

İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: *Hikmetü'l-İşrâk* ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil*

Hatice TOKSÖZ

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr., Suleyman Demirel University

Faculty of Theology, Isparta/Turkey

ORCID: 0000-0002-0459-3152

Öz

Bu makalede, İslam metafizik düşüncesinin önemli bir meselesi olan varlık mahiyet ilişkisi, Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri ve onun üzerine Şehrezûrî (ö. 687/1288) ve Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) tarafından yazılan şerhler çerçevesinde mukayeseli bir yöntemle tartışılacaktır. Sühreverdî'nin keşf ve sezgi yöntemini benimsediği hikmet öğretisi gerek onun eserlerine yazılan şerhler gerekse görüşlerine yapılan atıflarla süreklilik kazanmıştır. Filozof, eserlerinde hem Meşşâî felsefe geleneğini eleştirmiş hem de ondan istifade ederek kendi ontolojik ve epistemolojik sistemini kurmuştur. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde ortaya koyduğu ontolojik sisteminde İbn Sînâ'nın "mevcûd" terimi yerine "nûr"u, "Vâcibü'l-Vücûd" yerine de "Nûru'l-Envâr"ı tercih etmiştir. Ancak Sühreverdî, İbn Sînâ felsefesinde geçen vücûd, mahiyet, şey, hakikat gibi kavramların aklî itibarlar olduğunu dile getirir. *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserin şârihleri Şehrezûrî ve Şîrâzî de her ne kadar İbn Sînâ terminolojisini kullansalar da varlık, mahiyet, hakikat gibi kavramların aklî itibarlar olduğunu söylerler. Benzer şekilde birlik (vahdet), imkân, zorunlu kavramları da aklî yüklemelerdir. Çünkü İşrâkî geleneğine mensup bu düşünürlerle

* Bu makale Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi*" başlıklı kitap bölümünün (Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde, Ankara: 2015) gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hatice Toksöz).

Geliş/Received: 24 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 1 Mart/March 2024 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Hatice Toksöz, İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: *Hikmetü'l-İşrâk* ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil, Danisname 8 (Mart/March 2024), 3- 31 <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843246>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Toksöz, The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition

göre mezkûr kavramlar mutlak olarak alındığında farklı fertlere nispeti eşit şekillerde gerçekleşmektedir. Ayrıca İshrâk filozofları, İbn Sînâ'dan farklı olarak varlığın mahiyete ârız olmasının sadece zihnî planda gerçekleşebileceği hususunda hemfikirdirler. Hem Sühreverdî'nin hem de şârihlerinin mahiyeti asıl ve temel kabul ettiği görülmektedir. Zira varlık (vücûd) kavramı hakkında mahiyet kavramından hareketle konuşulabilir. Sühreverdî, varlık kavramının aklî itibar olmasını bir başka yönden, yani nispet, bağ ve zât gibi anlamlarından hareketle açıklar. İbn Sînâ'nın imkânın mahiyetin bir gereği olduğu görüşünü, Sühreverdî, imkânın mahiyet için bir araz olduğunu söyleyerek eleştirir. Sühreverdî'ye göre imkân mahiyetin kendisiyle nitelendiği bir arazdır. İmkân, kendi zâtıyla var olan bir şey olmayıp, zorunlu varlık da değildir. Çünkü zorunlu kavramı da varlık ve imkân gibi itibarîdir. Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr olan Tanrı'da varlık mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Ancak O'nun dışındaki varlıklarda sadece zihnî planda varlık mahiyet ayrımı vardır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İshrâkî Felsefe, *Hikmetü'l-İshrâk*, Sühreverdî, Varlık (Vücûd), Mahiyet.

The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition: An Analysis within the Framework of *Hikmat al-Ishrâq* and its Commentaries

Abstract

In this article, the relation between existence and quiddity, which is an important issue in Islamic metaphysical thought, will be discussed in a comparative method within the framework of al-Suhrawardî's (d. 587/1191) *Hikmat al-Ishrâq* and the commentaries written on it by al-Shahrazûrî and Qutbeddîn al-Shîrâzî. Suhrawardî's doctrine of wisdom, in which he adopted the method of discovery and intuition, gained continuity after him through the commentaries written on his works and the references to his views. In his works, the philosopher both criticized the Peripatetic philosophical tradition and established his own ontological and epistemological system by making use of it. In his ontological system presented in his work *Hikmat al-Ishrâq*, Suhrawardî prefers the term "nûr" instead of Avicenna's "mawjûd" and "Nûr al-anwâr" instead of "Wâjib al-wujûd". However, Suhrawardî states that concepts such as wujûd, quiddity, thing, and truth in Avicenna's philosophy are intellectual credentials. Shahrazûrî and al-Shîrâzî, the commentators of *Hikmat al-Ishrâq*, also state that concepts such as existence, quiddity, and truth are intellectual reputations, even though they use Avicennan terminology. Similarly, the concepts of unity (wahdat), possibility, and necessity are intellectual predicates. This is because, according to these thinkers belonging to the Illuminationist tradition, when these concepts are taken as absolute, their attribution to different individuals is realized in equal ways. Moreover, unlike Avicenna, the philosophers of Illuminationism agree that existence can only be realized in the mental plane. It is seen that both al-Suhrawardî and his commentators accept quiddity as essential and fundamental. This is because one can talk about the concept of existence (wujûd) in terms of quiddity. Avicenna's view that possibility is a necessity of quiddity, Suhrawardî criticizes

possibility as an accident for quiddity. According to Suhrawardī, possibility is an accident with which quiddity is characterized. Possibility is not something that exists by its own essence, nor is it necessary existence. This is because the concept of necessary is contingent like existence and possibility. According to Suhrawardī, there is no distinction between existence and essence in God, who is the Light of Light. However, in beings other than Him, there is a distinction of existence and essence only in the mental plan.

Keywords: Islamic Philosophy, Illuminationist Philosophy, Hikmat al-Ishrāq, Suhrawardī, Existence, Quiddity.

Summary

In this article, the relation between existence and quiddity, which is an important issue in Islamic metaphysical thought, will be discussed in a comparative method within the framework of al-Suhrawardī's (d. 587/1191) Hikmat al-Ishrāq and the commentaries written on it by al-Shahrazūrī and Qutbeddīn al-Shīrāzī. Suhrawardī's doctrine of wisdom, in which he adopted the method of discovery and intuition, gained continuity after him through the commentaries written on his works and the references to his views. In his works, the philosopher both criticized the Peripatetic philosophical tradition and established his own ontological and epistemological system by making use of it. In his ontological system presented in his work Hikmat al-Ishrāq, Suhrawardī prefers the term "nūr" instead of Avicenna's "mawjūd" and "Nūr al-anwār" instead of "Wājib al-wujūd". However, Suhrawardī states that concepts such as wujūd, quiddity, thing, and truth in Avicenna's philosophy are intellectual credentials. Shahrazūrī and al-Shīrāzī, the commentators of Hikmat al-Ishrāq, also state that concepts such as existence, quiddity, and truth are intellectual reputations, even though they use Avicennan terminology. Similarly, the concepts of unity (wahdat), possibility, and necessity are intellectual predicates. This is because, according to these thinkers belonging to the Illuminationist tradition, when these concepts are taken as absolute, their attribution to different individuals is realized in equal ways. Moreover, unlike Avicenna, the philosophers of Illuminationism agree that existence can only be realized in the mental plane. It is seen that both al-Suhrawardī and his commentators accept quiddity as essential and fundamental. This is because one can talk about the concept of existence (wujūd) in terms of quiddity. Moreover, al-Suhrawardī considers the concept of existence to be intellectual reputation in another way, namely, in terms of meanings such as relation, connection, and essence. For, according to Suhrawardī, existence is used either in the sense of relation, as when something is said to exist at a certain time or place, such as at home, in the bazaar, and in the mind; or in the sense of connection, as in the example of "Zayd is literate"; or in the sense of truth and essence, as in the concrete reality of a thing or itself. Avicenna's view that possibility is a necessity of quiddity, Suhrawardī criticizes possibility as an accident for quiddity. According to Suhrawardī, possibility is an accident with which quiddity is characterized. Possibility is not something that exists by its own essence, nor is it necessary existence. This is because the concept of necessary is contingent like existence and possibility. Because necessary is an attribute of existence. Just as it is said, "Existence is possible," similarly, "Existence is necessary." It can also be expressed in the form. Another issue that is analysed in Hikmat al-Ishrāq

Toksöz, The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition

and its commentaries is the idea that, as in Avicenna's philosophy, the distinction between existence and essence is realised not in God but in beings other than Him. According to Suhrawardī, there is no distinction between existence and essence in God, who is the Light of Light. However, in beings other than Him, there is a distinction of existence and essence only in the mental plan.

Keywords: Islamic Philosophy, Illuminationist Philosophy, Hikmat al-Ishrāq, Suhrawardī, Existence, Quiddity.

Giriş

İslâm düşüncesinde Meşşâî felsefe geleneğinden sonra ortaya çıkan en önemli hikmet öğretisi, Şehâbeddîn Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) kurucusu olduğu İşrâkî felsefe geleneğidir. Bu hikmet öğretisi, adını kurucusunun telif ettiği ve muhtevasında İşrâkî felsefenin ilkelerinin, yönteminin ve temel karakteristiğinin yer aldığı *Hikmetü'l-işrâk*¹ adlı eserden almaktadır. Bu hikmet öğretilerinde, bir taraftan İbn Sînâ ontolojisi ve epistemolojisine eleştiriler yöneltilirken, diğer taraftan onun sisteminden istifade edilmektedir. Ayrıca İşrâkî felsefe geleneğinde Meşşâî sistemdeki burhan ve kıyas yolunun yetersiz olduğu düşüncesinden hareketle, keşif ve sezgi yöntemi benimsenmiştir. Sühreverdî, bu durumu "Bu kitabımız bahs ve teellüh tâlipleri içindir."² cümlesiyle dile getirmektedir.

Sühreverdî'nin hikmet öğretisi, kendisinden sonra hem eserlerine yazılan şerhler yoluyla hem de görüşlerine referansla günümüze kadar takip edilmiştir. Sühreverdî'nin eserlerine şerh yazan İşrâkî felsefe geleneğinin önemli şahsiyetleri olarak Şemseddîn Muhammed eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288), Sa'd İbn Mansûr İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Celâleddin Devvânî (ö. 908/1501) ve "Molla Sadrâ" olarak bilinen Sadreddîn Şîrâzî (ö. 1050/1640) ön plana çıkmaktadır.³

¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk (The Philosophy of Illumination)*, nşr. ve İngilizce'ye çev. John Walbridge-Hossein Ziyâî, (New York: Brigham Young University Press, 1999). Sühreverdî'nin bu eseri Türkçe'ye tercüme yapılmıştır. Bu çevirilerden biri, Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), diğeri de Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk (İşrâk Felsefesi)*, nşr. ve çev. Eyüp Bekiryazıcı- Üsmetullah Sami, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015). Çalışmada hem neşirlerden hem de çevirilerden istifade edilmekle birlikte, hem Arapça hem İngilizce çevirisi olan New York (1999) neşri kullanılmıştır.

² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 4.

³ *Hikmetü'l-işrâk* adlı esere, ilk şerh yazan düşünür Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'dir. Bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Hasan Ziyâî Terbeti, (Tahran: Müessesesi-i Mutâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993). Ardından Kutbüddîn eş-Şîrâzî yazmıştır. Bk. Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i

Bu çalışmada, İslâm metafizik düşüncesinin ön plana çıkan meselelerinden birinin, varlık mahiyet ilişkisi tartışmasının İshrâk felsefesinin temel metinlerinde nasıl algılandığının ve yorumlandığının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Belirlenen bu hedef doğrultusunda İshrâkî felsefe geleneğinde varlık mahiyet ilişkisine dair tartışmanın incelenmesi, elbette bu meselede önemli bir konuma sahip olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) fikirleriyle mukayese edilmeden mümkün olmazdı. Dolayısıyla çalışmanın sınırları çerçevesinde problem, Meşşâî felsefe geleneği ve onun karşısında İshrâkî felsefe geleneğinin temel metni olan *Hikmetü'l-işrâk* ve onun Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî tarafından yazılmış şerhleri dikkate alınarak vazedilecektir. İslâm felsefesinde, bilhassa metafizik ile ilgili alanda varlık-mahiyet ilişkisi çok geniş ve farklı açılardan ele alınması gereken bir meseledir. Problemin merkezinde ise varlık ve mahiyet kavramlarının nasıl anlamlandırıldığı, iki kavram arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği, söz konusu kavramlarla ilgili tartışmaların hangi bağlama dayandırıldığı ve her iki kavramdan hangisinin asıl kabul edildiği gibi meseleler yer almaktadır. Ancak meseleyi sınırlandırmak amacıyla çalışmada, özellikle şu soruların cevabının aranması amaçlanmıştır:

a) İshrâk felsefesinde varlık ve mahiyet kavramları nasıl tasavvur edilmektedir?

b) Varlık-mahiyet ilişkisine dair İshrâkî gelenekte söz söyleyen düşünürlerin Meşşâî filozoflardan farklı bir yaklaşımı var mıdır?

1. Kavram olarak Varlık (*Vücûd*) ve Mahiyet (*el-Mâhiye*)

İslâm metafizik düşüncesinin temel meselelerinden biri olan varlık-mahiyet ilişkisinin daha iyi analiz edilebilmesi açısından öncelikle varlık ve mahiyet kavramlarının İslâm düşüncesinin Meşşâî ve İshrâkî ekollerinde nasıl algılandığının tespiti oldukça önemlidir. Dolayısıyla yukarıda dile getirilen sorulardan birincisinin cevabının arandığı bu kısımda İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin felsefesinde varlık ve mahiyet kavramlarının anlamları üzerinde durulacaktır.

Tahran, 2002). Şîrâzî'nin şerhine XVI. yüzyılda Vedûd Tebrîzî tarafından bir ta'likat yazılmıştır. Şerîf Nizâmeddin el-Herevî'nin de (*Envâriyye* adıyla bilinmektedir, dili Farsça'dır) *Hikmetü'l-k-İshrâk'*a bir şerh yazdığı bilinmektedir. Yine Necmeddin Hâccî Mahmûd Tebrîzî mezkûr esere bir şerh, Molla Sadrâ ise ta'lik yazmıştır. İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İshrâk", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/523-524; Fatma Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 19-21.

İslâm felsefesi geleneğinde varlık (*vücûd*) söz konusu olduğunda şüphesiz ilk olarak akla İbn Sînâ gelmektedir. Ancak İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, (ö. 339/950) *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde "mevcûd" ve "vücûd" terimlerinden hareketle varlığı analiz etmektedir. Filozof, "var olan" anlamında "mevcut" kavramının "vücûd" ve "vicdân" kelimelerinden türediğini belirtmekte ve Yunanca'da "estin" ve Farsça'da "hest" terimlerinin Arapça'daki "mevcûd" ile aynı anlama sahip olduğunu dile getirmektedir.⁴ İbn Sînâ ise *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*'ta "var olan" (el-mevcûd), "şey" (eş-şey') ve "zorunlu" (ez-zarûî) kavramlarının insan zihninde ilk (bedihî) olarak resmedildiğini belirtir. Çünkü bu kavramlar, en genel ve en iyi bilinendir. Bu kavramların kendilerinden başka terimlerle açıklanması mümkün değildir.⁵ Bununla birlikte varlık (vücûd) terimine ilişkin her ne kadar farklı tanımlar yapılmış olsa da o, açık-seçik ve kendinde yeterlidir. Bu sebeple terimin açıklanması için başka herhangi bir terime ihtiyaç yoktur. Fakat var olan (mevcûd) teriminin anlamı dikkate alındığında, bu anlamın ifade edildiği önermede kullanılan hiçbir kavram ondan daha açık bir anlama sahip değildir. "İnsan mevcuttur." şeklindeki bir önermede geçen "mevcûd" teriminin yerine başka herhangi bir kavramın kullanılması mümkün değildir. Oysa bu önermede insan için pek çok terim kullanmak mümkündür. Zira İbn Sînâ'nın da söylediği gibi, "var olan" (mevcûd) terimi aprioridir ve zihinde hemen belirginleşir.⁶ İbn Sînâ, mevcûd teriminin kendisi sebebiyle evvelî bir kavram olduğu hususunu, "Mevcûdun (varolanın) hakikati fâil (*etken*) veya münfail (*edilgen*) olmaktır." şeklindeki bir yaklaşım örneğinden hareketle açıklar. Ona göre fâil veya münfail olma durumu varlığın hakikati değil, kısımlarıdır. Var olan (*mevcûd*) ise fail ve münfail olma durumundan daha öncelikli bilinendir. Nitekim pek çok insan, mevcudun fâil veya münfail olduğunu bilmeyebilir, ancak onun hakikatini tasavvur edebilir.⁷ Dolayısıyla fâil veya münfail olmak mevcudun kısımlarını açıklarken, onun hakikati hakkında bilgi vermez. Ancak diğer kavram ve terimler mevcûdun manasının zihinde belirginleşmesine ya da dikkat çekilmesine vasita olur. Bu terimler insan

⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, nşr. çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 49-50.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/27.

⁶ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 21-22.

⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/28.

zihninde hiç bilinmeyen bir manayı bilinir hale getirmez. Çünkü bu terimler, yalnızca bilinen eşyanın zihinde canlanması hususunda bir uyarı ve dikkat çekme niteliğine sahiptir. Bu manada teknik olarak mevcûd terimi apriori olduğundan onun öğrenilmesi durumu söz konusu olamaz. Çünkü öğrenme, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşılma şeklinde gerçekleşir. Bu durumda bazı temel kavramların bilinmesi neticesinde diğerlerinin de öğrenilmesinden bahsedilebilir.⁸

Var olan (mevcûd) teriminin genel ve kapsayıcı niteliğine dikkat çeken İbn Sînâ, kavramın cins ve faslının olmadığını, kapsamına giren varlıklara eşit olarak yüklenmediğini, ancak ontolojik anlamda terimin öncelik ve sonralıkta müşterek bir manaya sahip olduğunu dile getirir. Buna göre mevcûd terimi hem cevher olmaklığı hem de ondan sonra gelen anlamları içerir. Çünkü mevcûd terimi, bütün varlıkları kapsayacak şekilde tek bir anlamdır. Daha sonra da her bir varlığın zâtına özgü arazlar bu tek anlama ilişir.⁹

Ontolojik sistemini nûr ve işrâk kavramlarından hareketle inşa eden¹⁰ Sühreverdî, felsefî düşüncesini *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde -ki sistemin adı eserin adıyla aynıdır- vâzetmiştir. Sühreverdî, nûru “özü gereği zâhir, kendisinden daha açığı ve daha fazla tanınanı olmayan şey”¹¹ şeklinde tarif etmektedir. Nûr, bu niteliği sebebiyle diğer zuhurların kaynağı konumundadır. İşrâkî felsefede varlık, nûra; yokluk ise zulmete karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Nûru'l-Envâr (Nûrlar Nûru) ise bütün var olanların sebebi, yani onları varlığını yokluğuna tercih eden Tanrı'dır ve O bütün nûrların kaynağıdır.¹² Esasen İslâm düşünce geleneğinde nûr terimini bir nazariye içinde zikreden Gazzâlî (ö. 505/1111) olmuştur. Nitekim o, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde “Güneş gibi kendisi vasıtasıyla başka şeylerin

⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/27-28; Alper, *Varlık ve İnsan*, 22-23.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/32. Burada İbn Sînâ'nın metinlerinde geçen vücûd ve mevcûd terimlerinin anlamlarına dikkat çekmenin önemli olacağı kanaatindeyiz. Arapça vücûd teriminin karşılığı Türkçe'de “varlık”; mevcûd teriminin de “var” şeklinde kullanılmasının uygun olduğu düşünülmektedir. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 24, 37; Kemal Sözen, *Leokerî'de Tanrı Tasavvuru*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 42, 47.

¹⁰ İlhan Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/39; a. mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 95-128.

¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 76; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, 275.

¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 76-77.

görülmesini sağlayan”¹³ şeklinde tanımladığı nurun, halk için, seçkinler ve seçkinler içinde de en seçkinler için olmak üzere üç farklı anlamı olduğuna dikkat çekmektedir. Zira ona göre nurun halk için olan ilk anlamı “açığa çıkarmak” iken, seçkinler için olan daha ileri anlamı ise nurun derecelerini ve hakikatini bilmek, en yüce ve en kuşatıcı nurun Tanrı olduğunu bilme imkânı verir. Bu çerçevede Gazzâlî, tek ve hakîki nûrun Tanrı olduğunu belirtmektedir. Düşünüre göre Tanrı’nın dışındaki nurlar, mecazî şeklinde adlandırılabilir. Tanrı’nın dışındakiler, sahip oldukları nitelik sebebiyle de “zuhûr” olarak da isimlendirilebilir.¹⁴

Sühreverdî’nin sisteminde nûrun hakikati basittir ve en belirgin olduğundan dolayı onun farklı bir terim ile açıklanması söz konusu değildir. Bu niteliğinden dolayı nûr ile ilgili idrâk de fitrîdir ve diğer her şey, bu nûr aracılığıyla bilinmektedir. Bu sebeple nûr, var olan her şeyin ilkesi konumundadır. Dolayısıyla Sühreverdî’nin ontolojik sisteminde, İbn Sînâ’nın mevcûd terimine karşılık, nûr kavramını tercih etmesinde nûrun özü itibariyle ve diğer varlıkların ise onun sebebiyle apaçık (zâhir) olma niteliği olduğu söylenebilir.¹⁵ Nitekim eserlerindeki üslup ve kavram tercihlerinden İbn Sînâ felsefesine vukufiyetlerinin boyutları anlaşılan Şehrezûrî ve Kutbüddin eş-Şîrâzî’nin de nûrun zikredilen özelliğini mevcûd terimiyle açıkladıkları göze çarpmaktadır.¹⁶

İslâm felsefesinin bir diğer önemli kavramı olan mahiyet ise felsefi anlamda “bir şeyi o şey yapan şey”¹⁷ olarak tarif edilmektedir. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*’ta bedihî olarak ifade ettiği “şey” kavramını mahiyet ile

¹³ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr (Varlık-Bilgi-Hakikat)*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 35.

¹⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 34, 44.

¹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 77; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 286; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 276; Ahmet Kâmil Cihan, “Sühreverdî’nin Nûr Anlayışı”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 127-128.

¹⁶ İşrâkî felsefede nûr kavramı ile İbn Sînâ’nın mevcûd kavramının bir mukayesesi için bkz. Hatice Toksöz, “İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: Kutbüddin eş-Şîrâzî Yorumu ve İbn Sînâ İle Mukayesesi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 391-410.

¹⁷ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/587; a. mlf., *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, (Beyrut: Mektebü Lübnan, 1985), 195. Aynı tanımı Sühreverdî de zikreder. Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğr., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 43.

ilişkilendirerek “bir şeyin sahip olduğu hakikat” (mâhiyye) ¹⁸ şeklinde tanımlar. Filozof, *Medhal*'de her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti olduğunu söylemekte ve mahiyeti de o şeyin hakikati, hatta zatı olarak tarif etmektedir. Ona göre bir şey, bazen mutlak olarak tek bir anlamı ifade eden tek bir zata sahiptir. Bu bir olan zatın mahiyeti ise, bir araya gelmek suretiyle tek bir şeyin zatını oluşturan çok anlam sayesinde değildir. Bazen ise bir şeyin zatının bir olması mutlak değildir. Bu durumda o şeyin varlığının hakikati, bir araya gelerek o zatın mahiyetini meydana getiren şeylerden ve anlamlardan oluşmaktadır. Bu duruma örnek olarak insan verilebilir.¹⁹ Hem *el-İlâhiyyât*'ta hem de *Medhal*'de şeylerin mahiyetinin bazen şeylerin dış dünyadaki varlıklarında bazen de tasavvurda (düşüncede) olduğunu söyleyerek üç şekilde değerlendirildiğini belirtir. Birincisinde mahiyet, sırf kendi olmaklığı bakımından değerlendirilir. İkincisinde, yani dış dünyada olması bakımından mahiyete dış dünyadaki varlığa özgü birtakım arazlar ilişir. Üçüncüsünde, yani tasavvurda olması bakımından ise mahiyete zihinde olan varlığa özgü olan arazlar ilişir. Zihinde olan varlığa ilişkin arazlar, vaz'etme, yükleme, yüklemdeki tümellik, tikellik, yüklemdeki zâtilik ve arazîlik şeklinde zikredilebilir.²⁰

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin mahiyetine delalet eden anlam, o şeyin, sayesinde o şey olduğu manaya delalet edendir. Bir şeyin ne ise o olması, o şeyin hem başkalarıyla ortak olduğu hem de kendi zâtına özgü niteliklerin bir bütün olmasıyla tamamlanır. Örneğin, insan sadece canlı olma niteliği ile “ne ise o” olmaz. Çünkü bu şekilde olsaydı canlılık özelliğinin insanlığı meydana getirmiş olması gerekirdi. Hâlbuki insan varlığının ne ise o olabilmesi için canlılık özelliği, tek başına yeterli değildir. Başka bir ifadeyle bir şeyi o şey yapan nitelik, bazen bu varlığın bu varlık olarak meydana gelmesini mümkün kılmaz. Dolayısıyla bir şeyin ne kendine özgü ne de başkaları ile ortak bir niteliği o şeyin mahiyetidir. Aksine söz konusu nitelik, mahiyetin sadece bir parçasıdır.²¹

Sühreverdi ise *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde mahiyetin, kavram olarak bir

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/29; Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyeye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), 92; a. mlf., *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları 2010), 201-202.

¹⁹ İbn Sînâ, *Medhal*, *Mantığa Giriş*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 22.

²⁰ İbn Sînâ, *Medhal*, 7-8; a. mlf., *Metafizik*, 1/29.

²¹ İbn Sînâ, *Medhal*, 30-31.

tanımını yapmaksızın 'mahiyet' yerine 'hakikat' kelimesini kullanmakta ve hakikati de basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, bileşik hakikate 'hayvan'ı örnek verir. Çünkü zihin, hayvanı bileşik olarak, yani cisimden ve canlılığını gerektiren bir şeyden oluşmuş olarak algılar. Zihinde cisim kavramı, hayvan kavramından daha genel olduğundan dolayı cisim "genel cüz", hayvana ait olan hayvanın canlılığını gerektiren şey ise "özel cüz" olarak adlandırılır.²² Şehrezûrî, Sühreverdî gibi 'hakikat' kelimesini kullanırken, Kutbüddîn Şîrâzî onlardan farklı olarak 'mahiyet' kelimesini tercih etmiştir. Şîrâzî'ye göre mahiyet ister zihinde ister dış dünyada olsun ya basittir ya da bileşiktir. Basit mahiyete Tanrı'yı (el-Bârî) örnek olarak veren Şîrâzî, bileşik mahiyete ise hayvan örneğini verir. Zira Tanrı basittir, O'nda herhangi bir şekilde cüzün olması mümkün değildir. Dolayısıyla basit mahiyet ile akılda herhangi bir cüzü olmayan kastedilir. Oysa bileşik mahiyete sahip varlıklar için akılda bir bölümlenme, yani cüzler söz konusudur.²³

Mahiyet kavramını farklı açılardan ele alan Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'te üzerinde durduğu önemli hususlardan birisi, mahiyetlerin nasıl bilinebileceği problemidir. Başka bir ifadeyle, dış dünyada var olan bir nesne hakkındaki bilgi nasıl elde edilebilir? İnsanın bilgisini fitrî ve fitrî olmayan şekilde ikiye ayıran Sühreverdî'ye göre eğer bir şey, işaret etmek, anlatmak veya müşahade ile bilinmiyorsa, ancak bilinen başka şeyler aracılığıyla bilinebilir.²⁴ Yine Sühreverdî, bir şeyi bilfiil görmeden, sadece sözle o şeyin hakikatının bilinmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Anka kuşu örneğini veren Sühreverdî, hiç Anka kuşu görmeyen bir kimsenin, varlığını bilmiş olsa dahi, Anka kuşunun özellikleri kendisine ne kadar anlatılırsa anlatılsın, yine de bu kimsenin kuşu tam olarak bilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.²⁵ Sühreverdî, bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözle bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, bir şeyi, hadd (tanım) veya resm ile bilmek mümkün

²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 6; Meşşâî tanım teorisine ciddi eleştiriler yönelten Sühreverdî'nin tanım yaparken, Meşşâî terminolojiden de özenle kaçındığı dikkat çekmektedir. Örneğin, "zâtî" yerine "cüz", "cins" yerine "genel cüz", "fasıl" yerine "özel cüz" ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 44 vd.

²³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 42-43; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 44.

²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 8.

²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 37.

görünmemektedir. Esasen bu noktada Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın hadd ve resm tarifini eleştirdiği görülmektedir. Sühreverdî, tanımda geçen lafızla o şeyin zâtî nitelikleri ve hakikatının ne olduğuna dair bilgi verildiğini belirtir. Zira bu lafız şeyin niteliklerine ve hakikatine dâhil olan şeyleri ifade etmektedir. Yine Sühreverdî, bir şeyi arazlarıyla ve hakikatine dâhil olmayan arazlarıyla tanıtan resm (betim)²⁶ tarifini de eleştirir. "Cisim" örneğini veren Sühreverdî'ye göre Meşşâilerin bazıları, cismin cüzlerden oluştuğunu iddia eder, diğer bazıları cismin cüzlerden oluştuğu konusunda şüphe eder ve bir kısım düşünürler de cismi oluşturan cüzleri tamamen inkâr eder. Cisim kavramı ise ancak hissedilebilir gereklerinin (lâzimelerinin) toplamına işaret eder. Fakat Sühreverdî, cismin cisimsel hakikatlerin cüzlerinden herhangi birisi olması durumunda insanların söz konusu hakikatlerden kendilerine görünen kısmını idrak edebileceğini söyler. Bu durum ise sadece duyulur nesnelere aittir. Duyu güçleriyle kendisi hakkında hiçbir bilgi alınamayan varlıklar için ise durum farklıdır. Mesela, insanı insan yapan hakikat nedir? Sühreverdî, mezkûr sorunun cevabının Meşşâî filozoflarının önde gelenleri için bile bilinemez olduğunu belirtmekte ve Meşşâî filozofların insan için "düşünen hayvân (el-hayvânü'n-nâtık)" şeklinde yaptıkları tanımın kabul edilemeyeceğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre düşünmek insanın hakikatine nispetle arızîdir ve hakikatinden sonra gelir. Ayrıca insanın kurucu öğelerinden biri olan nefis, bunların ilkesidir, ancak levâzımları ve ârazlarıyla bilinir. Şu hâlde insana en yakın olan nefis, ancak bu şekilde bilinmesi mümkün olurken, insan hakkında başka şeyleri bilmek daha da zorlaşmaktadır.²⁷ Buradan hareketle, Sühreverdî'nin Meşşâî filozoflara ait "bilinmeyenlere (mechûl) ancak bilinenlerden (ma'lûm) hareketle ulaşılabileceği"²⁸ düşüncesini kabul etmeyip eleştirdiği görülmektedir. Çünkü ona göre bir kimse, bilmediği bir nesneye ait zâtî niteliği, başka bir şekilde bilmiyorsa öğrenmesi imkân dâhilinde değildir. Ayrıca söz konusu zâtî nitelik bir başka yerden bilinirse de o nesneye ait bir tanım olmaz. Dolayısıyla bir nesneye ait zâtî nitelik, kendine has duyularla görünen ve bilinen değilse, bilinmemeye devam eder. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre bir

²⁶ İbn Sînâ, *Medhal*, 42; Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 9.

²⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 9-10; a. mlf., *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 52-53; krş. İbn Sînâ, *Medhal*, 41-42.

²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 10; İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhân)*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 22 vd.

şeyin hakikati, ancak o şeyin bütün zâtî niteliklerinin bilinmesi durumunda idrak edilebilir. Ayrıca Sühreverdî, dış dünyada var olan bir nesnenin tanımı yapılırken o nesneye ait özelliklerle değil de genel niteliklerle tanım yapılırsa tanımlanmış olmayacağını belirtmektedir.²⁹ Bu durumu Sühreverdî şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir şeyin hakikati ancak o şeyin bütün zâtî unsurları bilindiğinde bilinir. Bir başka zâtî unsur var olur ve onun bilinmediği ihtimali söz konusu olursa, o şeyin hakikatinin tam olarak bilindiği söylenemez.”³⁰

Görüldüğü üzere Sühreverdî'ye göre, Meşşâî filozofların yaptığı gibi bir tanım yapmak imkânsızdır. Ona göre bir şeyin tanımının yapılabilmesi, tanımı yapılacak olan şeyin dış dünyada mevcûd olmasını gerektirir. Ayrıca somut gerçeklikte mevcûd olan şeyin ise bir yönüyle değil, bütün özellikleri göz önünde bulundurularak tanımlanabileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak dış dünyadaki bir varlık hakkında en genel olarak iki soru sormamız gerekir. Var mıdır? Bu nedir? Mezkûr sorulardan ilki nesnenin var olup olmadığı ile ilgili, ikincisi de onun ne'liği, yani ne olduğu hakkındadır. Dolayısıyla somut gerçeklikte bir şeyin var olduğu tespit edildikten sonra onun mahiyeti ile ilgili bilgi sahibi olmak mümkündür. Fakat burada üçüncü bir soru daha gündeme gelmektedir. Varlık ve mahiyet arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?

2. Varlık Mahiyet İlişkisi

İslâm metafizik düşüncesinde en çok tartışılan problemlerden biri, hiç kuşkusuz varlık-mahiyet ilişkisidir. Tartışmanın birbiriyle ilişkili farklı boyutları olmakla birlikte en temelde, varlığın mı yoksa mahiyetin mi asıl olduğu meselesinin yer aldığını söylemek mümkündür. Tartışmanın zemininde ise İbn Sînâ'nın metafizik/ontoloji anlayışında problemi ortaya koyuş tarzı ve kavram tercihleri bulunmaktadır. Ancak konuyla ilgili her ne kadar İbn Sînâ'nın görüşleri ön plana çıkmış olsa da meselenin zemininde Fârâbî'nin tezlerinin varlığı unutulmamalıdır.

Varlık-mahiyet ilişkisi hakkında birtakım çalışmalar, varlık-mahiyet ayrımının esas itibarıyla Antik Yunan felsefesine değil İslâm düşüncesinin erken dönemlerine, yani 9. ve 10. yüzyıllara dayandırmaktadır.³¹ Aristoteles,

²⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 10-11.

³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 11.

³¹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2003, İstanbul, 2003, 62; Toshihiko Izutsu, İslâm'da varlık düşüncesini incelediği çalışmasında varlık ile mahiyet ayrımının ilk defa Aristoteles'te Platon'un idealarını

İkinci Analitikler kitabında bir şeyin mahiyetinin ne olduğunu sorgulamadan önce varlığını bilmemiz gerektiği hususunu vurgular. Zira bir şey var olmadan o şeyin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Ancak yine de bir şeyin varlığı ile tabiatı birbirinden farklıdır. Nitekim Aristoteles de insanın tabiatı ile var olmasının birbirinden farklı olduğunu iddia eder.³² Aristoteles, varlık-mahiyet ilişkisiyle ilgili olarak varlık ve mahiyetin bir ve aynı olduğu görüşündedir. Fakat bu aynılık, ilineksel manada değildir. Esasen bir varlığın ne olduğu hakkındaki bilgi, aynı zamanda onun mahiyetine ilişkin bir bilgidir.³³ Fârâbî ise *Kitâbu'l-Hurûf*'da varlık-mahiyet ayırımına değinerek, cevheri, mahiyet sahibi şeyin mahiyeti olarak tanımlamaktadır.³⁴

İslam düşünce geleneğinde ilk defa Fârâbî tarafından ileri sürülen varlık mahiyet ayırımını İbn Sînâ'nın geliştirdiği görülmektedir. İbn Sînâ, varlık mahiyet ilişkisini vâcib-mümkün kavramları ekseninde "üçgen" örneğinden hareketle açıklar. Filozofa göre bazen bir şeyi bilebiliriz, ancak onun dış dünyada (fi'l-a'yân) bulunup bulunmadığı hakkında şüphe ederiz. Örneğin, zihinde üçgenin mahiyeti hakkında bir bilgi vardır, fakat gerçekte zihinde mahiyet şeklinde bilinen üçgenin dış dünyadaki varlığı şüphelidir. Zira mahiyeti itibarıyla bilinen üçgen ile dış dünyada varlığı hakkında şüphe edilen üçgen bir ve aynı değildir.³⁵

İbn Sînâ, Aristoteles'te olduğu gibi, metafizik tartışmalarının merkezine somut gerçeklikte bilfiil var olanı (mevcûd) konumlandırmakta ve bizzat dış gerçeklikte var olan somut nesneden hareketle mevcûd kavramının tahlilini yapmaktadır. Dış gerçeklikte var olan nesnelerin mürekkep olduğunu ifade eden filozof, var olan her bir nesnenin diğerleri ile ortak yönünün varlığı (vücûd), diğerlerinden ayıran niteliğinin de mahiyeti olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'nın bu şekilde somut gerçeklikteki mevcut varlıkta vücûd-mahiyet ayırımını yapması, aynı zamanda onun konuyla ilgili iki

eleştirdiği bölümde zımnen geçtiğinin söylenebileceğini ifade etmekle birlikte, o da söz konusu ayırımın ilk defa Fârâbî'de geçtiği düşüncesindedir. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 132; Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 195-196.

³² Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 7.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 330-332, 1031^b.

³⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 44.

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, nşr. ve çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 126.

yaklaşımının olduğunu gözler önüne sermektedir. Bunlardan biri, İbn Sînâ'nın küllîler meselesi bağlamında ortaya attığı *küllî-i tabîi* kavramıdır. Mezkûr kavram, vücûd ile nitelenerek, dış gerçeklikte fiilen var olan bir mahiyet şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Ancak İbn Sînâ, aklın zihin dışında, somut bir nesneyi tahlil etmesi durumunda, bu nesnede var olan mahiyetin üç farklı (*i'tibâr*) şekilde ele alınabileceğini söylemektedir. Buna göre; (a) tüm zâhirî taayyünlerden bağımsız olarak mutlak bir saflık hali ki, bu *küllî-i tabîi* kavramına karşılık gelmektedir. (b) Dış dünyada cüz'î varlıklar şeklinde gerçekleşmiş olarak, (c) zihinde canlandırılmış olarak ele alınabilir.³⁶

Varlık-mahiyet ilişkisine dair İbn Sînâ'nın ikinci yaklaşımı ise varlığın mahiyete *âriz olmasıdır (urûz)*.³⁷ Ona göre her bir nesnenin hem mahiyeti hem de vücûdu vardır. Ancak dış dünyadaki varlığın mahiyeti vücûdunu tazammun etmez ve vücûd mahiyetin kurucu unsuru da değildir. Aksine vücûd mahiyet âriz olandır.³⁸ İbn Sînâ'nın dış gerçeklikte vücûdun mahiyete âriz olduğu düşüncesi beraberinde, bu nesnenin ontolojik yapısı itibariyle iki farklı gerçekliği, yani vücûd ve mahiyeti ihtiva edip etmediği tartışmasını getirmektedir. Başka bir ifadeyle, şayet dış dünyada nesne sahip olduğu iki mefhumdan birine karşılık gelen tek bir gerçekliğe sahip olursa, diğer mefhum hiçbir gerçeklik ihtiva edemez mi? Esasen bu düşünce İbn Sînâ'nın varlık mahiyet ilişkisinde dair düşüncelerinin neticesinde ortaya çıkan vücûdun mu, yoksa mahiyetin mi asıl olup olmadığı tartışmasıdır. Varlık-mahiyet ilişkisi problemini İbn Sînâ'nın "asâlet" kavramına başvurmaksızın ele almasına rağmen, onun söz konusu ilişkiyi açıklamadaki muğlak ifadelerinin ve kavram tercihlerinin sonraki İslâm düşünürleri tarafından farklı şekillerde algılanmasına yol açtığı ve beraberinde günümüze kadar devam eden tartışmalara neden olduğu görülmektedir. Hatta konuyla ilgili üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlar;

- (a) Hem vücûd hem de mahiyet asıldır.
- (b) Vücûd asıl, mahiyet *i'tibarî*dir.
- (c) Mahiyet asıl, vücûd ise *i'tibarî*dir.

