

**T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İBNÜ'L ARABİ'NİN FUSÛSÜ'L HİKEM'İNDE
VARLIK'IN MANTIĞI**

Mehmet BALCI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR**

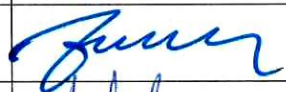


KONYA - 2018

	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
---	--	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet BALCI
	Numarası	138101011011
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe
	Programı	Tezli Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR
	Tezin Adı	İbnü'l Arabi'nin <i>Fusûsü'l-Hikem</i> 'inde Varlık'ın Mantığı

Yukarıda geçen öğrenci tarafından hazırlanan “İbnü'l Arabi'nin *Fusûsü'l-Hikem*'inde Varlık'ın Mantığı” başlıklı bu çalışma **05/12/2018** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda **oybirliği** ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Bilal KUŞPINAR	
2	Dr. Öğr. Üyesi	Hacı KAYA	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Yurdagül ADANALI	

	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
---	--	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet BALCI		
	Numarası	138101011011		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İbnü'l Arabî'nin <i>Fusûsü'l-Hikem</i> 'inde Varlık'ın Mantığı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


 Mehmet BALCI
 İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet BALCI		
	Numarası	138101011011		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR		
	Tezin Adı	İbnü'l Arabî'nin Fusûsü'l-Hikem'inde Varlık'ın Mantığı		

ÖZET

İbnü'l Arabî'nin Fusûsü'l Hikem'inde Varlık'ın Mantığı başlıklı tez çalışması “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri dışında iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve önemi açıklanmış sonra Fusûsü'l Hikem hakkında yapılan araştırmalara değinilmiştir.

Birinci bölümde formel mantık başlığı altında mantık ilkeleri, akıl yürütme biçimleri açıklanmıştır. Sonra informel mantığın formel mantığa yönelik eleştirilerine değinilmiş ve İbnü'l Arabî'den önce yaşamış olan bazı filozofların varlık görüşleri genel olarak mantık bağlamında ele alınmıştır.

İkinci bölümde İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisi genel hatlarıyla izah edilmiş ve felsefi bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Sonra filozofun varlık görüşünü tasvir eden ilişki analogileri Fusûsü'l Hikem'den alıntılar yapılarak açıklanmıştır.

İbnü'l Arabî'nin Fusûsü'l Hikem'de kullandığı değişik sembollerden bazılarını dikkatlice inceleyerek birbirlerinin aralarındaki ilişkilerin tutarlı olup olmadıklarını analiz etmeye çalıştık. İbnü'l Arabî'nin Fusûsü'l Hikem'de yer alan ilişki analogileri aracılığıyla “varlık” kavramını ontolojik alanda tutarlı bir şekilde uyguladığı ve yorumladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fusûsü'l Hikem, Mantık, Varlık, İbnü'l Arabî, Analoji

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Author's	Name and Surname	Mehmet BALCI		
	Student Number	138101011011		
	Department	Felsefe /		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR		
Title of the Thesis/Dissertation	The Logic of "Being" in İbnü'l Arabî's Fusus al-Hikam			

ABSTRACT

The thesis entitled "The Logic of "Being" in İbnü'l-Arabî's Fusûs al-Hikam" consists of two main chapters along with an introduction in the beginning and a conclusion in the end. In the Introduction, the objectives and significance of the topic, as well as the method that has been employed therein are explained. Thereafter, the studies and researches that have so far been carried out on the Fusûs al-Hikam are also discussed.

In the first chapter, the principles of reaso and methods of argument are exposed under the title of the formal logic, which is followed by a discussion on the criticisms directed against the formal logic by the expo by the informal logic. Views of some philosophers prior to İbnü'l Arabî on being are examined within the context of logic.

In the second chapter, at first İbnü'l-Arabî's doctrine of being is closely studied and critically evaluated elucidated. Then analogies that have been used by İbnü'l-Arabî for the illustration of his view of being, as well as the relationships among those analogies, are examined in the light of the selected passages from Fusûs al-Hikam.

Some of the symbols that İbnü'l Arabî used in the *Fusûs* are carefully analyzed with the aim at finding out if the relationships among these analogies are consistent with one another. Consequently, it has been detected that the term of "being" is consistently applied in these analogies and employed for the same ontological purpose in accordance with İbnü'l-Arabî's doctrine of the unity of Being.

Keywords: İbnü'l Arabî, Fusus al-Hikam, Being, Logic, Analogy

ÖN SÖZ

Tarih boyunca en çok eleştirilen insanlar, filozoflardır. Tüm bu eleştirilere rağmen felsefenin varlığını sürdürmesinde filozofların düşüncelerindeki tutarlılık payı büyüktür. Çünkü tutarlılık çelişkili ifadelerden daha makul, ikna edici ve daha kalıcıdır. Çelişik yargılardan birisi zorunlu olarak yanlış iken tutarlı önermelerin doğru olma ihtimali vardır.

Felsefe tarihinde, varlık konusunu işleyen filozofları bekleyen problemin özellikle varlık öğretilerindeki çelişkiler olduğu görülür. Örneğin Aristoteles'in ilk filozof olarak andığı Thales'in, genel bir kavram olan varlık kavramını "Su" gibi belli ve tikel olan bir ilkeyle açıklaması, formel mantık bilimine göre bir çelişkidir. Çünkü suyun, hem kendisi olması hem de başka bir var olan olması her şeyden önce özdeşlik ilkesine aykırıdır. Su, cevher¹ (ilke, konu, töz, değişmeyen) ise arazlar (yüklem, sıfat, değişen) nasıl var olmaktadır? Thales'in farkında olmadığı bu çelişkili durumu fark edip bu sorunu aşmak isteyen Herakleitos, Parmenides, Anaxagoras, Platon, Aristoteles, Plotinus, Fârâbî ve İbn Sina gibi birçok filozof olmuştur. Ancak bu filozofların da akıbetlerinin Thales gibi olduğunu düşünen İbnü'l Arabi varlık problemini, sözkonusu cevher-araz ilişkisini zât-sıfat ilişkisine çevirerek çözmektedir. Zât olan Tanrı'yı tek, mutlak ve zorunlu varlık olarak kabul ederken var olan mümkünler ise Tanrı'nın ilahî isim ve sıfatlarıdır. Mümkün olan varlık tek varlığa göre ontolojik olarak hakikatte yoktur ancak epistemolojik olarak akıl ve duyunun verileri ile vardır. Bu iki durumun çelişki olmadığını bâtin ve zâhir isimleri ile temellendiren İbnü'l Arabi gerçek varlığı kavramak isteyen aklın ve duyuların epistemolojik alanda birçok çelişki yaşamasının kabul edilebilir olduğunu düşünür. Çünkü asıl çelişki aklın ve duyunun verilerine göre olmaktadır. Akıl varlığı kavranamaz bulurken duyular ise teşbih etmektedir.

İbnü'l Arabi epistemolojik olarak "varlık hem vardır hem de yoktur." yargısını çelişmezlik ilkesini ihlal ederek savunmaktadır. İbnü'l Arabi, daha on yedi

¹ Aristoteles'in kategoriler adını verdiği en genel kavramlar (Varlık'ın kategorileri), cevher ve araz (nitelik, nicelik, görelilik, zaman, mekân, durum, sahip olma, etki, edilmeler) olmak üzere 10 tanedir. Detaylı bilgiler için bkz. Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989.

yaşında iken (1182 senesinde) İbn Rüşd (öl. 1198) ile görüşmüş ve onunla sembolik bir dille konuşmuştur. Bu görüşme felsefe tarihine “hem evet hem hayır” paradoksu (çelişki) olarak geçmiştir.² Bu olayda da filozofun düşüncelerinin izlerine rastlamak mümkündür.

İbnü'l Arabî'nin varlık kavramı hem ontolojik olarak hem de mantıkî olarak (sebebin sonuçtan önce olması) tüm var olanları önceler mi? Varlık kavramı cevher midir araz mıdır? İbnü'l Arabî *Fusûsü'l Hikem*'de ne tür analogjilerle varlık kavramını açıklamıştır? İbnü'l Arabî varlık görüşlerinde ne kadar tutarlıdır? sorularına cevap aramak için bu çalışmaya başlanmıştır. Önce literatür araştırması yapıp sonra bu alanda yapılmış akademik çalışmalardan yararlanılarak İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinin temel özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda, *Fusûsü'l Hikem* incelenmiştir. Sembolik bir dille yazılmış olan eserde yer alan birçok mecaz, benzetme ve çelişkili ifade, filozofun varlık öğretilerine göre yorumlanmıştır. Filozofun övgüyle söz ettiği benzetmeler analogi formunda incelenmiştir.

Felsefe-mantık-dil ilişkisi olarak karşımıza çıkan bu durumu araştırmak amacıyla tez çalışmasına başlanmıştır; danışman hocam Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'ın katkı ve önerisiyle bu genel amaç sınırlandırılarak çalışmamız “İbnü'l Arabî'nin varlık felsefesine dair çelişkili ifadelerin çokça yer aldığı” *Fusûsü'l Hikem* adlı eserinin analizine dönüşmüştür. Filozofun *Fusûsü'l Hikem* çalışması bu araştırma sürecinin zorluklarından biri olmuştur. Buna rağmen İbnü'l Arabî'yi çalışmak, araştırma şevkimi hiçbir zaman düşürmemiştir. Çünkü İbnü'l Arabî'nin varlık görüşlerini okudukça filozofun sorgulayıcı özelliği ve varlık hakkında söylenmiş fikirlerin benzer ya da farklı yönlerini ortaya koyması ve bu fikirleri yorumlama becerisi çalışmamı olumlu yönde geliştirmiştir. Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle “arı gibi çalışmış olan” İbnü'l Arabî'nin ontolojisini tanımaya ve anlamaya çalışmak felsefe tarihini bir bütün olarak okumak gibidir.

² Ekrem Demirli, “İbnü'l Arabî ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s.508.

Fusûsü'l Hikem'in Nuri Gencosman ve Ekrem Demirli tarafından yapılmış tercümelere esas alınmıştır. A. Avni Konuk'un şerh ve tercümesi, *Arapça-Türkçe Sözlük* ve Suad el Hakim'in *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, Afifi'nin *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi* ve *Fusûsü'l- Hikem Okumaları İçin Anahtar* adlı eseri, İzutsu'nun *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* adlı eseri ve W. Chittick'in *Varolmanın Boyutları* adlı eseri araştırmamızda refererans olmuştur.

Gerek konunun tespiti gerekse araştırma esnasında her türlü desteği sağlayan ve engin deneyimleriyle bana ışık veren danışman hocam Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca eğitimimde katkısı bulunan Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün değerli hocaları Prof. Dr. Hasan Hüseyin Bircan, Prof. Dr. Erdal Baykan, Dr. Hacı Kaya ve Dr. Yurdagül Adanalı'ya teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Mehmet BALCI

Konya - 2018

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	ii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	iii
ÖZET	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
TABLolar LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM MANTIK-VARLIK İLİŞKİSİ

1.1. Formel Mantık	13
1.1.1. Mantık (Akıl) İlkeleri	16
1.1.1.1. Özdeşlik İlkesi.....	17
1.1.1.2. Çelişmezlik İlkesi.....	19
1.1.1.3. Üçüncü Şıkkın İmkânsızlığı İlkesi	20
1.1.1.4. Nedensellik İlkesi	21
1.1.2. Akıl Yürütme Biçimleri.....	21
1.1.2.1. Birinci Akıl Yürütme Biçimi Olan Tümdengelim (Kıyas).....	23
1.1.2.2. İkinci Akıl Yürütme Biçimi Tümevarım (İndüksiyon)	25
1.1.2.3. Benzerlikler Üzerinden Akıl Yürütme (Analoji, Temsîl).....	28
1.1.2.3.1. Analoji-Dil Bilimleri İlişkisi	40
1.1.2.3.2. Eğitim Bilimcilere Göre Analoji	45
1.2. İformel Mantık (Pratik Mantık)	48
1.2.1. Tümdengelim Eleştirisi	50
1.2.2. Tümevarımın Eleştirisi	52
1.2.3. Analoginin Eleştirisi.....	53
1.3. Varlık Felsefesi (Ontoloji).....	54
1.3.1. Doğa Filozoflarına Göre Varlık ve Mantık İlişkisi.....	55
1.3.1.1. Thales.....	56
1.3.1.2. Herakleitos	56
1.3.1.3. Parmenides	57
1.3.1.4. Anaxagoras.....	58
1.3.2. Sistemik Filozoflara Göre Varlık	60
1.3.2.1. Platon	60
1.3.2.2. Aristoteles	65
1.3.2.3. Plotinus	72
1.3.3. İslâm Düşünürleri.....	75

1.3.3.1. Fârâbî	75
1.3.3.2. İbni Sina	82

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L ARABİ'NİN VARLIK SİSTEMİ ve *FUSÛSÜ'L HİKEM*'DEKİ ANALOJİLER

2.1. İbnü'l Arabî'nin Varlık Görüşü	89
2.1.1. Varlık Kavramının İmkânı	89
2.1.2. Varlık ve Var Olan Ayrımı	91
2.1.3. Varlık Mertebeleri	93
2.1.4. Kenz-i Mahfî	96
2.2. <i>Fusûsü'l Hikem</i> 'de Analojiler	106
2.2.1. Tanrı-A'yân-ı Sâbite İlişisini Açıklayan Analojiler	107
2.2.2. Tanrı-Âlem İlişisini Açıklayan Analojiler	119
2.2.3. Âlem-İnsan İlişisini Açıklayan Analojiler	123
2.2.4. Tanrı-İnsan İlişisini Açıklayan Analojiler	127
2.2.5. Diğer Analojiler	133
2.2.5.1. Tümmeller Analojisi	133
2.2.5.2. Nefes Analojisi	136
2.2.5.3. Zarf Analojisi	137
2.2.5.4. Bir Rakamı Analojisi	137
2.2.5.5. Yayılma Analojisi	138
2.2.5.6. Sebep-Sonuç Analojisi	141
2.2.5.7. Hekim-Hasta Analojisi	142
2.2.5.8. Yakınlık Analojisi	143
2.2.5.9. Köle-Efendi Analojisi	144
2.2.5.10. Perde (Gılaf) Analojisi	145
2.2.5.11. Amir-Memur Analojisi	146
2.2.5.12. Belkız Analojisi	147
2.2.5.13. Demir Analojisi	147
2.2.5.14. İnsan Uzuvarı Analojisi	149
2.2.5.15. Çocuk-Büyük Analojisi	150
2.2.5.16. Tabut Analojisi	150
2.2.5.17. Musa'nın Eleştirileri Analojisi	151
2.2.5.18. Eve Gelen Misafir Analojisi	153
2.2.5.19. Niyet Analojisi	153
2.2.5.20. Dört Unsur Analojisi	154
SONUÇ	157
BİBLİYOGRAFYA	161
ÖZ GEÇMİŞ	172

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.t.	: adı geçen tez
bkz.	: bakınız
C.	: cilt
çev.	: çeviren
Fusûs	: <i>Fusûsü'l Hikem</i>
H.	: hicri takvim
Hz.	: hazret-i
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâmi Araştırmalar Merkezi
M.	: mektup
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	: milattan önce
s.	: sayfa
S.	: sayı
ss.	: sayfalar
öl.	: ölüm tarihi
s.a.v.	: sallalahü aleyhi vesselam
tahk.	: tahkikat
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
terc.	: tercüme eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1: Eğitim Bilimlerinde Analoji	46
Tablo 2: Analojinin İşlevleri	47
Tablo 3: Analojide Bulunan Ögeler.....	48
Tablo 4: İbnü'l Arabi'nin Varlık Öğretisi.....	97
Tablo 5: Ayna Analojisi.....	111
Tablo 6: Cila Analojisi.....	120
Tablo 7: Âdem Analojisi.....	123
Tablo 8: Merdum-i Dide-i İnsan Analojisi	127
Tablo 9: Fusûsü'l Hikem'de Peygamber ve Semboller.....	170

GİRİŞ

İbnü'l Arabî'ye gelinceye kadar tüm filozofların varlık öğretilerinde çelişkili ifadelerin yer aldığını yine filozofların filozofları eleştirilerinden öğreniyoruz. L. Wittgenstein'in (öl. 1951) ifadesiyle insan zihni mantık (akıl) ilkelerinden ayırlamadığı için filozofların eleştiri sınırları mantık alanında geçmektedir.³ Filozoflar birbirlerini eleştirirken hatta savunurken kriterleri çoğu zaman mantık ilkeleri olmuştur.

Felsefe tarihinde varlığın özünün bilinemeyeceğini iddia eden septikler ve çelişkinin yaşamın özü olduğunu düşünen filozofların en çok eleştirilen filozoflar olmalarının sebebi açıktır. İbnü'l Arabî de varlık kavramını epistemolojik alanda çelişkilerle açıklayan bir filozoftur. İbnü'l Arabî, kendisi gibi düşünmeyen filozofları eleştirirken onları “bir yerde savunduğunu başka bir yerde inkâr edenler” olarak niteler. Şuayb fassında septikleri (Hisbaniyye) varlık filozoflarının tutarsızlıklarını (çelişki) gördükleri için takdir etmektedir ve septikleri gördükleri bu hakikatin sonuçlarını göremedikleri için de onları ayrıca eleştirmektedir. Aynı eleştiri (sonucu görememe) kaderin bir cilvesi olarak Ahmed Sirhindi (İmam Râbbânî) de İbnü'l Arabî için yapmıştır. İmam Râbbânî (öl. 1624), İbnü'l Arabî'yi “ yolun başındayken kendini yolun sonunda zanneden fakir” olarak nitelemektedir. Ancak bu eleştirinin ontolojik alandan geldiğini unutmamalıyım.

