır. Ay altı âlem ise merkezinde dünya olan, düzlemsel hareketin hâkim olduğu, dört unsurdan meydana gelen varlıkların olduğu âlemdir. Bu özellikleri sebebiyle ay altı âlemde oluş ve bozulş söz konusudur.

Yukarıda ifade ettiğimiz kozmolojik şema, Aristoteles sonrası gerek Yeni Platonculuğu gerekse İslâm filozoflarını derinden etkileyecek öneme sahiptir. Her ne kadar Aristoteles felsefesinde sistematik olarak sudûr teorisinin varlığından söz edemesek de bu teoriye ciddi katkılar verecek benzerlikler ve ip uçları, yadsınamayacak derecede mevcuttur.

### 1.3. Yeni Platoncu Sentez-Plotinus ve Felsefesi

Yeni Platonculuk, büyük ölçüde Platon felsefesinin son dönemlerine doğru daha bariz hissedilen mistik felsefenin etkisiyle şekillenmiştir. Bununla birlikte, yalnızca Platon'un fikirleri ile kalmayıp Aristoteles'ten ve Stoa felsefesinden de izler taşımaktadır. Bu ekol, kendinden önce gelen felsefî gelenekleri tevarüs etmekle beraber orijinal bir düşünce sistematığı de oluşturmuştur. Söz konusu bu felsefi ekolün en dikkat çekici temsilcisi ise Plotinus'tur.<sup>112</sup> Plotinus'un, kendinden önceki felsefi düşüncelerden temel fikirler almış olduğunu *Dokuzluklar*'ı (*Enneadlar*) dikkatli bir şekilde okuduğumuzda fark ederiz. Porphyrios, Peripatetiklere ve Stoacılar a ait fikirlerin Plotinus'un eserlerinde karışık bir şekilde bulunduğunu ve Plotinus'un derslerinde ise birçok filozofun, özellikle de Platon yorumcularının okunduğunu aktarır.<sup>113</sup>

Plotinus, bugünkü Mısır topraklarının sınırları içerisinde yer alan Lykopolis'te pagan bir ailenin ferdi olarak M.S. 203 yılında doğmuştur. Onun hakkında elimizde bulunan bilgilerin birçoğu öğrencisi Porphyrios tarafından yazılanlardan ibarettir. Porphyrios, hocasının *Enneades/Dokuzluklar* adlı eserini Plotinus'un vefatından otuz sene kadar sonra düzenlemiş, giriş kısmına da hocasının hayatını ve eserlerini içeren bölümü eklemiştir. *Dokuzluklar* altı bölümden oluşmaktadır ve her bir bölümün dokuz

<sup>112</sup> Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları*, 236.

<sup>113</sup> Henri Bergson, *Plotinos - Tanrı, Ruh ve Mit*, çev. Adnan Akan (Ankara: Fol Kitap, 2022), 40.

kısımdan oluşması nedeniyle de bu isim verilmiştir. Porphyrios'tan edindiğimiz bilgilere göre; Plotinus, Büyük İskender tarafından kurulan dönemin önemli bilim ve kültür merkezi olan İskenderiye'de erken yaşlarda eğitimine başlamıştır. Yirmi sekiz yaşına geldiğinde ise felsefeyle ilgilenmiş, dönemin ünlü filozoflarından dersler almıştır. Nihayetinde hayatının dönüm noktası olan hocası Ammonius Saccas ile tanışmış ve on bir yıl boyunca derslerine devam etmiştir. Daha sonra güneşin ve bilgeliğin doğduğu topraklar olan İran ve Hindistan'a gitmek istemiş, bu sebeple dönemin Roma İmparatoru olan III. Gordianus'un İran seferine katılmıştır. Gordianus'un öldürülmesi üzerine sefer yenilgiyle neticelenmiş, bunun üzerine Plotinus Mısır'a geri dönmek yerine Roma'ya gitmiştir (244-245). Hayatının sonuna kadar burada kurduğu okulun başında bulunmuştur. Hikmeti, zühdü, keşif ve derûnî zevki bir yaşam felsefesi olarak benimsediğinden; et yememiş, tedavi için afyon almamış ve hiçbir kadınla evlenmemiştir. Güzel ahlaklı olması sebebiyle de çevresindeki insanlardan büyük bir hürmet görmüştür. Ömrünün sonuna dek erdemli şahsiyetiyle insanlara örnek olan Plotinus, M.S. 270 yılında hayata veda etmiştir.<sup>114</sup>

Çalışmamızın ana konusu olan sudûr teorisinin temeli, her ne kadar İlkçağ Yunan filozofları tarafından atılmış olsa da Yunan felsefe tarihine ilk defa Plotinus tarafından dahil edilmiştir.<sup>115</sup> Plotinus, konuyla ilgili olarak yeni bir şey söylemediğini, söylediklerinin özellikle Platon tarafından daha önce söylendiğini ifade eder.<sup>116</sup> (Neden böyle düşündüğünü daha sonra ele alacağız.) Fakat bu durum sudûr teorisini geliştirip sistematize ettiği gerçeğini değiştirmeyecektir.

Plotinus öncesi Yunan felsefesini Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele almak gerekirse, konuyla ilgili olarak filozoflar çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Atomculuk düşüncesinin temsilcileri olan Demokritos ve Epikuros'a göre Tanrı, âlemin fail ya da gai (ereksel) nedeni değildir. Çünkü onlara göre Tanrı ve âlem arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır. Platon ise konuyla ilgili olarak *Timaios* adlı eserinde Tanrı'yı âlemin fail nedeni olarak tasvir etmiştir. Onun bu tasvirine göre Tanrı, âlemi yoktan yaratmayıp, kendisinden bağımsız olarak var olanları kaostan

---

<sup>114</sup> Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423.

<sup>115</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 79.

<sup>116</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 28 (I, 8).

kozmosa çevirerek şekil vermiştir. Diğer bir görüş ise Aristoteles'e aittir. O, Platon'dan farklı olarak Tanrı için âlemin fail nedeni değil, gai (ereksel) nedeni olduğunu ifade etmiştir. Stoacılara göre ise Tanrı, âlemden aşkın değil âlemlerle içkindir. Çünkü onlar panteist bir yaklaşımla Tanrı'nın âlemin içinde ve âlemlerle bir halde olduğunu benimsemişlerdir. Bununla beraber Tanrı'yı yine âlemi düzene kavuşturan bir Akıl (logos) olarak kabul ederler. Plotinus'un yaşadığı çağa gelindiğinde ise Yahudi ve Hıristiyan dinlerine ait Tanrı-âlem tasarımı daha baskın hale gelmiş, düşünce tarihinde yavaş yavaş söz sahibi olmaya başlamıştır. Söz konusu bu tasarıma göre gerçek manada var olan yalnızca Tanrı'dır. Âlemin Tanrı'dan bağımsız olarak bir varlığı olmamakla birlikte, Tanrı her şeyi kendi emir ve iradesiyle yoktan varlığa getiren, varlık veren ilkedir. Antik Yunan felsefesinde, âlemin ya da maddenin sonradan var edilmediği, aksine her zaman var olduğu şeklinde bir ön kabulün bulunması sebebiyle yoktan yaratma teorisi, monist dinlerin etkisiyle beraber düşünce tarihinde söz sahibi olmaya başlamıştır.<sup>117</sup>

Plotinus ise Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında monist dinlerdeki gibi bir yaratım ya da yoktan yaratma fikrine karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'yı Platon'un ve Aristoteles'in ifade ettiği gibi âleme aşkın ya da âlemin dışında bir varlık olarak da görmez. Ayrıca Stoacıların savunduğu gibi âleme içkin bir Tanrı tasavvurunu da kabul etmemektedir. Çünkü Plotinus'a göre, Tanrı ve âlem aslında bir ve aynıdırlar. Söz gelimi âlem, Tanrı'nın taşmasıdır. Bir'in çoklaşmasının neticesidir. Tanrı'nın var olmaması, âlemin var olmaması demektir. Dolayısıyla Tanrı, âlemin hem *formel* hem *fail* hem de *maddi* nedenidir. Bununla beraber âlem de Tanrı'nın bir inâyeti ve tezahürüdür.<sup>118</sup>

Plotinus'un sistematize ettiği sudûr teorisine geçmeden önce söz konusu teoremin daha iyi anlaşılması açısından filozofun meşhur *üç hipostaz* (Bir, Akıl ve Ruh) teoreminin ilki olan Tanrı ya da onun tabiriyle "*Bir*" kavramına değinmek isabetli olacaktır.

Plotinus felsefesinde Bir, sözle anlatılamayan ve adlandırılmayan gerçekliktir. O, sonsuzdur ve bölünemezdir. Akılla kavranması ve bilimle anlaşılması mümkün

---

<sup>117</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 80.

<sup>118</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 83-84.

değildir. Bütün varlıkların en yetkin mutlak ilkesidir. Bu ilke bileşik değil aksine mükemmel biçimde basittir. Saf birliktir.<sup>119</sup> Bir, Akıl ya da Ruh değildir. En cömert olan, bütünüyle varlıklara aşkın olarak düşünülen İyi'dir.<sup>120</sup>

Plotinus'un tasvir ettiği Bir kavramı ile Platon felsefesindeki İyi ilkesi, âlemdaki her şeyden aşkın olması dışında başka bir tarifinin yapılması imkânsız olan aynı ilkeyi ifade ettiklerinden özdeşirler. Aynı zamanda âlem niçin yaratılmıştır sorusuna da Tanrı'nın mutlak iyi ve cömert olması bir cevap niteliği taşımaktadır.

*“O, mutlak olarak alınan İyi'dir. Varlıkların en iyisi olduğundan, varlıkların ötesinde olduğundan, başka hiçbir şeye doğru yönelmeyen, fakat diğer varlıkların kendisine yöneldikleri bir şey bulunsun; bu kuşkusuz diğer varlıkların, iyiden pay almalarını sağlayan İyi'dir. Bu ise iki farklı şekilde olur. Ya ona benzeyerek ya da aktivitelerini ona yönelterek.”<sup>121</sup>*

Alıntı yaptığımız paragraftan anlaşılacağı üzere bütün varlıklar Bir'e yönelirken, kendisi hiçbir şeye yönelmez. Buradan hareketle Plotinus'taki Bir kavramı, yukarıda saydığımız nedenlere ek olarak aynı zamanda Aristoteles'teki gibi âlemin *ereksel* nedenidir de.<sup>122</sup>

Plotinus'a göre Bir'e, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi akıl veya irade gibi nitelikler atfedilmez. Çünkü ona göre düşünme faaliyeti, düşünen ile düşünceyi barındırır. Bu ikilik Tanrı'nın mutlak birliğine aykırıdır.<sup>123</sup> Öte yandan Tanrı'nın düşündüğünü ya da irade ettiğini savunmak, onu düşündüğü ve istediği şeyle sınırlandırmak olur. Bu durum ise onun mutlak bağımsızlığına aykırıdır. Çünkü bütün bu sıfatlar Tanrı'yı sınırladığından onda bir eksikliği ifade eder. Dolayısıyla Plotinus, Tanrı'nın ne olduğunu değil ne olmadığını söyleyen *negatif teoloji* yaklaşımını benimser. Bu nedenle Bir hakkında; yalnızca bir, bölünemez, değişmez, ezeli-ebedî, kendi kendisiyle kaim olan gibi nitelikleri sıralar.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, 39 (V, IV, 1).

<sup>120</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, 40 (V, IV, 1).

<sup>121</sup> Plotinus, *Dokuzluklar I (Enneades)*, 233 (VII, 1).

<sup>122</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 84.

<sup>123</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, 44-45 (V, VI, 2).

<sup>124</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 163.



### 1.3.1. Plotinus ve Sudûr Teorisi

Plotinus, yukarıda niteliklerini sıraladığımız Bir'den, âlemin meydana çıkışını *sudûr* ya da *türüm teorisi* ile açıklar. Tanrı'dan taşmayı zorunlu ya da başka bir ifade ile spontan olarak gerçekleşen bir süreç olarak tanımlar. Bu sebeple Plotinus, varlığın Bir'den taşmasını, bir mimarın eserini ortaya koymasından çok âlemin (mutlak sonsuzluğundan) kendiliğinden meydana geldiği fikrini daha uygun bulur.<sup>125</sup> Plotinus, konuyu daha anlaşılır bir şekilde ifade edebilmek amacıyla, Platon'un da eserlerinde sıkça başvurduğu gibi analogiler kullanır. Bir'den âlemin iradesiz bir şekilde taşmasını; ateşten sıcaklığın kendi kendine çıkması ya da kokulu bir çiçeğin çevresine koku yayması gibi benzetmelerle anlatır.<sup>126</sup> Buradaki tek fark Tanrı'dan hiçbir şey eksilmeden taşmanın gerçekleşmiş olmasıdır. Plotinus, sudûr süreci ile ilgili olarak daha sonra Fârâbî'nin de aynı analogiyi kullanacağı üzere meşhur güneş ve ışık benzetmesini örnek olarak verir. Bu benzetmeye göre güneş, Bir'i temsil eder ve yayılan bütün ışıklar ona aittir.<sup>127</sup> Kendisinden ışık yayılan diğer varlıkların hakikatte, güneşten almış oldukları ışığı tekrar yansıtmaktan başka bir görevleri yoktur. Bir ise analogideki gibi âlemde var olan her şeyin kendisinden taşıdığı asıl kaynaktır.<sup>128</sup>

Bu analogi ile birlikte Plotinus'un varlıklanma sistematigi de netlik kazanır. Çünkü benzetmeye göre güneşten çıkan ışık, güneşten hiçbir şey eksiltmemekle birlikte ondan uzaklaştıkça da zayıflar. Plotinus'un Bir'den başlayan sudûr sistematiginde varlıklar Bir'e yaklaştıkları ölçüde yetkin ve değerlidirler. Tam tersi olarak Bir'den uzaklaştıkça da kusurları artar ve değersizleşirler.<sup>129</sup> Bu varlık piramidinden aşağı doğru gidildikçe; değişmez olandan değişene, yetkin olandan yetkin olmayana, birlikten çokluğa ve tinsel olandan maddi olana doğru bir tenzil söz konusudur. İşte bu noktada en üst mertebesi Tanrı olan hiyerarşinin, en son basamağında ışığın giderek zayıflayıp karanlığın başladığı nokta olan *madde* meydana gelir.

<sup>125</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 89.

<sup>126</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 24 (I, 6).

<sup>127</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 24 (I, 6).

<sup>128</sup> Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları*, 241.

<sup>129</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 24 (I, 6).

Bu varlık silsilesinde Bir'den hemen sonra en yetkin olarak; saf sezgi, saf düşünce ya da zekâ olan *Küllî Akıl (Nous)* gelir.<sup>130</sup> Bir'de bulunan mutlak birlik, Külli Akıl ile beraber yerini çokluğa bırakır. Çünkü var olan her şeyin asılları burada bulunmaktadır. Bu sebeple Külli Akıl için Platon'daki ideaların ya da Aristoteles'teki formların bulunduğu Tanrısal zihin de diyebiliriz.<sup>131</sup> Külli Akıl, Tanrı ya da Plotinus'taki Bir kavramının aksine akılla anlaşılabilir bir ilke olarak duyuşal âlemin üstündedir. O, duyuşal âlemin alacağı sûretleri idealer âlemini temaşa eden saf akıl sûretinde bilir. Külli Akıl, yalnızca ideaları değil kendi asıl kaynağı olan Bir'i de düşünüp, temaşa eder. Bir'i düşünüp, temaşa etmesi nedeniyle hem kendisi varlık sahasına çıkar hem de kendinden sonra Ruh'un meydana gelmesine sebep olur.<sup>132</sup>

Sudûr sürecinin bundan sonraki basamağında ise Külli Akıl'dan taşan *Ruh* ya da *Küllî Nefs* gelir.<sup>133</sup> O da Külli Akıl gibi maddeden soyutlanmıştır. İdealar âlemi ile duyuşal âlem olan fenomenler âlemini birbirine bağlayan köprü vazifesi görür. Plotinus'un oluşturmuş olduğu varlıkkanma hiyerarşisine binaen Külli Akıl'dan daha az yetkindir. Bununla birlikte Külli Aklın bir sûreti olduğundan düşünce yetisine de sahiptir. Külli Nefs, bu düşünce gücünün bir yönü ile Külli Akıl ve ideaları düşünüp temaşa eder. Bu kısma *Evensel Ruh* denir. Diğer yönü ile de fenomenler âlemine yönelip maddeye düzen verir. Plotinus, Ruh'un bu kısmına ise *Bireysel Ruh* ya da *Doğa* adını verir.<sup>134</sup> İnsanda bulunan ruh da Bireysel Ruh'tur. Bireysel Ruhlar ise kaynağını Evrensel Ruh'tan alır. Dolayısıyla insan ruhunun asıl kaynağı da Evrensel Ruh'tan gelmektedir.<sup>135</sup>

Plotinus, Ruh'u anlatırken konumuzla ilgili olarak Platon hakkında dikkat çekici bir çıkarımda bulunur. Ona göre, Platon felsefesindeki Demiurgos, kendi felsefesindeki Külli Akıl karşılık gelmektedir. Plotinus, Demiurgos'un Ruh'u bir kraterde meydana getirmiş olmasından yola çıkarak bu fikre ulaşır. Platon, aynı zamanda Aklın ya da İdeaların babasının İyi olduğunu ifade eder. Böylelikle varlık silsilesinin en tepesine İyi ilkesini koyar.<sup>136</sup> İyi'den sonra Demiurgos'un gelmesi ve

<sup>130</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 25 (I, 6).