Bu şıklardan birincisini savunmak imkânsızdır. "*Asaletü'l-vücûd*" şeklindeki ikinci görüşü en sistematik bir şekilde Molla Sadrâ'nın savunduğu

³⁶ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 120-121.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/91; Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 122.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 131.

görülmektedir.³⁹ “*Asaletü'l-mahiyye*” şeklindeki üçüncü görüşü ise Sühreverdî savunmuştur. Ancak mezkûr görüşler hakkındaki tartışma sadece savunucuları ile sınırlı olmayıp hala İslâm düşünce geleneği içinde tartışılma devam edilmektedir.⁴⁰

Varlığın mahiyete *âriz* (*urûz*) olması, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde zorunlu-mümkün ayrımı açısından düşünüldüğünde varlık mahiyet ilişkisinde belirleyici olmaktadır. Çünkü filozof, varlık mahiyet ayrımını mümkün varlıklarla sınırlı tutmaktadır.⁴¹ Bunun temel amacı, mümkün varlıkların ma'lûl olduğunu, var olmada Zorunlu Varlık'a muhtaç olmalarını ve hakîki fâil sebep olan Tanrı'nın ise varlığında hiçbir şeye muhtaç olmayıp, asla ma'lûl olmayacağını vurgulamaktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, Meşşâî filozoflar tarafından ileri sürülen ve geliştirilen varlık ile mahiyet ayrımı, öncelikle teselsül fikrine yol açtığı düşüncesinden hareketle İshrâkî filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Zira İshrâkî filozoflar, mahiyetin temel kavram olduğu düşüncesinden hareket ederek varlık ile varoluşsal bir anlamın değil, mahiyet ya da hakikatin kastedildiğini işaret etmişlerdir.⁴²

Varlık ile mahiyet ilişkisine dair Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk, et-Telvîhât* ve *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât* gibi eserlerinde genel değerlendirmeler yapar.⁴³ Sühreverdî'nin varlık mahiyet ilişkisi hakkında zikrettiği üç görüşü *Hikmetü'l-işrâk* üzerine ilk şerh yazan Şehrezûrî, daha belirgin bir şekilde tasnif ederek değerlendirmektedir. Nitekim o, varlık-mahiyet ilişkisi problemine dair, varlığın niteliklerinin kazanımı ile ilgili olarak Meşşâî, İshrâkî ve kelâmcı olmak üzere üç farklı yaklaşımdan söz etmektedir.⁴⁴ Bunlardan ilki, Meşşâîlere, esasen İbn Sînâ'ya ait olan, dış dünyada varlığın kendisine iliştiği

³⁹ Molla Sadrâ, varlık mahiyet ilişkisi konusunda Sühreverdî'yi eleştirerek, varlığın asıl olduğu görüşünü savunur. Bk. Fevzi Yiğit, “Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 2020, (15), 549-578.

⁴⁰ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 126.

⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîhler*, 132.

⁴² Sajjad H. Rızvi, “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights”, *Asian Philosophy*, 9, 3, 1999, 220.

⁴³ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 45-47; a. mlf., *Kitâbü't-Telvîhât*; 52-55.

⁴⁴ Şehrezûrî, *Resâilü'ş-Şecereti'l-İlâhiyye fî ulûmi'l-hakaiki'r-Rabbaniyye*, thk. Muhammed Necip Görgün, nşr. Hasan Hacak-Ahmet Erhan Şekerci, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 3/176; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011) 75.

mahiyet düşüncesidir.⁴⁵ Mezkûr düşüncenin temel dayanağı, mahiyetin özü itibariyle tümel bir kavram olması ve dış dünyada bir gerçekliğe sahip olan varlığın da bu özün üzerine ilave bir şey olarak algılanmasıdır. Bu durumda varlık (vücûd) mahiyetin gereklerinden, yani sonradan eklenen bir araz konumundadır.⁴⁶ Ancak burada sonradan eklenen ifadesi ile mahiyetin varlıktan önce bir varlığının söz konusu olduğu düşünülmemelidir. Zira İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın dışında varlık ile mahiyet arasında ayrımın olduğu, dolayısıyla mümkün varlıklarda sadece mahiyetin zihnî tasavvur düzeyinde bir önceliğinden bahsedilebilir. Hâlbuki dış dünyada varlık ile mahiyet arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinden söz edilemez. Çünkü dış dünyada bir şeyde varlık ve mahiyetin birbirinden farklı olması veya ayrılması söz konusu olmayıp, bu ikisi birlikte tek bir öz oluştururlar.⁴⁷ Şehrezûrî'nin zikrettiği, kendisinin ve Şîrâzî'nin de içinde bulunduğu esasen Sühreverdî'ye ait olan ikinci yaklaşım ise varlığın dış dünyada değil, sadece zihindeki mahiyet üzerine ilave olduğu düşüncesidir. Dış dünyada ise varlık ve mahiyet bir tek şeydir.⁴⁸ Üçüncü yaklaşım ise kelâm bilginlerine aittir. Onlara göre varlık ne dış dünyada ne de zihinde mahiyete zaidir. Kelâmcıların bu düşüncesine göre insanın varlığı ile ilgili konuşma, "İnsan insandır, var olan da vardır." şeklindedir. Şehrezûrî'nin kanaatine göre ilk iki yaklaşım genel olarak doğru, kelâmcılara ait olan üçüncü yaklaşım ise yanlış bir düşüncedir.⁴⁹

Varlığın mahiyet üzerine dış dünyada değil, sadece zihinde ilave olduğunu düşünen Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde varlık ve mahiyet kavramlarının şeylik ve gerçeklik gibi aklî anlamlar (ma'kûl) olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, söz konusu kavramlar, mutlak olarak dikkate alındığında bu şekildedir. Burada "mutlak olarak" ile mezkûr kavramların salt aklî i'tibar ve bir yüklem olduğu anlaşılmalıdır. Mezkûr kavramların salt aklî i'tibar olmaları dolayısıyla da sadece zihinde buldukları tasavvur

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/91; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 131; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/176; Meşşâilerin düşüncesini Şîrâzî de zikretmektedir. Bu konuda bkz. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/90, 91.

⁴⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 568-569.

⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 45; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/176, 207; a. mlf., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180.

⁴⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/176; a. mlf., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 75-76.

edilir. Sühreverdî'ye göre şayet bu anlamlar salt aklî i'tibar olmamış olsaydı, genel anlamlar olmazdı. Şöyle ki, varlık kavramı, siyahlık, cevher, insan ve at ile ilgili tek bir anlam olarak kullanılabilirdi. Çünkü varlık kavramı, diğerlerinin hepsinden daha genel, tümel bir anlamdır. Şayet varlık, sadece siyahlık anlamından ibaret olmuş olsaydı, bu mana beyaz, siyah, cevher ve benzerleri için gerçekleşen bir durum olamazdı. Yine varlığın cevherlikten daha genel bir anlam olduğu düşünülürse bu durumda da varlık cevherden meydana gelecek ve onunla devam edecek veya kendiliğinden bağımsız ayrı bir şey olacaktır. Eğer varlık bizâtihi bağımsız olursa cevherin onunla nitelenmesi imkânsız bir durum olacaktır. Zira bu durumda varlığın hem cevhere hem de başka şeylere eşit şekilde nispeti olacaktır. Eğer varlığın cevherden meydana geldiği düşünülürse bu durumda da varlık, cevher için meydana gelen bir şey konumunda olacaktır. Meydana gelmek, varlık (vücûd) anlamına geldiğinden dolayı varlık meydana gelen olunca cevher de var olan (mevcûd) olur. Şayet onun var olan olması, "varlığın kendisinden ibarettir" şeklinde düşünülürse, bu durumda var olanın, varlık ve başkası için aynı anlama gelmesi gibi bir şey söz konusu olmaz. Zira dış dünyadaki varlıklarla ilgili söylenen "var olan (mevcûd)" ifadesinin anlamı, varlığa sahip bir şeydir. Varlığın kendisiyle ilgili anlamı da sadece varlıktan ibarettir. Hâlbuki Sühreverdî, hepsine aynı anlamı verdiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, Sühreverdî'ye göre varlık kavramı, hem var olan (mevcûd) hem de varlık (vücûd) hakkında tek bir mana olarak kullanılmaktadır.⁵⁰

Mutlak olarak kabul edilen varlık, mahiyet, şeylik, hakikat gibi kavramların aklî itibar sayılması ile ilgili Sühreverdî'nin yaptığı açıklamaları hem Şehrezûrî hem de Şîrâzî'nin detaylı olarak inceledikleri görülmektedir. *Hikmetü'l-işrâk* şerhlerinde zikredilen kavramların mutlak ve genel olarak sırf aklî anlamlar olduğu ifade edilmektedir. Mezkûr kavramlar, mutlak olarak

⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 45; Aynı düşünceyi hem Şehrezûrî hem de Şîrâzî benimser görünmektedir. Bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 179-180; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180-182; Sühreverdî'nin varlık teriminin itibarî oluşuna ilişkin görüşleri sonraki dönemde farklı düşünürler tarafında referans alınmıştır. Mesela İbn Türke (ö. 836/1432), dış dünyada varlığın gerçekleşmesinde kastedilenin itibarî olması durumunda varlık için hem dış dünyada kendine zâid bir gerçekleşmenin hem de itibarî olduğunun söylemenin olamayacağını belirtmektedir. Yine İbn Türke, zâfî varlığın dış dünyada gerçekleşmemesi durumunda, burada meydana gelen mahiyetlerin zihinde bizâtihi var olması gerekeceğini ifade etmektedir. Ali Kürşat Turgut, *İbn Türke Metafiziği*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 91.

alındığında farklı fertlere nispeti eşit şekillerde gerçekleşmektedir. Çünkü bu yüklemelerin dış dünyadaki bireylerde bir varlığının olması söz konusu değildir. Aksine onların varlığı, insana, ata, beyaza ve siyaha aynı anlamda yüklendiğinden dolayı dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmayıp, sadece zihindedir. Dolayısıyla mezkûr kavramların salt aklî yüklemelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ Varlık-mahiyet ilişkisinde tıpkı selefleri gibi, mahiyetin esas olduğunu düşünen Şîrâzî'ye göre varlık, mahiyet üzerine ilavedir. Ancak bu durum, İbn Sînâ'nın söylediği gibi dış dünyada değil, zihinde gerçekleşir. Şayet zihinde değil de dış dünyada ilave bir durum olsa, bu durumda da ya varlık mahiyet üzerine hem zihinde hem de dış dünyada ilave olacak ya da mesela, siyahlığın varlığı, siyahlığın kendisi olduğu gibi, asla ilave olmayacaktır. Şîrâzî, ikincisinin geçersiz (bâtıl) olduğunu söylemektedir. Çünkü varlığın mücerred siyahlıktan ibaret olarak kabul edilmesi durumunda beyaz, siyah ve cevher üzerine tek bir mana gerçekleşir. Hâlbuki varlık, beyaz, cevher ve diğer mahiyetlerden ibaret olmadan bilinir. Böylece varlık, mahiyet, hakikat, şeylik ve zât kavramlarının genel aklî manalar olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵²

Görüldüğü üzere İshrâk filozofları, İbn Sînâ'dan farklı olarak varlığın mahiyete ârız olmasının sadece zihnî planda gerçekleşebileceği hususunda hemfikirdirler. Buradan hareketle de varlığın mahiyet olmaksızın akledilebileceğini söylemektedirler. Varlık ve mahiyetin dış dünyada birbirlerinden farklı olduklarını ve dış dünyada varlığın mahiyeti ayırdığını söyleyen Şehrezûrî, konuyla ilgili "Anka kuşu" örneğinden hareketle delil getirirken, Şîrâzî de Şehrezûrî'nin açıklamalarını daha öz halinde zikreder. Şîrâzî'ye göre varlık ve mahiyet dış dünyada biri olmadan diğeri akledilebilir niteliktedir. Dış dünyadaki varlığın, mahiyet üzerine ilave bir şey olması durumunda, aynı zamanda varlığın varlığının varlık üzerine ilave olması gerekir. İnsan, Anka kuşunun var olduğunu düşünür, ancak onun dış dünyada varlığı hususunda da şüphe eder. Eğer Anka kuşunun varlığı ve onun varlığının varlığı tek bir şey olsaydı, diğerinden şüphe etmekle beraber onlardan birini akletmek imkânsız olurdu. Bu, tıpkı mahiyetleri tasavvur edip ve daha sonra da onların bir varlığının olup olmadığı hususunda şüphe edilmesi gibidir. Eğer bir şeyin varlığı hakkında şüphe edilmesine rağmen mahiyeti biliniyorsa, bu durum varlığın mahiyete ilave olmasından dolayıdır.