İbnü'l-Arabî'nin nazarında “varlık” kavramı, çelişki (hem o hem o değil) ile izah edildiğinden filozofun tümdengelim çıkarımı yerine daha çok analogi çıkarımını tercih ettiğini *Fusûsü'l Hikem*'de görmekteyiz. Mecaz ve sembolik bir dil kullanmasından dolayı hakkında sözlük yazılan⁴ ender şahsiyetlerden biri olan İbnü'l Arabî,⁵ bu eserde varlık kavramını Allah-ayân-ı sâbite ilişkisi, Allah-âlem ilişkisi, Allah-insan ilişkisi, insan-âlem ilişkisi biçiminde ilişki analogileri aracılığıyla açıklamaktadır.

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s.113.

⁴ Suad el Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

⁵ E. A. Afifi, “İbnü'l Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 9, 2000, s. 707.

Bu çalışmanın önemi sorulacak üç soruyla yakından ilişkilidir. Bu sorulardan ilki İbnü'l Arabî⁶ neden seçilmiştir? Çünkü İbnü'l Arabî felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır. Kendisinden önceki filozofları ve düşünceleri bilip onlardan yararlanan, kendisinden sonra gelen düşünürleri özgün fikirleri ile etkilemeye devam eden çok yönlü bir düşünürdür.⁷ Birinci bölümde açıklanacak olan kenz-i mahfî ve a'yân-ı sâbite kavramı ilk akla gelen özgün düşünceleridir.

İkinci soru, İbnü'l Arabî'nin birçok eseri olduğu halde neden *Fusûsü'l Hikem* çalışılmıştır? İbnü'l Arabî vahdet-i vücûd (varlığın birliği)⁸ düşüncesini açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. Fakat *Fusûsü'l Hikem*, bu eserler içerisinde en çok tartışılan ve hakkında birçok şerh yazılan önemli bir eserdir. İbnü'l Arabî'nin varlık görüşleri hem İslâm hem de Batı dünyasında oldukça iyi tanınan bu eserinde açıkça yer almaktadır.⁹

Ebu'l Alâ Afîfi, İbnü'l Arabî'nin, benzetme ve sembolleri kullanmayı seven bir kişi olduğunu belirtmekte ve *Fusûsü'l Hikem*'i de İbnü'l Arabî'nin varlık görüşünün en olgun şeklini özetleyen bir eser olarak nitelirmektedir.¹⁰ Varlık öğretisinin temel kaynağı sayılan *Fusûsü'l Hikem* gibi önemli bir eseri incelemeye çalışmak ayrıca önemli olmalıdır.

Üçüncü soru, neden varlık kavramının mantık bilimi ve özellikle de analogi ile ilişkisi üzerinde durulmuştur? Bunun üç nedeni vardır:

⁶ “Asıl adı ‘Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin el-Arabî el-Hatemi et-Tai el- Endülüsî’ olup ‘Muhyiddin İbn Arabî’ adıyla ve ‘Şeyhü'l-Ekber’ lakabıyla meşhur olmuştur. 1165 yılında İspanya'nın Murcia kentinde doğup, 1240 yılında Şam'da vefat etmiştir. Konya, Kayseri, Malatya, Sivas, Aksaray, Erzurum ve Harran gibi Anadolu şehirlerini de ziyaret ederek sohbetlere katılmıştır. *Meşâhidü'l-Esrâr ve Risaletul-Envâr* isimli iki eseri Konya'da kâleme almıştır. *Fusûsü'l Hikem*'i Şam'da yazmıştır. Ayrıca Konya'da Sadreddin Konevî (öl. 1274) gibi bir öğrenciye tasavvufî düşüncelerini anlatma imkânı bulmuştur.” Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Sûfî Kitap, İstanbul 2010. Ayrıca bkz. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul 1966; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, TDV. Yayınları, Ankara 1995.

⁷ Günümüzde Amerika'da bulunan İbnü'l Arabî Derneği filozof hakkında çalışmalar yapmaktadır. Bkz. <http://www.ibnarabisociety>.

⁸ Vahdet-i vücud (Varlığın Birliği): Varlığın birliği ilahî yönün baskınlığıyla maddeci monizmlerden farklı olan bir birlikler. Varlık tektir, Allah'tan başkası yoktur gibi ifadelerden araştırmacılar onun vahdet-i vücudu savunanlardan birisi olduğu görüşüne varmışlardır. Detayı için bkz. Suad el Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005, ss. 641-649.

⁹ Metin Yasa, *İbnü'l Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 90.

¹⁰ E. A. Afîfi, *Muhyiddin İbnü'l- Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 11.

Birinci neden: Mantık tarihi ve felsefe tarihinde tüm varlık öğretilerinde çelişkiler önemli bir sorun olmuştur. Bu sorun değişik şekillerde aşılmaya çalışılmıştır. Mantıksal bir alana ait olan bu sorunun yine mantıkla çözülebileceği düşüncesi bu araştırmaya ilham olmuştur. Bu nedenle varlık öğretilerindeki bu mantıki problemi İbnü'l Arabî'nin nasıl çözmeye çalıştığı merak edilmiştir.

İkinci neden: İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinin analoginin yapısına uygunluğudur. Şöyle ki İbnü'l Arabî, özellikle yaratmayı (var olma, zuhûr) Allah ile âlem arasındaki benzerliğin temel delili sayar. Bu benzerlik nedeniyle İbnü'l Arabî, sonradan olanın “başkası nedeniyle” zorunlu varlık haline geldiğini belirtir. İbnü'l Arabî'nin terminolojisinde bir şeyi var etmek, o şeyi kendisine benzer yapmak demektir ve bunun dışında bir şey sözkonusu olamaz.¹¹ Âlemi var etmekten söz etmek, belirli isimleri vasıtasıyla Allah'ın âlemlerle ilişkisinden söz etmek demektir. Bu ilişkilerin analogilerle ortaya konmasının bu anlamda hem bir zorunluluk olduğu hem de varlık öğretisini daha anlaşılır kılacağı düşünülmektedir.

Yaratan ile yaratılan, bir şeyden çıkan eser ile müessir arasındaki benzerliktir. Sadreddin Konevi (öl. 1274) bunu, “Bir şeyden kendisine zıt bir şey meydana gelmez.”¹² şeklinde dile getirirken, İbnü'l Arabî Âdem fassında yaratma sonucunda meydana gelen şeyin Yaratan'a benzer ve onun suretinde olduğuna dikkat çeker.

İbnü'l Arabî'nin varlık felsefesinin temel kavramı olan a'yân-ı sâbite kavramını izah etmenin en makul yolu analogidir. Şöyle ki, ikinci bölümde anlatılacağı üzere analoginin diğer akıl yürütme türleri arasında sahip olduğu konum, a'yân-ı sâbite kavramının varlık kavramı ile var olan arasında bulunan konumuna (berzah olma, ortak özellikler taşıma) benzemektedir. İbnü'l Arabî sisteminde en çok eleştirilen¹³ bu kavramın benzerliğe dayanması analogiye duyduğumuz ilginin asıl sebebidir.¹⁴

¹¹ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l Hikem, İbnü'l-Arabî Çeviri ve Şerh*, 3. Baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 31.

¹² a.g.e., s. 254.

¹³ İmam Râbbânî, a'yân-ı sâbite kavramını eleştirmiştir. A'yân-ı sâbitenin ilahî isim ve sıfatlar olmadığı aksine ilahî isim ve sıfatların gölgesi olduğunu iddia etmiştir. “Âlemdeki çeşitliliği Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisine bağlayan vahdet-i vücûdçu görüşü reddeden İmam Rabbânî, dış dünyada yer alan varlıkları, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak değil, isim ve sıfatlarının birer gölgesi olarak kabul etmektedir. Bu bakımdan âlemde kesreti meydana getiren

İbnü'l Arabî'ye göre tündengelimle hareket eden filozoflar Tanrı'yı tenzih ederken, tümevarımla düşünen insanlar ise Tanrı'yı teşbih etmişlerdir. Bu iki yaklaşımı da yanlış bulan İbnü'l Arabî Nuh fassında Tanrı'yı hem tenzih (aşkın) hem de teşbih (içkin) etmiştir.¹⁵ İbnü'l Arabî'ye göre akıl, Allah hakkındaki hükmünü selbi hüküm (negatif teoloji) olarak verebilir. İbnü'l Arabî'ye göre bir şeyi sadece aşkınlık (tenzih) özelliği ile tanımlamak onu gerçekte sınırlar ve tanımsız bırakır.¹⁶ Oysa tahayyül gücü ise Allah'ın olumlu nitelikleri hakkında hüküm verebilir.¹⁷ Bir şeyi yalnızca içkin (teşbih) özelliği ile tanımlamak da onu sınırlar. İbnü'l Arabî *Fusûsü'l Hikem*'de Allah'ı, bize kendisiyle ilişki kurmamızı mümün kılan (hem tenzih hem de teşbih) Allah - âlem arasındaki benzerlik nitelikleriyle tanıtır.¹⁸

Üçüncü neden: İbnü'l Arabî'nin "Varlığın Birliği" sistemine yöneltilen eleştirilerin çoğunun sebebi de bu öğretinin yeterince anlaşılabilmesidir. Özellikle hulûl¹⁹ ve panteist²⁰ olarak yorumlanması karşısında bu analogilerin araştırılmasının "Varlık'ın Birliği" sisteminin doğru anlaşılmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Tanrı'nın varlığı zorunlu olup diğer tüm var olanların varlığı ise zorunlu değildir. Tanrı'nın tüm var olanlara varlık vermesi nedeniyle de tüm var olanların zorunlu varlık olan Tanrı ile ilişkisi benzerlik ilişkisi olmaktadır. Görelilik ve

bütün varlıklar, Allah'ın birer isim ve sıfatının gölgesine karşılık gelmektedir." Erdal Kurt, *Muhyiddin İbn Arabî İle İmam Rabbânî'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.

¹⁴ 19. yüzyıla kadar tündengelim felsefe ve matematik alanlarında; tümevarım da mantıkçı pozitivistler ve informel mantıkçılarla birlikte önemsenmeye başlanmıştır. Ancak analogi geçerli ve zorunlu bilgiler sunmadığı için değer verilmemiştir. Mantık tarihinde analogiye verilen değer için bkz. Mehmet Ulukütük, "Türkiye'de Bir Mantık Geleneğinden Söz Edilebilir mi? Tematik ve Bibliyografik Bir Soruşturma", *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 19, S. 36 (2014/1), 229-XX; analogi alanında yapılmış çalışmalar için bkz. Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analogi Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, Bildiri Kitabı*, C. 2, 2011.

¹⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul, 1992, s. 54.

¹⁶ Demirli, a.g.e., s. 13.

¹⁷ a.g.e., s. 14.

¹⁸ a.g.e., s. 13.

¹⁹ Hulûl, Tanrı'nın zâtı veya sıfatlarının yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terimdir. Detayı için bkz. Kürşat Demirci, "Hulûl", *İslam Ansiklopedisi*, C. 18, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 340-341.

²⁰ Panteizm, Tanrı'nın âleme içkin olduğunu yani âlemin dışında yer almadığını savunan felsefe sistemidir. Bu sistem teizm ve deizme karşılık Tanrı'nın âleme içkin olduğunu savunan monoteist ve materyalist bir görüştür. Tanrı ve âlem aynı şeydir. Detayı için bkz. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

benzerlik ilişkisini esas alan İbnü'l Arabî'nin varlık düşüncesini, tamamen benzerlik üzerine kurgulanan analogilerle açıklamak İbnü'l Arabî'yi daha iyi anlamamıza katkı sağlayacak ve okuyucuya farklı bakış açıları sunacaktır.

Bu tezde, İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, mantık, varlık, a'yân-ı sâbite, var olanlar, analogi kavramları temel kavramlardır. Analoginin Arapça karşılığı olan “temsîl” kelimesi dil bilimlerinde birçok anlamda kullanıldığı için çalışmamızda bu kelime kullanılmamıştır.

Fususül Hikem'de “Varlık” kavramı; Vücût, Hak, Tanrı, Bir, Zorunlu Varlık, Tecelli Eden Varlık anlamlarında; “var olan” kavramı ise mevcudat, insan, halk, âlem, Tanrı dışında her şey, çokluk, mümkün varlık, gölge varlık ve kâinat anlamlarında kullanılmıştır. İnsan ile âlem karşılaştırıldığında âlemin; evren, kâinat, yeryüzü gibi anlamlarda kullanıldığı, insan kavramının ise insan-ı kâmil, peygamberler, Hz. Âdem, Hz. Muhammed, veliler gibi değişik anlamlarda kullanıldığını söyleyebiliriz. İbnü'l Arabî'yi çalışmanın zorluklarından biri de bu dil sorunu (çok anlamlılık) olduğu için kavramlar arasındaki muhtemel farklılıklardan çok varlık ve var olan ilişkisi Hak ve halk ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

A'yân-ı sâbite²¹ kavramını felsefî bir kavram olarak ilk defa İbnü'l Arabî kullanmıştır. Bu kavram hem varlığa bakan yüzü hem de var olanlara bakan bir yüzü olduğu için köprü konumunda olup İbnü'l Arabî'nin ontolojisini açıklayan en önemli kavramdır. A'yân-ı sâbite kavramı *Fusûsü'l Hikem*'de Allah'ın ilahî isim ve sıfatları, tüm var olanların özü (mahiyet),²² istidat ve mekân anlamlarında kullanılmıştır. Anlaşılması en güç kavramlardan olan bu kavram değişik birçok benzetmelerle izah edilmeye çalışılmıştır. Analogi ve a'yân-ı sâbite kavramlarının yapılarındaki benzerlik filozofun düşüncelerinin tutarlı olmasına katkı sağlamıştır.

²¹ A'yân - ı sâbite kavramı hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Ali İhsan Kılıç, *Davud - ı Kayseri'nin A'yân - ı sâbite Yorumu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.

²² A'yân-ı sâbite kavramının bu ikinci anlamı Platon'un idelarına benzemektedir. Bir karşılaştırma yapılacak olursa İbnü'l Arabî'nin bu kavramı anlam olarak daha kapsamlıdır. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd Ve Merâtibu'l- Vücûd)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995, s. 245.

İbnü'l Arabî'nin *Fusûsü'l Hikem*'inde yer alan benzetmelerin ve bu benzetmelere ilişkin yazarın açıklamalarından yararlanarak elde edilen analogilerin çoğu doğal dil (günlük dil) biçimindedir. Bu nedenle günlük dil formatındaki bu örnekler (analoji) formel mantık bilimine göre düzenlenirken (biçimsel olarak önce öncüller sonra sonuç şeklinde) sonuç bölümleri de informel mantık ilkelerine (sonucun sadece öncüllere göre değil, düşünürün dünya görüşüne uygunluğuna göre de yorumlanabilirliği) göre de yorumlanmıştır.

İbnü'l Arabî'nin varlık düşüncesi monist bir tasarımdır. Bu anlayışa göre varlık ontolojik olarak tek bir hakikat olup birden fazla varoluş düşünülemez. Epistemolojik olarak günlük hayatta her an çokluğun gözlemlendiği düşünülürse bu düşünceyi günlük hayatla uzlaştırmak ve bu uzlaşmayı mantıki bir örüntüyü dikkate alarak ifade etmenin zorluğu İbnü'l Arabî'yi benzetmelere ve analogilere yönelmiştir. İbnü'l Arabî, varlık-var olanlar ilişkisini ayna, yüzük, ışık, duvar, yol, bir rakamı, harf vb. sembollerle²³ anlatarak bu felsefi güçlüğü aşmaya çalışmıştır.

Bir felsefi düşüncenin özgünlüğü mantıki alandaki sorgulama ile ortaya çıkar. Bir düşünce bir düşünceden farklı ve özgün ise bu mantıki alanda tecelli eder. İbnü'l Arabî'nin amacı, varlık kavramının epistemolojik olarak hem cevher hem de araz olabileceğini göstermektir. Varlığın birliğini tümdengelim ya da tümevarım gibi araçlarla kanıtlamak değildir. Daha çok varlık kavramına işaret eden delilleri sunmaktadır. Bu nedenle analogilerin, varlık kavramını nasıl tasvir ettiği incelenmiştir.

“İbnü'l Arabî'ye göre her şey tek Varlık'ın çeşitli mertebelerindeki tecelli ve zuhûrundan başka bir şey değildir. Bu durumda âlem içindeki her şey ilahî tecellinin yansımalarına dönüşür ve hepsi tek Varlık'a dayandıkları için birbirleriyle ilişkilidir.”²⁴ Bu ilişkiler de benzerlik ilişkisidir.

Fusûsü'l Hikem'de “Varlık nelere benzetilmiştir?” ana sorusu aşağıdaki alt sorular ışığında cevaplandırılmıştır.

²³ *Fusûsü'l Hikem*'de bulunan diğer semboller tablo şeklinde düzenlenip sayfa 170 ve 171'de yer almaktadır.

²⁴ Demirli, *a.g.e.*, s. 13.

1. Varlık sisteminde, Tanrı-a'yân-ı sâbite (ebedi özler) ilişkisi ne tür ilişkilere benzetilmiştir?

2. Tanrı-âlem ilişkisi ne tür ilişkilere benzetilmiştir?

3. Âlem-insan ilişkisi ne tür ilişkilere benzetilmiştir?

4. Tanrı-insan ilişkisi ne tür ilişkilere benzetilmiştir?

Üçüncü bölümde bu sorulara ayna, hazine, cila, yüzük gibi sembollerle kurulan analogilerle cevaplar verilmiştir. İbnü'l Arabî'nin *Fusûsü'l Hikem* adlı eseri ve bu eserde yer alan analogiler araştırmamızın sınırlılığını oluşturmaktadır. İbnü'l Arabî'nin varlık sistemini destekleyecek analogileri amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Bu analogilerden yararlanarak filozofun varlık görüşü oluşturulmamıştır. Aksine filozofun bilinen temel düşüncelerine göre bu analogiler yorumlanmıştır. Bu çalışmanın odak noktasıdır. Çünkü bu analogiler varlık kavramını kanıtlayan birer kanıt olmaktan ziyade delil ya da işaret niteliği taşımaktadır. Varlık kavramını mantıki olarak kanıtlamaya çalışan filozofların çelişkili ifadelerden kurtulamadığını ve varlık kavramını tanıtlamayamadığını düşünen İbnü'l Arabî, felsefe tarihinde ilk defa varlık kavramını çelişkili ifadelerle açıklama yolunu seçmiştir. Filozofun varlık kavramını niçin çelişkili ifadelerle açıkladığı sorusunu bir İbnü'l Arabî uzmanı olan Ebu'l Alâ Afîfi, "Filozofun hoşlandığı paradoksları,²⁵ hakikatın iki manzarasının görelî olduğu fikrine uygun olarak açıklandığı takdirde bu paradoksların tutarlı olduğu anlaşılacaktır."²⁶ şeklinde cevaplandırmıştır. İbnü'l Arabî'nin varlık kavramının hem ontolojik hem de epistemolojik yönü birlikte düşünüldüğünde çelişkili ifadelerin mantığı anlaşılacaktır.