<sup>131</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 26 (I, 7).

<sup>132</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 26 (I, 7); Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 165.

<sup>133</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 26 (I, 7).

<sup>134</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 27 (I, 7); Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 165.

<sup>135</sup> Bergson, *Plotinos - Tanrı, Ruh ve Mit*, 79.

<sup>136</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 27 (I, 8).

hemen akabinde Demiurgos'un Ruh'u meydana getirmesinden hareketle Plotinus, üç hipostaz kuramının kaynağının Platon olduğunu ifade eder. Bu sebeple yeni bir şey söylemediğini sadece Platon'un düşüncelerini yorumladığını<sup>137</sup> iddia etse de nihayetinde üç hipostaz teorisiyle daha sistematik ve orijinal bir yaklaşımı düşünce tarihine kazandırmıştır.

Tanrı'nın bolluğu ve mükemmelliği neticesinde ortaya çıkan taşma ya da çoklaşma<sup>138</sup> sürecinin son evresi olarak, Külli Ruh'tan meydana gelen *maddi âlem* gelmektedir. Plotinus, maddi âlemdeki varlıkların oluş-bozuluş döngüsünü kendi gözlemlerinden yararlanarak yorumlar. Ona göre oluşan, ortaya çıkan bir varlık mutlak yokluktan var olmadığı gibi bozulan bir şey de varlıktan mutlak yokluğa gitmemektedir. Dolayısıyla eşyanın sahip olduğu formlarının ardında hiç değişmeyen, kaybolmayan bir ilkenin olması gerekir. İşte bu Plotinus'a göre maddedir.<sup>139</sup> Plotinus, Aristoteles düşüncesindeki *hyle* ya da İslâm felsefesi terminolojisindeki adıyla *heyula* kavramını<sup>140</sup> kabul eder. Ona göre varlıklar, ana ilke olarak form ve şekilsiz maddeden oluşmaktadır.

Plotinus, maddeyi tarif ederken; Bir kavramında olduğu gibi neredeyse hiçbir niteliği ona yüklemeyiz. Ona göre madde, hiçbir nitelik barındırmayan, âlemin ezeli olmasından dolayı sürekli var olan şeydir. Nitelik barındırmaması ile kastedilen ise tümüyle cisim dışı, gayri maddi ya da mutlak olarak soyut olmasıdır. Çünkü cisimsel olma bir nitelik olduğundan maddede bulunamaz. Bu nedenle madde (heyula), cisim değil cisimlerin temelinde bulunan asıl niceliktir. Dolayısıyla hiçbir duyu organı tarafından algılanmamakla birlikte onun ancak akılla ya da zihinsel bir kavrayışla kavranabileceğini ifade eder. Plotinus için kısaca madde, her şey olabilme kuvvesi ya da imkânıdır, ama hiçbir şey olma gücü ya da fiili değildir. Çünkü o, mutlak belirsizliktir. Ona gelen bütün etkiler ise Ruh tarafından, İdeaların bir sûreti olan formlar ile verilmektedir.<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 28 (I, 8).

<sup>138</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, 21 (V, II, 1).

<sup>139</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 104.

<sup>140</sup> Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/294.

<sup>141</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 105, 106, 107.

Yeni Eflatunculuk bağlamında Plotinus'un sudûr kozmolojisini özetle ifade edecek olursak; Platon'daki idealar ve fenomenler âlemi ile Aristoteles'teki ay üstü âlem-ay altı âlem ayırımına benzer bir evren tasarımı Plotinus'ta da mevcuttur.<sup>142</sup> Bir, Akıl ve Ruh'tan oluşan tamamen tinsel ve soyut düşünülür âleme karşılık, oluş ve bozuluşun konu olduğu doğa ya da duyulur âlem ayrımı söz konusudur. Plotinus'ta âlem, yoktan ya da âlem dışında bir Tanrı'nın şekil vermesiyle ya da ona hareket vermesiyle meydana gelmemiştir. Ona göre âlem, Bir'in bolluğu, mükemmelliği, cömertliği ve mutlak iyiliği nedeniyle kendinden zorunlu bir şekilde taşmıştır. Dolayısıyla Tanrısal inâyet burada da söz konusudur. Bu nedenle Bir, âlemin maddi, formel, fail ve aynı zamanda gâî (ereksel) nedenidir.

Plotinus'a göre varlıklandırma hiyerarşisinde bulunan her varlığın, kendinden önceki varlığı temaşa etmesi gerekir. Bu nedenle taşma sürecinde hiçbir varlık kendinden sonra geleni temaşa etmediğinden bilmemektedir. Aristoteles'in; mükemmel olanın kusurlu olanı, tam olanın eksik olanı bilmemesi, onu arzu etmemesi fikri, Plotinus düşüncesinde de geçerlidir. Ona göre Bir, aynı şekilde öncesiz ve mükemmel olduğundan temaşa etmez ve kendinden sonrakileri de bilmez. Bunun tam aksine türeyen her varlık ise kendisini türeten ilkeyi temaşa eder. Bu temaşa neticesinde ise yetkinlik seviyesine ulaşan her varlık, başka bir varlığın nedeni olmaktadır.<sup>143</sup> Özetle bütün varlıklar hakikatlerine temaşa ederek ulaşmışlardır. Bu sebeple temaşa kavramı Plotinus felsefesinde önemli bir yere sahiptir.

Söz konusu taşma hiyerarşisindeki sıralama ise zamansal değil tamamen mantıksaldır. Bu hiyerarşiye göre Bir'den taşan ilk varlık Akıl'dır. Çünkü onun ontolojisinde Bir, varlık değil varlıktan da aşkın olduğu için ilk varlık olarak Akıl kabul eder.<sup>144</sup> Akıl ise Bir'e yönelip onu arzu ve temaşa eder. Bir'i ve kendisinde var olan İdeleri düşünmesi sebebiyle de Ruh'un taşmasına neden olur. Ruh'un Akıl temaşası ve onda bulunan ideleri düzenlemesi ile de duyulur âlem ve onların özü olan madde ya da heyula meydana gelmektedir.

---

<sup>142</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, 47 (V, VI, 4).

<sup>143</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, 40 (V, IV, 1).

<sup>144</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 29 (I, 10).

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEŞŞÂÎ FELSEFEDE SUDÛR TEORİSİ

Çalışmamızın bu bölümünde Meşşâî felsefenin önemli temsilcilerinden Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konumuzla ilgili düşüncelerine değinilecek, filozofların buldukları düşünce ikliminin hâkim teorisi olan halk/yaratma teorisinden farklı olarak benimsedikleri sudûr teorisi incelenecektir. Antik Yunan felsefesinde Plotinus tarafından bir tür yaratım teorisi olarak şekillenen nazariyenin, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın katkılarıyla birlikte ne denli tutarlı ve sistematik bir konuma ulaştığı gözlemlenecektir. Ayrıca Plotinus, Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki benzerlik ve farklar da kısaca ele alınacaktır.

#### 2.1. Fârâbî ve Felsefesi

Künyesi; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, Türkistan'ın Fârâb şehrinde bugünkü Kazakistan sınırları içerisindeki Otrar yakınlarında bulunan Vesiç'te 258/871 yılında doğduğu düşünülmektedir. Batı camiasında AlFârâbîus ve Abunaser olarak anılır. Sâmânîler Devleti'nin idaresindeki önemli bir ilim ve tedrisat merkezi konumunda olan Fârâb'da, Arapça ve Farsça ağırlıklı iyi bir eğitim görmüştür. Kendisini ilme adayan Fârâbî, önce Semerkand Buhara, Belh ve Merv gibi Horasan'ın önemli ilim ve kültür merkezlerinde bulunmuş, kırklı yaşlarına geldiğinde ise Bağdat'a geçtiği tahmin edilmektedir. Burada Arapça ve mantığın inceliklerine vâkıf olmuş, döneminin üstadlarından dersler almıştır. Yirmi yıl boyunca Bağdat'ta bulunan ve eserlerinin büyük bir kısmını burada kaleme alan Fârâbî, Bağdat'ta çıkan ayaklanmalar sebebiyle 330/941 yılında Şam'a gitmiştir. Fârâbî yaşının ilerlemesine rağmen 337/948 yılında Mısır'a kısa bir seyahat yapmış, ardından yine Şam'a dönmüştür. Hayatı boyunca dünyevi şeylere karşı hep müstağni davranan filozof hiç evlenmemiş, mal mülk edinmeden zahidâne bir ömür sürmüştür. İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunan filozof, 339/950 yılının Recep ayında seksen yaşlarında iken Şam'da vefat etmiştir.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/145,146,147.

100'den fazla eser kaleme alan Fârâbî'nin başlıca ifade edebileceğimiz eserleri ise şöyledir: el-Medînetü'l-fâzıla, es-Siyâsetü'l-medeniyye, İhsâu'l-ulûm, Tahsîlü's-sa'âde, Fusûsü'l-hikme.<sup>146</sup>

Fârâbî, İslâm felsefesinde Kindî'nin kurmuş olduğu Meşşâî ekolünü sistematize etmiş, bu ekol içerisine Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu fikirlerden katkılar yaparak eklektik zengin bir felsefe oluşturmuştur. Ayrıca el-Muallimü'l-Evvel olarak anılan Aristoteles'in mantık ilmini İslâm düşüncesine kazandırmış, bu nedenle kendisine “*el-Muallimü's-Sânî*” ya da “*İkinci Öğretmen*” unvanı verilmiştir. İslâm düşünce tarihinde varlıkları ilk defa *zorunlu ve mümkün varlık* olarak iki kısımda inceleyen de Fârâbî olmuştur. Zorunlu varlık, kendi kendine kaim olan, yok olması düşünülemeyen, kendisi dışında varlığını başka bir güce borçlu olmayan, var olması zorunlu olan varlık, yani Vacibü'l-Vücut olan Allah'tır ve O, bütün varlıkların yegâne sebebidir.<sup>147</sup> Mümkün varlıklar ise; kendi kendilerine kaim olmamakla birlikte, zorunlu olarak var olan ilk ilkeye, varlıklarını borçlu olan varlıklardır.<sup>148</sup>

Fârâbî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında âlemin ortaya çıkışı, genellikle teolojik referansla yoktan yaratma teorisi ile açıklanmıştır. Bu teori, hususen İslâm kelimcileri arasında yaygın olarak kabul görmüş, hatta İslâm felsefesinin ilk temsilcisi olan Kindî tarafından da kısmen benimsenmiştir. Fârâbî ise âlemin ortaya çıkışını, dinî geleneğin kabul ettiği yoktan yaratma teorisinin aksine, her şeyin Tanrı'nın bolluğundan/sonsuz mükemmelliğinden taşması şeklinde ifade edilen kozmik akıllar ya da sudûr teorisi ile açıklamıştır.<sup>149</sup> Plotinus ve Yeni Platoncu filozoflardan tevarüs edilen sudûr nazariyesi, ilk defa Fârâbî tarafından sistematize edilmiş ve İslâm felsefesine kazandırılmıştır.<sup>150</sup> Bununla beraber Platon ve Aristoteles'in de Fârâbî'nin düşünce dünyasını etkilediği bir gerçektir. Her

<sup>146</sup> Kaya, “Fârâbî”, 12/157-158.

<sup>147</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 30.

<sup>148</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 21; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 65; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 110.

<sup>149</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 46.

<sup>150</sup> Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, 110-111.

ne kadar bu iki filozofun düşünce sistemi birbirinden farklı gözükse de Fârâbî'ye göre yönelmiş oldukları amaç bakımından uzlaşa içerisindedirler.<sup>151</sup>

Fârâbî, Platon'un ve Aristoteles'in özü itibari ile aynı hakikati farklı şekillerde ifade ettiklerini kabul etmekle beraber, İslâmî öğretilerin de özü itibari ile felsefî hikmetle aynı hakikatleri va'zettiğini savunur. Ona göre gerçek felsefenin Tanrı, âlem ve insana yönelik çıkarımlarıyla, sahih dinin bu husustaki fikirleri bir zıtlık içerisinde değildir. Söz konusu bu iki gelenek, özü itibariyle aynı hakikati farklı yöntemler kullanarak açıklayan birbirlerine uyumlu iki disiplindir. Felsefe bu hakikatleri kendi doğası gereği daha burhanî/akılcı bir tarzda incelerken, teoloji ise kendi doğasına en uygun şekilde toplumsal düşünce düzeyinde, şiirin ve retorik'in sağladığı olanakları kullanarak açıklamaktadır. Bu sebeple Fârâbî, felsefe ile teolojiyi bir bütünün birbirini tamamlayan iki parçası olarak düşünür ve oluşturmuş olduğu felsefesini böyle bir zemin üzerine inşa eder.<sup>152</sup>

Fârâbî düşüncesinde Tanrı tasavvuru, özellikle Aristoteles ve Plotinus'tan izler taşımaktadır. Fârâbî'ye göre Tanrı, ezeldir. Madde ve sûret gibi herhangi bir nedene sahip değildir.<sup>153</sup> Tanrı, maddesiz ve sûretsiz olması nedeniyle Aristoteles felsefesinde olduğu gibi cevheri bakımından akıl, âkîl ve makûldür.<sup>154</sup>

*“O akılsal olmak için, kendisinin dışında olup kendisini düşünecek ayrı bir öze muhtaç değildir. Tersine onun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Böylece O, kendi özünü düşünmesinden ötürü bilfiil akıllı (âkîl) ve akıl olur. Ve özünün düşünmesi sonucu bilfiil akılsal (makûl) olur.”*<sup>155</sup>

İşte bu noktada Fârâbî Plotinus'tan ayrılır. Çünkü Plotinus'a göre Tanrı'nın akıl olması durumunda, düşünen ve düşünce olarak bir ikiliğin meydana gelmesi, Tanrı'nın birliğine aykırıdır. Bununla beraber Plotinus'un Tanrı'ya, Bir ve basit olması dışında neredeyse hiçbir sıfat vermemesine karşın Fârâbî, Tanrı'ya çeşitli sıfatlar da verir. Tanrı için *Âlim, Hakîm, Vâhid, Evvel, Âhir, Ma'sûk* (ilk âşık olunan) ve *Mahbûb*

<sup>151</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde* (Beyrut: nşr. Cafer Alyasin, 1993), 97; Gürbüz Deniz (ed.), *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 11.

<sup>152</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 17; Deniz, *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*, 12-13.

<sup>153</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 4.

<sup>154</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 53.

<sup>155</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 14.

(ilk sevilen) gibi isimleri atfeder.<sup>156</sup> Atfettiği bu isimleri kesinlikle Tanrı'nın zâtından ayrı bir cevher olarak kabul etmez.<sup>157</sup> “*Bu çeşitli isimlerle asla bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlık belirtilmektedir.*”<sup>158</sup> Dolayısıyla Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda zât-sıfat ayrımı söz konusu değildir.