⁵¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 180; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 180-181.

⁵² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 180-181; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 180-181.

Böylece onun varlığında şüphe olmakla birlikte, varlığın kendisinin mahiyete iliştiğinin akledilmesi mümkündür.⁵³

Sühreverdi, varlık mahiyet ilişkisi problemini bir başka açıdan yani, teselsül fikrinden hareketle tartışır. Filozofa göre eğer siyahlık mâdum ise siyahlığın varlığı da mevcut değildir. Çünkü siyahlığın zâtı var olmadığı için onun varlığından söz edilemez. Şayet varlığı bilinir, ancak var olmadığına hükmedilirse, bu durumda varlık (vücûd) kavramı ve var olan (mevcûd) kavramı birbirinden farklı iki şey olur. Benzer şekilde yok kabul edilen siyahlık var olmuş olur ve önceden yok iken sonradan meydana gelen şey olur. Dolayısıyla varlığın varlığa gelmesi varlığın zâtı değil, başka bir şey olduğu söylendiğinde varlığın varlığı ve varlığın varlığının varlığı olur ve bu sonsuza kadar teselsül eder. Hâlbuki düzenli sonsuz sıfatların birlikte varlığı muhaldir.⁵⁴ Şîrâzî ise varlığın aklî itibar olmadığına hükmedilse, varlığın kendisi ile bir şeydeki varlığı farklılığından hareketle varlık zincirinin sonsuza kadar gitmesinin söz konusu olacağını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle mesela, bir varlık olarak anka kuşu ve onun varlığının farklı şeyler olması mümkündür. Ancak bu durumda hem mahiyet hem de varlık (vücûd) asıl olacaktır ve söz “varlığın varlığının varlığı” şeklinde sonsuza kadar sürecektir. Bu ise Şîrâzî’ye göre muhaldir.⁵⁵ Benzer şekilde Sühreverdi, dış dünyada mahiyeti varlık olarak görülebilecek ve nitelendirilebilecek hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir. Ona göre böyle bir şey tasavvur edildiğinde, aynı şekilde onun bir varlığının olup olmadığı hususunda da şüpheyeye düşülecektir. Böylece onun başka bir varlığının olması mümkün olacak ve teselsül gerekecektir. Yine mahiyetin varlığı söz konusu olduğunda da varlığın mahiyetle bir ilişkisi ortaya çıkacaktır. Söz konusu bu ilişkinin de bir varlığı, ilişkinin varlığının da ilişkiyle bir ilişkisi olacak ve bu sonsuza kadar giden bir teselsülü gerektirecektir. Böyle bir durum ise muhaldir.⁵⁶ Fakat Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* adlı eserinde mahiyetlerin dış dünyada var ve mevcut olduğunu dile getirmektedir. Mahiyetlerin dış dünyada var olabilmek için herhangi bir varlıkla irtibatta olması da gerekmemektedir. Mesela, siyahlığın var olmasının manası siyahlığın kendisidir. Nitekim siyahlığın siyahlıktan çıkmasının mümkün olmadığı gibi, bu anlamın varlıktan da

⁵³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182-183; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182-183; a. mlf., *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/177.

⁵⁴ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, 45-46.

⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182.

⁵⁶ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, 45-46; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182-184.

çıkması mümkün değildir. Benzer şekilde varlığın var olması varlık olmasının kendisi de değildir. Zira Şehrezûrî'ye göre varlık dış dünyada mahiyete zait olmuş olsaydı, varlığın varlığının sonsuza kadar gitmesi durumu ortaya çıkardı.⁵⁷

Hikmetü'l-işrâk'ın müellifinin sistemine göre dış dünyada mahiyetlerin irtibatlandırılabilmesi hiçbir şey yoktur. Filozof, dış dünyada varlığın mahiyet üzerine araz olduğu iddiasının temelde "mahiyete fâil illetten varlık eklenmeseydi, mahiyet mâdum olurdu" ifadesine dayandığını belirtmektedir. Ona göre söz konusu iddianın sahipleri bir mahiyet tasavvur etmekte ve daha sonra da ona varlık eklemektedirler. Sühreverdî ise somut mahiyetin kendisinin fâil illetten meydana geldiğini iddia etmektedir.⁵⁸ *Hikmetü'l-işrâk* şarihlerinin yorumları da göz önüne alındığında Sühreverdî'nin mezkûr ifadesinden mahiyetin asıl ve temel olduğu ve mahiyet kavramından hareketle vücûd kavramı hakkında konuşulduğu görülmektedir. Bu noktada mahiyetin asıl ve temel oluşunu Sühreverdî ve Şîrâzî "nefsü'l-mâhiye" ile Şehrezûrî "asli'l-mâhiye" ifadesi ile vurgulamaktadır.⁵⁹

Sühreverdî, varlık kavramının aklî itibar olmasını bir başka açıdan, yani nispet, bağ ve zât gibi anlamlarından hareketle açıklar. Buna göre varlık, ya bir şeyin evde, çarşıda ve zihinde olması gibi belirli bir zamanda veya yerde var olduğunda söylenmesi gibi nispet; ya "Zeyd okur-yazardır" örneğindeki gibi bağ; ya da bir şeyin somut gerçekliği veya kendisi manasında hakikat ve zât anlamında kullanılır. Ancak Sühreverdî'ye göre bütün bu manalar, aklî itibarlardır ve dış dünyada mahiyetlere eklenmesi de ancak zihnî düzeyde gerçekleşir.⁶⁰ Şîrâzî, vücûd kavramında olduğu gibi, birlik (vahdet), imkân, zorunlu kavramlarının da benzer şekilde aklî yüklem olduğu ifade etmektedir.⁶¹ Bu bağlamda varlık-mahiyet ilişkisine dair önemli bir diğer husus da imkânın mahiyetin bir gereği olup olmadığı meselesidir. Esasen bu,

⁵⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/178.

⁵⁸ Sühreverdî, burada "hasmî" ifadesini kullanmaktadır. Ancak metnin şerhlerindeki yorumlardan bu ifadenin Sühreverdî'ye ait olduğu kanaati meydana gelmektedir. Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46.

⁵⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 186; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 186.

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 47; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 187; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 187-188.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 188.

daha önce İbn Sînâ tarafından tartışılan bir problemidir. İbn Sînâ'ya göre imkân mahiyetin bir gereğidir.⁶² Sühreverdî'ye göre ise imkân mahiyet için bir arazdır ve farklı şeyler için tek bir anlamda kullanılır. Başka bir ifadeyle, imkân mahiyetin kendisiyle nitelendiği bir arazdır. İmkân, kendi zâtıyla var olan bir şey olmayıp, zorunlu varlık da değildir. Çünkü bir şeyin imkân hali akılda varlığından önce gelir. Yani şeyler önce mümkün olur ve daha sonra var olur. Ancak var olması kendi zâtı bakımından değildir. Eğer zâtıyla zorunlu olsaydı, zâtı ile var olur ve bir konuya muhtaç olmazdı. Bu durumda ise mümkün olmak da bir mümkünlük olacak ve mümkünlüğü de varlığından akledilmeyi gerektirecektir. Hâlbuki önce mümkün olmayanın var olmayacağına hükmedilmişti. Böylece mümkünlüğün mümkünlüğü, mümkünlüğün kendisi olmayacaktır. Mümkünlüğün mümkünlüğü için de benzer şey söylenecek ve bu sonsuza kadar sürüp gidecektir. Ancak sonsuz düzenli şeylerin birlikte var olması mümkün olmadığından dolayı, durum muhal olan bir teselsüle sebep olacaktır. Şu hâlde Sühreverdî ve şârihi Şîrâzî'ye göre imkân somut şeylere ilave değildir.⁶³

Hikmetü'l-işrâk ve şerhlerinde, zorunlu kavramının da imkân kavramına benzer özellikler taşıdığı ifade edilmektedir. Zira zorunlu kavramı da varlık ve imkân gibi itibarî bir durumdur. Zorunlu, varlığın bir sıfatıdır. Nasıl ki, "Varlık mümkündür." şeklinde söyleniyorsa benzer şekilde, "Varlık zorunludur." biçiminde de ifade edilebilir. Şayet zorunluluğun varlığa ilave olduğu söylenir ve söz konusu varlık zâtıyla var olmazsa, bu varlık mümkün varlık olur. Bu durumda da zorunluluğun hem zorunluluğu hem de mümkünlüğü söz konusu olur ve zorunluluğun mümkünlük ve zorunluluk fertleri sonsuz bir silsile oluşturur. Bir şeyin zorunluluğu ise kendisinden öncedir ve dolayısıyla kendisine özdeş değildir. Zira o şey, önce var olup sonra zorunlu değil, aksine, imkânda olduğu gibi, önce zorunlu, sonra da var olur. Böylesi bir durumda da varlığın zorunluluğu ve zorunluluğun varlığı olacak, bunun sonucunda ise zorunluluğun varlığı ve varlığın zorunluluğunun sonsuz tekrarından oluşan bir teselsül olacaktır. Bu ise,

⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/37.