Fusûsü'l Hikem, İbnü'l Arabî'nin en çok tartışılan, en fazla okunan, üzerinde en çok şerh yapılan birçok dile tercüme dilen önemli eserlerinden birisidir. Bu eseri İbnü'l Arabî ölümünden on yıl önce 1230'da bitirmiştir. *Fusûsü'l Hikem*'in bir rüya sonucunda yazılmış olması kitaba ilgiyi arttırmıştır.

İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l Hikem* önsözünde, Hicri 627 yılında Muharrem ayının son günlerinde Şam'da bulunduğu sıralarda Hazret-i Muhammed'i (s.a.v) rüyasında

²⁵ Türk Dil Kurumuna göre paradoks çelişki anlamına gelmektedir. Bkz. <http://www.tdk.gov.tr>. (Erişim tarihi : 24/11/2018, saat: 17.30)

²⁶ Afîfi, a.g.e., s. 30.

gördüğünü ve bu rüyada Peygamberin kendisine *Fusûsü'l Hikem*'i uzattığını belirtmektedir.²⁷

Fususü'l-Hikem, fusûs ve hikem olmak üzere iki kelimededen oluşmaktadır. Fusûs, fasların çoğulu; hikem ise hikmetin çoğuludur. Fas kelimesinin birçok anlamı vardır:

1) “Fas bir şeyin özü ve zübdesi demektir. Mesela, yüzüğün fassı denildiğinde bununla yüzüğü süsleyen taş kastedilir. Bunun üzerine sahibinin adı yazılır.”²⁸

2) Fas, bir yüzüğün veya mührün kime ait olduğunu gösteren işarettir.

3) Abdurrahman Cami, “fas” kelimesinin anlamlarından birisinin “iki kemiğin birleşme yeri”²⁹ olduğunu söyler.

4) İbnü'l Arabi, fas kelimesini bir yerde konunun ana fikri ve özeti anlamında “meselenin fassı” deyimini de kullanır.

5) Başka bir bağlamda yüzük taşı anlamında kullanır, yüzük taşı ile yüzük arasındaki ilişkiden söz eder.³⁰

6) Fassın, ayrıca bölüm, öz gibi anlamları da vardır.

“*Fusûs'ül Hikem*'in ikinci terimi olan hikmetin çoğulu hikem ise, eşyanın hakikatlerini gereği gibi bilmek ve bunun gereğine göre amel etmektir.”³¹ Ayrıca bilgi, felsefe, hakikat gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Fusûsü'l Hikem'in anlamını, *Fusûsü'l Hikem* isimli eseri Türkçeye çeviren Nuri Gencosman, “Hikmetlerin Özü”, Afifi'nin ünlü eseri *Muhyiddin İbnu'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*'ni Türkçeye çeviren Mehmet Dağ, “Felsefenin İncileri veya Hikmet İncileri” olarak Türkçeye çevirmiştir. Bu durumda *Fusûsü'l Hikem*, hikmetlerin aslı, özü; felsefenin incileri³² anlamındadır.

Fusûsü'l Hikem'de söz edilen yirmi yedi peygamber tarihsel kişiler olarak düşünülmemiştir. İsimlerinin işaret ve başlık işlevini gördüğü bilgelikleri temsîli olarak tasavvur edilmişlerdir. Peygamberlerin çeşitli bilgelikleri sembolik bir dille

²⁷ Arabi, a.g.e., s. 19.

²⁸ A. Avni Konuk, *Fusûsü'l Hikem Tercümesi ve Şerhi*, hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 6. Baskı, İFAV, İstanbul, 2014, C.I, s. 108.

²⁹ Demirli, a.g.e., s. 26.

³⁰ a.g.e., s. 252.

³¹ Konuk, a.g.e., s. 9.

³² Afifi, a.g.e., s. 17.

anlatılmıştır. Bu nedenlerle İbnü'l Arabî'nin varlık sistemine ve *Fusûsü'l Hikemî*'ne yönelik lehte ve aleyhte çok sayıda fetva ve kitap kaleme alınmıştır.³³

Fusûsü'l Hikem'in bir metafizik kitabı olduğunu söylemek mümkündür. Bu kitabın konusu varlıktır (Tanrı'nın varlığı), Tanrı'nın âlemle ve insanla ilişkisidir. Varlık - âlem - insan ilişkisi birçok değişik argümanlar kullanılarak anlatılmaktadır. Özellikle dikkat çekecek kadar çok olan zıtlıklar göze çarpmaktadır. Varlık kavramı bu zıtlıklarla açıklanmaktadır. Ahmet Avni Konuk,³⁴ varlık mertebelerine göre düşünüldüğünde çelişmezlik ilkesinin geçerli olmadığı bu alanlardaki zıtlıkların ortadan kalkacağını belirtmektedir. Çünkü müşahede ile akıl ötesinden görülen ve idrak edilen şeyleri alışılmış cümle yapıları ile dile getirmesinin güç olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Söz konusu zıtlıklar lafzi zıtlıklar olup hakiki bir zıtlık değildir.

Fusûsü'l Hikem'de Varlık-yokluk (Âdem), ahir-bâtın, tenzih-teşbih, Hakk-halk, ben O ve O benim, tenzih-teşbih, zâhir-bâtın, cemal-celâl, gayb-şahadet, rıza-gadap, havf-reca, evvel-ahir, ışık-karanlık, zorunlu varlık-mümkün varlık, mutlak varlık-görelî varlık, lahut-nasut gibi daha birçok önemli paradokslar vardır.

Naci İşbir tarafından 1993 yılında yapılan *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l Hikem ve Futûhat-ı Mekkiyesinde İnsan Anlayışı ve Eğitim* adlı tezde *Fusûsü'l Hikem* eğitim açısından incelenmiştir.

Ali Parlak tarafından 2002 yılında yazılan *İbnü'l Arabî'de Lafız-Mana İlişkisi* adlı yüksek lisans tezinde İbnü'l Arabî özelinde incelenmeye çalışılan sufi söylemin akıl ilkelerinin ne olduğu araştırılmıştır. Bu tezde toplam 87 dipnottan 60 tanesi *Fusûsü'l Hikem*'e aittir.

Gülhan Maden tarafından 2006 yılında bitirilen *Fusûsü'l Hikem*'de *Kur'an'dan İktibaslar ve Kur'an'dan Yararlanma Metodları* başlıklı yüksek lisans tezinde, *Fusûsü'l Hikem*'de yer alan 440 ayet tefsir usulüyle incelenmiştir.

³³ Ayrıntılı bilgiler için bkz. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2008, ss. 23-33.

³⁴ Konuk, a.g.e., s. 51.

Özkan Öztürk tarafından 2007 yılında yapılan Çağdaş Türk Düşüncesinde *İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı* adlı yüksek lisans tezinde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Hikmet Mecmuası'nda* isimsiz olarak yazdığı “Fusûsü'l-Hikem: Tahlili ve Tenkidi Bir İfade” adlı makalesi incelenmiştir. Bu tezde söz edilen Ferit Kam'ın ve Ahmet Rıfki'nin *Fusûsü'l Hikem'e* ilişkin farklı görüşleri dikkat çekicidir.

Ferit Kam'a göre İbnü'l Arabî, birçok filozof arasında münakaşa konusu olan vahdet-i vücud (varlığın birliği) meselesini *Fusûsü'l-Hikem'in* birçok yerinde, eşyanın kendi varlığıyla yok, Hakk'ın vücûduyla da mevcûd olduğunu ifade ederek, idelizmin çözemediği, eşyanın haricî varlığının olup olmadığı tartışmasını izah etmiştir. Ahmet Rıfki'ye göre *Fusûsü'l-Hikem*, İbnü'l Arabî'nin panteist olduğunu gösteren bir kitaptır. O'na göre İbnü'l Arabî için varlık birdir, birden fazla değildir. Görünen her varlık mutlak varlığın tezahüratıdır.

Bahattin Uzunlar tarafından 2010 yılında yapılan *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ontolojisinin Ahmed Bican'daki Yansıması* adlı yüksek lisans tezinde *Fusûsü'l Hikem'i* bilindiği kadarıyla ilk defa Türkçeye tercüme eden Ahmed Bican'ın varlık görüşü incelenmiştir.

Fusûsü'l Hikem hakkında yapılan akademik çalışmalar içerisinde en kapsamlı olanı Abdurrahim Alkış tarafından 2011 yılında bitirilen *Abdurrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsu'l Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* adlı doktora tezidir.

Oldukça kapalı ifadelerle dolu olan *Fusûs'u* bir şerh yardımı olmadan anlamak neredeyse mümkün değildir. Eser üzerine onlarca şerh kâleme alınmıştır.

1952'de Türkçe çevirisini yapan Nuri Gencosman, bu tercümesini uzun yıllar uğraşarak en ehemmiyetli şerhleri gözden geçirerek ve karşılaştırarak yaptığını söyler. Bu çevirisinin 1992 baskısının ön sözünde, “*Fusûs*, Şeyhi Ekber'in ölümünden iki yıl önce yazılmış olduğuna göre müellifin en olgun çağına rastlar. Eserin şimdiye kadar 43 tane şerhi bulunmaktadır.” bilgisini verir. Bu tercüme ve şerhlerinin bir listesini de sunar. *Füsüsü'l- Hikem* şerhleri daha çok Arapça ve Farsça yapılmış olup Türkçe şerhler bir elin beş parmağını geçmemektedir. Bu listede 24. sırada Şair Nev'i (öl. H. 1007), 25. sırada Abdullah-i Bosnavi (öl. H. 1054), 42. sırada Ahmet Avni Bey (öl. M. 1938) ve son olarak 43. sırada sunduğu Selahattin

Bey. Fakat Osman Yahya, büyük bölümü Arapça yazılmış olan *Fusûsü'l Hikem* şerhlerinin 120'nin üzerinde olduğunu söyler.

Fusûs'la ilgili ilk çalışmayı, *Nakşü'n-Nusûs* ismiyle eserini ihtisâr ederek İbnü'l-Arabî'nin kendisi yapmıştır. Diğer önemli şerhleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Sadreddin Konevi'nin (öl. H. 671) şerhi, *El-Fükuk fi Esrar-ı Müstenidat-ı Hikem-i Fusûs*'tur. Bu şerhte hikmetin peygamberlere niçin verildiği üzerinde durulmuştur. Eserin Sadreddin Konevi tarafından yazılan ilk nüshası (610/1233 tarihli bu en eski nüshanın zahriyesinden anlaşıldığına göre bu nüsha, Konevi tarafından bizzat müellifine okunup eserin mukabelesi yapılmıştır) Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (no: 1933). Aynı müzede bulunan bir başka nüsha (no:1882) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Carullah Efendi, no: 986), eserin bilinen en eski yazmalarındandır. "İlk olarak 1252'de Kahire'de ve 1304'te İstanbul'da yayımlanan eserin tahkikli neşri, Ebu'l-Ala el-Afifi tarafından yapılmıştır (Kahire, 1946). Eser, Farsça, Türkçe, Urduca ve İngilizceye tam metin olarak; Almanca ve Rusçaya da kısmen tercüme edilmiştir."³⁵

2. Sadreddin Konevi'nin önemli talebelerinden olan Müeyyiddin el-Cendi tarafından yazılan *Fusûs şerhi*

3. Davud el-Kayseri'nin hocası Abdurrezzak b. Cemalüddin Ebi'l- Ganaim el- Kaşani'nin (öl. H. 730) *Fusûs şerhi*

4. Davud el-Kayseri'nin *Matla-ı Husus-ı Kelim, Fi Maani Fusûsü'l Hikemu'l-Hikem* isimli şerhi

5. Abdurrahman Cami'nin (öl. H. 898) şerhi

6. Bali Efendi'nin (öl. H. 960) şerhi, Afifi'nin eserlerinde yararlandığı şerhlerden birisidir.

7. Abdülğani Nablusi'nin (öl. H. 1144) şerhi

8. Abdullah Bosnavi'nin ilk Türkçe şerhi

³⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1995, s. 46.

9. Ahmet Avni Konuk tarafından yapılan şerhtir. Bu şerh, *Fusûsü'l-Hikem* üzerine yapılan en geniş şerh olma özelliğini taşımaktadır.

10. Ebu'l-Ala Afifi'nin *Fusûsü'l Hikem Üzerindeki Talikat*'ı: Klasik anlamda bir şerh değildir. *Fusûsü'l Hikem*'in bazı temel kavramları ve düşünceleri üzerinde yoğunlaşan bir çalışmadır. Bu çalışma temel paragrafların ve metinde bulunan zor cümlelerin şerhlerinden ibarettir.

Afifi bu şerhi yazarken “İbnü'l Arabi'nin akidesi hakkında herhangi bir hüküm vermekten kaçındım. Onu savunan veya suçlayan kimselerin tutumlarından da etkilenmeden, şeyhin sisteminden anladığımı ifade etmekten ibarettir.”³⁶ notunu düşmüştür.

11. Ekrem Demirli'nin 2006 yılında yayınlanan *Fusûsü'l Hikem* şerhi ve çevirisi araştırmamızın referansı olmuştur.

Tüm bu şerhlerin 300 sayfayı geçmeyen küçük bir kitap için yazıldığı düşünüldüğünde *Fusûsü'l Hikem*'in ne kadar önemli olduğu ve sembolik bir dil taşıdığı bir kez daha anlaşılacaktır. Benzetmelerin, sembollerin, paradoksların bolca yer aldığı bu kitapta İbnü'l Arabi'nin varlık öğretisi birçok açıdan ele alınmaktadır.

³⁶ Afifi, a.g.e., ss. 23-24.

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIK - VARLIK İLİŞKİSİ

Bu bölümde formel mantık, mantık ilkeleri, akıl yürütme biçimleri açıklanmış, Thales, Herakleitos, Parmenides, Anaxagoras, Platon, Aristoteles, Plotinus ve İslâm düşünürlerinden Fârâbî ve İbn Sina'nın varlık görüşleri genel bir çerçevede ele alınmıştır. Çelişmezlik ilkesi ve filozofların varlık görüşleri arasındaki ilişki tüm eleştirilerin kaynağı olduğundan tümel bir kavram olan varlık kavramının tikel kavramlarla ilişkisi, İlk Çağ Antik Yunan filozofları ve bazı İslâm düşünürlerine göre açıklanmıştır. Bu filozofların varlık görüşlerindeki tutarlılık düzeyi, mantık ilkelerine göre değerlendirildiğinden bu bölümde filozofların görüşleri mantık ilkelerine göre ne kadar tutarlı olmuştur, sorusu yine filozoflara göre ortaya konulmuştur. Böylece İbnü'l Arabî'nin özgünlüğünü daha kolay görebilmemizi ve onu daha iyi anlamamızı sağlayacağı düşünülmüştür.

1.1. Formel Mantık

Mantık nedir? Mantık bilim olarak ne ile uğraşmaktadır? Mantık sözcüğü iki anlamla karşımıza çıkmaktadır. Birinci anlam, doğru düşünme biçimi, ikinci anlam ise bu doğru düşünce biçimlerini kendine konu edinen bilim olarak mantık. Birinci anlama göre mantıklı düşünmek, doğru düşünmek veya tutarlı düşünmek olmaktadır. Örnek olarak aşağıdaki cümleleri verebiliriz:

Platon'un ide öğretisi felsefesinin **mantığına** aykırıdır.

(Platon'un ide öğretisi doğru değildir/tutarlı değildir.)

Aristoteles'in form anlayışı **mantıklı** değildir.

(Aristoteles'in form anlayışı doğru değildir/tutarlı değildir.)

İbnü'l Arabî'nin varlık düşüncesi **mantıklıdır**.

(İbnü'l Arabî'nin varlık düşüncesi doğrudur/tutarlıdır.)

Sokrates **mantıklı** düşünen bir insandır.

(Sokrates doğru biçimde düşünen bir insandır.)

Mantık terimi, bu dört cümlede “doğru düşünme biçimi” anlamında kullanılmıştır. Tabii mantık gizemli bir kelimedir. Mantığı bir bilim olarak hiç de tanımayan her yaşta insanların mantıklı mantıksız kelimelerini çoğu zaman kullandığını biliyoruz.

Mantık teriminin ikinci anlamı³⁷ bizi daha çok ilgilendirmektedir. Doğru düşünme biçimlerini inceleyen bir bilim olarak mantık, Aristoteles tarafından düzenlenmiştir. Aristoteles’in *Organon* adlı eseri, felsefe tarihinde ilk olarak doğru düşünme biçimlerinin incelendiği bir mantık kitabıdır.³⁸

Doğan Özlem, mantık sözcüğünün bu ikinci anlamda Aristoteles tarafından kullanılmadığını belirtmektedir.³⁹ Mantık biliminin kurucusu sayılan Aristoteles nasıl olur da kurucusu olduğu bir alanın adını kullanmamıştır? Yaptığı ilimler sınıflandırmasında neden mantık yoktur? Aristoteles mantık biliminin konularını (kavram, önerme, kıyas, ispat, akıl ilkeleri) *Organon*⁴⁰ adlı eserinde ayrıntılı olarak anlatmış ancak konularını anlattığı bu bilimin adından söz etmemiştir. Bu durumun birçok sebebi olabilir. Mantık felsefeye giriş olarak görülmüştür. Ayrıca mantık sözcüğü “konuşma” anlamına gelen Arapça nutk kelimesinden dilimize geçmiştir. Arapçaya da Yunancadan hem konuşma hem de akıl anlamları olan “Logos” kavramından geçmiştir.⁴¹

Aristoteles mantık terimini kullanmamış olsa da mantık sözcüğünü söz ettiğimiz birinci anlamında (doğru, tutarlılık) kullandığı kesindir. Çünkü çocuk genç

³⁷ Geleneksel tarzda yazılmış Türkçe - Mantık kitaplarının en önemlisi olan *Miyar-ı Sedad* adlı eserinde, Ahmet Cevdet Paşa mantık ilmini, zihni hatalara düşmekten koruyan bir araç olarak tanımlamaktadır. Bkz. “Türkiye’de Mantık Çalışmaları”, Necati Öner, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı 6, Aralık 1992, s. 4.