Fârâbî'ye göre Tanrı'dan önce var olan hiçbir şey yoktur. Bu sebeple Tanrı'ya ilk varlık anlamında “*el-Evvel*” ismiyle hitap eder. el-Evvel'de hiçbir eksiklik ve kusur bulunmadığı gibi cevheri itibariyle de kendi dışındaki her şeyden tamamen farklı, en mükemmel olandır.<sup>159</sup> O, bütün varlıkların en yetkini ve en erdemlisidir. Onun eşi, benzeri, zıddı ya da kuşatamadığı bir varlık da yoktur. O basittir ve bu sebeple de cevherini oluşturan şeylere bölünemez olandır.<sup>160</sup>

### 2.1.1. Fârâbî ve Sudûr Teorisi

Fârâbî, yukarıda özelliklerini sıraladığımız el-Evvel'den âlemin meydana gelişini, çalışmamızın ana konusu olan Yeni Platoncu sudûr ya da türüm teorisi ile açıklamaktadır. Fârâbî, yaşadığı dönem ve coğrafya içerisinde Müslüman dünyada yaygınlaşan yoktan yaratma nazariyesinin dışına çıkan ilk filozoftur. O, yoktan yaratma teorisini barındırdığı birtakım problemler nedeniyle eleştirmiştir. Söz konusu teoride, “*Bir'den ancak bir çıkar*” ilkesinin aksine Bir'den çokluğun meydana gelmesi, kötülük probleminin açıklanmasındaki güçlük ve çelişkiler, Tanrı'nın zâtında değişimin olması ve Tanrı'nın zaman dışı olmaması<sup>161</sup> gibi sebepler dolayısıyla Fârâbî, yoktan yaratma veya daha doğru bir ifadeyle zamansal yaratma fikrine karşı çıkmıştır. Fârâbî, tüm bu problemleri göz önüne alarak birden çokluğun ortaya çıkışını, Tanrı'dan taşma (*feyezan*) olarak açıklamıştır.<sup>162</sup>

Fârâbî'ye göre el-Evvel, bütün varlıkların asıl kaynağıdır. Varlıkların tamamı O'nun varlığından sudûr ederek meydana gelmiştir. O, akılsal varlıkların kaynağı

---

<sup>156</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 53-55; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 21,41; Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 99.

<sup>157</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 94.

<sup>158</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 57.

<sup>159</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 3.

<sup>160</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 50-52; Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 39.

<sup>161</sup> Engin Erdem, “Craig and His Concept of Eternity: A Critique from the Standpoint of the Kalam”, *An Anthology of Philosophical Studies* Vol. 3 (2009), 131, 132; Tuncay Akgün, “Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* VI/11 (2012), 89, 90.

<sup>162</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 55.



olduğu gibi duyuşsal varlıkların da asıl kaynağıdır. el-Evvel, her şeyin kaynağı olmakla birlikte hiçbir şekilde varlığını başkasından almamaktadır.<sup>163</sup> Plotinus felsefesinde olduğu gibi Fârâbî'nin âlem tasavvurunda da bütün varlıklar Tanrı'nın cevherinin ve yetkinliğinin sonucu olarak O'ndan hem zorunlu hem de ezeli olarak çıkar.<sup>164</sup> Çünkü Tanrı için var etmemek gibi bir husus söz konusu değildir. Nitekim Tanrı, özü gereği cömert, adil ve inâyet sahibi olduğundan, var etmek onun varlığının zorunlu bir sonucudur.<sup>165</sup> Fakat Fârâbî'de âlemin ortaya çıkışı, Plotinus'un ifade ettiği gibi Tanrı'dan habersiz bir şekilde, O'ndan kendi kendine, tabii bir sûrette sudûr etme şeklinde değildir. Aksine O, mükemmelliğin ve yetkinliğin zirvesinde olan zatını düşündüğü için bütün âlem O'ndan feyezân ederek zuhur etmiştir. Yani Allah'ın ilmi, âlemin var olmasının başlıca nedenidir. Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı'nın düşünmesiyle bir şeyin var olması aynı anda gerçekleşir.<sup>166</sup> Buradaki öncelik ise zamansal olarak değil, Tanrı'nın zâtı bakımından, yalnızca mantıksal bir önceliktir.<sup>167</sup>

Yine Plotinus'un varlık hiyerarşisinde olduğu gibi Fârâbî de varlıkları yetkinlikleri bakımından derecelendirir. Var olan her şey ister mükemmel olsun isterse kusurlu olsun el-Evvel'in kendisinden taşan cevherlerdir. Hiyerarşik bir şekilde taşan bu varlıklar, el-Evvel'e yaklaştıkları ölçüde basitlik ve mükemmellikleri artarken, O'ndan uzaklaştıkça da bu yetileri azalır.<sup>168</sup> Bu şekilde varlık silsilesi el-Evvel'den basitliğin ve mükemmelliğin en alt derecesi olan maddeye (*heyûlâ*) kadar inmiş olur.<sup>169</sup>

Fârâbî, el-Evvel'in kendi kendini düşünme faaliyetinin zorunlu bir sonucu olarak kendisinden cisimsel olmayan soyut bir aklın taşıdığı ifade eder. Taşan bu *İlk Akıl* hem kendi cevherini hem de el-Evvel'i düşünür. El-Evvel'i düşünmesinin sonucunda kendi cevherinden zorunlu olarak *İkinci Akıl*, kendi cevherini düşünmesi sonucunda ise *İlk Gök*'ün nefsi ve maddesi meydana gelir. İkinci Akıl da hem kendi cevherini hem de el-Evvel'i düşünür. El-Evvel'i düşünmesinin sonucunda *Üçüncü Akıl*

---

<sup>163</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 23.

<sup>164</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 24.

<sup>165</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 27-28; Deniz, *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*, 22.

<sup>166</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 91.

<sup>167</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 57; Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*, 22, 99; Akgün, "Felsefi Düşünce Yaratma Problemi", 79.

<sup>168</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 27.

<sup>169</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 39; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 67.

ortaya çıkar. Kendi cevherini düşünmesi sonucunda ise *Sabit Yıldızlar* feleğinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Varlıklanma hiyerarşisi bu şekilde Kozmik Akılların her birinden feleklerin ve semavî varlıkların çıkması sûretiyle devam eder. Aynı şekilde Üçüncü Akıl'dan *Dördüncü Akıl* ve *Satürn (Zuhal)* feleğinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Dördüncü Akıl'dan *Beşinci Akıl* ve *Jüpiter (Müşteri)* feleğinin nefsi ve maddesi, Beşinci Akıl'dan *Altıncı Akıl* ve *Mars (Merih)* feleğinin nefsi ve maddesi, Altıncı Akıl'dan *Yedinci Akıl* ve *Güneş* feleğinin nefsi ve maddesi, Yedinci Akıl'dan *Sekizinci Akıl* ve *Venüs (Zühre)* feleğinin nefsi ve maddesi, Sekizinci Akıl'dan *Dokuzuncu Akıl* ve *Merkür (Utarit)* feleğinin nefsi ve maddesi, Dokuzuncu Akıl'dan da *Onuncu Akıl (Faal Akıl)* ve *Ay* feleğinin nefsi ve maddesi varlığa çıkmaktadır. Ay üstü âlemde Onuncu Akıl veya Faal Akıl ile birlikte gayrı maddi, üstün varlıklar sona ererken, Ay feleği ile de dairesel hareketler<sup>170</sup> yapan semavî cisimler son bulur.<sup>171</sup>

Fârâbî'nin yukarıda ifade etmiş olduğumuz kozmogonisine göre, el-Evvel'den sonra gelen kozmik akılların sayısı ondur. Semavi cisimlerin sayısı ise dokuzdur. Böylece ay üstü âlemde bulunan bütün varlıkların toplamı on dokuz tekabül etmektedir.<sup>172</sup>

Fârâbî'nin varlıklanma hiyerarşisi genel anlamda iki ana kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısım; ezeli ve ebedî, gayrı maddi, üstün varlıkların bulunduğu ay üstü âlemdir. Bu âlemdeki varlıklar cisimsel olmamakla birlikte cisimde de bulunmazlar.<sup>173</sup> Bu âlemin ilk mertebesinde basitlik ve mükemmelliğin en üst noktası olan Tanrı bulunur. Tanrı'dan sonra Fârâbî'nin ikinciler (es-sevânî) dediği, sayıları Faal Akıl ile birlikte ona ulaşan kozmik akıllar gelmektedir. Fârâbî'nin İslâmî literatürdeki meleklerle ya da ruhanîlere benzettiği bu akıllar, varlıklarını Tanrı'dan almakla beraber kendileri Faal Akıl'ın ve semavî cisimlerin de varlık sebebidirler.<sup>174</sup> Fârâbî'nin İslâmî referansla "*Cebrâil*" ya da "*Rûhu'l-Kudüs*" adı verdiği Faal Akıl ise,<sup>175</sup> ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bir köprü vazifesi görmekte, semavî

<sup>170</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 45 (Oluş ve bozuluş âleminde bulunan varlıkların sonlu, doğrusal hareketinin aksine sonsuzluğu ve sınırsızlığı ifade eden harekettir.).

<sup>171</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 31-32-33; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 61.

<sup>172</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 40.

<sup>173</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 37.

<sup>174</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 38.

<sup>175</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 38-39.

cisimler ve onların nefisleri ile birlikte, ay altı âlemindeki oluş ve bozuluşu idare etmektedirler.<sup>176</sup>

Söz konusu varlıklandırma hiyerarşisinin ikinci kısmı ise; nefis, madde (heyula) ve sûretten (form) oluşan ay altı âlemdir. Bu varlıklar da cisimsel olmamakla beraber cisimde bulunurlar.<sup>177</sup> Nefis, semavî cisimlerin dairesel hareketini sağlarken; bitki, hayvan ve insanların ise her faaliyetini temsil etmektedir.<sup>178</sup> Madde ve sûret ise yetkinlikten uzak, basit varlıklardır. Nitekim bu iki ilke de birbirleri için elzemdir. Öyle ki, biri olmadığı takdirde diğeri de bulunamaz. Bununla birlikte sûret; bilfiil, şekil verici iken, madde; bilkuvve, şekil alan konumundadır.<sup>179</sup> Bu iki ilkenin bir araya gelmesiyle ay altı âlemdeki dört ana unsur (su, hava, toprak ve ateş) meydana gelir. Maddenin yapı taşları olan bu dört ana unsurun her birinde bulunan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan oluşan dört zıt özelliğin karışımı sonucunda, maddi-cisimsel varlıklar meydana gelir.<sup>180</sup>

Buradan hareketle Fârâbî'nin cisimler âlemi ile kastettiği ise; başta semavî cisimler olmak üzere dört ana unsur, taşlar ve madenler, nefis sahibi varlıkların en alt derecesini oluşturan bitkiler, bitkilerden daha üst seviyede nefse sahip olan hayvanlar ve en yüksek mertebede nefse sahip olup, varlıkların en şerefli olan insanlar, söz konusu bu maddî âlemin tamamını temsil ederler.<sup>181</sup> Bu noktada istisna teşkil eden husus ise, semavî cisimlerin, diğer maddi cisimler gibi dört ana unsurdan meydana gelmemesidir. Bu sebeple de oluş ve bozuluşa konu olmazlar. Nitekim Fârâbî de Aristoteles gibi semavî cisimlerin havadan daha hafif olan *esîr*den oluştuğunu savunmaktadır.<sup>182</sup> Bu sebeple ta İlk Gök'ten en alt mertebedeki dört ana unsura kadar âlemde boşluk bulunmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, bu konuda da Aristoteles'i takip ederek atomculuk fikrine karşı çıkmaktadır.<sup>183</sup>

---

<sup>176</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 63; Kaya, "Fârâbî", 12/149.

<sup>177</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 37.

<sup>178</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 39-40.

<sup>179</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 43; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 41.

<sup>180</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 45; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 55.

<sup>181</sup> Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 37-38; Deniz, *Fârâbî (el-Muallimu's-Sani)*, 23; Kaya, "Fârâbî", 12/149.

<sup>182</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 43; Mehmet Demir, "Sudûr Kozmolojisi: Fârâbî ve İbn Sînâ Arasındaki Farklar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 236.

<sup>183</sup> Kaya, "Fârâbî", 12/149.

Fârâbî'nin yukarıda ele aldığımız varlıklanma hiyerarşisini özetlemek gerekirse; Platon, Aristoteles ve Plotinus başta olmak üzere tevarüs ettiği kadim mirası kendi öz hamuru olan İslâmî referanslarla harmanlayıp eklektik, özgün bir düşünce sistematiği oluşturmuştur. Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Platon'la birlikte felsefî düşüncede büyük etkiler uyandıran İdealar teoremi, Aristoteles'te ay üstü âlem ve ay altı âlem formunu kazanmış, Plotinus'ta sudûr teorisi ile birlikte sağlam bir zemine oturtulmuştur. Fârâbî ise söz konusu bu teoriyi, İslâmî bir hassasiyetle yeniden yorumlayıp, sistematik, orijinal, dört başı mâmur bir kozmogoni oluşturarak kendinden sonraki nesillere kıymetli bir miras bırakmıştır.

Filozof, Yeni Platonculuğun yalın sudûr şeması ile Batlamyus'un Dünya merkezli âlem kozmolojisini iç içe eklemleyip, birbirlerine uyumlu bir hale getirmiştir. Batlamyus'un astronomisindeki semavî cisimleri hiyerarşik bir düzen içerisinde sudûr şemasına yerleştirmiş, böylece yaşadığı çağda kendisine ulaşan bilimsel mirası kendi sistematiği içerisinde uyumlu bir şekilde yorumlamıştır.<sup>184</sup> Fârâbî, Platon'da var olanlara sadece şekil veren, Aristoteles'te âlemden habersiz ve âleme yalnızca hareket veren, Plotinus'ta bir ve basit olması dışında kendisi hakkında başka hiçbir şey söylenemeyen Tanrı fikrini ise, İslam inancı çerçevesinde ele alarak; düşünen, bilen, daima bilfiil olan, var olan her şeyin asıl faili ve kaynağı olan el-Evvel (Allah) tasavvuruna kavuşturmuştur.

Değineceğimiz bir diğer konu ise; Aristoteles'in oluşturmuş olduğu düşünce sisteminde, gayrı maddi ilkelere sadece semavî cisimlerin hareketini açıklayabilmek için başvurulmuştur. Çünkü onun sisteminde ay altı âlem, bir bütün halinde hareket etmediğinden, ay altı âlem için gayrı maddi herhangi bir ilkeye ihtiyaç duyup duymadığı tartışma konusu olmuştur. Oysa Fârâbî'de ise; Aristoteles'te de bilfiil akıl olarak bahsi geçen Faal Akıl, tartışmasız bir şekilde ay altı âlemi idare eden gayrı maddi ilke olarak sudûr şemasına dahil edilmiştir. Bununla birlikte Fârâbî felsefesinde Faal Akıl, güneş metaforu ile tasvir edilmiş; söz gelimi karanlıkta bilkuvve halinde bulunan renklerin, güneş ışığı sayesinde belirginleşip bilfiil olması gibi, insanda

---

<sup>184</sup> Türker, *Varlık Nedir?*, 107; Demir, "Sudûr Kozmolojisi", 235.

bulunan aklın da kuvveden fiile yükselip, aydınlanmasını sağlayan tinsel bir ilke olduğu ifade edilmektedir.<sup>185</sup>

## 2.2. İbn Sînâ ve Felsefesi

Batı dünyasında “Avicenna” veya “Tabipler Sultanı” olarak bilinen Ebû Ali Sînâ, 370/980 yılında Buhara yakınlarında dünyaya gelmiştir.<sup>186</sup> İslâm düşünce tarihinde kelâmdan felsefeye kapı aralayan Kindî ile beraber, oluşturduğu felsefeyi geliştirip metot, terminoloji ve problemleriyle sistemleştiren Fârâbî olmuştur. Fârâbî sonrası, dönemin ilmi mirasını yeni baştan ele alarak zengin bir külliyat haline getiren ise İbn Sînâ’dır. Bu sebeple Fârâbî’ye mantık alanındaki otoritesinden dolayı “el-Muallimü’s-Sânî”, İbn Sînâ’ya ise başta felsefe olmak üzere diğer birçok ilimleri sistematik bir hale getirdiği için doğuda “eş-Şeyhu’r-Reis” unvanı verilmiştir.<sup>187</sup>

1012 yılında tanıştığı ve ölümüne dek yanında bulunan sadık talebesi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî tarafından kayıt altına alınan hayat hikayesi sebebiyle, diğer İslâm filozoflarına nazaran İbn Sînâ hakkında daha fazla bilgi günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>188</sup>

İsmailî’ye mezhebine mensup olan babası, İbn Sînâ’nın eğitimine büyük önem göstermiş, haneleri uzaktan ve yakından gelen âlimlerin ilmi tartışmalar yaptığı bir meclis haline gelmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr, konuyla ilgili olarak her ne kadar babasının İsmailî olduğunun altını çizse de<sup>189</sup> İbn Sînâ babasının aksine İsmailî’ye mezhebine mensup değildir. İbn Sînâ, konuya ilişkin hayat hikayesini aktarırken, babasının Mısır’da kurulan Şîi Fatımî devletinin mensubu olan Mısırlı daîlere katıldığını ifade eder. Babasının onlardan akıl ve nefis konularında bazı bilgiler aldığını, kardeşi Mahmut’un da onların fikirlerine katıldığını, kendisini de onlara katılmaya davet ettiklerini fakat onların bu çağrısına iltifat etmeyip, olumlu bir cevap vermediğini aktarmıştır.<sup>190</sup>

---

<sup>185</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 42-43; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 80; Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 245.