⁶³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 48; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 190; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 190-191; Sühreverdî, bir başka eserinde de bir şey hakkında imkân, vâcib ve imkânsız şeklindeki hükümlerin mahiyetin lazımı olan şeyin dikkate alınarak verildiğini belirtmektedir. Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 42.

imkânsız bir durumdur.⁶⁴

Varlık ve mahiyet kavramlarını aklî itibar olarak kabul eden Sühreverdî, konuyla ilgili olarak Meşşâî filozofların Platon'un idealar⁶⁵ nazariyesini çürütmek üzere kullandıkları argümana birtakım eleştiriler yöneltilir. Nitekim İbn Sînâ'nın mahiyetlerin zihinde ve dış dünyada varlığı hakkındaki görüşünü kabul etmeyen Sühreverdî'ye göre cevherliğin hakikatinin zihinde araz olarak meydana geldiği gibi, akıl âleminde zâtıyla mevcûd olan mahiyetlerin bu duyulur âlemde zâtıyla mevcûd olmayan sûretlerinin olması mümkündür. Fakat bu âlemde bulunan sûretler bir başkasının kemâlî durumundadır ve aklî mahiyetlerin kemâline sahip değildirler. Bu durum, zihin dışındaki mahiyetlerin sûretlerinin zihinde meydana gelip, zâtıyla mevcut olmaması gibidir. Onlar dış dünyada mevcut olan varlıkların sahip oldukları niteliklerden yoksun durumdadır ve zihinde zâtıyla var değildirler.⁶⁶

24

Görüldüğü üzere *Hikmetü'l-işrâk* ve şerhlerinde varlık, mahiyet, şeylik ve hakikat kavramlarının mutlak olarak aklî yüklemeler olduğu ifade edilmekte ve mahiyetin asıl ve temel oluşu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede varlık mahiyet ilişkisinde değinilmesi gereken bir başka husus da, İbn Sînâ'nın varlık mahiyet ayrımını sadece mümkün varlıklarla sınırlı tutması gibi bir durumun İşrâkî felsefe geleneğinde var olup olmadığıdır. Şayet meseleye neredeyse bütün özellikleri aynı olan İbn Sînâ'nın mevcûd kavramı ile İşrâk felsefesinin nûr kavramının bağlantısı açısından bakacak olursak, Sühreverdî ve haleflerinin benzer bir yaklaşım içinde olduğunu düşünmek mümkün olabilir. Zira Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde varlık ve mahiyet kavramlarını incelediği kısımda, "Vâcibü'l-vücûd'un mahiyeti zâtının aynıdır."⁶⁷ şeklinde anlama sahip bir ibareye rastlamaktayız. Benzer ifadeyi Şîrâzî'de de görmekteyiz. Hatta Şîrâzî'nin şerhinde, "Meşşâîlerdeki gibi, zâtı vâcip olanda vücûd mahiyetin aynıdır."⁶⁸ ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla

⁶⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 48; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 191; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 191-192.

⁶⁵ Meşşâî felsefenin aksine, İşrâkî felsefede idealar, "Çokluk ifade eden tikellerin zihindeki birliğini ifade eden tümel kavramlar değil, zihin dışında varlığa sahip, tümel nitelikleri birer ontolojik ile olmakla ilgili nûrlardır." şeklinde tanımlanmaktadır. İdealar hakkında bk. İlhan Kutluer, "Müsül", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/150.

⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 65-66.

⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46.

⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 183.

gerek Sühreverdî'nin gerekse Şîrâzî'nin düşüncesinde Tanrı hakkında, "zâtı mahiyetinin aynısı" şeklindeki bir söylemi, varlık ile mahiyet ayrımının sadece mümkün varlıklar alanında geçerli olduğunun bir delili kabul etmek mümkündür. Esasen bu duruma Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk* eserinin farklı bölümlerinde de işaret etmektedir. Şöyle ki, "varlıkta zâtı vâcib olan Zorunlu Varlık'ın dışında mahiyeti varlık olarak tasavvur edilebilecek hiçbir şey yoktur."⁶⁹ Sühreverdî'nin ifade ettiği ve Şîrâzî'nin açıkladığı bu pasajdan Nûru'l-Envâr olarak ifade ettiği Tanrı'da varlık mahiyet ayrımının olmadığı, söz konusu ayrımın O'nun dışındaki varlıklarda sadece zihnî planda gerçekleştiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Filozof, mezkûr eserin başka bir bölümünde de mümkün varlığın var olabilmek için kendisini yokluktan varlığa tercih edecek bir müreccihe muhtaç olduğunu belirtmektedir. Varlık, dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmayıp sadece zihinde bulunan aklî bir itibar olduğundan dolayı, gerçekte var kılınan, mahiyetinin varlığı değil, onun mahiyetidir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin taşın illetinden meydana gelen onun varlığı değil, zâtı ve hüviyetidir. Bu, tıpkı heykelin varlığa gelmesinin illetinin sanatkâr ve yapıcısı iken, var kalmasının illeti de yapıldığı unsurun kuruluşu olması gibidir. Nitekim Nûru'l-Envâr da diğer bütün şeylerin hem var olmalarının hem de varlıkta kalmalarının illetidir.⁷⁰ Bu yüzden de her şeyin var olmasının ve varlığını sürdürmesinin sebebi olan Nûru'l-Envâr'ın ma'lûl olduğu şeklinde bir düşünce mümkün görünmemektedir. Nitekim Sühreverdî, bu düşüncesinde, her ne kadar varlığın mahiyetinin zihinde olduğu fikriyle ayrılrsa da Tanrı'nın zâtından ayrı bir mahiyetinin bulunmadığı, O'nun dışındaki her şeyin var olmada ve varlığını sürdürmede Zorunlu Varlık'ın varlığına muhtaç olduğu konusunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Zira İbn Sînâ'nın varlık tasnifine ilişkin pasajlarından, söz konusu tasnifinde varlığın sebepli olup olmamasını temel aldığı ve varlık mahiyet arasındaki ilişkiyi de bu temel üzerine inşa ettiği görülmektedir. Zikredilen varlık tasnifinden hareketle İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*'ta öncelikle varlığın "bir başkasına" muhtaç olup olmamasını ve ardından bu muhtaçlık durumunun o varlığın mahiyeti ile ilişkisini kurmaktadır. Filozof, bu bağlamda varlığı zorunlu olup başkasına muhtaç olmayan varlığın zâtının, yani ferdî varlığının (inniyye) dışında bir mahiyetinin olamayacağını vurgulamaktadır. Bu durumu, çeşitli eserlerinde ilgili pasajlarla ifade

⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 183.

⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 123; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 399-401.

etmektedir. Zira ona göre “İlk’in inniyyetinin dışında mahiyeti yoktur (inne’l-evvele lâ mahiyetün lehû gayra’l-inniyye)”.⁷¹ Buna karşılık mahiyet sahibi her şey, ma’lûl konumundadır. Zorunlu Varlık dışında her şeyin mahiyeti olduğundan dolayı mümkün varlıklardır, mümkün olduklarından dolayı da varlık ancak onlara dışarıdan ilişmektedir. Söz konusu bu mahiyet sahibi varlıklara varlık, zâtından (inniyye) başka mahiyeti olmayan İlk’ten taşmaktadır.⁷²

Sühreverdî, her ne kadar Zorunlu Varlık’ın zorunluluğu ve her şeyin kaynağı olması bakımından İbn Sînâ ile hemfikir olsa da, varlık mahiyet ilişkisini vâcib-mümkün ayrımı üzerine inşâ etmesini eleştirmektedir. Zira Sühreverdî’ye göre Zorunlu Varlık’ın varlığı kendisine eklenecek olan mahiyetten inniyeti sebebiyle müstağnî olması gibi O’nun dışındaki bütün varlıkların da yine varlıkları sebebiyle müstağnî olması gerekir. Nitekim Sühreverdî, Zorunlu Varlık’ın zâtına bir şeyin eklenti olmasını tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmez, ancak problem, Tanrı dışındaki varlık mahiyet ilişkisinin, varlığı mahiyeti üzerine araz olan mümkün varlıklarda ortaya çıkmasıdır. Sühreverdî’nin buradaki temel iddiası, Zorunlu Varlık’ın zorunluluğunun bir sonucu olarak her şeyden müstağnî olmasıdır. Başka bir ifadeyle, Zorunlu Varlık’ın zâtına eklenti olabilecek mahiyetten müstağnî olmasının sebebi, illetsiz oluşu değil, zorunlu (vâcib) olmasıdır. Bu bakımdan da ona göre zorunluluk, illetin olumsuzlanması ile açıklanamaz. Zira O’nun illetten müstağnîliği zorunluluğu sebebiyledir. Gerçekte Sühreverdî’nin söz konusu iddiasında Zorunlu Varlık’ın zorunluluğunun zâtından dolayı olduğu ve hiçbir yönden sebebi olduğu varlıklara benzemediği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁷³ Sühreverdî, benzer eleştiriyi İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık hakkındaki “Sırf Varlık (Mücerred Vücûd)” ifadesi hakkında da yapar. Buna göre Meşşâî filozofların “sırf varlık” ifadesini heyûlâ için de kullanmak mümkündür. Çünkü heyûla sırf varlıktır ve onun tahsîsi ancak cevherî hey’etlerle mümkün olur. Bu durumda Sühreverdî, mutlak mahiyet diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ve ancak tahsîs ve husûsileştirme yoluyla bir şeyin mahiyet veya varlık olduğundan bahsedilebileceğini ifade eder. Dolayısıyla heyûlâ belirsiz bir mahiyet ve varlık olarak kaldığından ve bu niteliğinden dolayı da sûretlere muhtaç olursa, benzer durum Zorunlu Varlık

⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/89.

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/91-92.