³⁸ Kadir Çüçen, *Mantık*, 10. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016, s. 264.

³⁹ Doğan Özlem, *Mantık*, Notos Kitap, İstanbul, 2011, s. 235.

⁴⁰ “Aristoteles’in mantığa ait yazıları zihinsel araç anlamına gelen *Organon* isminde toplanmıştır. *Organon*’da Kategoriler (kavramlar), Birinci Analitikler (kıyaslar), İkinci Analitikler (ispat), Peri Hermenias (önergeler), Topika (diyalektik konular), Sofistlerin Hileli Çıkarımlarının Reddi bölümleri bulunmaktadır. Aristoteles, mantık terimi yerine analitik terimini kullanmıştır.” Bkz. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Yüksel Kanar, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 139.

⁴¹ Mantık sözcüğü Arapça nutk ve Yunanca logos kelimelerinden türemiştir. Tüm klasik mantık kitaplarında mantık sözcüğünün bu etimolojisi yer almaktadır. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991, s. 1; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 2. Baskı, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 13; Hüseyin Batuhan, Teo Grünberg, katkıda bulunan: Sadrettin Eyupoğlu, *Modern Mantık*, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Ankara, 1977, s. 1; Çüçen, a.g.e., s. 15.

ihtiyar, bilgili bilgisiz herkesin kullandığı mantığın birinci anlamını Aristoteles'in de kullandığını düşünmek daha doğru olacaktır. Filozof, *Organon* ve *Metafizik* eserlerinde birçok filozofu tutarsız bularak eleştirmektedir. Aristoteles'in bu eleştirilerinde mantık sözcüğünü birinci anlamında kullanması söz konusudur.

Aristoteles tarafından adı konulmasa da onun tarafından sistemleştirilen mantık bilimi günümüzde formel mantık, Aristoteles mantığı, klasik mantık, teorik mantık gibi isimlerle bilinmektedir.⁴² Formel mantık konusuna göre, doğru düşünme biçimlerini inceleyen ve bilinen bilgilerden yeni ve zorunlu bilgiler elde edilmesini sağlayan bir bilim; amacına göre ise akli hatalara düşmekten koruyan araç olarak tanımlanır.⁴³ Formel mantık'ın amacı akıl yürütme biçimlerini, akıl ilkelerine (geçerlilik kuralları) göre incelemektir. Buna göre formel mantığın konusu akıl yürütme biçimleri ve akıl (mantık) ilkeleridir.

Mantık bilimini Kindi (öl. 866) felsefeye giriş,⁴⁴ Fârâbî (öl. 950) ilimlerin başı (re'su'l-ulûm), İbn Sinâ (öl. 1037) ilimlerin hizmetkârı (hâdimu'l-ulûm), Gazâlî (öl. 1111) ilimlerin ilmi (ilmu'l-ulûm),⁴⁵ İbnü'l Arabî (öl. 1240) ise akılların cılası olarak tanımlamıştır.⁴⁶

İbnü'l Arabî mantık bilimini⁴⁷ aklın elindeki manaları inceleyen bir teraziye (mizan) benzetmiştir. Bu terazinin iki öncülü, iki mukaddime denilen iki kefesi

⁴² “Mantık bilimi sekizinci yüzyılda Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle İslâm dünyasına intikal etmiştir. İlk İslâm mantıkçılarından olan Farabî, bu ilmin anlaşılmasını ve Arapça kavramlarla ifadesini sağlamıştır. İbn Sînâ, Mantık ilmini İslâm düşüncesine özgü bilim haline getirmiştir. Gazâlî ise mantık ilmini dini ilimlere bir yöntem olarak uygulamıştır. Mantık ilmi Fahrettin Razî ve Ebherî üzerinden Osmanlı'ya intikal etmiştir. Osmanlı medreselerinde zorunlu olarak okutulan dört temel alet ilminden biri olarak yerini almıştır. Osmanlı medreselerinde yetişen herkesin ilmi temelini oluşturan mantık ilmi, Tanzimattan sonra Batı'da gelişen yeni mantık akımlarını da içine alarak varlığını sürdürmüştür.” Mehmet Duman, VI. *Mantık Çalıştayı Kitabı*, Yayın Hazırlayanlar: Vedat Kamer, Şafak Ural, 1. Baskı, Mantık Derneği Yayınları, 2016, s. 6.

⁴³ Öner, a.g.e., ss. 3-4.

⁴⁴ İbrahim Çapak, “Mantık: Tanım ve Önerme”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 544.

⁴⁵ Ulukütük, a.g.m., s. 300.

⁴⁶ Nihat Keklik, *İbnü'l Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el Futûhât el Mekkiye (Yan Motifler)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1974, s. 170.

⁴⁷ İbnü'l Arabî mantık biliminden ve Aristoteles'in kategorilerinden Fütuhât-ı Mekkiye kitabında ayrıntılı olarak söz etmektedir. Bkz. Nihat Keklik, *İbnü'l Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el Futûhât el Mekkiye (Esas Motifler)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980, ss. 368-382; *Fusûsü'l Hikem*'de Şuayb fassında cevher-araz ilişkisini ele almaktadır. Bkz. Demirli, a.g.e., s. 134; Arabî, a.g.e., ss. 159-160.

vardır.⁴⁸ İbnü'l Arabî *Futûhat-ı Mekkiye* adlı eserinde “mektepe” metaforunda dört ilimden bahseder, bu ilimlerden ikincisi mantıktır.⁴⁹ Bu metafor ikinci bölümde açıklanacaktır.

Her düşünce (bilgi) kavramların birbirleriyle önermeler (hüküm, tasdik) halinde bağlanmasıdır. Önermelerin birleşmesiyle de akıl yürütmeler ve deliller (hüccet) oluşmaktadır. Düşünme akıl yürütme veya akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise önermeler arasında bağ kurarak aklın bilinen bilgilerden bilinmeyen bilgiler elde etmesini sağlar.⁵⁰ Bu nedenle mantıkçılar tarafından akıl yürütme kavramı çıkarım kavramı ile eş anlamda kullanılmıştır. Aristoteles'e göre asıl çıkarım, tekil ve kişisel olan önermelerin tümel önermelerden çıkarılan çıkarımlardır. Peki, bu nasıl yapılacaktır? Aristoteles'e göre aklın doğrudan tanıdığı ilkelerle.

1.1.1. Mantık (Akıl) İlkeleri

Aristoteles, felsefe sistemine mantık terimini kullanmadan mantık (akıl) ilkelerini belirleyerek başlamıştır.⁵¹ Çünkü akıl ilkeleri aynı zamanda akıl yürütme ilkeleridir. Akıl yürütmelerin geçerli olmasını sağlayan bu ilkeler, özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve nedensellik ilkesidir.

Akıl ilkelerinin kaynağı felsefeciler ve mantıkçıların tartıştığı bir sorundur. Mantık ya da akıl ilkelerinin kaynağı nedir? sorusu rasyonalizm ve empirizm tarafından tümdengelim ve tümevarımla ilişkilendirilerek şöyle açıklanmaktadır:

Rasyonalistlere göre akıl ilkeleri evrensel nitelikte olup deney-gözlemlerle; dolayısıyla tümevarımsal bir genellemeyle değil; ancak sezgiyle apaçık olarak kavrarız. Bu noktada eğer bir yöntem olacaksa bu ancak tümevarım değil tümdengelim olabilir. Yani bu ilkeler a priori, doğuştan, tecrübeden önce hazır olarak zihinde bulunur. Bu da mantık ilkelerinin bir aracıya ihtiyaç duymadan sezgi ile doğrudan apaçık kavrandığını gösterir.

Empristler için deney gözleme başvurmaksızın salt akıl ya da sezgi yolu ile gerçekliğin bilgisini edinmek imkânsızdır. Şu halde onlar için akıl ilkeleri tüm insanlığın deneyimlerinden doğmuştur. Zira onlara göre biz

⁴⁸ Keklik, a.g.e., 1980, s. 372.

⁴⁹ Keklik, a.g.e., s. 170.

⁵⁰ Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, Ankara, 2001, s. 99

⁵¹ Özlem, a.g.e., s. 235.

önce deneyimlerimiz yoluyla olaylar arasında basit ilişkiler kurarız. Sonra da genellemelere ya da daha genel ilişkilere geçeriz. Böylece düşünceden düşünceye bir piramit gibi yükselerek en genel düşüncelere ya da ilkelere ulaşırız. Bu yükselme algıdan hayale, hayalden iç dünyaya doğru deruni bir sentezdir. Bu sentez her ne kadar bilinçte oluşsa da bilgi ve genel düşünceler deney ve gözlemlerle kazanılır. Diğer bir ifadeyle tümevarım yoluyla; tek teklerden yola çıkılarak, tek tekler arasındaki ilişkiler deneyimlenerek genel bir yargı oluşturulur. Gerçeklikle uygunluk sağlayan bu yargı, genel düşünce olarak adlandırılır. Dolayısıyla her türlü genel düşüncelerin temeli; kaynağı gerçeklik; gerçekliğin deney ve gözleme tabii tutulmasıdır.⁵²

Rasyonalistler mantık ilkelerinin apriori olduğunu savunurken empirizm ise mantık ilkelerinin deneyimle elde edildiğini iddia etmektedir. Örneğin rasyonalistler nedensellik ilkesinin doğuştan olduğunu savunurken empiristlerden David Hume (öl. 1776) nedenselliğin tümevarım sonucunda elde edilen bir alışkanlık olduğunu iddia etmektedir.⁵³ Empiristlere göre akıl ilkeleri insanların algılarıyla oluşturduğu kavramlardır. Mantık ilkelerinin kaynağı ne olursa olsun yine de insan zihninin düşünürken uymak zorunda kaldığı ilkelerdir.

1.1.1.1. Özdeşlik İlkesi

Formel mantıkçılara göre temel ilke özdeşlik ilkesi olup diğer ilkelere bunun türevleridir. Klasik mantık kitaplarında “Bir şey ancak kendisi olabilir.” şeklinde tanımlanan özdeşlik (aynılık)⁵⁴ ilkesi sembolik olarak da “A A’dır.” biçiminde formüle edilmektedir.

⁵² Gülümser Durhan, “Mantık Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Mantık İlkelerinin Kaynağı Meselesi”, *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Yayıma Hazırlayanlar: Vedat Kamer, Şafak Ural, 1. Baskı, Mantık Derneği Yayınları, 2016, ss. 197-198. Ayrıca mantık (akıl) ilkelerinin kaynağı problemi için bkz. Çüçen, a.g.e., ss. 30-31-32.

⁵³ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Arastırma*, çev. Serkan Ogdüm, İlke Yayınları, Ankara, 1998, s. 22.

⁵⁴ “Aristoteles, *Topikler*’de, özdeş ya da aynı olmanın ilk bakışta üç anlamı olduğunu savunur: Sayı (eşitlik), tür (aynı türdeki padesü ve pelerin) ve cins (aynı cinsteki at ve insan) açısından aynılıktan söz etmektedir. Aristoteles, burada ‘identity’ (özdeşlik) yerine ‘sameness’ (aynılık) terimini kullanır.” Aristotle, *Topica and De Sophisticis Elenchis*, çev. W.A.Pickard, The Works of Aristotle I, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928, (103a 9-10) s. 357. Aktaran: Korcan Evgin, *Özdeşlik ve Çelişmezlik İlkelerinin Kaynağı Olarak Algı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 57; Aristoteles aynı, benzer ve farklı sözcüklerini *Metafizik* kitabında (çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996,

Özdeşlik ilkesi ontolojik olarak (var olanlar düşünülerek) tanımlandığında bu ilke “Her var olan kendisiyle özdeştir.” şeklinde yorumlanır. Bu anlamda evrende birbirine özdeş olan iki şey yoktur. Epistemolojik olarak (var olanlar zihinde kavram olarak) ise “Her kavram kendisiyle özdeştir.” şeklinde tanımlanır. Bu tanıma göre ise kavramlar değişik sözcüklerle ifade edilse de bu farklı sözcükler özdeş kabul edilir.

Rasyonalistlere göre insan, akıl aracılığıyla doğrudan ikinci araca gerek duymaksızın herhangi bir karşılaştırma yapmadan şeylerin kendileriyle özdeş olduğunu zorunlu olarak bilmektedir. Formel mantıkçılar da rasyonalistler gibi düşünerek “A A’dır” gibi sembolün basitliğinden dolayı A ile A’yı karşılaştırmaya gerek kalmadan A ile A’nın açıkça özdeş olduğunu belirtmişlerdir. Ancak empiristler böyle düşünmemektedir. Empiristlere göre birinci A ile ikinci A’nın çok kısa da olsa farklı zamanlarda algılanmaktadır ve bu nedenle A’lar özdeş olamazlar. Çünkü “A A’dır” gibi basit olmayan, sembolik olarak biraz daha karmaşık “Abdenhmkışuyunhldkdjgff = Abdenhmkışuyunhldkdjgff”dir.” örneğini veya daha karmaşığını karşılaştırmak ve özdeş olup olmadığını söylemek, bu sefer biraz daha dikkat gerektirir ve zaman ister. Normal olarak ne böyle bir özdeşlik yargısını dile getirmek ne de onaylamak bir bakışta mümkün değildir. Çünkü bu yargıda tek değil birçok harften oluşan bir ifade karşılaştırılır. Böylece özdeşlikten önce bir karşılaştırma olduğu ve karşılaştırmayı gerektiren, dolayısıyla her türlü durum için de her şeyin aslında öncelikle başka ya da ayrı olarak algılandığı ya da düşünüldüğü anlaşılıyor. Demek ki özdeşliğin, karşılaştırma içermesi, aslında onun en temel ilke olmadığının da ispatıdır. Çünkü “en temel” olarak nitelenen ilkede karşılaştırma yer alamaz.⁵⁵

Özdeşlik ilkesinin bu “karışık harfler” örneğine göre temel bir ilke olmadığı anlaşılmaktadır. Aristoteles’in özdeşlik ilkesi hakkındaki düşüncesi ile klasik mantıkçıların özdeşlik ilkesi düşünceleri farklı olmaktadır. Aristoteles, *Metafizik*

1018a-30, ss. 254-259) açıklamaktadır. Özdeşlik ilkesinin doğuştan gelmediğini, zorunlu bir ilke olmadığını ve öznenin kurgusu olduğunu söyleyen John Locke (öl. 1704) ve David Hume’un (öl. 1776) görüşlerinin detayı için bkz. Evgin, a.g.t., ss. 58-65.

⁵⁵ a.g.t., s. 72.

kitabında da belirttiği gibi çelişmezlik ilkesini varlığı kavramak için sahip olması zorunlu olan bir temel ilke olarak görmektedir.⁵⁶

1.1.1.2. Çelişmezlik İlkesi

Çelişmezlik ilkesi klasik mantık kitaplarında özdeşlik ilkesinin bir türevi olarak açıklanır. Bu ilke, “Bir şey hem kendisi hem kendisi olmayan olamaz.” şeklinde tanımlanır. Sembolik olarak ise “A, A olmayan” olarak ifade edilir. Örnekler verecek olursak, bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz; bir bilgi aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz; bir insan aynı anda hem tek kollu hem de çift kollu olamaz, ışık hem dalga hem de parçacık olamaz.

Aristoteles *Metafizik* kitabında çelişmezlik ilkesini “Aynı niteliğin aynı zamanda aynı özneye aynı bakımdan hem ait olması hem olmaması imkânsızdır.” biçiminde tanımlar.⁵⁷ Bu ilkeye göre bir yüklem bir özne hakkında hem söylemiş hem de söylememiş olamaz. Doğan Özlem *Mantık* kitabında çelişmezlik ilkesini özdeşlik ilkesi ile karşılaştırarak çelişmezlik ilkesinin daha işlevsel olduğunu şöyle açıklar:

Çelişmezlik ilkesi, formel mantıkçılara göre özdeşlik ilkesinin bir türevi ise de, düşünülebilen her şeyi (düşünme evreni) ‘A’ ve ‘A olmayan’ gibi iki alana ayırma olanağı sağladığından, özdeşlik ilkesine yeni bir şey katmakta ve düşünme alanımızı genişletmektedir. Düşünmemiz sadece özdeşlik ilkesine kalmış olsaydı, bir şeyin kendisi olduğunu düşünmekten öteye bir adım atamazdık. Çelişmezlik ilkesinin düşünmemiz açısından büyük önemi, onun bize ‘başka olma’(diversitas) olanağını düşündürmesi ve böylece düşünülen şeyler arasında ilişki kurabilmemizi sağlamasıdır.⁵⁸

Doğan Özlem çelişmezlik ilkesinin olanaklarını bu şekilde ortaya koyar. Sadece özdeşlik ilkesi ile akıl yürütmelerde bulunsaydık çıkarımlar totoloji olurdu. Ama çelişmezlik ilkesi “başka” kavramını düşündürerek zihnimizi yeni bilgilere taşıyabilmektedir. Aristoteles, *Peri Hermeneias* adlı eserinde çelişmezlik ilkesine ontoloji (varlık) ve bilgi (epistemoloji) açısından örnek vermektedir:

⁵⁶ Vorlander, a.g.e., s. 144; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 1005b, 15-20, s. 201.