<sup>186</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 35.

<sup>187</sup> Ali Durusoy, “İbn Sînâ (Felsefesi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/322.

<sup>188</sup> Mehmet Bayrakdar vd., *Eş-Şeyh'ur Reis İbn-i Sînâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 17.

<sup>189</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 36.

<sup>190</sup> Bayrakdar vd., *Eş-Şeyh'ur Reis İbn-i Sînâ*, 18.

İbn Sînâ, on yaşına geldiğinde Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiş, bununla birlikte grameri de öğrenmiştir. Daha sonra fıkıh, mantık ve matematik öğrenmeye başlamış, kısa süre içerisinde bu dersleri de tam manasıyla tamamladıktan sonra tıp, fizik ve metafizik tahsil etmeye başlamıştır. On altı yaşına geldiğinde, zamanının neredeyse bütün ilimlerine hâkim olmuş ancak Aristoteles'in Metafizik adlı eserini defalarca okuyup ezberlemesine rağmen bir türlü anlayamamıştır. Bu problemi ise Fârâbî'nin Metafizik hakkında yazdığı ve anlaşılması güç konulara açıklık getirdiği risalesini, bir rastlantı sonucu eline geçirmesiyle çözmüştür. Böylelikle İbn Sînâ, on sekiz yaşına kadar öğrendiklerinin derinliğine inmeyi artırmaktan başka, genişliğine öğrenebileceği hiçbir şey kalmamıştır. Nitekim günün birinde talebesi el-Cüzcânî'ye şunları söyleyecektir: *“Ömrümün sonraki yıllarında, on sekiz yaşlarında bir gençken öğrendiklerimin haricinde hiçbir şey öğrenmedim.”*<sup>191</sup>

İbn Sînâ'nın tıp alanındaki vukûfiyeti onu hükümdarların gözdesi haline getirmiştir. Hayatı boyunca birçok emirin hekimliğini yapmış, bu vesile ile saraylardaki kütüphanelerden çokça istifade etmiştir. Hatta Hemedan'ın hasta hükümdarı Şemsü'd-Devle'yi iyileştirmesi sonucu göze girerek, hükümdarın vefatına kadar vezirlik vazifesi yapmıştır. Hükümdarın vefat etmesinin ardından vezir olarak kalmayı kabul etmediğinden tutuklanmış ancak Hemedan'ın kuşatma altına alınmasından yararlanarak, bir derviş kılığında girip tutsaklıktan kurtulmuştur. İbn Sînâ, daha sonra dönemin ilim merkezi konumunda olan İsfahan'a gitmiştir. İsfahan hükümdarı Alâu'd-Devle'nin dikkatini çekmiş ve burada on beş sene boyunca huzurlu ve mümbit bir dönem geçirmiştir. İsfahan'da geçirdiği bu süre zarfında pek çok eser kaleme almış, bilimsel çalışmalar yapmıştır. Filozofun bu huzurlu dönemi de çok fazla uzun sürmemiş, İsfahan'ın Gazneli Mes'ûd tarafından istila edilmesiyle sona ermiştir. Kaleme almış olduğu eserlerinin birçoğu bu istila sırasında kaybolmuştur. Bu vahim olaylar neticesinde iyice sarsılan İbn Sînâ, Hemedan'a tekrar geri dönmüş ve bu şehirde 428/1037 yılında vefat etmiştir. Bugün türbesi hâlâ Hemedan'da bulunmaktadır.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 36.

<sup>192</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 36, 37.

100'ü aşkın eseri bulunan İbn Sînâ'nın başlıca eserleri şunlardır: Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik, el-İşârât ve't-tenbîhât, en-Necât, Dânişnâme-i Alâî ve el-Kanûn fi't-tıbb.<sup>193</sup>

*Metafizik* ya da diğer adıyla *İlk Felsefe* birçok filozofta olduğu gibi İbn Sînâ felsefesinde de önemli bir konuma sahiptir. Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ tarafından adeta yeniden inşa edilen bu disiplin, özellikle *varlık felsefesiyle* metafiziksel düşüncelerin ana merkezi olmuş, başta Tanrı olmak üzere varlık ve var olanlara ilişkin özelliklerin incelenmesine uygun bir zemin hazırlamıştır.<sup>194</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın ontoloji hakkındaki metafiziksel düşüncelerini karakterize eden çeşitli temel özellikler bulunmaktadır. Ona göre varlıkların durumu Fârâbî felsefesinde de olduğu gibi en genel haliyle *zorunlu, mümkün* ya da *mümtenî (imkânsız)* olarak incelenebilir.<sup>195</sup>

Zorunlu varlık; varlığa getirilmeyen, varlığının bir sebebi (*illeti*) olmayan, kendi dışındaki her şeyin ise varlık sebebi olan, kendinden kâim ve kendi kendine yeten varlık, yani *Vâcibü'l-Vücûd* olan Allah'tır.<sup>196</sup> O'ndan başka zorunlu bir varlık yoktur. Her şeye varlık veren İlk'tir (el-Evvel). O'nun zatında çokluk olmadığından mahza birlik sahibidir.<sup>197</sup> O'nun cinsi ve faslı da yoktur. Bu sebeple O'nun tanımı da söz konusu değildir.<sup>198</sup> Vâcibü'l-Vücûd'un zatı cüzlerden mürekkep (bileşik) değil, hakikati bir olduğundan basittir. O'nun zıddı, benzeri, ortağı ya da dengi de yoktur.<sup>199</sup> O'nda hiçbir noksanlık bulunmaz. O, mükemmeldir ve tamlığın ötesinde olandır. Özü gereği mahza iyiliktir. Bu sebeple bütün varlıklar O'ndan taşmıştır.<sup>200</sup> O'ndan daha gerçek (Hakk) bir şey yoktur. O, Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda olduğu gibi maddeden ayırık zatı olan sırf *akıl, âkil* ve *makûldür*. Ancak bu durum, zorunlu varlığın zatında bir çokluğa delalet etmez.<sup>201</sup> O, zatını bildiğinden ve aklettiğinden bütün varlıkların varlık veren ilkesidir. Ay üstü âlemin bizzat varlık veren ilkesi olmakla beraber, oluş-

---

<sup>193</sup> Üçer vd., *İslam Felsefesi*, 256.

<sup>194</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 4, 6, 26; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 40.

<sup>195</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 64; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 158; Üçer vd., *İslam Felsefesi*, 268; Kemal Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", *Dergiabantı (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 6/12 (2018), 368.

<sup>196</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 72; Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", 362.

<sup>197</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 624.

<sup>198</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 132, 133; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 632.

<sup>199</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 133; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 638, 640, 646.

<sup>200</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 648.

<sup>201</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 133; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 652-656.

bozuluşun ve maddenin konusu olan ay altı âlem de ise, öncelikli olarak türlerin, dolaylı olarak ise fertlerin varlık sebebidir.<sup>202</sup>

Mümkün varlık ise; varlığı ya da yokluğu imkân dahilinde olan, varlığının bir sebebi olan (*malûl*) varlıkları ifade etmektedir. Buradan hareketle zorunlu varlık haricindeki diğer bütün varlıklar mümkün varlık kategorisine girmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın benimsediği nedensellik ilkesinin ilk halkasında herhangi bir sebebe bağlı olmayan zorunlu varlık bulunmakla beraber, onun ardından gelen bütün varlıklar ise sebepli mümkün varlıklar olarak adlandırılır.<sup>203</sup>

Mümtenî (imkânsız) ise; bir şeyin ne olursa olsun var olamayacağı kavranmasıdır. Örneğin âlemin varoluşunda metafiziksel açıdan saçma ve çelişiklere neden olacak bir ikinci prensibin (Tanrı) bulunması gibi bu şeyin imkânsız olması ya da var olmamasıdır.<sup>204</sup> Kısacası mümtenî, yokluğu zorunlu olan (zarûriyyün fi'l-'adem) demektir.<sup>205</sup>

İbn Sînâ, yukarıda da ifade ettiğimiz varlık tasnifine ek olarak, metafiziğinde önemli bir yere sahip olan *varlık* ve *mâhiyet* kavramlarını da ekler. Ona göre soyut olarak zihinde kavradığımız herhangi bir şeyin, zihin dışında da somut olarak gerçek bir varlığının bulunması şart değildir. Bu durum bir şeyin mâhiyeti ile varlığının birbirinden bağımsız, ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>206</sup> Çünkü mâhiyet, bir nesnenin sadece varoluş imkânına işaret eder. Fakat bu imkân, onun gerçekte var olmasını zorunlu kılmamaktadır.<sup>207</sup> Varlık ise; en temel olan, fark edilen, tasdik edilen ve hemen algılanabilen gibi terimlerle ilişkilidir.<sup>208</sup> Aynı zamanda tümel-tikel, soyut-somut, zorunlu-mümkün gibi varlıkların sınıflandırılarak ayırt edilmesini sağlayan felsefi bir kavramdır. İbn Sînâ, mâhiyet ve varlığın birbirlerini gerektirdiklerini ifade ederek; var olmayan bir mâhiyet ve mâhiyeti olmayan bir var bulmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre varlığın ve varoluşun

---

<sup>202</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 656.

<sup>203</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127; Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", 362.

<sup>204</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 78; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 42.

<sup>205</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 66; Üçer vd., *İslam Felsefesi*, 271.

<sup>206</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 58.

<sup>207</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 126; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 60; Üçer vd., *İslam Felsefesi*, 270.

<sup>208</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 56-58.



asıl sebebi ise Vâcibü'l-Vücûd'un kendi zâtına duyduğu mutlak külli aşktır ve O, böyle olduğu için mahza iyiliktir.<sup>209</sup> Ayrıca O, “*bütün varlıkların tek bir âşik olunanı (mâşuk) ve hareket ettiricisidir (muharrik)*”.<sup>210</sup>

Tüm bu noktalardan hareketle zorunlu varlığı ele aldığımızda; O'nun için varlık-mahiyet ayrımı mevzubahis değildir. Çünkü O'nun varlığı mahiyeti ile aynıdır, özdeşir.<sup>211</sup> Mümkün varlık da ise mahiyet ve varlık ayrımı söz konusudur. Çünkü onun mahiyeti bir varlığa bürünebilme ya da var olmadan da kalabilme imkanına sahiptir. Dolayısıyla zorunlu varlık dışındaki bütün her şey mümkün varlık olup, varlıklarının sürekliliğini zorunlu varlığa borçludurlar. Ayrıca mümkün varlıklar da iki kısma ayrılırlar. Birincisi; *başkası tarafından zorunlu/zatı gereği mümkün olan varlıklar* (vâcib bi-gayrihi/mümkün bi-zâtihi) dir. Bunlara örnek olarak kozmik akıllar ya da melekler ve ruhaniler örnek olarak verilebilir. Bu kısımdaki mümkün varlıklar, Tanrı'ya bağımlı olarak sonsuz etkileri olan ve Ay üstü âleminin konusu olan varlıklardır.<sup>212</sup> İkincisi ise; *herhangi bir zorunluluk taşımayan mümkün varlıklar* (mümkünü'l-vücûd bi-zâtihi) dir. Bu kısma ait mümkün varlıklar ise, ezeli olmayıp oluş ve bozuluşun konusu olan, ay altı âlemine ait varlıklardır.<sup>213</sup>

İbn Sînâ, oluşturmuş olduğu sebep-sebepli (*illet-malûl*) varlık ayrımı ya da başka bir ifade ile *zatı gereği zorunlu varlık* ve *başkası tarafından zorunlu/zatı gereği mümkün varlık* ayrımıyla,<sup>214</sup> Tanrı'dan taşan ilk aklın, hangi varlıkların varlık sebebi olduğunu açıklayarak, “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesinin tutarlı bir şekilde açıklanmasını sağlamıştır. İbn Sînâ'nın sudûr düşüncesine dahil ettiği bu varlık ayrımı, söz konusu teorinin nedensellikte olan bağına daha da kuvvetlendirmiştir. Zira zâtı gereği mümkün varlıklar, ancak kendisinden başka bir sebep (*illet*) vasıtasıyla zorunlu hâle gelebilirler. Çünkü mümkün varlığın imkânı, onu tek başına var edemeyeceğinden, onun varlık sahasına çıkması için mutlaka varlık veren bir sebebin ona varlık vermesi gerekir.<sup>215</sup> Söz konusu varlık veren ilkenin de nihayetinde illeti

<sup>209</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 666, 676; Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları”, 367,368,369.

<sup>210</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 736.

<sup>211</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 630; Türker, *Varlık Nedir?*, 50.

<sup>212</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 748.

<sup>213</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 43.

<sup>214</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 70.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 72.

olmayan zâtı gereği zorunlu varlık olması şarttır. Aksi halde nedensellik silsilesi sonsuza kadar gider ve bu durum mümkün varlığın varlık kazanmasını açıklamada yetersizliğe sebep olur.<sup>216</sup>

Zâtı gereği zorunlu varlığın, varlığının ve mahiyetinin özdeş olmasından ya da varlığından başka bir hakikati bulunmadığından dolayı varlıktan başka bir yönü mevzubahis değildir. Bu nedenle zorunlu varlık, varlıkların nihai kaynağıdır.<sup>217</sup>

### 2.2.1. İbn Sînâ ve Sudûr Teorisi

İbn Sînâ, mahza birlik olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiğini selefi Fârâbî gibi sudûr teorisi ile açıklamaktadır. İki filozofun da söz konusu teoriyle alakalı düşünceleri hemen hemen aynı olmakla birlikte, İbn Sînâ felsefesinde daha sistematik bir forma kavuşmuştur. İki filozofun düşüncelerini benzer kılan diğer bir husus ise, kozmik akılların ve onlardan taşan feleklerin Batlamyus kozmolojisine göre sıralanmış olmasıdır.<sup>218</sup>

Sudûr teorisine göre âlem, el-Evvel'in kendini bilmesi ve akletmesi neticesinde meydana gelmiştir.<sup>219</sup> el-Evvel, var olan her şeyin ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilk ilkesi olduğundan bütün varlıklar O'nun akletmesi sebebiyle var olmuşlardır.<sup>220</sup> Fârâbî gibi İbn Sînâ da oluşturmuş olduğu sudûr sistematüğını, tarihsel bağlamı Aristoteles'ten Yeni Platonculuğa kadar uzanan “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi çerçevesinde şekillendirmiştir.<sup>221</sup> Nitekim İbn Sînâ'ya göre Vâcibü'l-Vücûd'a atfedilen sıfatlar ve O'ndan taşan akıllar zatında bir çokluğa delalet etmediğinden, O hem basit hem de mahza birliktir.<sup>222</sup> Bu sebeple Vâcibü'l-Vücûd'un zatında çokluk bulunmadığından, O'ndan zorunlu olarak yalnızca bir şey sudûr etmektedir. Diğer bir ifadeyle Vâcibü'l-Vücûd için varlık-mahiyet ayrımı mevzubahis değildir. Dolayısıyla varlığından gayri bir mahiyeti olmadığından ve bizatihi kendisi sırf akıl olduğundan,

<sup>216</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 74.

<sup>217</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 620; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebep-lik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”, *Şarkiyat* 9/2 (2017), 1070.

<sup>218</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 193.

<sup>219</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 664.

<sup>220</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 656.

<sup>221</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 748.

<sup>222</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 670, 674, 676.

kendisi dışında akledeceği başka bir varlık ya da kendisinde akledeceği ikinci bir yön de bulunmadığından, O'ndan yalnızca İlk Akıl'ın varlığı sudûr etmektedir.<sup>223</sup>

Söz konusu sudûr sistematığı hakkında değineceğimiz diğer bir husus ise Tanrı'nın iradesi meselesidir. İbn Sînâ, âlemin Tanrı'dan habersiz ya da rızası dışında olduğunu kabul etmemekle birlikte insanlardaki ya da diğer canlılardaki iradeye benzer bir irade anlayışını da benimsemez.<sup>224</sup> Ona göre âlem, Plotinus felsefesinde olduğu gibi Tanrı'nın bilgisi ve rızası dışında tabii olarak taşmış değildir.<sup>225</sup> Aksine İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı, kendisinden sudûr eden şeylerden razıdır, hoşnuttur ve haz almaktadır.<sup>226</sup> Bununla beraber Tanrı'nın varlıkları irade etmesinde herhangi bir fayda ya da bir amaçtan bahsedilemez.<sup>227</sup> Aksine Vâcibü'l-Vücûd tamlığından, inâyetinden ve cömertliğinden ötürü bütün varlıkları irade edip zorunlu olarak var etmektedir. Söz gelimi buradaki zorunluluk ise, icbarî bir zorunluluk değil aksine icabî olarak, Tanrı'nın zâtının, iyiliğinin gereği olan bir gerekliliktir.<sup>228</sup> Çünkü O'nun bilmesi; iradesi, kudreti ve cömertliğiyle aynıdır.<sup>229</sup> Böylelikle bütün âlem Tanrı'nın kuvveden fiile geçmesi gibi âtil bir şekilde akletmesiyle değil, Tanrı'nın daima bilfiil akletmesi, akletmesiyle aynı olan kudreti, menfaat barındırmayan iradesi ve cömertliği sayesinde feyezân etmiştir.<sup>230</sup>

Tüm bu taşma sürecinde ise varlıklar, zamansal olarak değil zât bakımından hiyerarşik olarak sıralanmaktadırlar.<sup>231</sup> İbn Sînâ, bu hususta anahtar ve el örneğini vermektedir. Her ne kadar anahtar ve onu çeviren el eş zamanlı olarak hareket etseler de anahtar, zâtı gereği mantıksal olarak sonradır.<sup>232</sup>

İbn Sînâ'ya göre Vâcibü'l-Vücûd'tan taşan ilk varlığın sırf akıl olması gerekir. Çünkü saf akıl ve soyut olarak var olan Tanrı'dan, aynı şekilde yalnızca cisimsel

---

<sup>223</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 744; Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", 1068.