⁷³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 66.

hakkında da söz konusu edilebilir. Ancak Zorunlu Varlık, bu şekilde olmaktan yücedir. Benzer şekilde Zorunlu Varlık, zâtını ve eşyayı bu şekilde basit oluşuyla aklediyorsa, heyûla da basit varlık olduğundan aynı durum onun için de geçerlidir. Ancak Sühreverdî'ye göre bu iddiaların yanlışlığı çok açıktır. Buradan hareketle Sühreverdî, zâtını idrak edenin zâtına nûr olduğu, arazî nûrun mücerred olduğu farz edilmesi durumunda onun da zâtında zâtına nûr olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zira hakikati zâtında zâtına apaçık olmak olan varlığın hakikati, mücerred olarak farzedilen nûrun hakikatine sahiptir.⁷⁴

Sühreverdî'nin ifadelerinden esasen varlıkta, varlığı mahiyetinin aynı olan Zorunlu Varlık dışında mahiyeti varlık olan hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, Nûru'l-Envâr'ın inniyeti ve apaçıklığının birbiriyle özdeş olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Ontolojik hiyerarşisinde nûr kavramını kullanan Şehrezûrî ve Şîrâzî de Sühreverdî'de olduğu gibi, Nûru'l-Envâr'ın da içinde bulunduğu nûrun hakikatinin, başka ifadeyle mahiyetinin anlaşılması hususunda zengin (gînâ)-fakir (fakr) kavramlarına müracaat etmektedirler. Bu çerçevede nûr, öncelikle zengin ve fakir şeklinde tasnif edilmektedir. Zengin, zâtında ve kemâlinde başkasına muhtaç olmayan; fakir ise zâtında ve kemâlinde başkasına ihtiyaç duyan varlık olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda zengin, zâtî vücûdu (el-vücûdü'z-zâtî) vacip; fakir de imkân (imkânü'l-vücûd) halinde meydana gelen varlık şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁶ Bir başka şekilde varlık, mahiyeti dikkate alınarak tasnif edilmektedir. Bu ise zâtıyla nûr olan ve olmayan şeklindedir. Hakikatinde nûr olan varlık da sırf nûr (en-nûru'l-mücerred, en-nûru'l-mahz) ve hey'et olan nûr (en-nûru'l-âriz) olarak ikiye ayrılmaktadır. Hakikatinde nûr olmayan varlık da yine bir mahalden mustağnî ve zâtında karanlık olan karanlık cevher (el-cevheru'l-gâsık) ve bir mahalden mustağnî olmayan karanlık hey'et (el-hey'etü'z-zulmâniyye) şeklinde tasnif edilir. İshrâkî felsefede karanlık cevher, zâtında hiçbir şekilde nûr olmayan olarak tarif edilirken; cisim özelliği kazanan karanlık hey'etin de nûrânî hey'et sebebiyle nûrluluğunu kazandığı ifade edilmektedir.⁷⁷

⁷⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 83.

⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 82.

⁷⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 76; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 286; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 276.

⁷⁷ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 288; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 277; Sühreverdî, zuhur değil zâhir ifadesini kullanırken somut bir kavram tercih etmiş olmakta, ancak

Ontolojik hiyerarşinin nûr kavramı ile ortaya konulduğu *Hikmetü'l-işrâk*'te tek bir bağımsız ve mücerred nûrun var olduğu vurgulanmaktadır. Mahiyeti bakımından hiçbir şeye muhtaç olmayan bu nûr ise Nûru'l-Envâr'dır.⁷⁸ Nûrlar Nûru tam illettir ve O'nda ma'lûl olan varlıklarda olduğu gibi herhangi bir eksikliğin olması mümkün değildir. Zâtında hiçbir şart olmaksızın bir olan Nûru'l-Envâr,⁷⁹ âleme ve âlemde var olan bütün her şeye nûrunu vermektedir. Nûru'l-Envâr, basit ve mücerredir.⁸⁰ Dolayısıyla Sühreverdî tarafından ortaya konulan İşrâkî ontolojik sistemde en mükemmel, en kâmil varlık, Nûru'l-Envâr'dır. O'ndan sonra da yetkinlik sıralamasında mücerred ve ârizî nûrlar gelmektedir.⁸¹ Öyle görülüyor ki hem Sühreverdî hem de şârihleri Şehrezûrî ve Şîrâzî, sırf nûru Nûru'l-Envâr gibi varlığı ve mahiyeti ile birlikte incelemektedirler. Bu bağlamda *Hikmetü'l-işrâk*'ta sırf nûrun mahiyetine ilişkin olarak açıklanan nitelikler şu şekilde tasnif edilebilir; (i) Nûrdur, (ii) maddeden soyuttur, (iii) maddeden soyut olması dolayısıyla cismânî niteliklerden uzaktır, (iv) nûrluluğu açık ve kendini bilendir, (v) özü bakımından etkindir.⁸²

Özetle, nûrluk mahiyetinin zihinsel ve tümel olduğunu ifade eden Sühreverdî, kavramın zikredilen özelliği sebebiyle zihnin dışındaki bir şeyle belirlenemeyeceğini söylemektedir. Ona göre somut gerçeklikte varlık tek bir şeydir. Zihnî varlığın ise somut varlık için geçerli olmayan birtakım itibarları vardır.⁸³ Benzer şekilde Şehrezûrî ve Şîrâzî de nûrluk mahiyetinin ancak zihinde olabileceğini vurgulayarak, zihnî mahiyetlerin itibarları olduğunu

Şîrâzî, zuhûr ya da vücûd kavramını şerh ederken soyut bir kavram tercih etmiş olmaktadır. Bu bakımdan da Şîrâzî nûrdan değil, nûrluluktan söz etmiş olmaktadır. Fakat nûrluk, nûrlara yüklenen ma'kûl bir anlam olduğundan dolayı itibarî olacaktır. Bu nedenle de sadece zihinde var olacağından dolayı hakikat arayışında sağlam bir dayanak olmasından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bk. Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki yeri*, (Kayseri: Laçın Yayınları, 2003), 50-51.

⁷⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 87; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 299-300; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/85.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 300; Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 88.

⁸⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 88; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 307; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 301-302.

⁸¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 79, 83-84; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 307-308; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 291-293.

⁸² Sühreverdî'nin sırf nûr ile ilgili açıkladığı nitelikler için bkz. Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 89.

⁸³Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 92.

belirtmektedir.⁸⁴

Sonuç

İslam felsefesi geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kavram tercihlerinin sonraki düşünürlerin düşünce sistemi üzerinde önemli etkisinin olduğu görülmektedir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık (vücûd), var olan (mevcûd) ve mahiyet gibi kavramlar ve bu terimlere ilişkin yorumları İsrâkî felsefe geleneğine mensup düşünürlerce hem benimsenmiş hem de tenkitçi bir üslup ve yeni yorumlarla kavramların sürekliliğine imkân verilmiştir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın mevcûd, şey ve zarûrî kavramlarının insan zihninde ilk (bedihî) olarak resmedildiği ve söz konusu terimlerin en genel ve bilinen olduğu düşüncesi, *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserde nûr kavramı için ifade edilmiştir. Zira Sühreverdî, nûrun özü sebebiyle tanımlanmaya ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Aynı şekilde *Hikmetü'l-İsrâk* müellifi ve şârihleri mahiyet kavramını da İbn Sînâ ile benzer anlamda tarif etmişlerdir. Bununla birlikte *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserde mahiyetlerin nasıl bilinebileceği hususuna dikkat çekilmiş ve onların anlatmak veya müşahede ile bilinmemesi durumunda bilinen başka şeyler aracılığıyla bilinebileceği belirtilmiştir.

Hikmetü'l-İsrâk adlı eserin müellifi Sühreverdî ve şârihleri Şehrezûrî ile Şîrâzî, varlık-mahiyet ilişkisi meselesinde İbn Sînâ'nın konuya ilişkin görüşlerini referans almakla birlikte yorum ve eleştiriyi farklı açılımlar yapmışlardır. İbn Sînâ felsefesinde tartışma küllî-i tabî kavramı ve varlığın mahiyete ârız olması açısından ele alınmıştır. Sühreverdî ise varlık, mahiyet, şeylik ve gerçeklik gibi kavramların aklî itibar olduğunu ifade ederek, varlığın mahiyete sadece zihinde ârız olduğunu belirtmektedir. Sühreverdî ve şârihleri Şehrezûrî ile Şîrâzî, varlık-mahiyet ilişkisi meselesinde mahiyeti asıl kabul etmekte ve varlık-mahiyet ayrımını mümkün varlıklarla sınırlı tutmaktadırlar. İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık'ın zatından ayrı bir mahiyet yoktur, O'nun mahiyeti inniyetidir." şeklindeki düşüncesi gibi, Sühreverdî ve şârihleri Şehrezûrî ile Şîrâzî de varlık mahiyet ayrımının Nûru'l-Envâr olan Tanrı'da söz konusu olmadığı, O'nun dışındaki varlıklarda da sadece zihnî planda gerçekleştiği görüşünü ortaya koymuşlardır. Zira Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr'ın inniyeti ve apaçıklığı birbiriyle özdeştir. Dolayısıyla *Hikmetü'l-İsrâk* ve şerhlerinde varlık, mahiyet, şeylik ve hakikat kavramlarının mutlak olarak aklî yüklem olduğu, mahiyetin aslî (aslî'l-mâhiye) oluşu ve varlık mahiyet ayrımının Nûru'l-Envâr'da değil, O'nun dışındaki varlıklarda

⁸⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 332.

Toksöz, The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition

sadece zihnî planda gerçekleştiği gibi hususların vurgulandığı görülmektedir.

Kaynakça

- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, İstanbul, (2003), 61-77.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cihan, Ahmet Kâmil. "Sühreverdî'nin Nûr Anlayışı". *İslâm Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebü Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr (Varlık-Bilgi-Hakikat)*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. nşr. ve çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, II. *Analitikler (Burhân)*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Medhal, Mantiğa Giriş*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- Kutluer, İlhan. "Hikmetü'l-İŖrâk". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 17/521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. "Müsül", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdî, Maktûl". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Rızvi, Sajjad H. "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardi's Visionary Hierarchy of Lights", *Asian Philosophy*, 9, 3, (1999) 219-227.
- Sözen, Kemal. *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İŖrâk (İŖrâk Felsefesi)*. nŖr. ve çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*. nŖr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sühreverdî. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*. nŖr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-iŖrâk (The Philosophy of Illumination)*. nŖr. ve İngilizce'ye çev. John Walbridge-Hosseini Ziyâî. New York: Brigham Young University Press, 1999.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İŖrâk: İŖrâk Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Şehrezûrî, *Resâilü'ş-Şecereti'l-İlâhiyye fî ulûmi'l-hakaiki'r-Rabbaniyye*. thk. Muhammed Necip Görgün. nŖr. Hasan Hacak-Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İŖrâk*. nŖr. Hasan Ziyâî Terbeti. Tahran: Müessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İŖrâk*. nŖr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlaât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 2002.
- Toksöz, Hatice. "İŖrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: Kutbüddin eş-Şîrâzî Yorumu ve İbn Sînâ İle Mukayesesi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala, Ankara: Yıldırım Beyazıd Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, 391-410.
- Toksöz, Hatice. "Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İŖrâk* Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi". *Şeyhü'l-İŖrâk'ın İzinde*. 213-249. ed. M. Nesim Doru-

Toksöz, The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition

Ömer Bozkurt-Kamuran Gökdağ. Ankara: Divan Kitap, 2015.

Turgay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Turgut, Ali Kürşat. *İbn Türke Metafiziği*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2004/1) 85-118.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları 2010.

Yiğit, Fevzi. "Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi". *Amasya İlahiyat Dergisi*. 2020, (15), 549-578.