⁵⁷ Aristoteles, a.g.e., 1005b, 15-20, ss. 201-202.

⁵⁸ Özlem, a.g.e., s. 51.

‘Aktır’ ya da ‘ak değildir’ demek doğruysa, ‘ak olması ya da ak olmaması zorunludur. Ak olursa ya da olmazsa, evetlemek ya da değillemek doğrudur. Olmazsa yanlış olur, yanlışsa olmaz. O halde ya evetlemenin ya değillemenin doğru olması bir zorunluluk olur.⁵⁹

Aristoteles bu pasajda belirttiğine göre doğruluk ve yanlışlık da şeylere ait olma ya da olmama durumu da bir zorunluluk içermektedir. Bu nedenle çelişmezlik ilkesi aklın en yüksek ilkesidir. Çelişmezlik ilkesi şayet iyi anlaşılır ve bu ilkeye dikkat edilerek düşünülürse formel mantıkçılara göre bütün akıl yürütmeler tutarlı olur.⁶⁰

1.1.1.3. Üçüncü Şıkkın İmkânsızlığı İlkesi

Klasik mantık kitaplarında “ya ya” bağlacı kullanılarak yapılan “Bir bilgi ya doğrudur ya da yanlıştır, üçüncüsü olamaz; bir şey ya vardır ya da yoktur, üçüncü bir durum olamaz; bir şey ya zorunludur ya tesadüfidir, üçüncü bir durum olamaz; bir şey ya olduğu yerde ya da olmadığı yerde hareket etmelidir, üçüncü bir yer olamaz; bir şey ya zihindedir ya da zihin dışındadır, üçüncü bir yer olamaz vb.” örneklerle tanımlanan bir ilkedir. Sembolik olarak ise “A veya A değildir.” biçiminde gösterilir. Bu formül, A ile A olmayan arasında üçüncü bir seçenek yoktur ifadesi ile açıklanır.⁶¹

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde üçüncü halin imkânsızlığını aşağıdaki kanıtlarla açıklamaktadır:

Öte yandan çelişik önermeler arasında aracı bir şeyin olması da imkânsızdır. Bir özne hakkında tek bir yüklemi - hangi yüklem olursa olsun- olumlamak veya değillemek zorunludur. Bu, birinci olarak doğru ve yanlışın ne olduğunu tanımlamamızdan çıkar. Çünkü varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur. Dolayısıyla herhangi bir şeyin var olduğunu veya var

⁵⁹ Aristoteles, *Peri Hermeneias (Yorum Üzerine)*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, 18a39-18b4, s. 35.

⁶⁰ Margaret D. Wilson, *On Leibniz Explication of Necessary Truth, Gottfried Wilhelm Leibniz, A. Collection of Critical Essays*, Ed. Harry G. Frankfurt, University of Notre Dame Press, London, 1976, s. 418.

⁶¹ Çüçen, a.g.e., ss. 27-28; Çapak, a.g.e., s. 17; Öner, a.g.e., s. 3; Nurettin Topçu, *Mantık*, 10. Baskı, İnkılâp ve Aka Kitapları, İstanbul, 1979, s. 4.

olmadığını söyleyen ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş olacaktır. (Çelişik kavramlar arasında aracı bir şeyin olduğunu söylemek ise) ne varlık, ne var olmayanın ne var olduğu ne de var olmadığını söylemektir. Sonra bu aracı şey, ya grinin siyahla beyaz arasında aracı olması anlamında çelişikler arasında gerçekten var olan aracı bir şey olacaktır veya ne insan ne de at olanın insan ile at arasında aracı olması anlamında aracı bir şey olacaktır.⁶²

Bu alıntıda Aristoteles üçüncü halin imkânsızlığını çelişmezlik yasasına göre yorumladığını söyleyebiliriz. Aristoteles için bu yasa doğrudan ontolojinin dolaylı olarak da epistemolojinin ya da zihnin bir kanunudur.⁶³

1.1.1.4. Nedensellik İlkesi

“Her şeyin bir var olma sebebi vardır.” şeklinde ifade edilir. Bu ilke, akıl yürütme biçimlerinde yer alan öncüllerin de garantisini sağlamaktadır. Sebeplerden (öncül) sonuca giden akıl yürütme biçimlerinde sonuç bölümü sebeplere dayanılarak elde edilir. Ancak analogilerde bu ilke yerine daha çok görelilik ve benzerlik sözkonusudur. Akıl ilkeleri konusundan sonra bu ilkelere dayanılarak zihnin gerçekleştirmiş olduğu çıkarımlara geçebiliriz.⁶⁴

1.1.2. Akıl Yürütme Biçimleri

Akıl yürütme biçimleri tümdengelim, tümevarım ve analogi olmak üzere üç türdür. Mantık biliminin esas konusu olan akıl yürütme türlerini açıklamadan önce akıl yürütme kavramını izah edelim.

Akıl yürütme kavramı felsefeciler ve mantıkçılar tarafından “doğru düşünme biçimi, usavurma, çıkarım, istidlal, argüman ve kıyas” gibi birçok anlamda kullanılmaktadır. Formel mantıkçılar, terim, kavram ve önermelerden oluşan akıl yürütmeyi, doğru olarak kabul edilen (varsayılan) belli önermelerden (düşünceler)

⁶² Aristoteles, a.g.e., 1011b-25, s. 228.

⁶³ a.g.e., 1006a-35, s. 202.

⁶⁴ Öner, a.g.e., s. 3.

karşılaştırma yaparak doğru olması beklenen başka önermeler çıkarma işlemi olarak tanımlamaktadır.⁶⁵

Tüm akıl yürütme türleri iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, birden fazla önermenin yer aldığı öncüller bölümü olup bu bölümde bilinen önermeler vardır. Akıl yürütmelerde gerekçelerin (sebep) yer aldığı birinci bölüm, kanıtlayan bölümdür. En az iki önermeden oluşan bu bölümde iki düşünce arasındaki bir ilişki karşılaştırmalı olarak ortaya konmuştur.

İkinci bölüm ise tek bir önermenin yer aldığı sonuç bölümüdür. Sonuç bölümünde “yeni bilgi” sözkonusudur. İkinci bölümde ise birinci bölümde yer alan ve karşılaştırılan düşüncelerden birini diğerinin kanıtlayanı yaparak yeni bir önerme (yargı) vardır. Temele konulan önermelere öncül ya da kanıtlayan, çıkarılan yeni önermeye de sonuç ya da kanıtlanan denir.⁶⁶ Tüm akıl yürütme biçimlerinde bu yapı (öncüller ve sonuç) bulunur.

Akıl yürütmede doğru ya da yanlış hakikat değerleri alabilen yargılara önerme denir.⁶⁷ Önermelerde bulunan anlamlı en küçük sözcüklere de terim denir.⁶⁸ Terimler zihinde bulunan kavramlara karşılık gelmektedir. Terimler büyük terim, orta terim ve küçük terim olarak üçe ayrılır. Büyük terim sonuç bölümünde yer alan önermenin yüklemidir. Orta terim ise öncüller bölümünde önermelerde bulunan ortak terimdir. Küçük terim ise sonuç önermesinde bulunan öznedir.⁶⁹ Orta terim büyük terimi ve küçük terimi etkilemektedir. Yeni bilgilerin varlığı orta terime bağlıdır.⁷⁰

⁶⁵ Bedia Akarsu, *Usavurma, Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 7. Baskı, 1998, s. 184.

⁶⁶ Çüçen, a.g.e., s. 18.

⁶⁷ a.g.e., s. 76.

⁶⁸ a.g.e., s. 57.

⁶⁹ a.g.e., s. 89.

⁷⁰ Kuşpınar, a.g.e., ss. 112-125; Mantık bilimi, “terim-kavram” bağlamında İslâm dünyasında tartışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Çapak, “Mantık: Tanım ve Önerme”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 547; Aristoteles terim, büyük terim, küçük terim ve orta terim kavramlarını *Organon III, Birinci Analitikler* kitabında 1. ve 4. sayfalarda tanımlamaktadır. Terim kavramı için öncülün kendilerine dağıldığı şeye, yani yüklem ile ister varlık kendine eklensin, ister var olmayan kendinden ayrılınsın, yüklem kendisi hakkında tasdik edildiği konudur der. Detayı için bkz. Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 1

1.1.2.1. Birinci Akıl Yürütme Biçimi Olan Tümdengelim (Kıyas)

Klasik mantık ders kitaplarında tümdengelim (dedüksiyon, ta'lil, dedüktif çıkarım, kıyas), zihnin tümel önermelerden (prensipler olarak alınan öncüllerden) tikel önermelere doğru hareket ederek zorunlu olarak yeni bilgilere ulaşma süreci olarak tanımlanır.⁷¹ Bu akıl yürütmeye öncüllerin doğruluğu sonucun da doğruluğunu gerektirir. Tümdengelim çıkarımlar (kıyas) yalnızca öncüller dikkate alındığı için kapalı dünya varsayımını öngörmektedir. Kapalı dünya varsayımı, mantık sistemlerinde bilgilerimiz doğru ya da yanlış değerleri alabilen önermeler biçiminde dile getirilir ve doğru olan bir ifadenin aynı zamanda doğru bilindiğini varsayar.⁷² Formel mantıkta doğru olduğu bilinmeyen önerme, yanlış varsayılandır. Doğruluğunu bilmiyorsa önerme yanlış kabul edilir.⁷³

Formel mantıkçılar doğru önermenin nasıl doğru olduğuyla ilgilenmez. Tümdengelim çıkarımında önermeler doğru olduğu kabul edildiğinde sonucun da zorunlu olarak doğru olacağı düşünülür. Örneğin aşağıdaki tümdengelim örneğinde 3. önerme zorunlu olarak doğru önerme olmaktadır. 1. şekil⁷⁴ olan aşağıdaki tümdengelimli kıyas geçerli bir çıkarımdır.

(1) Bütün insanlar ölümlüdür.

(2) İbnü'l Arabi insandır.

(3) O halde İbnü'l Arabi ölümlüdür. → Niçin ölümlüdür? Çünkü insandır.

Eğer öncüller sonuçtan daha kesin ve öncüllerle zorunlu olarak bir sonuca ulaşıyorsa çıkarım geçerli olacaktır.⁷⁵ Geçerli kavramı, önermeler için kullanılmaz, onun yerine doğru ya da yanlış ifadeleri kullanılır. Akıl yürütmelerin geçerli olması, öncüller ve sonuç önermesinin doğru olması ve kıyas kurallarına⁷⁶ uygun olmasına bağlıdır. Orta terimin bulunduğu yere göre ve önermelerin özellikleri dikkate

⁷¹ Topçu, a.g.e., s. 13.

⁷² Vedat Kamer, *İnformel Mantık Açısından Akilyürütme Kavramı Üzerine Bir Araştırma*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2014, s. 276.

⁷³ a.g.t., s. 98.

⁷⁴ Kıyas ve modlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Bilal Kuşpınar, *İbn Sina's Theory of Logic*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1987, ss. 57-58.

⁷⁵ Çüçen, a.g.e., s. 16.

⁷⁶ Formel mantıkçıların belirlediği kıyas kuralları sekiz tanedir. Dördü terimlerle diğer dördü de önermelerle ilgilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Öner, a.g.e., ss. 109-110.

alındığında 256 çıkarım yapılmakta ancak bu çıkarımlardan sadece 19 tanesi geçerli olabilmektedir.⁷⁷

Aristoteles için asıl akıl yürütme biçimi tümdengelimli çıkarım şeklinde olan kıyaslardır. Kıyaslar orta terimin büyük terimdeki hükmü küçük terime iletmesidir. Bu yüzden illet olarak da isimlendirilen orta terim kıyastaki esas unsurdur.⁷⁸ *Birinci Analitik*'lerde kıyasları ayrıntılı olarak birer ispat aracı olarak inceleyen Aristoteles, kıyas çıkarımını, formel mantıkçıların tanımına benzer bir şekilde şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.”⁷⁹ Bu tanımda kıyas teorisi ile zorunluluk kavramı arasında ilişki vardır.

Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de aşağıdaki örneği vermektedir.⁸⁰ Tüm akıl yürütmeler orta terime göre yapıldığından orta terimler altı çizilmiş olarak gösterilmiştir.

Tümdengelim örneği:

- (1) Bütün safrası olmayan hayvanlar uzun ömürlüdür. (Bilinen bilgi)
- (2) İnsan, at, katır safrası olmayan hayvandır. (Bilinen bilgi)
- (3) O halde insan, at ve katır uzun ömürlüdür. (Yeni bilgi)

Niçin at ve katır uzun ömürlüdür? Çünkü kapalı dünya varsayımına göre safrası olmayan hayvanlar uzun ömürlüdürler. Öncüllerde yer alan orta terim sonucun gerekçesidir. Zihin, bütünden özele doğru düşünmüştür.

Zorunluluk (kader, ananke) kavramı⁸¹ Aristoteles'in ontolojisinde önemli bir yer işgal etmektedir. O'na göre zorunlu bir şeyden söz etmek, onun sebebiyle bir

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Öner, a.g.e., ss. 110-126.

⁷⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 3. Baskı, Elis Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 36.

⁷⁹ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 1; Aristoteles, *Organon V, Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, s. 12.

⁸⁰ Tümdengelim ve tümevarım örneklerindeki terimler Aristoteles'e aittir. Bkz. Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 24; Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1996, s. 81.

şeyin başka türlü olmasının imkânsız olduğunu söylemek demektir. Bu anlamda bir şeyin meydana gelmesini sağlayan sebep de bir tür zorunluluk anlamı taşımaktadır.⁸²

İlhan Kutluer, Aristoteles'in zorunluluk anlayışını amaçlılık ile çelişmediğini "duvar" örneği ile şöyle açıklamaktadır:

Aristoteles'e göre mesela bir duvarın duvar oluşunu zorunlu kılan şeyin, sadece önce ağır olan temel taşların zorunlu olarak en altta bulunuşu, daha sonra hafif olan toprak malzemesinin gelişi ve nihayet en hafif olan tahta malzemesinin en üstte bulunuşu olduğundan emin olamayız. Elbette duvarın var olması için taş, toprak ve tahtanın olması zorunludur. Ancak duvarı duvar kılan şey bunlardan ibaret değildir. Onu duvar kılan şey, örtmek korunmak gibi yapıldığı gayedir. Her ne kadar anılan malzemeler olmadan duvar meydana gelmez ise de bizim duvar dediğimiz şey sadece malzemesinden dolayı meydana gelmiş değildir. Evet, duvar formun gerçekleşmesi için maddenin olması zorunludur. Ancak duvarı duvar kılan şeyin de onun formu dolayısıyla bu formu öngören gaye olduğu açıktır. Kısacası bir cismin var olması için zorunlu olan maddi sebepler yanında gaye sebebin de var olduğunu söylemek fiziki zorunluluk fikriyle çatışan bir durum değildir.⁸³

Aristoteles için madde-form ilişkisinde bulunan zorunluluk fikri mantık alanında karşımıza tümdengelim olarak olarak anlam kazanmaktadır. Varlık felsefesinde rastlantılara yer vermeyen Aristoteles için rastlantılar bilinmeyen sebeplerdir. Rastlantılar zorunluluğa irca edilebilir, ancak zorunlu durumlar rastlantılara dönüşemez.⁸⁴

1.1.2.2. İkinci Akıl Yürütme Biçimi Tümevarım (İndüksiyon)

Tümevarım sözcüğü Arapça istikra,⁸⁵ Yunanca epogoge⁸⁶ sözcüğünden gelmektedir. İstikra sözcüğü peşinden gitmek, takip etmek, epogoge ise yaklaşma anlamlarına gelir. Formel mantıkta tümevarım çıkarımı tikel yargıların peşinden

⁸¹ Aristoteles *Metafizik* eserinde ayrıntılı olarak zorunluluk üzerinde durmaktadır. Bkz. Aristoteles, a.g.e., 1015a-1015b, 20-25, s. 243.

⁸² İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 30.

⁸³ a.g.e., s. 34.

⁸⁴ a.g.e., s. 27.

⁸⁵ Öner, a.g.e., s. 174.

⁸⁶ Vorlander, a.g.e. s. 144.

giderek daha önce olmayan tümel bir yargıya ulaşmak olarak tanımlanır. Tümevarım⁸⁷ tümdengelim aksine zihnin özelden (tikel) genele (tümel) doğru hareket etmesidir. Tümevarım çıkarımında öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu pekiştirmekte ancak tümdengelim çıkarımlarda olduğu gibi zorunlu kılmamaktadır.⁸⁸

Necati Öner *Klasik Mantık* adlı kitabında tümevarımın tam tümevarım ve eksik tümevarım olmak üzere ikiye ayrıldığını örnek vererek şöyle açıklamaktadır:

Tümevarım ya tam olur veya eksik olur. Tam tümevarım, bir bütünü yapan parçaların hepsini inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir. Mesela: Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi ve pazar günlerinin her biri 24 saattir. Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi ve pazar haftanın bütün günleridir. O halde haftanın günleri 24 saattir. Hafta bir bütündür, onun parçaları olan günler teker teker sayılıp onlar hakkında verilen bir hüküm, sonuçta, bütün hakkında da veriliyor. Aristo'nun *Organon*'da ele aldığı tümevarım bu tür tümevarımdır. Eksik tümevarım ise bir bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Mesela, Arşimed, suya batan birkaç cisim gözlemleyerek bundan meşhur kanununu çıkarıyor. Deneysel bilimlerin kanunlarına varmak için başvurduğu tümevarım işte bu ikinci tümevarımdır.⁸⁹

Aristoteles, tam tümevarımda sonuç zorunlu olduğu için tam tümevarımla ilgilenmektedir. Formel mantığın ilgilendiği tümevarım tam tümevarımdır. Aristoteles'in tümevarım yorumu formel mantıktan farklı olarak parçadan bütüne doğru olmayıp zorunluya doğru hareket etmektedir.⁹⁰ Tümevarımın Aristoteles için

⁸⁷ “İbn Sînâ, tümevarımın bir tümel hakkında hüküm vermek olduğunu ve verilen hükmün sözkonusu tümelin altına giren tüm tikeller için bilkuvve bilinen ancak bilfiil bilinmeyen bir hüküm olduğunu söyler.” İbn Sînâ, *el-Burhan*, s. 23. Aktaran: Rebuh Tepe, *İbn Sînâ Mantığında Tümevarım*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, s. 44.