<sup>224</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 672.

<sup>225</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 692.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 676, 742.

<sup>227</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 672.

<sup>228</sup> Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 742; Yasin Bostan, *İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin Tanrı Anlayışı ve Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 186.

<sup>229</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 674, 742.

<sup>230</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 692, 696, 742.

<sup>231</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 666.

<sup>232</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 138.

olmayan, soyut, akli bir varlık taşıyabilir.<sup>233</sup> Taşan bu *İlk Akıl*, Vâcibü'l-Vücûd'a en yakın olan ve O'na en çok benzeyendir. Kendisinden sonra gelen akıllara göre ise en mükemmel, en yetkin ve en üstün olanıdır.<sup>234</sup> Dolayısıyla Plotinus ve Fârâbî felsefesinde olduğu gibi varlıklar, hiyerarşik olarak Tanrı'ya yaklaştıkça basitlik, yetkinlik ve mükemmellikleri artarken, uzaklaştıkça da eksiklik ve noksanlıkları artmaktadır.<sup>235</sup>

Tanrı'dan taşan İlk Akıl, Vâcibü'l-Vücûd sayesinde zorunlu, özü gereği mümkün olan ilk varlıktır. Bu sebeple İlk Akıl, Vâcibü'l-Vücûd'un aksine varlığı mahiyetinden ayrı olduğundan ve artık imkân sahibi olduğundan madde-sûret olarak bir çokluğa sahiptir.<sup>236</sup> Bununla beraber İlk Akıl, Vâcibü'l-Vücûd gibi yalnızca kendi zâtını düşünmez. Bilakis O, kendini zorunlu olarak var eden *İlk İyi'yi* -İbn Sînâ da Platon gibi Tanrı'yı 'İyi' olarak vasıflandırır- ve kendi zâtını düşünür. Nitekim İlk Akıl'ın Vâcibü'l-Vücûd'u düşünmesinin neticesinde kendisinden sonraki *İkinci Akıl* meydana gelir. Kendi zâtının Vâcibü'l-Vücûd tarafından zorunlu olduğunu düşünmesi ile birlikte *İlk Sema'nın* sûreti ve nefsi, varlığının zatı gereği mümkün olduğunu düşünmesi ile de bu feleğin cirmi ya da maddesi sudûr eder. Bu sebeple bütün akıllarda üç yönlü bir aklediş bulunmaktadır.<sup>237</sup> İbn Sînâ felsefesinde akılların bu şekilde üç yöne sahip olması, onu Fârâbî'nin sudûr sistematiğinden farklı kılmaktadır. Fârâbî, İlk Akıl'dan İkinci Akıl'ın ve İlk Gök'ün sudûr ettiğini belirterek söz konusu feleğin nefsi ve maddesi arasındaki ayrımı ve İlk Akıl'ın hangi yönlerden bu nefis ve maddeye sebep olduğunu açıklamamıştır.<sup>238</sup> Dolayısıyla Fârâbî düşüncesinde akılların sadece zorunlu ve mümkün varlık ayrımına yönelik iki yönlü akledişleri bulunurken, İbn Sînâ'da İlk Akıl'dan itibaren yukarıda da ifade ettiğimiz tarzda üç yönlü bir aklediş mantığı bulunmaktadır.

Tüm bu ifade ettiğimiz hiyerarşik düzen, son akıl olan *Onuncu Akıl* ya da *Faal Akıl*'a dek aynı şekilde devam eder.<sup>239</sup> Ay üstü âlemindeki ayrık akıllar Faal Akıl ile

<sup>233</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 744, 746.

<sup>234</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 750, 754.

<sup>235</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 808.

<sup>236</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 748,750.

<sup>237</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 748, 750.

<sup>238</sup> Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", 1070.

<sup>239</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 750; Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 259, 260.

birlikte sona erdiğinden, Faal Akıl'dan sonra artık başka bir akıl daha sudûr etmez.<sup>240</sup> Feleklerin nefisleri ve maddeleri ise Fârâbî'de olduğu gibi ay altı âlemine sûret veren bir yetkinliğe sahip olmayıp cisimlerin maddi olarak sûret almaya hazır hale gelmesinden sorumludurlar. Çünkü İbn Sînâ'ya göre ay altı âleminde maddi olarak hazır bulunan cisimlere sadece Faal Akıl sûret vermektedir.<sup>241</sup>

Mantığını kısaca aktardığımız varlıkların süreci, İlk Akıl'ın var olmasıyla birlikte aynı şekilde devam eder. İlk Akıl tarafından var olan *İkinci Akıl*, Vâcibü'l-Vücûd'u ve İlk Akıl'ı düşünmesi ile birlikte *Üçüncü Akıl* feyezân eder. İkinci Akıl, kendisinin başkası tarafından zorunlu olduğunu düşünmesi ile *Sabit Yıldızlar Küresi*'nin nefsi, zâtı gereği mümkün olduğunu düşünmesi ile de söz konusu feleğin maddesi ortaya çıkar. Aynı şekilde *Üçüncü Akıl*'dan *Dördüncü Akıl* ve *Zuhal (Satürn)* küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. *Dördüncü Akıl*'dan *Beşinci Akıl* ve *Müşteri (Jüpiter)* küresinin nefsi ve maddesi, *Beşinci Akıl*'dan *Altıncı Akıl* ve *Merih (Mars)* küresinin nefsi ve maddesi, *Altıncı Akıl*'dan *Yedinci Akıl* ve *Şems (Güneş)* küresinin nefsi ve maddesi, *Yedinci Akıl*'dan *Sekizinci Akıl* ve *Zühre (Venüs)* küresinin nefsi ve maddesi, *Sekizinci Akıl*'dan *Dokuzuncu Akıl* ve *Utarit (Merkür)* küresinin nefsi ve maddesi, *Dokuzuncu Akıl*'dan da son akıl olan *Onuncu Akıl/Faal Akıl* ve *Kamer (Ay)* küresinin nefsi ve maddesi meydana gelmektedir.<sup>242</sup> Böylelikle Ay üstü âleminde Fârâbî'nin sudûr şemasında olduğu gibi burada da ayırık akılların sayısı ondur.<sup>243</sup> Faal Akıl ile birlikte ayırık akıllar sona ererken, Ay küresi ile de semavi cisimler ve onların dairesel hareket yapmalarını sağlayan nefisler son bulur. Nitekim Ay üstü âleminin cevheri artık başka bir akıl ya da felek meydana getirebilecek saflıkta değildir. Dolayısıyla Ay üstü âleminin akabinde oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âlemi olan ay altı âlem meydana gelir.<sup>244</sup>

İbn Sînâ, Ay üstü âleminde bulunan varlıkların var edilmesini “*İbda*” kavramıyla ifade eder. *İbda* ise Allah'ın örneksiz olarak zaman, mekân, madde ya da aracı olmaksızın yoktan var etmesi anlamına gelmektedir. Filozof, ay altı âleminde bulunan varlıklar için ise dört ana unsurun birleşimiyle var olduklarından “*ihdas*”, “*halk*”, ya

<sup>240</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 738.

<sup>241</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 758, 760, 762, 764.

<sup>242</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018), 107.

<sup>243</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 738.

<sup>244</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 45-46.

da “*tekvin*” terimlerini kullanır. Bu nedenle yoktan varlık verme yani ibda, sonradan meydana getirmeye (ihdas) ya da oluşturmaya (tekvin) göre daha üstündür.<sup>245</sup>

Ay altı âleminde göksel kürelerin etkisiyle, doğanın ve maddi âlemin özü olan *dört ana unsur* (anâsır-ı erba’â) meydana gelir. Bu dört ana unsur ise, cisimlerin en yalın hali olan *madde* (heyûlâ) ve farklılaşmalarını sağlayan *sûret*lerin bileşiminden meydana gelmektedir.<sup>246</sup> Duyulur varlıkları meydana getiren bu iki ilkedен heyûlâ, cisimlerin bilkuvve tarafını oluşturur. Bir varlığı mevcut ve duyulur kılan ilke, onun heyûlâsıdır.<sup>247</sup> Bilfiil mevcut olmak için ise sûrete muhtaçtır.<sup>248</sup> Nitekim sûretten bağımsız olarak kendi başına mevcut olamaz. Sûret ise cismin değişen ve onu bilfiil yapan kısmını oluşturmakla birlikte ne sûret maddenin ne de madde sûretin varlık sebebi değildir.<sup>249</sup> Nitekim ay altı âleminde bulunan bütün varlıkların türsel sûretlerini, “*formlar verici*” (*vâhibü’s-süver*) olan Faal Akıl vermektedir.<sup>250</sup> Böylelikle bir varlık meydana geleceği vakit, Faal Akıl onun varoluşunu mümkün kılmak için ona bir sûret verir. Göksel kürelerin tesiriyle<sup>251</sup> sûret almaya hazır olan madde, Faal Akıl’dan taşan sûret ile birleşir ve cisim ortaya çıkmış olur.<sup>252</sup> Ancak bu cisimler ise, semâvî cisimler gibi ezeli olmayıp, oluş ve bozuluşun etkisi altında olan varlıklardır.<sup>253</sup> Söz gelimi oluşan bu cisimler bozulduğu takdirde ise, Faal Akıl tarafından ona verilmiş olan sûret tekrar ondan geri çekilip alınır. Örnek olarak suyun katılaşp buz formunu alması halinde, ondan sulu sûretin geri çekilip buz sûretinin verilmesi gibi, devamlı olarak bir alışveriş söz konusudur.<sup>254</sup>

Madde ve sûret neticesinde meydana gelen dört unsura, Faal Akıl’ın sûret vermesi ile birlikte ise sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve son olarak da kâinatın en şerefli olan insan türü var olur. İnsanların en şerefli ise Peygamberlerdir.<sup>255</sup>

<sup>245</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 139.

<sup>246</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 758.

<sup>247</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 326.

<sup>248</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 452.

<sup>249</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 746; Karadeniz, “Heyûlâ”, 17/294.

<sup>250</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 764; Osman Mutluel, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 131.

<sup>251</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 762.

<sup>252</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 760.

<sup>253</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 808.

<sup>254</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 594; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 46.

<sup>255</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 810.

İbn Sînâ felsefesinde sudûr hiyerarşisi, iki yönü bulunan bir yapıya sahiptir. Ona göre ay üstü âlem, en yetkin ve en üstün varlık olan Vâcibü'l-Vücûd ile başlayıp, en alt mertebede bulunan Faal Akıl ile noktalanır. Böylelikle Vâcibü'l-Vücûd'tan itibaren varlıkların dereceleri azalarak aşağı doğru sıralanmaktadır. Ay altı âlem ise tam tersine cisimlerin en yalın ve en bayağı hali olan madde ile başlayıp, varlıklandırma derecesi giderek artarak insan türünde kemâl noktasına ulaşır.<sup>256</sup> Bu şekilde ters feyezana süreci de gerçekleşmiş olur. Nitekim insan bedeni hazır olduğunda ise ona Faal Akıl vasıtasıyla insan nefsi verilir. Böylece Tanrı'dan taşan ayırık akılların ilki olan Bilfiil Akıl ile başlayan sudûr süreci, bilkuvve akla sahip olan insan ile son bularak çift yönlü feyezana süreci tamamlanmış olur. Ayrıca Fârâbî gibi İbn Sînâ da oluşturduğu felsefeyi İslâmî referanslarla ilintili hale getirmiştir. Ay üstü âleminde bulunan akıllar ve nefisler için *melekler*, *soyut-ruhaniler*<sup>257</sup> gibi kavramlar kullanmış, bilhassa Faal Akıl için *Ruhu'l- Kuds (Cebrail a.s.)*<sup>258</sup> mefhumundan kendisi de istifade etmiştir.

İbn Sînâ, İslâm felsefesi tarihinin “Altın Çağı” olarak kabul edilen dönemine damgasını vuran filozoftur. O, ilk İslâm filozofu Kindî ile başlayıp Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi Antik Yunan filozoflarından süzölen eklektik felsefî geleneği, mensubu olduğu İslâm inancı çerçevesinde uzlaştırarak özgün, orijinal ve sistematik bir paradigmaya dönüştürmüştür. Çalışmamızın ana konusu olan sudûr teorisi ise, ilk defa Fârâbî tarafından İslâm düşüncesine dahil edilse de İbn Sînâ ile birlikte İslâm felsefesinin hâkim teorisi halini almıştır.

Her ne kadar iki filozof söz konusu teori bağlamında hemen hemen aynı fikirlere sahip olsalar da farklılaştıkları noktalar da bulunmaktadır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin zorunlu-mümkün ayırımına ek olarak yaptığı varlık-mahiyet ayırımıyla, sudûr teorisinin iç düzenini daha da pekiştirmiştir.<sup>259</sup> Bu sayede kozmik akılların sahip olduğu yönlülük de daha iyi açıklanmıştır. Söz gelimi Fârâbî felsefesinde kendi zatını akleden kozmik akıllardan feleklerin nefisleri ve maddeleri aynı anda taşmakla birlikte bu iki farklı varlığın taşma gerekçesi tam olarak açıklanmamıştır. İbn Sînâ'da ise, kendi zâtını akleden kozmik akılların, zâtlarında bulunan mümkün ve vacib yönlerinin

<sup>256</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 808.

<sup>257</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 808.

<sup>258</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 824.

<sup>259</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 193.

altı çizilerek, feleklerin nefis ve maddelerinin ne sûretle taşıdığı detaylı bir şekilde temellendirilmiştir. Ayrıca söz konusu bu feleklerin nefis ve maddeleri ise Fârâbî'de olduğu gibi Faal Akıl'la beraber sûret verici bir yetkinliğe sahip olmayıp, yalnızca cisimlerin heyûlânî özelliklerini hazır hale getiren varlıklardır. Bir diğer farklılık, İbn Sînâ'da sudûr düşüncesi son tahlilde Faal Akıl vasıtasıyla nübüvvetle ilişkilendirilirken, Fârâbî düşüncesinde siyaset teorisine bir geçiş söz konusudur.

İbn Sînâ sonrasında sudûr düşüncesinin iki önemli aşaması daha bulunmaktadır. İlki *Şihâbüddin es-Sühreverdî* tarafından gerçekleşirken, ikincisi *İbnü'l-Arabî* ile birlikte gerçekleşmiştir.<sup>260</sup> Çalışmamızın genel çerçevesinden çıkmamak adına İbnü'l-Arabî felsefesinde ele alınan sudûr sistematiğine değinilmeyecektir.

---

<sup>260</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 198.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İŞRÂK FELSEFESİNDE SUDÛR NAZARİYESİ

Tezimizin son bölümünde Meşşâî sudûr teorisinin mistik düşünceyle harmanlanarak İşrâk felsefesi halini alması incelenecek, Meşşâî felsefe ile İşrâk felsefesi arasında karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirilecektir.