⁸⁸ Hüseyin Batuhan, Teo Grünberg, *Modern Mantık*, 2.baskı, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1977, s. 2.

⁸⁹ Öner, a.g.e., s. 175.

⁹⁰ a.g.e., s. 179.

asıl değeri tündengelimli kıyasın temelini oluşturmasıdır. Aristoteles tam tümevarıma aşağıdaki örneği vermektedir.⁹¹

Tam Tümevarım örneği:

- (1) İnsan, at, katır uzun ömürlüdür. (Bilinen bilgi)
 (2) İnsan, at ve katır safrasız hayvandır. (Bilinen bilgi)
 (3) O halde bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür. (Yeni bilgi)

Niçin bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür. Çünkü kapalı dünya tasavvuruna göre safrasız hayvanlar insan, at ve katırdırlar. Orta terim sonuç önermesinin gerekçesidir. Orta terim değişince sonuç önermesi de değişmektedir. Zihin özelden bütüne doğru düşünmektedir. Tam tümevarımda neticede zorunlu sonuç çıktığı için tündengelim benzemektedir.

Klasik mantık ve Aristoteles için asıl akıl yürütme biçimi tündengelim olmuştur. Eksik tümevarım, Aristoteles'in zorunluluk taşımadığı için benimsemediği akıl yürütme türü olsa da bilim insanları tarafından benimsenmiştir ve eksik tümevarım pozitif bilimlerin gelişmesini sağlayan bilimsel yasaların temelini oluşturan bir akıl yürütme biçimine dönüşmüştür. Mantık biliminde 16.yüzyıldan itibaren önemli bir konu olmuştur. Bilimsel gelişmeler tek tek yapılan deney ve gözlemlerin genellenmesi sonucunda olmuştur. Francis Bacon (öl. 1626) ve J. Stuart Mill (öl. 1873) gibi düşünürler tümevarım yöntemini savunmuşlardır.⁹² Tündengelimde olan kapalı dünya varsayımı yerine tümevarım, epistemik belirsizlikler içeren açık dünya varsayımına uygulanabilir. Açık dünya varsayımında ise bilgi eksikliği yanlışlığa sebebiyet vermez. Yani önermenin yanlışlığı bilinmiyorsa doğru bir önermedir.

⁹¹ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 24.

⁹² John Stuart Mill beş çeşit tümevarım olduğunu belirtmiştir: Uyuşma, fark, uyuşma ve fark, arda kalanlar ve birlikte değişme yöntemi. Detayı için bkz. Şafak Ural, *Temel Mantık*, Şafak Ural, 3. Baskı, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2011, ss. 210-217.

Eksik tümevarım örneği:

- (1) İbnü'l Arabî ölümlüdür. Öncül Doğru önerme
 (2) Konevi ölümlüdür. Öncül Doğru önerme
 (3) O halde tüm insanlar ölümlüdür. Sonuç Doğru önerme

Formel mantıkçılara göre bu akıl yürütme biçiminde sonuç önermesi doğru olsa da eksik tümevarım biçimsel olarak geçerli olmayan bir çıkarımdır.⁹³ Çünkü kıyas kurallarına göre üçüncü önerme zorunlu olarak elde edilemez. Formel mantıkta eksik tümevarım kıyasa benzese de bir kıyas değildir.⁹⁴

Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi* adlı kitabında tümevarım sözcüğü yerine tümevarış sözcüğünü kullanarak tümevarımı formel düşünceye doğru bir yükseliş ve zihnin devamlı bir çabası olarak tanımlar. Ülken'e göre tümevarımın başarısı bilim insanlarını bilimsel yasa ve teorilere ulaştırmasıdır.⁹⁵

1.1.2.3. Benzerlikler Üzerinden Akıl Yürütme (Analoji, Temsil)

Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde analogi, var olan şeyler arasındaki işlev benzerliğine, ilişki benzerliğine işaret etme işlemi ve iki şey arasındaki benzerlikten yola çıkarak onların başka bakımlardan da benzer olacaklarını öne süren bir çıkarsama olarak tanımlanır.⁹⁶

Analoji çıkarımı, klasik mantık ders kitaplarında genellikle bilinen benzeyişlerden bilinmeyen benzeyişlerin çıkarılması ya da zihnin tikelden (özel) tikele hareket etmesi olarak tanımlanır.⁹⁷ Analoji çıkarımlarında sonuç önermesinin doğruluk derecesi tümdengelim ve tümevarım çıkarımlarına oranla azalmıştır.

Analoji Örneği:

- (1) Aristoteles rasyonalisttir. Çünkü tümdengelim çıkarımını savunur.
 (2) Platon rasyonalisttir.

⁹³ Kıyas kurallarına göre orta terim sonuçta olmaz ve iki tikel önermeden sonuç çıkmaz. Bkz. Öner, a.g.e., ss. 109-110.

⁹⁴ Kuşpınar, a.g.e., s. 113.

⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, 2. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 196-199.

⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Say Yayınları, 2012, s. 29.

⁹⁷ Çüçen, a.g.e., s. 21; Çapak, a.g.e., s. 244; Öner, a.g.e., s. 173; Topçu, a.g.e., s. 13.

(3) O halde Platon da tümdengelim çıkarımını savunur.

Bu analogi çıkarımında sonuç önermesinin doğruluğu tartışmalıdır. Doğru olabilir de doğru olmayabilir de. Analogide ncller tekil önermelerden oluşur. Kıyas kurallarına göre iki tikelden sonuç çıkamayacağı için bu çıkarımlar formel mantığa göre her zaman geçersiz olmaktadır. Bu biçimsel nedenle analogi, mantık tarihinde formel mantıkçılar için önemli bir konu olmamıştır.⁹⁸ Analogi de eksik tümevarım gibi kıyas olmadığından kıyas kuralları söz konusu olmamaktadır.

Aristoteles, *Organon III*'te formel mantıkçıların benimsemiş olduğu analogi çıkarımını "komşu" rneği ile şöyle açıklamaktadır:

Söz gelimi, A nın kötü, B nin komşulara savaş açmak. G nin Thebaililere karşı Atinalılar, D nin de Phokislilere karşı Thebaililer demek olduğunu kabul edelim. Thebaililere savaş açmanın bir kötülük olduğunu ispat etmek istersek komşularına savaş açmanın bir kötülük olduğunu kabul etmek gerekir. Bu son önermeye inanç, benzer hallerden, söz gelimi, Thebaililer için Phokislilere savaş açmanın kötü olduğundan çıkar. Mademki komşulara savaş açmak bir kötülüktür ve Thebaililere karşı savaş komşulara karşı savaş açmaktır, şu halde Thebaililere savaş açmanın bir kötülük olduğu açıktır. şimdi, B nin, G ye ve D ye ait olduğu, apaçık bir şeydir (ünkü her iki halde de bu, komşulara savaş açmaktır); A nın D ye ait olduğu da açıktır. (ünkü Phokislilere karşı savaş Thebaililer için hayırlı olmadı). Fakat A nın, B ye ait olduğu, D ile ispat olunacaktır. Orta terimin uçla olan münasebetinin ispatı birçok benzer hallerle elde edilmişse, ispat yine aynı tarzda yapılacaktır. O halde misal yoluyle istidlalin ne bölümden bütüne, ne bütünden bölüme giden istidlal olmayıp, bunun aksine olarak iki husus hal aynı terime tabi olduğu ve bunlardan biri bilindiği zaman, bölümden bölüme bir istidlal olduğu görülüyor. Tümevarımdan farkı, tümevarımın bütün fertlerden hareket ederek büyük ucun orta terime ait olduğunu ispat etmesi ve kıyası kkk uca tatbik etmemesidir, hlbuki misal bu tatbiki yapar ve bütün fertlerden hareket ederek ispat etmez.⁹⁹

⁹⁸ Gazali, analoginin kesin bir bilgi elde etmediğini fakat tartışmalarda kalbi rahatlattığını ve karşıdakini ikna edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu bu nedenlerle daha çok retorik, hitabet ve safsata başlıkları içinde yer aldığını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 227.

⁹⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 81.

Bu pasajda Aristoteles analogi çıkarımını, orta terimin büyük terime, küçük terimin büyük terime benzer terime ait olduğunun bilinmesi şartıyla büyük terimin (kötülük) küçük terime (Aristoteles'in üçüncü terim dediği terim) benzer bir terimle (Thebaililerle savaş açmak) orta terime ait olduğunun kanıtlanması olarak görmektedir.¹⁰⁰ Tüm çıkarımlarda orta terim önemlidir. Orta terim olmazsa akıl yürütme yapılamaz. Kıyas kurallarına göre orta terim öncüllerde zorunlu olsa da tümevarım hariç sonuç önermesinde yer almaz. Ancak orta terim biçimsel olarak sonuç önermesinde yer almaz da büyük terimdeki hükmü küçük terimdeki konuya aktarmaktadır. Tümdengelim çıkarımlarında orta terim hem büyük terime ve hem de küçük terimde anlam olarak vardır. Ama eksik tümevarımda orta terim büyük terimde olsa da küçük terime tatbik edilemez. Aynı şekilde orta terim analogide de büyük terime uygulanırsa da küçük terime zorunlu olarak uygulanamaz.

Bu alımta Aristoteles, önce analogi kavramını "orta terim"e göre tanımlamaktadır. Tümdengelim ve tümevarım çıkarımından söz ettikten sonra da analogiyi açıklamaktadır. "Thebaililere savaş açmanın bir kötülük olduğunu ispat etmek" için (analojinin sonuç önermesi olsun) aşağıdaki tümdengelim örneğini vererek "komşularına savaş açmanın bir kötülük olduğunun" kabul edilmesi gerektiğini vurgular.

- (1) Komşulara savaş açmak bir kötülüktür.
- (2) Thebaililere savaş açmak komşulara savaş açmaktır.
- (3) O halde Thebaililere savaş açmak bir kötülüktür.

Aristoteles bu tümdengelim orta terime göre analiz etmektedir. "komşulara savaş açmak" orta teriminin hem büyük terime (kötülük) hem de küçük terime ait olduğu ya da bu terimlere tatbik edildiği açıktır. Orta terimin uçlarla olan başka münasebetlerinden de tümevarım ve onun benzeri olan analogi de vardır.

Aristoteles tümdengelim örneğini analiz ettikten sonra tam tümevarım çıkarımına geçmektedir. Tümevarım, orta terimin bütün fertlerden hareket ederek büyük terimin orta terime ait olduğunu ispat eden bir çıkarımdır. Örneğin yalnızca

¹⁰⁰ a.g.e., s. 81.

Atinalıların, Thebaililerin ve Phokislilerin komşu olduğunu kabul edelim. Bu durumda aşağıdaki tümevarım örneğinde sonuç zorunlu olarak çıkmaktadır.

- (1) Atinalıların komşuları olan Thebaililere savaş açması kötülüktür.
- (2) Thebaililerin komşuları olan Phokislilerle savaş açması kötülüktür.
- (3) O halde komşulara savaş açmak kötülüktür.

Tümevarım örneğinden sonra bu alıntıda söz edilen “Thebaililere savaş açmanın bir kötülük olduğunu” ispat için aşağıdaki analogi çıkarımı önceki tümdengelim ve tümevarım çıkarımlarından yararlanarak düzenlenmiştir:

- (1) Atinalılar Thebaililerle komşudur. Komşularla savaş açmak kötülüktür.
- (2) Atinalılar Thebaililerle savaşmıştır.
- (3) O halde Thebaililere savaşmak bir kötülüktür.

Bu alıntıya göre kanaatimizce Aristoteles, analoginin hem tümdengelim hem de tümevarım özellikler taşıdığını düşünmektedir. Çünkü Aristoteles, analogiyi tanımlamadan önce bu pasajda görüleceği üzere ilk adım olarak tümdengelim çıkarımını yapmıştır. Sonra tümdengelim yoluyla Atinalıların komşuları olan Thebaililerle savaşmasının ya da Phokislilerin komşuları olan Thebaililerle savaşmasının kötü olacağını ispatlamaktadır. İkinci adımda ise tikel olarak her bir komşunun diğer bir komşu ile savaşması kötü olarak kabul edilirse birinci adım olan “komşularla savaşmak kötüdür.” Tümel önermesine ulaşılmış olmaktadır ve bunun da adı tümevarımdır. Gerçi Aristoteles’te tam tümevarım sözkonusu olsa da bu çıkarım ilk adımdaki tümdengelim de değildir. Daha sonra “Thebaililere savaş açmak kötüdür.” yargısı analogi ile elde edilmektedir. Böylece analogi çıkarımında bilkuvve olarak hem tümdengelim hem de tümevarım olduğunu Aristoteles adına söyleyebiliriz.

Analogi çıkarımında öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğu için bir ihtimal sağlamakta fakat onu ispatlamaya yetmemektedir. Sonuç öncülleri aşan bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenledir ki analogiye dayanan çıkarımlara genellikle tümevarımın bir türü gözüyle bakılmıştır. Analogi, tümevarımın en zayıfı sayılmıştır. Aristoteles,

salt bir benzeşme olmasından dolayı bunu varsayıma dayalı bir tümevarım olarak kabul eder.¹⁰¹

Aristoteles başka bir eserinde de analogiyi adalet kavramına benzeterek ayrıntılı bir biçimde açıklamaktadır. “İnsanlık tarihinde adalet kavramı, filozoflar, teologlar, sosyal bilimciler, hukukçular, ahlakçılar, politikacılar ve pek çok düşünür için araştırmalarının merkezinde bir konu olmuştur.”¹⁰² Evrensel ve tüm alanlarda neredeyse karşımıza çıkan bu kavramı Aristoteles de *Nikomakhos’a Etik* eserinde mantık ve geometri alanı ile ilişkilendirerek adalet kavramı ile analogi kavramını karşılaştırmaktadır. Aristoteles’in bu analogi türünde ilişki benzerlikleri söz konusudur. Aristoteles bu ilişki analogisi türünün “adalet” kavramı ile ilişkisini açıklamadan önce adalet kavramının hak ve eşitlik kavramları ile olan ilişkisine değinmektedir:

Adalet ve adaletsizlik üzerine düşünelim. Hangi eylemlerle ilgili olduklarını, adaletin nasıl bir ‘orta’ olduğunu, hakkın da nelerin ortası olduğunu. Şimdi görüyoruz ki herkes insanların, adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya ‘adalet’; aynı şekilde insanların haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya da ‘adaletsizlik’ demek istiyor. Eğer iki karşıttan biri birkaç anlamda kullanılıyorsa çoğu durumda arkasından ötekini de birkaç anlamda kullanılması gelir; örneğin ‘hak’tan birkaç anlamda söz ediliyorsa ‘haksızlık’tan da birkaç anlamda söz edilir. O halde adaletsiz insandan kaç anlamda söz edildiğine bakalım. Hem yasaya uymayan insanın hem çıkarıcı insanın hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor. O halde açık ki yasaya uyan insan da eşitliği gözetken insan da adaletli olacaktır. Öyleyse ‘adalet’ yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende ‘adaletsizlik’ ise yasaya aykırı olanda eşitliği gözetmeyende olur.¹⁰³

¹⁰¹ Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 204. Aktaran: Hüseyin Çaldak, “Kıyas’ın Mantıkta ve İslâmi ilimlerde Kullanım Biçimi” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Dergisi*, XI/1-2007, s. 253.

¹⁰² Bilal Kuşpınar, “Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ’nın Görüşlerinin Analizi”, *Beytül Hikme*, 2017, s. 304.

¹⁰³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, 1129a-1125b, ss. 88-89.

Bu alıntıda Aristoteles adalet, orta, hak, yasa ve eşitlik kavramlarının benzer anlamlı kavramlar olduğunu belirtmektedir. Aristoteles aynı eserinde adalet ve yasa ilişkisine değindikten sonra adalet - erdem arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır:¹⁰⁴

Adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir. (Ama kendi başına değil bir başkası ile ilişkide bir erdem olarak) bu nedenle sık sık adaletin erdemlerin en önemlisi olduğu düşünülüyor. Ne akşam yıldızı ne sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir. Nitekim şu atasözümüz de vardır: Adalette bütün erdem bir arada bulunur.¹⁰⁵

Aristoteles adaletin amacını kendinde en çok taşıyan erdem olmasının sebebini aynı eserinde bilinen bir özdeyişle şöyle açıklamaktadır:

Bunun için de ‘Bias’ın adamı makam gösterecektir.’ sözü çok yerinde gözüküyor. Çünkü yönetici zaten başkalarıyla ilgisinde yöneticidir ve başkalarıyla ilişki içindedir. Bu aynı nedenden ötürü erdemler içinde yalnızca adaletin başkalarının iyiliği için olduğu düşünülüyor çünkü bir başkasıyla ilişki sözkonusudur. Çünkü o başkasına – bu ister yönetici ister ilişkide olan insan olsun, başka birine- yararlı olan şeyler yapar- O halde adalet erdemnin bir parçası değil, erdemnin bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil kötülüğün bütünüdür. Erdem ile bu adaletin arasında ne fark olduğu söylediklerimizden bellidir. Bu adalet erdemle aynı şeydir ama adaletin olduğu şey ile erdemnin olduğu şey aynı değildir. Başkasıyla ilişkide sözkonusu olduğunda adalettir, kendi başına böyle bir huy sözkonusu olduğunda erdemdir.¹⁰⁶

Aristoteles’in analogi kavramını açıklamak için adalet kavramını seçme sebebi kanaatimizce bu kavramın içinde bir ilişki barındırmasıdır. Aristoteles’te tümel olarak “tüm adalet” ile “bu adalet” arasındaki ilişki, “tüm adaletsizlik” ile “bu adaletsizlik” arasındaki ilişkiye benzerdir. Örneğin eğer biri kazanç için ve para alarak zina yapıyorsa, bir başkası arzusundan dolayı para vererek ve zarar görerek yapıyorsa ikincisi çıkarıcıdan çok haz düşkünü, birincisi ise haz düşkünü değil adaletsiz olsa gerek; çünkü bunu kazanç için yaptığı açıktır.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ek açıklamalar için bkz. Aristoteles, a.g.e., 1129a-1125b, s. 90.