#### 3.1. Şeyhu'l-İşrâk: Şihâbüddîn es-Sühreverdî

Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ bin Habeş bin Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl 549/1154 yılında İran'ın şimdiki Zencân kenti yakınlarındaki Sühreverd kasabasında dünyaya geldi.<sup>261</sup> Çocukluk dönemini, eğitim düzeyi yüksek asil bir aile içerisinde düşünürlerin ve bilginlerin arasında geçirdi. Filozofun, Arap ya da Acem olmadığı kesinlikle bilinmekle birlikte Türk soyundan geldiği düşünülmektedir.<sup>262</sup>

Gençlik yıllarının başlarında Merâğa'ya seyahat eden Sühreverdî, burada ünlü kelim alimi Fahreddin er-Râzî'nin de hocası olan Mecdüddîn el-Cîlî'den fıkıh usulü ve felsefe eğitimi aldı. Daha sonra tahsilini devam ettirmek amacıyla İsfahan'a geçti. Burada Zahîrüddin el-Kârî'den mantık dersleri aldı ve İsfahan'daki tahsil hayatı boyunca İbn Sînâ özelinde Meşşâî geleneğini bütünüyle özümsemi.<sup>263</sup>

Seyyid Hüseyin Nasr, her ne kadar Sühreverdî ile Fahreddin er-Râzî'nin okul arkadaşı olduklarını ifade etmiş olsa da<sup>264</sup> bu durum onların yüz yüze görüştükleri manasında olmayıp, telif ettikleri eserler vesilesiyle birbirlerini tanıdıkları şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>265</sup>

Sühreverdî, İran coğrafyasında Hallac-ı Mansûr ve Beyazıd-i Bistâmî gibi sûfî fikirlerinin benimsendiği meclisleri gezdikten sonra Anadolu'ya geçti. Hayatının büyük bir kısmını ilim yolculuğuyla geçiren düşünür, Diyarbakır, Silvan, Konya, Hani, Sivas, Mardin, Harput, Şam, Halep, Musul ve Bağdat gibi dönemin ilim merkezlerinde bulundu ve tanınmış alimlerin rahle-i tedrisinden geçti. Tüm bu

<sup>261</sup> İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/36.

<sup>262</sup> Göz, "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh Beden İlişkisi", 472.

<sup>263</sup> Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", 38/36.

<sup>264</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 79.

<sup>265</sup> Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", 38/36.

yolculuklar neticesinde otuzlu yaşlarına vardığında, artık yeni bir şey öğrenebileceği kimsenin kalmadığını ifade etmiştir.<sup>266</sup>

Sühreverdî daha sonra hayatının dönüm noktası olacak olan Halep'e 579/1183 yılında seyahat etti. Filozof burada Halep emiri Selâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu Melik Zâhir'in dikkatini çekti ve onunla dostluk kurdu. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye yakınlık duyan Melik Zâhir'in, Sühreverdî'nin fikirlerinden ve şahsiyetinden de büyük ölçüde etkilendiği bir gerçektir. Bunun üzerine Melik Zâhir sarayında kalması için onu davet etti. Halep'te kalmayı kabul eden Sühreverdî, buradaki ulemâyla münazaralarda bulundu. Sühreverdî, fıkıh meseleleriyle birlikte filozofların dinî konulardaki fikirlerini de pervasız, tedbirsiz bir şekilde savunması ve bu fikirlere itiraz edenleri cehaletle itham etmesi sonucunda ulemânın kendisine düşman olmasına neden oldu. Böylece Sühreverdî'ye karşı giderek artan öfke, onun ilhâd (dinsizlik) ve zındıklıkla suçlanmasına sebebiyet verdi.<sup>267</sup>

Nihayetinde Halep ulemâsı iman esaslarına -Allah'ın tekrar peygamber göndermeye kâdir olduğu- muhalif fikirler sarfettiği gerekçesiyle Sühreverdî'nin idam edilmesini istediler.<sup>268</sup> Melik Zâhir'in bu isteği reddetmesi üzerine babası Selahaddîn'e başvurdular. Selahaddîn, fethettiği toprakların henüz haçlıların hakimiyetinden yeni kurtarılmış olmasını ve otoritesinin ulema tarafından sarsılma tehlikesini göz önünde bulundurarak, onların bu isteklerini kabul etmek zorunda kaldı. Melik Zâhir'e yapılan baskılar neticesinde tutuklanan Sühreverdî, 587/1191 tarihinde öldürüldü. Ölüm şekliyle ilgili çeşitli rivayetler bulunmasına rağmen, nasıl öldürüldüğü hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. “Şeyhu'l-İşrâk” unvanı ile tarihe geçen filozof, çok genç bir yaşta -38 yaşında- eserlerinde sıkça yer verdiği üstadı Hallac-ı Mansûr'la aynı kaderi paylaşmış oldu.<sup>269</sup>

Sühreverdî, hayatının acı bir şekilde sona ermesi ve aynı isme sahip başka mütefekkirlerin olması sebebiyle kendisinden bahseden metinlerde genellikle “*el-Maktûl*” künyesi ile anılır. Ancak telif ettiği kıymetli eserler ve İslâm düşüncesinde felsefî-mistik geleneği oluşturması nedeniyle sahip olduğu Şeyhu'l-İşrâk unvanı, el-

<sup>266</sup> M. Nesim Doru vd. (ed.), *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (Ankara: Divan Kitap, 2015), 32, 33, 34.

<sup>267</sup> Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, 38/37.

<sup>268</sup> Mutluel, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Kısa Tarihi*, 147, 148.

<sup>269</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 80.

Maktûl lakabının hatırlattığı talihsizliklere karşın filozofun fikrî şahsiyetini daha uygun bir şekilde tanımlamaktadır.<sup>270</sup>

Kısa süren hayat serüvenine 50'ye yakın eser sığdıran Sühreverdî'nin başlıca eserleri şunlardır; Hikmetü'l-İşrâk, Heyâkilü'n-Nûr, Telvîhât, el-Elvâhu'l-İmâdiyye, Pertevnâme, el-Lemehât, Fî İ'tikadü'l-Hükemâ', Bustânu'l-Kulûb, Safir-i Simurg, el-Gurbetü'l-Garbiyye.<sup>271</sup>

### 3.2. Sühreverdî Düşüncesinde Felsefî Bilginin Yeri ve Konumu

Sühreverdî'nin düşünce sistemi oldukça zengin bir arka plana sahiptir. Gençliğinin ilk yıllarında her ne kadar sıkı bir Meşşâî ya da İbn Sînâ okuyucusu olsa da<sup>272</sup> İbn Sînâ'nın ömrünün son demlerinde yazdığı *el-Hikmet'ül-Meşrikiyye* ve *Hayy bin Yakzan* gibi eserlerinden çok etkilenmiştir. Böylelikle yönünü Antik Yunan'dan Doğu'ya çevirip, aradığı hazinenin çok uzaklarda olmadığını keşfetmiştir. Nitekim Meşşâîlikle başlayan fikrî yolculuğu İşrâkîlikle birlikte olgunluğa erişmiştir.<sup>273</sup>

Onun sayısız kaynakları içerisinde başta Meşşâîlikle beraber *Hermetisizm*, *Pisagorculuk*, *Platonculuk*, *Zerdüştlük*, *Maniheizm*, *Sâbülik* ve *Sûfîlik* gibi daha birçok geleneğin motiflerine rastlamak mümkündür. Çünkü onun hayat felsefesi, gelenek fark etmeksizin kendi düşünce sistemine uygun olan her ne varsa heybesine katıp, İslâmî sembollerle harmanladığı büyük bir hikmet külliyyatından oluşmaktadır.<sup>274</sup> Şu da belirtilmelidir ki Sühreverdî tüm bu adı geçen geleneklerden etkilenmekle birlikte oluşturduğu felsefenin “*Ne Mecusi kafirlerin öğretisiyle ne Mani'nin sapkınlığıyla ne de Allah'a ortak koşan başka inançlarla ilgisinin olmadığını*”<sup>275</sup> kendisi ifade eder.

Sühreverdî'nin yukarıda bahsi geçen kaynakları incelendiğinde, ilk bakışta onun eklektik bir felsefe inşa ettiği akla gelse de aslında o kendisini *ilahi hikmet* (*el-hikmetü'l-hâlîde/el-hikmetü'l-ledüniyye/el-hikmetü'l-atîke*) dediği evrensel hikmetin (*Perennial Felsefe*) yeniden birleştiricisi olarak görmektedir. Nitekim Sühreverdî'nin paradigmasına göre Yunan felsefesi, esasen evrensel felsefenin başlangıcını değil

<sup>270</sup> Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, 38/39.

<sup>271</sup> Doru vd., *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, 40; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 80, 81.

<sup>272</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 331.

<sup>273</sup> Mehmet Mekin Meçin, “Bir Teosof Olarak Sühreverdî”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (2017), 5, 6.

<sup>274</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 82.

<sup>275</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 31.

aksine Aristoteles'in rasyonalist tutumuyla birlikte son merhalesini temsil etmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî, kendisini de vârisi olarak gördüğü evrensel kadim felsefeyi Batı mitolojisindeki *Hermes*, Tevrat'taki adıyla *Enok/Enoh/Hanok* ya da İslâm dinindeki adıyla *Hz. İdris (a.s.)* ile başlatmaktadır.<sup>276</sup>

Sühreverdî'nin benimsediği felsefe tarihine göre hikmet veya felsefe ilk olarak tufan öncesi peygamberlerden Hz. İdris (a.s.) ya da Hermes aracılığı ile insanlığa gönderilmiştir.<sup>277</sup> Hz. İdris (a.s.) tarafından insanlığa öğretilen bu kadim öğreti, daha sonra iki kısma ayrılmış, bir kısmı Mısır ve Babil'e ulaşırken diğer kısmı ise Horasan ve Hindistan'a kadar ulaşmıştır. Bu kadim öğretinin Antik Yunan'a ulaşması ise Mısır üzerinden gerçekleşmiş, daha sonra bu iki kaynak üzerinden de İslâm düşüncesine intikal etmiştir.<sup>278</sup>

Sühreverdî çıktığı bu yolda öncüleri olarak başta Şît b. Âdem (Agasâzîmûn) ve Hz. İdris (Hermes) olmak üzere Empedokles, Pisagor, Sokrat, Platon ve Yeni Platoncular olmak üzere batılı hâkimleri,<sup>279</sup> ardından Zünnûn el-Mısrî, Sehl et-Tüsterî, İranlı krallar ve din adamları, Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Ebü'l-Hasan Harakâni gibi doğulu hâkimleri saydıktan sonra, bir zamanlar aynı kaynaktan çıkan bu iki kaynağın yeniden birleştiricisi olarak kendi şahsını işaret etmektedir.<sup>280</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ise gördüğü bir rüya nedeniyle öncelik tanımaz. Nitekim rüyasında Aristoteles sandığı ama gerçekte Esulucia'nın yazarı olan Plotinus'u görür. Sühreverdî gördüğü kişiye Fârâbî ve İbn Sînâ'nın gerçek filozoflar olup olmadığını sorar. Aristo ise onların binde bir oranda bile filozof olmadıklarını, gerçek filozofların Bistâmî ve Tüsterî olduğunu söyler.<sup>281</sup>

Sühreverdî'ye göre Platon, bu marifet nazariyesine Aristoteles'ten daha fazla yaklaşmıştır. Bu sebeple ona "*Hikmetin İmamı*" ya da "*Eflâtun-ı İlâhî*" gibi ifadelerle

<sup>276</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 19, 20; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 82, 83.

<sup>277</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 30.

<sup>278</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 84.

<sup>279</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 35.

<sup>280</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 33.

<sup>281</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 84, 85.

hitap eder.<sup>282</sup> Ayrıca Meşşâilerin ise İşrâkî ekole uygun olduklarını belirterek bu nazariyeden en az etkilenenin İbn Rüşd olduğunun altını çizer.<sup>283</sup>

Sühreverdî, kendisini ilim yolculuğuna adayanları da bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Ona göre söz konusu bu ilim sâikleri, burhanî akıl ve kalbî sezgiye önem atfetmek bakımından özetle dört gruba ayrılırlar:

- 1) İlim susuzluğunu gidermek için yola koyulanlar.
- 2) Aklî bilgiye ve istidlâlî felsefeye ulaşmış, teellühe uzak olanlar. (Sühreverdî'ye göre Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ bu gruptadır.)
- 3) Akıl ve bahsi hiç önemsemeyip, teellühü önemseyenler, keşf ve kalbî sezgiye ulaşana dek nefis terbiyesi ve tezkiyesi yapanlar. (Peygamberler ve Hallâc-ı Mansûr, Bâyezid-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfiler bu gruptadırlar.)
- 4) İstidlâlî felsefe ve bahis ile birlikte keşf, sezgi, teellüh ve kalbin aydınlanmasıyla marifete ulaşanlar. (Sühreverdî'nin müteellih veya hakîm dediği sayıca az olan bu grupta; Pisagor ve Platon gibi filozoflar bulunmakla birlikte kendisini de bu grupta saymaktadır.)<sup>284</sup>

Bu dört grubun üstünde ise göksel ya da soyut manevi varlıklar vardır. Filozofa göre bu varlıkların üstünde yani en üst makamda ise imam ya da kutup bulunmaktadır.<sup>285</sup>

### 3.3. Genel olarak İşrâk Felsefesi

*İşrâk*, sözlükte “güneşin doğuşu, tan ağarışı, aydınlanma, ışıma ve parıldama” gibi anlamlara gelen “*şark*” kökünden türetilmiş kelimedir. Aynı kökten gelen “*meşriğ*” ise coğrafi anlamda doğuyu ifade eder. Terim olarak işrâk, akıl yürütmeye veya dış dünyadan alınan bilgiye bağlı olmadan, bilginin doğrudan içimizde oluşan bir aydınlanma sonucu keşf ve mânevî tecrübeyle elde edilmesi anlamında kullanılır. Felsefî olarak işrâk, aklî nurların tezahürü ile varlığın meydana çıkıp gerçeklik kazanmasıdır. Ahlâkî anlamda işrâk, insan nefsinin arındırılması, ilâhî nurların tezahürüyle aydınlanıp olgunluğa erişmesi şeklinde de kullanılır. Ayrıca işrâk, güneşin

<sup>282</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 35.

<sup>283</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 40.

<sup>284</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 36, 37.

<sup>285</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 38; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 86, 87.

doğudan doğup her şeyi aydınlatması durumudur. Buradan hareketle işrâk kavramı ışığın ve bilgeliğin ana kaynağı olan Doğu hikmetini de sembolize etmektedir.<sup>286</sup>

İşrâk felsefesinde, yukarıda değindiğimiz “güneş doğudan doğar” özdeyişinde olduğu gibi doğu ve batı ayrımına dayanan bir coğrafi sembolizm bulunmaktadır. Buna göre doğu, hikmetin, saf ışıkların ve gayrı cismânî varlıkların âlemiyken; batı ise karanlığın, maddî varlıkların ve gerçek bilginin yoksun olduğu âlemi temsil eder. Dolayısıyla doğunun en doğusu olan ve hakiki manada var olan en ulvî varlık *Nuru'l-Envâr*'dır. O'ndan derece derece feyz ve işrâk eden varlıklar ise en süflî merteye olan batının en batısına yani maddî âlemin karanlığına doğru inerek kaybolmaktadırlar.<sup>287</sup>

İşrâk felsefesi, hakikate ulaşmada yöntem olarak istidlâlin (akıl yürütme) yanında sezgisel bilgi ve mistik tecrübeye (keşf, zevk, hads) de ayrı bir önem atfetmektedir. Böylece İşrâk felsefesi, Aristoteles felsefesine dayanan Meşşâî düşüncenin, hakikate ulaşma sürecindeki salt akılcı yaklaşımına karşı eleştirel bir tutum sergileyerek, farklı bir yöntem ortaya koymuştur. Söz gelimi İşrâkîliğe göre, hakikatin bilgisine sadece akıl yoluyla belli bir noktaya kadar ulaşılabilir. Ancak aklın ulaşmadığı bir takım manevi hakikatler de vardır. Bunlara ulaşmak için ise içsel aydınlanma ve manevi tecrübelerin gerekli olduğu vurgulanır.<sup>288</sup> Nitekim İşrâk felsefesi, akıl ve mantığın sınırlarının ötesindeki hakikatlere, “*husûlî*” bilgi ile değil Sühreverdî'nin “*huzûrî*” bilgi dediği sadece sezgi, müşahede ve içsel bilgeliğin yol gösterebileceği bir yöntemle mistik varlıkları bilfiil müşahede ederek ulaşılabilirliğini ifade eder.<sup>289</sup>

İşrâk felsefesine göre, sırasıyla *âlem-i mahsus*, *âlem-i nefs/misâl* ve *âlem-i ukul* olarak tabir edebileceğimiz üç ayrı âlem vardır.<sup>290</sup> Âlem-i mahsus (duyusal âlem) ya da Sühreverdî'nin tabiriyle âlem-i kevn-u fesâd, akılla idrak edilebilen ve duyu organlarıyla algılanabilen maddî, oluş ve bozulşun cari olduğu âlemdir.<sup>291</sup> Âlem-i mahsus ile âlem-i ukûl arasında bulunan âlem-i misâl (zihinsel âlem) ise maddî hiçbir

<sup>286</sup> Mutluel, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Kısa Tarihi*, 147; Kaya, “İşrâkiyye”, 23/435.

<sup>287</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 87; Fatih Aydın, “Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2020), 663.

<sup>288</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 41.

<sup>289</sup> Mutluel, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Kısa Tarihi*, 149; Aydın, “Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”, 662.

<sup>290</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 59; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 34.

<sup>291</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 40.

özellik taşımamakla birlikte cismanî âlemde var olan bütün özelliklere sahiptir. Bu sebeple misal âlemine cismanî beden ile çıkılmaz; ancak burada müşahede edilen her varlık, tıpkı bir sinema filmi gibi maddi ve cismanî özellikler taşımaktadır. Son olarak âlem-i ukûl dediğimiz akıl âlemi ise, maddeden tamamen arınmış saf aklî varlıkların bulunduğu, Allah, melekler ve ruhanî varlıklar gibi nuranî varlıklara ait olan melekût ya da makûlât âlemini temsil eder.<sup>292</sup>

Şeyhu'l-İşrâk, varlık felsefesini “Allah göklerin ve yerin Nur’udur.”<sup>293</sup> ayetinden ve Gazâlî’nin kaleme aldığı *Mişkâtü'l-Envâr* eserinden esinlenerek “nur” kavramıyla açıklamış, böylelikle bir “nur metafiziği” meydana getirmiştir.<sup>294</sup> Ona göre nur, varlıkta açıklanmaya ya da tanımlanmaya ihtiyaç duymayan apaçık yegâne şeydir. Nurdan daha açık bir şey olmadığı için, -*a priori* bir kavram gibi- tanıma ihtiyaç duymadan kavranan bir ilkedir.<sup>295</sup> Nitekim ona göre varlık, nurdur. Zulmet ise yokluk demektir.<sup>296</sup> Ayrıca, Zerdüştlükte bulunan *nur-zulmet* ya da *ışık-karanlık* düalitesi İşrâkî düşünceye de tesir etmiştir. Ancak İşrâkîler, Zerdüştlükte olduğu gibi böyle bir düaliteyi kabul etmezler. Çünkü onlara göre var olan yalnızca nurdur. Karanlık ya da gölgeler ise nurun azalması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âlem, nurla ve nurun yokluğu anlamına gelen zulmetin derecelerinden oluşmaktadır. Cisimler ise nurun geçişini engelledikleri için maddi yönleriyle karanlıktırlar.<sup>297</sup>

Dolayısıyla varlıklar, nurdan aldıkları miktara göre varlık dereceleri yükselerek daha süptil/latif bir hale gelirken, nurdan aldıkları miktar düştükçe de karanlıklaşır ve yokluğa bürünürler. Böylelikle varlıklardaki nur miktarı arttıkça karanlıktan aydınlığa çıkacaklarından, algılanmaları ya da bilinirlikleri de artacaktır.<sup>298</sup> Sonuç olarak bütün mevcudât içerisinde varlığı en aşikâr ve en bilinir olan Nur’ul-Envâr’dır. Bu nedenle de O’nun tanımı yapılamaz. Nitekim hem Gazâlî hem de Sühreverdî’ye göre, O’nun bize görünmeyişinin sebebi, sonsuz zuhurunun şiddetinden ötürü tesettür etmiş

<sup>292</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 40; Meçin, “Bir Teosof Olarak Sühreverdî”, 6.

<sup>293</sup> Hayrât Neşriyât Meâli, “Nûr Sûresi 24/35” (Erişim 11 Ağustos 2023).

<sup>294</sup> Kaya, “İşrâkıyye”, 23/435.

<sup>295</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 247; Mutluel, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, 152; Kaya, “İşrâkıyye”, 23/437.

<sup>296</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 247, 248.

<sup>297</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 249; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 91.

<sup>298</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 248; Kaya, “İşrâkıyye”, 23/437.

olmasıdır.<sup>299</sup> Bu durum, güneşe uzun süre bakıldığında, ışığın şiddetinden dolayı artık güneşin görülmemesi gibidir.

Sühreverdî'nin yukarıda açıklamaya çalıştığımız varlık felsefesi, ne ibretliktir ki günümüz düşünce dünyasında câri olan pozitivist tutumun tam tersini ifade etmektedir.

#### 3.4. İşrâk Felsefesi Bağlamında Nuru'l-Envâr ve Nurlar Hiyerarşisi

Sühreverdî, Zatıyla Zorunlu Varlığı “*Nurlar Nuru*” ya da “*Nuru'l-Envâr*” olarak tasvir eder. Nuru'l-Envâr, bütün varlıkların en değerlisi, en üstünü ve en zâhir olanıdır. O, bütün nurları kuşatan en saf Nur'dur. Nuru'nun, ışıldamasının ve parlaklığının sonu yoktur. Nuru'nun şiddet ve kuvveti sonsuzdur.<sup>300</sup> Diğer bütün nurlar O'nun Nuru'nun yansımasıdır. Dolayısıyla hakikatte O'nun Nuru'ndan başka bir nur ya da O'nun varlığından başka bir varlık da yoktur. O, en yüce Mukaddes Nur'dur ve diğer bütün nurlara da yalnız O hükmeder.<sup>301</sup>

Nuru'l-Envâr, mutlak zengindir. Zatı ve kemâli hiçbir şeye bağımlı olmadığından *ganidir* (zorunlu varlık). Zatı ya da kemâli başkasına bağımlı olana *muhtaç/fakir* (mümkün varlık) denir. Nitekim Nuru'l-Envâr dışındaki her şey fakirdir.<sup>302</sup> Her şey varlığını O'ndan alır. Bütün kemâl ve güzellikler O'nun cömertliğinin bir neticesidir. O'nun eşi, benzeri ya da zıddı yoktur. O, her şeyin hükümranıdır. Hiçbir şey O'na karşı duramaz ve hükmedemez. O'nun faslı ve cüzleri olmadığından tanımını da yoktur.<sup>303</sup>

O'nun yüce zatına yokluk da ilişemez. Çünkü zatının yokluğu mümkün olduğu takdirde varlığı da mümkün olur. Dolayısıyla var edilişi bir başkası tarafından tercih edileceğinden gani değil, muhtaç olmasına sebep olur. Bu silsile ise sonsuza kadar süreceğinden nihayetinde bir noktada son bulması gereklidir. Bu nedenle mümkün varlıklar silsilesinin son bulacağı en nihai nokta hiç şüphesiz Nuru'l-Envâr'dır.<sup>304</sup>

<sup>299</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 57; Kaya, “İşrâkıyye”, 23/436.

<sup>300</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 55.

<sup>301</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 272.

<sup>302</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 248.

<sup>303</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 54; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 272, 274.

<sup>304</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 273.



Dolayısıyla Nuru'l-Envâr *hayy* (diri), *kayyûm* (daima var olan) ve *bâkîdir* (ezelî ve ebedîdir). Zatında bileşiklik olmayan basit, saf nurdur.<sup>305</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere İshrâk felsefesindeki Nuru'l-Envâr kavramı ile Meşşâilerin *el-Evvel* ya da *Vâcibü'l-Vücûd* kavramı neredeyse özdeştir. Bununla birlikte İshrâk felsefesinde de varlıklar Nuru'l-Envâr'a yaklaştıkları ölçüde aydınlanarak yetkinlikleri artarken uzaklaştıkça da yoksunluk ve kusurları artarak karanlıklaşırlar.

Sühreverdî'ye göre bütün âlem, nur-zulmet ve ikisi arasında var olan derecelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla onun düşünce dünyasında manevi, ruhani ve soyut olan varlıklar aydınlıkla ifade edilirken, maddi-cisimsel olan varlıklar ise karanlıkla ilişkilendirilir.<sup>306</sup>

Nur, kendisi apaçık olup (*zahir*) aynı zamanda başka varlıkları da açığa çıkarandır (*muzhir*). Varlığın ve aydınlığın özünü teşkil eden nur, iki kısma ayrılır: İlki, aydınlığı kendi cevherinden olan nurlardır. Bu nurlara *nur-ı mücerred/nur-ı cevherî* (saf/katıksız/soyut nur) ya da *kâhir nur* da denir. Bu nurlar, şuur ve idrak sahibi, kendisinin farkında olan, kendisine işaret edilmeyen, hiçbir yönle belirlenemeyen ve duyularla algılanamayan saf nurlardır. Allah, melekler ve insan nefsi gibi soyut nurlar bu nur kategorisinde yer alır. İkinci kısımda ise varlığını başkasından alan nurlar bulunur. Bu nurlara da *nur-ı arazî/arızî* (ilineksel nur) ya da *el-Envâru'l-Müdebbira* (müdebbir nurlar) denir. Nitekim bu nurlar, kendi kendilerini idrak edemediğinden, kendilerini idrak edebilmek için güneş, ateş ya da yıldızlar gibi başka şeylere bağımlı olarak var olan nurlardır. Özetle fiziki olan ve duyularla algılanan bütün nurlar, *nur-ı arazîdir*.<sup>307</sup>

Sühreverdî, cisimleri ya da maddi âlemi temsil eden zulmetin çeşitlerini ise en genel tabirle *berzah* (cisim) ile ifade eder. Ona göre, başkasıyla ilintili halde olmayıp, tabîi olarak kendi kendine var olan ve en yoğun karanlığı ifade eden cevhere, *cevher-i ğasık* (örtülü/alacakaranlık cevher) demiştir. Cevher-i ğasık, özü itibariyle nur değildir. Bu yüzden var olabilmek için arazî nurlara ihtiyaç duyar. Nitekim Sühreverdî'ye göre bu karanlık çeşidi, en alt mertebede dahi olsa mutlak yokluk değildir. Bir varlığa

<sup>305</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 275.

<sup>306</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 249.

<sup>307</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 249-265.

sahiptir ancak henüz arazî bir nurla bilinir ya da görünür hale gelmemiştir. Varlıktan tamamen yoksun olmayan, şuursuz bütün maddi-cisimsel nesnelere bu gruba dahildir.<sup>308</sup>

Sühreverdî, kendi kendine var olmayıp başkasıyla ilintili halde var olan ve var olabilmek için arazî nurlara ihtiyaç duyan karanlığa ise *hey'et-i zulmaniyye* (karanlık form/arazî karanlık) ismini vermiştir. Renk, koku, tat ve şekil gibi nitelikler arazî karanlığı ifade eder.<sup>309</sup>

Sühreverdî, Yüce ve Saf Nur olan Nuru'l-Envâr'dan varlıkların nasıl meydana geldiğini; Plotinus, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde olduğu gibi sudûr teorisiyle açıklar. Ona göre âlem, Plotinus'un güneş metaforuna benzer şekilde ışığın güneşten çıkması gibi Nurlar Nuru olan Allah'tan sudûr etmiştir.<sup>310</sup> Ayrıca Sühreverdî oluşturduğu nur metafiziğinde, sudûr kavramı yerine işrâk kavramını, akılların yerine ise nurlar ya da İslâm terminolojisindeki adıyla melekler kavramını koyarak kendi sistematığına uygun bir hale getirmiştir. Nitekim söz konusu bu hiyerarşisinin en üst mertebesinde Nuru'l-Envâr bulunur. Nuru'l-Envâr'dan işrâk edip yayılan âlem O'nun gibi ezeldir. Ancak âlemin ezeli olması, onu Nuru'l-Envâr'a denk yapmaz. Çünkü bu nitelik, Nuru'l-Envâr tarafından verilen arazî bir ezeldir. Ayrıca Nuru'l-Envâr'ın âleme olan önceliği yine Meşşâîlerdeki gibi zamansal değil, zât bakımındandır.<sup>311</sup>

Sühreverdî'ye göre mutlak olarak bir ve basit olan Nuru'l-Envâr'dan yalnızca tek bir şey işrâk eder. O ise *İlk Nur*'dur. Dolayısıyla temeli Aristo'ya kadar uzanan "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi, Sühreverdî'nin nur metafiziğinde de geçerlidir.<sup>312</sup> *Behmen* ya da *Nuru'l-Akreb* (en yakın nur) /*Nuru'l-A'zam* (en büyük nur) olarak adlandırılan ve meleklerin lideri olan İlk Nur, özü gereği Nuru'l-Envâr gibi mutlak birlik sahibi değildir. Nitekim İlk Nur, Nuru'l-Envâr'a en yakın olduğundan kendinden sonraki nurlara nazaran en yetkin ve zengin iken, özü gereği Nuru'l-Envâr'a muhtaç olduğundan eksik ve fakirdir.<sup>313</sup> Nuru'l-Envâr'ın aksine özünde bulunan bu ikilik sebebiyle ondan iki varlık işrâk eder. Böylece Nuru'l-Envâr'ı *müşahede* ve idrak

<sup>308</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 250, 255, 265, 266.

<sup>309</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 250, 251, 253, 265, 266.

<sup>310</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 305.

<sup>311</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 350, 367.

<sup>312</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 279.

<sup>313</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 286.

etmesiyle kendisinden *İkinci Nur*, kendi fakirliğini ve noksanlığını idrak etmesiyle de *en yüce berzah* (en dıştaki felek) ya da *ilk gölge* ortaya çıkmış olur.<sup>314</sup> Böylelikle her bir nur, kendi üstündeki nura nazaran sönük kaldığından, bu iki nur arasında kalan ara bölgede gölge ya da berzah oluşur. Bu şekilde zulmetin mertebeleri ve cisimsel özellikler de ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle melekî cevherlerin maddileşmesi neticesinde görünür gökler oluşmaktadır. İşrâk süreci, aynı şekilde her bir nurun kendinden sonraki başka bir nuru ve berzahı meydana getirmesi sûretiyle devam eder.<sup>315</sup>

Bu nizamda her bir nur, kendi üstündeki nura sevgi (*muhabbet*) ile bağlı iken, kendi altındaki nurlara ise hâkim olma (*kahr*) açısından bağlıdır. Bu sebeple söz konusu düzene *ümmehât* âlemi de denir.<sup>316</sup> Buraya kadar Meşşâî felsefeyle hemen hemen aynı hiyerarşik sistemi takip eden Sühreverdî, söz konusu bu hiyerarşik yapıyı *dikey nurlar (tûlî)* hiyerarşisi olarak kabul etmektedir.<sup>317</sup>

Sühreverdî'deki işrâk süreci, Batlamyus astronomisini referans alan Meşşâî felsefenin aksine dokuzuncu felek ve onuncu akıl (faal akıl) ile sona ermez. Ona göre söz konusu bu nurların işrâkı sonsuza kadar ya da yıldızlar adedince devam eder.<sup>318</sup> Onun felsefesini Meşşâî felsefeden farklı kılan bir diğer husus ise oluşturmuş olduğu bu sisteme *yatay nurları (arzî)* dahil etmesidir. Sühreverdî'ye göre işrâk sürecinde dikey nurların Nuru'l-Envâr'a olan yakınlığı ve üstün niteliklerinden gelen güç, bu âlemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu âlemdeki varlıklar, dikey nurlara kıyasla daha az yetkin ve dolayısıyla Nuru'l-Envâr'a daha uzaktırlar. Ayrıca yatay nur boyutundaki meleklerin ya da nurani varlıkların birbirlerine varlık verme gibi bir vasıfları olmamakla birlikte yalnızca yan yana sıralanırlar.<sup>319</sup> Nitekim Platon'un idelerine de tekabül eden bu âleme berzah âlemi ya da misâl âlemi de denir. Misâl âlemi, maddi âlemde var olan her şeyin asıllarının ya da ilk örneklerinin bulunduğu yerdir. Buradaki asıllar maddi âlemde bulunan varlıkların her birine melekî tesirde bulunarak her birinin kendine özgü bir tür *tılsımı* veya *putu* olmaktadır. Dolayısıyla

<sup>314</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 58; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 306.

<sup>315</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 295, 296.

<sup>316</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 300, 301, 302.

<sup>317</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 313, 314.

<sup>318</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 307.