¹⁰⁵ a.g.e., 1125b, ss. 90-91.

¹⁰⁶ a.g.e., s. 91.

¹⁰⁷ a.g.e., 1129a-1125b, s. 92.

Adalet kavramı ile hak kavramı arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkiyi Aristoteles “orta” kavramı (daha çok ile daha azın ortası) ile nasıl açıklamaktadır? Bu soruyu Mevlana’nın Mesnevi’nde geçen bir kıssa ile cevaplandırabiliriz.

Mevlana Celaleddin Rumi’nin (öl. 1273) anlattığı bir kıssaya göre bir kurt, bir tilki ve bir aslan ava çıkarlar. Avlanırken geniş arazide bir yaban öküzü, bir dağ keçisi, bir de tavşan avlarlar. Aslan bu avlananları kurdun paylaşmasını ister ancak kurdun adil paylaşmadığını düşünen aslan, kurdu öldürdükten sonra tilkinin bir paylaşım yapmasını ister. Kurdun paylaşımını beğenmeyen aslanın kurda ne yaptığını gören tilki tüm avları aslana vermektedir. Oysa kurt yaban öküzünü aslana, dağ keçisini kendisine ve tavşanı da tilkiye vermiştir.¹⁰⁸ Bu kıssada hayvanlar ayrı ayrı av yakalamış olsalardı ve başkaları ile paylaşmak zorunda kalmasalardı adalet kavramından söz etmek mümkün olmayacaktı. Ancak bir şey paylaşıldı mı bir orana göre yapılmalıdır. Bu kıssada oran, aslanın gücü ile diğerlerinin gücü arasında olmakta ve bu oranda adalet kavramıyla alakalıdır. “orta” terimini bu kıssaya göre açıklayalım: Nitekim haksızlık eden aslan iyi bir şeyden (paylaşılan hayvanlar) daha çoğunu, haksızlığa uğrayan kurt ve tilki ise daha azına sahip olmuştur. Kötü de ise tersidir. Daha küçük kötü (kendine pay vermemek ya da aç kalmak) daha büyük kötüye (kurdun durumu) oranla iyi olur, nitekim daha küçük kötü daha büyükten daha tercih edilir. Zaten tilki de bu tercihi yapmıştır. Aslanın adil davranışı kanaatimizce kurdun paylaşımını kabul etmek olmalıydı. Aslan adaletsiz davranmıştır. Aristoteles’e göre bu doğru yer, orta yerdir. Tilkinin bu paylaşımında yaptığı analogi çıkarımı (Kurt şöyle pay ettiği için öldürüldü. Ben de öyle pay edersem ...) hayatını kurtarmıştır.

Kanaatimizce Aristoteles’e göre de eşitlik iki nesne arasında değil oranlar arasındaki eşitliktir. Yoksa her şey birbirine özdeş olurdu. Paylaşanlar ile paylaşılanlar arasında bir eşitlik vardır. Şöyle ki aslanın kurt ve tilkiye göre gücü ile pay edilen hayvanların (yaban öküzü, dağ keçisi ve tavşan) kurt ve tilki ile ilişkisi eşittir. Aristoteles bu durumu şöyle formüle eder:

Eşit olmada en az iki şey sözkonusudur. Buna göre hak bir orta olmalı, eşit olmalı ve bir şeyle ilgili, birileri için olmalı; orta olarak bir şeylerin ortası (ki bunlar daha çok ve daha azdır), eşit olarak, iki şeyin eşitliği, hak

¹⁰⁸ Kuşpınar, a.g.m., s. 315.

olarak da birilerinin hakkı olmalı. O halde hakta en az dört şeyin sözkonusu olması zorunludur; nitekim haklarını oluşturduğu kişiler ikidir, hak ettikleri de ikidir. Kişilerde de şeylerde de aynı eşitlik olacaktır. Kişilerin birbirlerine göre durumu nasılsa, şeylerin durumu da öyle olacaktır. Eğer kişiler eşit değilse eşit şeylere sahip olmayacaklardır. O halde hak bir tür orantıdır. Çünkü orantı yalnızca birimlerden oluşan sayıların bir özelliği değil genel olarak sayının özelliğidir, nitekim oranlamada oranların eşitliği ve en az dört şey sözkonusudür. Hakta en az dört şey sözkonusudur ve oran aynıdır. Çünkü aynı şekilde iki kişiye ve iki şeye bölünüyor. Dolayısıyla 'a' terimi ile 'b' terimi arasındaki ilişki nasılsa 'c' terimi ile 'd' terimi arasındaki ilişkide öyle olacaktır ve dolayısıyla karşılıklı olarak 'a' terimi ile 'c' terimi arasında, aynı şekilde 'b' terimi ile 'd' terimi arasında aynı ilişki olacaktır.¹⁰⁹

O halde adalet kavramı orta kavramı, hak kavramı ve eşitlik kavramı sonunda analogi ile özdeşleşmektedir. Aristoteles'e göre analogi şu şekilde tanımlanmıştır diyebiliriz:

Analoji, en az iki ilişki arasındaki eşitlik ya da benzerlik demektir: A'nın B ile ilişkisi neyse C'nin D ile ilişkisi odur. Analoji A, B, C ve D terimleri arasında değil, A/B ilişkisi ve C/D ilişkisi arasında kurulmaktadır. O halde bir analogi kurabilmek için en az iki örneğe ve dört terime ihtiyacımız vardır: A/B örneği ve C/D örneği (A, B, C, D terimleri)¹¹⁰

Aristoteles'in tanımında orta terim (öz, sebep), terimler arasındaki 'ilişki' olmaktadır. Sayısal ilişki anlamında analogi, analogi türlerinden en güçlü olandır.¹¹¹ Analoji orantı anlamında düşündüğümüzde, klasik mantık kitaplarında yer verilen analogilere benzememektedir. Aristoteles'e göre Analoji'de düşündüğümüzde dört terim ve orantı ya da eşitlik sözkonusudür. Konunun daha iyi anlaşılması için tüm akıl yürütme biçimlerinde bulunabilen bu ilişkileri örnek olarak verebiliriz:

¹⁰⁹ Aristoteles, a.g.e., 1129a-1131b, ss. 94-95.

¹¹⁰ Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafizik Ontolojik mi?", *Cogito 3 Aylık Düşünce Dergisi*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 77, Yaz, 2014, s. 36.

¹¹¹ El-Cabîrî analogileri üçe ayırmaktadır: "Sayısal ilişki anlamında analogi, temsil anlamında analogi, hitabi ve şiirsel analogi. Birinci kısım, analoginin en güçlü tarzıdır. Bu, sayısal ilişki ile bilinir. Mesela, 1/2, 2/4, 3/6, 4/8, 5/10. Böylece bu sayılarda kesir, aralarındaki ilişkiyi denk kılacak şekilde hep aynı değere eşit olur (yarım). Bu çeşit bir analogi ile istidlal, üç bilinen rakamdan, aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerini çıkardığımız zihni bir ameliyedir. Bilinmeyen dördüncü harfi A ile sembolize edersek, diğer üç bilinen rakamla şöylece bir ilişki içine girer: 3/4:6/ A Buradan A'nın değerinin 8 olduğu neticesine varırız. Söylediğimiz gibi bu, analogi türlerinin en güçlüsüdür." el-Cabîrî *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 477. Aktaran: Hüseyin Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmi ilimlerde Kullanım Biçimi" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Dergisi*, XI/1-2007, s. 254.

Birinci örnek: Tümdengelim örneği

- | | |
|---------------------------------|--|
| (1) Tüm <u>kuşlar</u> uçar (A). | (1) Tüm <u>ağaçların</u> (C) yaprağı vardır. |
| (2) Karga (B) <u>kuştur</u> . | (2) Çam (D) <u>ağaçtır</u> . |
| (3) O halde karga uçar. (A/B) | (3) O halde çamın yaprağı vardır.(C/D) |

A ile B arasındaki ilişki nedir? Aristoteles'e göre uçanlar ile karga arasında bilfiil olarak cevher-araz ilişkisi vardır. Tüm uçanlar genel olan bir kavram (tümel) iken karga tek bir bireyi temsil eden tikel bir kavramdır.

C terimi ile D terimi arasında tümel tikel ilişkisi (C/D) vardır. Çünkü ağaç tümel ve çam da tikel bir kavramdır. Aristoteles, çam kavramını ağaç kavramından türetir, "Çamı, ağaç tûmelini bilmiyorsak tanıyamayız." der. A/B ilişkisi ile C/D ilişkisi tümel tikel ilişkisi olarak aynı olmaktadır. Kuş ile karga arasındaki ilişki ile ağaç ve çam arasındaki ilişki aynıdır. Ya da karga ile uçma arasındaki ilişkinin benzeri çam ile çiçek arasındaki ilişkide vardır. Tümdengelim çıkarımlarından bu ilişkilerin (tümel-tikel ilişkisi, cevher-araz ilişkisi) düşünülmesi analogik biçimdedir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinde tanımladığı analogiler bu şekildedir.

İkinci örnek:Tümevarım örneği

- | | |
|--------------------------------|---|
| (1) Çam (A) <u>su ister</u> . | (1) Palamut (C) <u> faydalıdır</u> . |
| (2) Meşe (B) <u>su ister</u> . | (2) Kozalak (D) <u>faydalıdır</u> . |
| (3) Tüm ağaçlar su ister. | (3) O halde ağaçta yetişenler faydalıdır. |

A ve B terimleri arasındaki ilişki tümel tikel ilişkisidir (A/B). Çam ve meşe tikel kavramları biçimsel olarak olmasa da bilkuvve olarak ağaç tûmeli ile düşünülebilmektedir. C ile D arasındaki ilişki ile A ile B arasındaki ilişki benzerdir. Ayrıca çam ile meşe arasındaki ilişki palamut ile kozalak arasındaki ilişki gibidir.

Üçüncü örnek:Analoji örneği

- | | |
|---|---|
| (1) Ali (A) <u>ev yapar</u> . Çünkü Ali mimardır. | (1) Nedim (C) <u>ayakkabı yapar</u> . Çünkü kunduracıdır. |
| (2) Ahmet (B) <u>ev yapar</u> . | (2) Kamil (D) <u>ayakkabı yapar</u> . |
| (3) O halde Ahmet mimardır. | (3) O halde Kamil kunduracıdır. |

Bu akıl yürütme biçiminin birinci ve ikinci örneklerden en önemli farkı “tüm ve bütün” gibi tümelliği işaret eden sözcüklerin bulunmayışıdır. Ayrıca öncüllerden bir tanesi hakkında verilen hükümler (mimardır, kunduracıdır) ile öncüller arasında benzerlik ilişkisi vardır. Zihinde biçimsel olarak özel durumlardan özel durumlara doğru düşünmektedir.

A terimi ile B terimi arasında yani tüm mimarlar ile ev yapmak arasında sebep sonuç ilişkisi vardır. C ile D arasındaki ilişkide (Nedim ve Kamil arasında) aynı A ile B arasındaki ilişki (sebep sonuç ilişkisi) vardır. Aristoteles’e göre bu iki analoji birleştirilerek ilişki benzerliğine dönüşür. Bu durumda A bir mimar, B bir ayakkabıcı, C bir ev, D ise bir ayakkabı olarak düşünülür. Aristoteles’e göre bu ilişki analogisi, “Mimar ile ayakkabıcı arasındaki ilişki neyse ev ile ayakkabı arasındaki ilişki de odur.” olmuş olur.¹¹²

Aristoteles *Poetika* isimli eserinde de analogiyi metaforun başka bir tanımı olarak tanımlamaktadır. Bu eserinde metaforun dört değişik tanımı yapmıştır. Bu tanımlardan dördüncüsü ile metaforu analoji ile benzer anlamda (orantı) tanımlamakta ve şu analoji örneklerini vermektedir:

Dört üyelik bir diziden eğer ikinci (B) birinciye karşı, dördüncünün (D) üçüncüye (C) davrandığı gibi davranırsa buna ben orantı diyorum. Sonra ikincinin (B) yerine dördüncü (D) ya da dördüncünün (D) yerine ikinci alınabilir. Öyleki zaman zaman başka bir şeyin yerine konmuş olan bir şey yerine konulanın ilgi içinde bulunduğu şeye de katılır (+A veya +C). Örneğin bununla anlatmak istediğimiz şudur: Kadeh (B) ile Dionysos (A) arasındaki ilgi, kalkan (D) ile Ares arasındaki (C) ilgi gibidir. O halde kadeh (B), Dionysos’un kalkanı (A+D) ve kalkan (D) Ares’in kadehidir

¹¹² Aristoteles, a.g.e., s. 99, 1131b.

(B+C), diyebiliriz. Yahut yaşlılığın (D) hayatla (C) ilgisi, akşamın (B) gün (A) ile olan ilgisine benzer. Buna göre de akşam (B), günün yaşlanması olarak (D+A) yahut da (Empedokles'in dediği gibi) yaşlılık (D) hayatın akşamıdır (B+C) ya da hayatın batışıdır denebilir.¹¹³

Analojiler bu pasajda da ilgi ya da orantı anlamında kullanılmaktadır. Orantıda birbirinin yerine geçen şeylerin ilgilerinin de birbirlerinin yerine geçtiği vurgulanmıştır. Yukarda verdiğimiz tümdengelim ve tümevarım örneklerinde bulunan ilişkilerde görüldüğü üzere analoginin yapısında hem tümdengelim hem de tümevarım özellikler bulunmaktadır.

J. Stuart Mill ise “Wellington dükü”nü tümdengelim formatında örnek olarak vererek analoginin tümdengelim ve tümevarımdan daha kapsayıcı olduğunu söylemektedir:

- (1) Bütün insanlar ölümlüdür.
- (2) Wellington dükü insandır.
- (3) O halde Wellington dükü ölümlüdür.

Bu çıkarımda Mill'e göre, ‘Wellington dükü ölümlüdür’ sonucu birinci öncülden değil diğer tek tek ölen insanları gözlemlemekten çıkar. Ayrıca her insan ölümlülüğü kesin olmadan bütün insanların ölümlü olduğu sonucunu çıkaramayız.¹¹⁴

Analoji, Mill'e göre böylece tümevarıma dayanan varsayımsal bir tümdengelim olmaktadır. Çünkü dayandığı genel fikir varsayılmış fakat ispat edilmiş değildir. Bu sebeple analogi ile verilen hüküm, daima olasılık değerindedir, zorunluluğu gerektirmez.¹¹⁵

Necati Öner de Mill'e katılarak analogide tümdengelim ve tümevarım olduğunu “Dünya ve Merih gezegenleri” örneği ile şöyle açıklamaktadır:

Benzeşim ile yapılan akıl yürütmelerde hem dedüksiyonun ve hem de tümevarımın bulunduğu söylenir. Yani burada aklın iki türlü hareket ettiği kabul edilir. Birincisi, birbirine benzeyen iki olgunun aynı yapıda olduğuna dair bir harekettir. Böyle bir hareket ise tümevarımdır. Örnekte belirtilen Dünya'nın ve Merih'in atmosferi aynı yapıdadır hükmü bir tümevarımla elde

¹¹³ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 61-62.

¹¹⁴ Kıyasın değeri konusunda diğer farklı görüşler için bkz. Öner, a.g.e., ss. 165-172.

¹¹⁵ Öner, a.g.e., s. 174.

ediliyor demektir. İkincisi, varsayılan yapıdan zorunlu bir sonuç çıkarmaktadır. Bu da ancak dedüksiyon yolu ile olur. Merih'te canlılar vardır hükmü, zihinde şöyle gizli bir akıl yürütme yolu ile elde edilmiştir:

Atmosferi olan gezegende hayat vardır.

Merih atmosferi olan bir gezegendir.

O halde Merih'te hayat vardır.¹¹⁶

Analoji çıkarımı bu örneklerden anlaşılacağı üzere mantık araştırmacıları tarafından hem tümdengelim hem de tümevarım özellikler taşıdığı düşünülmüştür ve bu nedenle analogi formel mantıkçılar tarafından üzerinde fazla durulmayan bir konu olmuştur.¹¹⁷

İslâm mantıkçıları ise analogiyi fıkıh ilminde kıyas olarak kullanmışlardır. Analoji, gaibi şahid ile kanıtlama olarak tarif edilmiştir.¹¹⁸ Gazâli, analoginin kelamcılar tarafından “Gördüğümüz bir şeyin hükmü ile görmediğimiz şey hakkında hüküm vermektir.” şeklinde tanımlandığını söylemektedir.¹¹⁹ İslâm mantıkçıları analogide dört unsurun bulunduğunu ifade ederler. Bu unsurlar ikinci bölümde benzetme konusunda açıklanacaktır.

Aristoteles'in “orantı” olarak tanımladığı analogi türü bu çalışmanın asıl konusudur. Ayrıntılı olarak anlattığımız bu analogi türü klasik mantık kitaplarında yer alan analogi formatından farklıdır. Bu nedenle çalışmamızda yer verdiğimiz analogilerin işlev benzerliğinden çok ilişki benzerliği üzerine kurgulanan ilişki analogileri olduğu unutulmamalıdır. Çünkü hem Aristoteles'te hem de İbnü'l Arabî'de mantık ilkeleri “ilişki” olarak düşünülmüştür.

Analoji kavramı başka alanlarda da kullanılan çok yönlü bir kavramdır. Akıl yürütme biçimi olarak açıklanan analogi kavramı günlük dilde başka anlamlarda da

¹¹⁶ a.g.e., s. 174.