<sup>319</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 314.

misâl âlemindeki varlıklar, sahibi oldukları varlıklar üzerinde sıkı bir yönetime sahip olmaları ve onlardan önce gelmeleri sebebiyle maddi âlemdeki varlıklardan etkilenmezler. Bu sebeple Sühreverdî, bu ilk örneklere *Erbâbü'l-Envâ'* (*Türlerin Erbabı*) veya *Erbâbü't-Telâsim* (*Büyülerin Erbabı*) demiştir.<sup>320</sup>

Filozof böylelikle manevî âlem (ay üstü âlem) ile maddi âlem (ay altı âlem) arasında bir köprü kurarak, misâl âlemi vasıtasıyla süflî âlemde meydana gelen her şeyin, ulvî âlemden bağımsız olmayıp, manevî âlemden etkilendiğini ifade eder.<sup>321</sup> *Müdebbir Nurlar* (*el-Envâru'l-Müdebbira*) ya da *Rabbî Işıklar* ise, yatay nurlar âleminin temsilcileri ve türler üzerinde hâkimiyet kuran meleklerdir.<sup>322</sup> Semavî cisimlerin hareket ettiricisi ve yöneticisi olan bu nurlar aynı zamanda madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanları da koruyup gözetirler.<sup>323</sup> Ayrıca Sühreverdî, insan ruhunu yöneten ve onun misâl âlemindeki arketipi ve efendisi olan Rabbî Işığa ise *Kutsal Ruh/Cebraîl* (*Faal Akıl*) ya da *Rabbü'l-Nevi'l-İnsanî* demiştir.<sup>324</sup>

Sühreverdî'ye göre maddi âlem ya da unsurlar âlemi ise hava, su ve topraktan oluşmaktadır. Onun unsurlar içerisinde ateşi saymamasının, sebebi ışık olmasından kaynaklanır ve onu cisimler âleminde saymaz.<sup>325</sup> Çünkü ona göre âlemde Nuru'l-Envâr'ı işaret edip temsil eden semboller vardır. Bunlar semada güneş,<sup>326</sup> dört unsur içerisinde ateş ve insanda bulunan ruhtur.<sup>327</sup> Bu varlıklar Nuru'l-Envâr'ın her yerde var olduğunun işaretleridir.<sup>328</sup> Geriye kalan diğer üç unsur ise nurları kabul edip etmeme noktasında sıralanırlar. İlk olarak hava gibi ışığı geçirenler ve kendi aralarında farklı derecelere ayrılanlar bulunur. İkinci sırada su gibi yarı saydam olup ışığın geçişini engellemeyenler gelir. Son olarak ise toprak gibi ışığı geçirmeyen varlıklar gelir.<sup>329</sup> Bu unsurlar bir düzen halinde terkip olduklarında, onlardan sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve son olarak ise insanlar varlık sahasına çıkarlar.<sup>330</sup>

<sup>320</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 309, 310.

<sup>321</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 314.

<sup>322</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 315.

<sup>323</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 331, 332, 333.

<sup>324</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 63; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 401, 402, 403.

<sup>325</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 391, 392.

<sup>326</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 318.

<sup>327</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 56.

<sup>328</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*, 75, 76.

<sup>329</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 379, 380.

<sup>330</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 399, 400.

### 3.5. Sudûr ve İşrâk Nazariyelerinin Genel Olarak Kıyaslanması

İşrâkîlik, İslâm coğrafyasında Meşşâî felsefeden sonra, yerel ve özgün bir felsefi sistem geliştirmeye yönelik ilk çabaların bir örneği olarak ortaya çıkmıştır. Sühreverdî kurucusu olduğu İşrâk felsefesini oluştururken, metafizik ve ontolojik sorunları temellendirmede Meşşâî felsefeden yararlanmıştır. Sühreverdî, kendinden önceki filozoflar gibi, metafizik anlayışını Tanrı merkezli olarak şekillendirmiş ve âlemin varoluşunu, Nurlar Nuru'ndan taşmayla açıklamıştır. Dolayısıyla onun sudûr anlayışının mantıksal temeli, İbn Sînâ'yla oldukça benzerdir. Nitekim Sühreverdî de Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında varlık veren-varlık alan problemini sudûr teoremiyle çözüme yoluna gitmiştir.

Sühreverdî, Meşşâî felsefedeki ay üstü âleme karşılık olarak kendi felsefesinde soyut, ulvî ve nurânî âlem bulunurken, ay altı âleme karşılık olarak ise karanlık ve süflî âlem bulunmaktadır. Söz konusu bu ayrım ek olarak iki âlem arasında bulunan ve aynı zamanda Platon'un idelerine de tekabül eden berzah ya da misâl dediği âlemi ontolojisine dahil eder. Onu Meşşâîlerden ayıran ve özgün kılan en önemli husus ise söz konusu bu âlem tasarımıdır.

Sühreverdî, Meşşâî filozofların en yüksek varlık ilkesi olan *Vâcibü'l-Vücûd* (Zorunlu Varlık) kavramını, oluşturmuş olduğu nur metafiziğine uyarlayarak *Nuru'l-Envâr* (Nurlar Nuru) kavramı çerçevesinde ifade etmiştir. Ayrıca varlıklanma hiyerarşisinde, Plotinus'un *zekâ*, Meşşâî filozofların ise *akıl* olarak nitelendirdiği kavramlar yerine *nur* kavramını kullanarak hem terimsel hem de ontolojik olarak farklı bir varlıklanma sistemi ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim Sühreverdî de bulunan *mücerred nurlar*, Meşşâî düşüncedeki *akıllara* karşılık gelmektedir.

Sühreverdî, Meşşâîlerin '*varlık*' tanımına benzer şekilde '*nuru*' en bedihî ilke olarak kabul ettiğinden, onun bir tanıma ihtiyacının olmadığını belirtir. Bilindiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'da da varlık kavramı; zihinde net, açık, sabit ve belirgin gibi anlamlara geldiğinden tanımı yapılamaz. Dolayısıyla Sühreverdî'nin nur kavramıyla, Meşşâîlerin varlık kavramı ifade ettikleri anlam bakımından benzer özelliklere sahiptir. Fakat Sühreverdî, Meşşâîlerin aksine nurun kavranması için akıl ve bahsin yetersiz kalacağını bu nedenle de *manevî müşâhede*, *mükâşefe*, *teellüh* ve *işrâkı* bir yöntem olarak savunur. Nitekim biz de nâçizâne Sühreverdî'ye benzer şekilde varlığın

ve varlık bilgisinin pozitivist düşünce sistemindeki gibi cehilden ilme giden ya da deneme yanılma yolu ile yalnızca kümülatif olarak ilerlediğine değil, insanlığın Hz. Âdem (a.s.)’dan itibaren eşyanın hakikatine muttali olduğu ve vahiy kaynaklı bilgiyle desteklendiği gerçeğine inanmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Sühreverdî’nin varlıkkanma hiyerarşisinde kullandığı *fakirlik* ve *zenginlik* terimleri, Meşşâî filozofların kullandığı *imkân* ve *vücûb* terimlerine karşılık gelmektedir. Sühreverdî’de *Nuru'l-Akreb*’le başlayan işrâk süreci, Meşşâî ontolojide olduğu gibi, Batlamyusçu kozmolojiye göre belirlenen dokuz felek ve on akıl ile nihayete ermez. Çünkü onun hiyerarşisinde sayısı bilinemeyecek kadar fazla dikey ve yatay nurlar mevcuttur. Böylelikle Gazâlî’nin sudûr teorisiyle ilgili olarak tenkit ettiği, Bir’den çokluğa geçişin imkansızlığı sorununu çözmeye çalışır.

Sühreverdî’deki maddi-cismanî âleme ait unsurlar, Meşşâî filozofların ay altı âlemindeki dört unsurdan sayıca farklı olup yalnızca hava, su ve topraktan oluşmaktadır. Ayrıca bu unsurlar, nurları kabul etme ya da etmeme noktasında mertebeli bir düzen içerisinde sıralanırlar. Ateş ise Sühreverdî’ye göre arızî nurlardan bir ışık çeşididir ve *Nuru'l-Envâr*’ın ay altı âlemindeki sembollerinden biridir. Bu sebeple Sühreverdî, ateşi unsurlar âleminin bir ferdi olarak kabul etmez.

## SONUÇ

Düşünce tarihi boyunca âlemin nasıl meydana geldiği hep merak konusu olmuştur. Bu kadim problem üzerine düşünenlerin çoğu, âlemin varoluşunu metafiziksel bir ilke ya da doğa üstü bir güçle ilişkilendirmiş, özellikle Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi sistem kurucu filozoflar, âlemin kaynağı hakkında aşkın bir varlığa dikkat çekmişlerdir. Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında âlemin varoluşu ile alakalı olarak kadîm uygarlıklar, filozoflar, dinler ve mitolojiler çeşitli teoriler ortaya koymuşlardır. Bu düşünce sistemi ve teorilerden birisi de hiç şüphesiz çalışmamızın konusu olan türüm, feyz, taşma, işrâk ya da sudûr olarak adlandırılan nazariyedir.

Çalışmamız, İlkçağ Yunan felsefesinden başlayarak sudûr teorisinin düşünce tarihindeki serüvenini ele aldığından İlkçağ Yunan felsefesi, Meşşâî felsefe ve İşrâk felsefesinin sudûr teorisi bağlamında bütüncül olarak incelenmesine zemin hazırlamıştır. Çalışmamızın ilk bölümünde Antik Yunan'dan tevarüs eden felsefî miras, Platon ve Aristoteles ile birlikte yeniden konumlandırılmış, Plotinus ile birlikte daha sistematik bir boyuta ulaştığı görülmüştür. Plotinus ile birlikte özgün bir teori halini alan nazariyenin İslâm felsefesine dahil olmadan önceki hali tespit edilmiş ve sudûr teorisinin bu bölümdeki yalın varlıklandırma şemasına dikkat çekilmiştir.

Meşşâî felsefe ya da Fârâbî ile birlikte İslâm felsefesine dahil olan sudûr nazariyesi Platon'un ideleri, Aristo'nun ay altı âlem-ay üstü âlem anlayışı ve Plotinus'un varlıkların Bir'den ezelî taşması fikriyle harmanlanmış daha sonrasında İslâmî öğeler ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın katkılarıyla zenginleştirilerek yeni bir yapılandırmaya kavuşturulmuştur. Böylelikle sudûr teorisi, Meşşâî felsefenin katkılarıyla birlikte İslâm düşünce tarihini derinden etkileyecek ayrı bir boyuta ulaşmıştır.

Çalışmamızın son bölümünü oluşturan Sühreverdî'nin kurmuş olduğu ve kökleri Hermes'e kadar uzanan İşrâk felsefesi ise İslâm felsefesinde özgün, derinlemesine bir metafizik ve ontoloji ekolünü temsil etmiştir. İşrâk felsefesi, sûfilerin keşf, sezgi, ilham ve tellühe dayanan mistik düşüncesi ile Meşşâîlerin mantık, istidlâl ve bahse dayanan felsefî bilgisi arasında orta noktada yer alan eklektik bir düşünce sistemini oluşturmuştur. Ancak Sühreverdî'ye göre onun felsefesi, eklektik/derleme bir felsefe olmaktan ziyade aslında evrensel kadim hikmetin ya da

*perennial felsefenin* bir devamı niteliğindedir. Nitekim benzer ifadeleri Plotinus'ta da bulmak mümkündür. Plotinus da oluşturduğu felsefenin aslında yeni bir söylem olmadığını ve felsefesinin temelde Platon'un düşünceleriyle aynı olduğunu belirtmiştir. Sühreverdî de benzer şekilde Antik Yunan düşüncesinin Hermes kaynaklı olduğunu ve Mısır'dan Antik Yunan'a evrensel kadim bilginin aktarıldığını ifade etmiştir. Tüm bu söylemler İslâm felsefesinin özgünlüğüne yönelik eleştirilere karşı bir cevap niteliği taşıdığından, tezimizin bu hususlara dikkat çekmesi son derece önem arz etmektedir.

Sühreverdî'ye gelinceye kadar belli bir olgunluk sürecinden geçen sudûr teorisi, İshrâk felsefesi ile birlikte yapısal mantalitesini, ontolojik ve epistemolojik referanslarını korumakla birlikte yeniden kavramlandırma ve bazı yeni dinamiklerin eklenmesiyle birlikte daha üst bir metafizik boyuta ulaşarak "*Nur Metafiziği*" halini almıştır. Nur metafiziği, her ne kadar farklı olgunlaşma süreçlerinden geçmiş olsa da Tanrı'nın mutlak mükemmelliğini referans alan bir varlıklandırma modeli olarak varoluşun açıklanmasına önemli katkılar sağlamıştır.



## KAYNAKÇA

- Akgün, Tuncay. "Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi". *Toplum Bilimleri Dergisi* VI/11 (2012), 69-96.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Aristoteles. *Lambda*. çev. Kaan H. Ökten - Gurur Sev. İstanbul: Notos Kitap, 1. Basım, 2012.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 6. Basım, 2021.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Aster, Ernst Von. *Ernst Von Aster'in Ders Notları: Felsefe Tarihi - İlkçağ ve Ortaçağ*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Aydın, Fatih. "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2020), 659-680. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4399263>
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbi Ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 171-181.
- Bayraktar, Mehmet vd. *Eş-Şeyh 'ur Reis İbn-i Sînâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bergson, Henri. *Plotinos - Tanrı, Ruh ve Mit*. çev. Adnan Akan. Ankara: Fol Kitap, 2. Basım, 2022.
- Bostan, Yasin. *İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin Tanrı Anlayışı ve Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. New York: Image Books, 1962.

- Demir, Mehmet. "Sudûr Kozmolojisi: Fârâbî ve İbn Sînâ Arasındaki Farklar Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 233-243. <https://doi.org/10.53112/tudear.1224896>
- Deniz, Gürbüz (ed.). *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Doru, M. Nesim vd. (ed.). *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Eker, Erol. *Sühreverdî'de Âlemin Tanrı'dan Sudûru*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erdem, Engin. "Craig and His Concept of Eternity: A Critique from the Standpoint of the Kalam". *An Anthology of Philosophical Studies* Vol. 3 (2009). [https://www.academia.edu/3985781/Craig\\_and\\_His\\_Concept\\_of\\_Eternity\\_A\\_Critique\\_from\\_the\\_Standpoint\\_of\\_the\\_Kalam](https://www.academia.edu/3985781/Craig_and_His_Concept_of_Eternity_A_Critique_from_the_Standpoint_of_the_Kalam)
- Fârâbî. *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadî'ül-Mevcutat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî. *Fusûsü'l Hikme - Hikmetin Özleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Tahsîlu's-Saâde*. Beyrut: nşr. Cafer Alyasin, 2. Basım, 1993.
- Göz, Kemal. "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları". *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 6/12 (2018), 358-371.
- Göz, Kemal. "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh Beden İlişkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 469-484.
- Hayrât Neşriyat Meâli. "Nûr Sûresi 24/35". Erişim 11 Ağustos 2023. [https://kuran.hayrat.com.tr/icerik/kuran\\_hizmetlerimiz/meal-oku.aspx](https://kuran.hayrat.com.tr/icerik/kuran_hizmetlerimiz/meal-oku.aspx)
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, Mahmut. "Aristo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Kaya, Mahmut. “İşrâkıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/435-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, Cevdet. “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi Ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2008), 0-0.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”. *Şarkiyat* 9/2 (2017), 1057-1073. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.339150>
- Kutluer, İlhan. “Hikmetü'l-İşrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan. “Sühreverdî, Maktûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Maraş, İbrahim. *Klasik İslam Felsefesinde Nur Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Meçin, Mehmet Mekin. “Bir Teosof Olarak Sühreverdî”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (2017). [http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=116640000&Dergi\\_alkod=0760](http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=116640000&Dergi_alkod=0760)
- Mutluel, Osman. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Olguner, Fahrettin. “Eflâton”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öçal, Şamil. “Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 65-83.
- Özalp, Hasan - Bulut, Raziye ŞAHİNER. “Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2020), 51-94.
- Platon (Eflâton). *Devlet*. çev. Simge Delikanlı. 1 Cilt. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Platon (Eflâton). *Devlet*. çev. Simge Delikanlı. 2 Cilt. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Platon (Eflâton). *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Plotinus. *Dokuzluklar I (Enneades)*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 1. Basım, 2006.

- Plotinus. *Dokuzluklar V (Enneades)*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Plotinus. *Enneadlar (Seçmeler)*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1. Basım, 1996.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Şemsuddin Şehrezûrî - Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Nur Heykelleri-Heyâkilü'n-Nûr*. ed. Fatih Yıldız - Cihat Demirci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Sünter, Emel. "Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi 'İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme'". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/1 (15 Mart 2020), 89-111.
- Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Şimşek, İsmail. "Düşünce Tarihinde Ortaya Çıkan Varoluşa Dair Teoriler". *Journal of International Social Research* 11/60 (20 Aralık 2018), 675-683.
- Topaloğlu, Aydın. "Tanrısal İnanetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 105-119.
- Turhan, Kasım. "İnâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri / Kelam – Felsefe – Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 3. Basım, 2019.
- Uslu, Serdar. *Platon'da Düzen Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Üçer, İbrahim Halil vd. *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Walbridge, John. *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 2017.
- Yıldırım, Mustafa. "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr". *Felsefe Dünyası* 11 (1994), 43-51.