¹¹⁷ Günümüzde hem tümdengelim hem de tümevarım çıkarımını kapsayan epistemik mantık çalışmaları Teo Grünberg tarafından yapılmaktadır. Bkz. *Teo Grünberg, Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, YKY Yayınları, İstanbul, 2007.

¹¹⁸ Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 39.

¹¹⁹ Hüseyin Çaldak, “Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî ilimlerde Kullanım Biçimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/1 - 2007*, s. 251.

kullanılmaktadır. Bu nedenle analogi kavramının ayrıca dil bilimleri ve eğitim bilimlerindeki anlamları da açıklanacaktır.

1.1.2.3.1. Analogi-Dil Bilimleri İlişkisi

Akıl yürütme biçimleri mantık biliminin konusu iken sözcük ve cümleler de dil biliminin konusu olduğu için düşünce ve dil arasında zorunlu bir ilişki vardır diyebiliriz. Akıl yürütme biçimlerinden biri olan analoginin özellikle dil bilimlerinde karşılığı teşbih (temsil, benzetme) olmaktadır. Hatta Aristoteles'in *Poetika* eserinde analogiyi metaforla karıştırmasının sebebi kanaatimizce budur. Bir akıl yürütme biçimi olan analoginin öncüllerinde benzerlik bulunmaktadır. Dil bilimcileri bu benzerlik ile ilgilenmektedir. Mantıkçılar için analogi yeni bir bilgi sağlarken dil bilimcileri için benzetme olmaktadır.

Ayrıca günümüzde özellikle eğitim bilimlerinde analogi yönteminin kullanılmasının yaygınlaşması sonucunda analogi bir öğretim yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim bilimcilerine göre analogi yöntemi öncüllerinde taşıdığı benzerlikten dolayı anlaşılması zor olan konuların zihinde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Günlük dilde çoğu zaman birbirleri ile karıştırılan benzetme, analogi, analogi yöntemi kavramlarının ayrımı yapılmasının faydalı olacağı düşüncesiyle bu bölümde dil (benzetme) ve eğitim bilimciler (öğretim yöntemi) göre analogi tanımlanmıştır. Böylece İbnü'l Arabî'nin benzetmelerden yararlanarak yaptığı akıl yürütmelerle felsefi düşüncesini nasıl temellendirdiği daha iyi anlaşılacaktır.

Analogi, benzetme, metafor, sembol, işaret, alegori kavramları arasında benzerlik ve farklılıklar bulunmaktadır.

Analogi (Benzeşim), genel görünüşünde birbirine benzemeyen ve aynı kavram altına konamayan şeyler arasında az ya da çok uzaktan benzerlik birçok belirtilerde uygunluk şeklinde tanımlanmaktadır.¹²⁰ Analogide öncüller ve bu öncüllere dayanarak elde edilen yeni bilgilerin bulunduğu sonuç bölümü bulunmaktadır.

¹²⁰ <http://www.tdk.gov.tr/> (*Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü*) (23.04.2017, saat: 10.18)

Analojiye örnek:

Öncül 1 : Bu hasta ilacı içti ve iyileşti.¹²¹

Öncül 2: Şu hasta da aynı ilacı içti.

Sonuç: O halde şu hasta da iyileşir.

Benzetme (Teşbih) ise bir kavramı açıklarken bilinen ve ondan daha etkin benzerinden yararlanmadır. Anlatımı güçlendirmek amacıyla, aralarında ortak nitelik bulunan iki varlık ya da kavramdan, ortak nitelik yönünden güçlü olandan zayıf olana aktarma yapılmasıdır.

Benzetme, bir karşılaştırmadır. Teşbihin, teşbih olabilmesi için karşılaştırılan iki şeyin bir benzetme yönünde birleşmesi gerekmektedir. Aralarında ortak nitelik bulunmayan şeyler karşılaştırılsa bile teşbih oluşmamaktadır.¹²²

Benzetmenin dört ögesi vardır:

Temel Ögeler:

Benzetilen : müşebbeh (zayıf unsur)

Kendisine benzetilen : müşebbeh'ün bih (kuvvetli unsur)

Yardımcı Ögeler:

Benzetme yönü : vech-i şebeh (iki şey arasındaki ortak yön, illet)

Benzetme edatı : edat-ı teşbih (benzetme edatı)

Başlıca benzetme edatları: gibi, kadar, sanki misal, tıpkı, benzer, andırır, adeta vb.

Benzetmeye örnek: Varlık mertebeleri okuldaki sınıflar gibidir.

Benzeyen: Varlık mertebeleri

Kendisine Benzetilen: Okul

Benzetme Yönü: Sınıflar

Benzetme Edatı: Gibi

¹²¹ Bu analogi Gazâli tarafından verilmiştir. Bkz. Gemuhluoğlu, a.g.e., s. 228.

¹²² Ayşegül Nihan Erol Şahin, *Tarih Öğretiminde Analoji Yönteminin Kullanılmasının Ortaöğretim Öğrencilerinin Tutumlarına, Başarılarına ve Tarihsel Düşünme Becerilerine Etkisi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014, s. 68.

Tam teşbih bu dört ögesi de bulunan benzetmedir. Ancak benzetmeler her zaman yukarıda belirtildiği gibi dört terimli olmamaktadır. Genelde bazı ögeler çıkarılarak kullanılmaktadır.¹²³

Benzetme oluşturulurken bir benzetilen bir benzeyen vardır. Benzetmede amaç sadece benzetmek ve imge gücünü arttırmaktır. Analojide ise bu ögeler (benzeyen, kendisine benzetilen) sadece öncüller bölümünde yer alır. Sonuç bölümünde ise öncüllere dayanılarak elde edilmiş yeni bir bilgi bulunur. Benzetmede ve analogide edat kullanmak ya da kullanmamak mümkündür. Benzetmeler böylece akıl yürütmek için bir araç işlevi görmektedir.

Metafor, Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde; metaforun karşılığında mecaz gelmektedir. Mecaz “bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan söz; bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma”¹²⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

Metaforun ilk bilinen tanımını “Poetika”da yapan Aristoteles’e göre, “Metafor, bir sözcüğe, kendi özel anlamının dışında başka bir anlamın verilmesidir. Bu da, (1) cinsin anlamının türe verilmesi, (2) türün anlamının cinse verilmesi yahut (3) bir türün anlamının bir başka türe verilmesi yahut da son olarak (4) bir orantıya göre olur.”¹²⁵ Bu dördüncü tanım ile analoginin kastedildiğini daha önce açıklamıştık.

Metafor, soyut bir fikri somut örneklerle açıklamaktır. Ama “Bu alegorideki gibi ‘kişileştirici bir somutlaştırma’ ile değil benzetme ve karşılaştırma yoluyla yapılır. Metafor, temelde bir benzetme olmakla birlikte bu benzetmede ‘gibi’, ‘olarak’ ve benzeri benzetme edatları düşmüştür.”¹²⁶

“Metaforlarla analogilerin karşılaştırılmasında durum benzetmelerden biraz daha farklıdır. Analoji ve metaforlar, karşılaştırmalarını benzerlikler üzerine kurarlar fakat bu işlemi farklı yollardan gerçekleştirirler. Bir analogi iki alanı açıkça karşılaştırır, parçaların kimliklerini gösterir. Fakat bir metafor karşılaştırmayı üstü kapalı bir şekilde, örtülü olarak yapar; alanlar arasında yüksek benzerlikler veya

¹²³ Benzetme türleri ve daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşegül Nihan Erol Şahin, a.g.t., ss. 69-75.

¹²⁴ <http://www.tdk.gov.tr>. (Erişim tarihi: 24/11/2018, saat: 18:05)

¹²⁵ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 59.

¹²⁶ Tahir Uluç, *İbnü'l Arabî'de Sembolizm*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 55.

ilişkiler içermez.”¹²⁷ Örneğin Platon *Devlet* kitabında söz ettiği mağara metaforunda¹²⁸ yeterli açıklama yapılmadığı sürece idelar âlemi ile görünüşler âleminin doğrudan karşılaştırıldığını söyleyemeyiz.

İbnü’l Arabî’nin *Fütûhat*’ında yer alan okul metaforunu¹²⁹ da örnek verebiliriz: İçinde yaşadığımız kâinatı bir mektebe benzetmekte ve bu mektebin sahibinin Allah olduğunu söylemektedir. Varlık bir okuldur. Cenab-ı Hak bu okulun hem sahibidir (Rab) hem de öğrencilere ders vermekte olandır. Öğrenciler tüm âlemdir. Peygamberler ise, asistanlardır. Asistanların asistanları konumunda olan tabiler de varislerdir. Cenabı Hakk’ın bu okulda öğrencilere vermekte olduğu bilgiler, sayıca sonsuz olsa da dört mertebede toplanmaktadır. Bu mertebelerin birincisinde kelimelerin ölçülerine dair (lafız ve manalar) dersler, ikinci mertebede fikirlerin alıştırılması ve aklın cilalanması için dersler (mantık), üçüncü mertebede nesnelere varoluş sebeplerini anlatan dersler (metafizik) ve son mertebede İlahi bilgiye götüren dersler (ilahîyat) anlatılır. Her bir sınıfta hedef Allah’ı bilmektir. İşte bu sınıfların beşincisi yoktur. Çünkü Allah’tan başka hedef yoktur.

Aristoteles metafora Poetika ve Retorik isimli eserlerde yer verdiği için metafor uzun zaman mantıkçıların dikkatleri dışında kalmıştır.¹³⁰ Mantığın, metaforu tanımlamakta zorlamasına veya ihmal etmesine karşın metafor mantığı açıklamada önemli rol oynamaktadır. Kavramsal çerçeve ve terimlerin oluşturulmasında mantık, diğer bilimler kadar metaforik deyimlerden faydalanmaktadır.¹³¹ Örneğin akıl yürütmek, düşünce yolları, sonuca varmak, tümdengelim, tümevarım kavramları birer metafordur.

Sembol (Remz) herhangi bir sebepten ötürü duyularımızla algılayamadığımız bir şeye bizi yönlendiren algılanabilir her şeydir.¹³² Onun için yüzüğünü vermek,

¹²⁷ a.g.t., s. 78.

¹²⁸ Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, BS Yayınları, İstanbul, 514a, s. 208.

¹²⁹ Keklik, 1974, ss. 169-170. Ayrıca bkz. İbnü’l Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 220; Tahk. Osman Yahya, C. 14, s. 317-321. Aktaran: Ali Vasfi Kurt, “İbnü’l Arabî’de Hayâl ve Vücut Paradoksu Özeline El-Futûhâtü’l Mekkiye ile Fusûsu’l Hikem’in Karşılaştırılması”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l Arabî Özel Sayısı-2), Yıl:10, 2009, S. 23, s. 533.

¹³⁰ Svitlana Nesterova, “Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar”, *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Yayıma Hazırlayanlar: Vedat Kamer, Şafak Ural, 1. Baskı, Mantık Derneği Yayınları, 2016, s. 330.

¹³¹ a.g.t., s. 331.

¹³² Demirli, *a.g.e.*, s. 40.

imza yetkisini vermek anlamına geliyordu. Bu anlamda somut bir nesne olan yüzük somut olmayan yetkilere, makamlara, statülere işaret etmektedir. İbnü'l Arabî, evrendeki bütün varlıkları Tanrı'ya işaret eden semboller olarak görür.¹³³

İşaret, duyularımızla algılayabildiğimiz bir şeyin yine duyularımızla algılayabildiğimiz bir şeyi çağrıştırmasıdır. İşaret ile işaretin gösterdiği şey fizik âleminin bir parçasıdır. Somut olarak göstermeye yarayan bir belirtidir. Bundan dolayı sembol geneli temsîl edebilir ama işaret ancak özel olana yönelir.¹³⁴

Bir işaret, görünen âlemin bir parçasıdır; bir sembol ise mânânın beşeri anlamının bir parçasıdır. Aynı şekilde yüzük İbnü'l Arabî'de varlık mertebelerini anlatan bir sembole de dönüşür. Bir nesne kendisi gibi somut bir şeyi gösteriyorsa işaret, ancak soyut bir düşünceyi ya da durumu gösteriyorsa sembol adını alır. Sembollerin gösterdikleri şeylerden ayrılması çok zor iken işaretlerin gösterdiği şeylerden ayrılması son derece kolaydır.

İbnü'l Arabî felsefesinde yaratma kavramından anlaşılması gereken, bir kimsenin evde yok iken daha sonra o eve gelmesi olup bu kişinin o evde daha önce mevcut olmaması onun hiç varlığa sahip olmadığı anlamına gelmemektedir.¹³⁵ Burada ev örneğinden yaratmanın ezeliği anlatılarak ev bir sembole dönüşmektedir. Bu nedenle sembolde somut bir şeyden hareket edilir ve soyut bir anlama ulaşılır.

Duman, ateşin işaretidir. Duman ayrı ateş ayrıdır. Ancak bu ateş sembol anlamında kullanıldığında örneğin medeniyet anlamında ateşi düşündüğümüzde medeniyet (aydınlık) ve ateş ayrı değildir.¹³⁶

Analojiler sembol ve işaretlerden oluşmaktadır. *Fusûsü'l Hikem*'de birçok sembol ve işaretle kurulan analogi örnekleri incelenecektir. Ayna sembolünden oluşan birçok analogi vardır.

Alegori, soyut ve teorik fikirlerin mesel ve örneklerle anlatımıdır.

¹³³ Uluç, a.g.e., s. 43.

¹³⁴ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 33.

¹³⁵ Uluç, a.g.e., s. 100.

¹³⁶ Prometheus ateşi Tanrılardan çalmıştır. Ateş mitolojik bir semboldür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Kerényi, *Prometheus*, çev. Tacıbaht Türel, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, 2012, İstanbul

“Alegoride sembolün izlediğinin tersi bir süreç izlenir. O, genel ve soyut olandan başlar, somut ve özel olanda son bulur.”¹³⁷ Oysa semboller somut olup genel ve soyut şeyleri anlatır. İşaret ise somuttan başlayıp somutu gösterir. Alegori de metafor gibi soyut fikirlerin görsel imgelere tercümesidir. Bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak için göz önünde canlandırıp dile getirmedir. Bir düşünce hikâye şeklinde verilebilir. Bu nedenle analogiler alegorilerin içinde yer alabilir. *Fusûsül Hikem*’de Musa fassında geçen hikâyede buna benzer birçok analogi örneği mevcuttur.

1.1.2.3.2. Eğitim Bilimciler Göre Analogi

Türkiye’de bir yöntem olarak analogi kullanımı ile ilgili çalışmalar incelendiğinde birçok farklı bilim dalında çalışmalara rastlanmaktadır. Eğitim bilimcilerine göre analogi, anlaşılması güç bilgileri daha kolay öğretmek için kullanılan bir öğretim aracıdır.

Analogi yöntemi, günlük hayatımızda sıkça kullanılan akıl yürütme yöntemlerinden bir tanesidir. Yaşanılan bir olaydan sonra tecrübeleri göz önüne alarak başka bir olayda da aynı tecrübeden faydalanmak, analogik ilişki kurmak anlamına gelmektedir.

Örnek Analogi: (1) Kuşların ve uçakların kanadı vardır.

(2) Kuşlar uçar.

(3) O halde uçaklar da uçar.

Kuş ve uçak terimlerinin ortak özelliği kanatların olmasıdır. Birinci öncüldeki ortak özellik nedeniyle ikinci öncülde belirtildiği gibi kuşlar uçarsa uçakların da uçması gerektiği sonucu çıkar. Birinci bölümde her analogide tümevarım ve tümdengelsel yönler bulunduğu açıklanmıştı. Bu örnekte tüm kanatlıların uçtuğu bilgisi (tümdengelsel yön) ile kuşlar ve uçakların fert fert uçtuğu (tümevarımsal yön) bilgileri bilkuvve zan olarak vardır.

¹³⁷ Uluç, a.g.e., s. 56.

Eğitim bilimlerinde analogi, iki olay ya da nesne arasında karşılaştırma yaparak ve ilişkiler kurarak bilinmeyen olayı anlama sürecidir.¹³⁸ Tablo 2’de görüleceği üzere bilinen olay, olgu veya kavram “kaynak”, bilinmeyen olay, olgu veya kavram “hedef” olarak isimlendirilmiştir. rnek olarak aşağıdaki tabloyu inceleyebiliriz.

Tablo 1: Eğitim Bilimlerinde Analogi¹³⁹

ANALOG (KAYNAK)	HEDEF	İLİŐKI
fotoğraf makinası	insan gözü	Gz, fotoğraf makinesine benzetilmiştir.
mercek	lens	Gözdeki lens, fotoğraf makinesindeki merceğe benzetilmiştir.
film	retina	Retina, filme benzetilmiştir.

Tablo 2’de görme olayı, göz ile fotoğraf makinesi arasındaki benzerliklerden yararlanarak açıklanmıştır. Karmaşık bir olay olan görme süreci günlük yaşamda yer alan tanıda nesnelere kolay bir şekilde anlatılabilmektedir. Ancak burada şunu hatırlamalıyız ki Aristoteles analogilerini daha çok soyut olan ilişki benzerlikleri üzerinde kurmuştu. Oysa ki eğitim alanında analogiler daha çok olay, olgu ve nesnelere ortak özellikleri üzerine kurgulanmaktadır.

Analojiye mantık biliminde geçerlilik anlamında pek değer verilmezse de¹⁴⁰ 21. yüzyılda özellikle eğitim bilimlerinde ve mimarlıkta analoginin önemi artmıştır. 21. yüzyıl derslerinde analogiler, öğrenmede tercih edilen materyaller olmaya başlamıştır. Çünkü kavramlar soyut düşüncelerdir. Günlük hayattan örnekler verdiğimiz zaman bu kavramları öğrenme daha kolay ve kalıcı olmaktadır. Uçağın kuşa benzetilerek anlatılması, ışık olgusunu anlamak için su dalgalarından

¹³⁸ Refik Dilber, *Fizik ğretiminde Analoji Kullanımının ve Kavramsal Değişim Metinlerinin Kavram Yanılgularının Giderilmesine ve ğrenci Başarısına Etkisinin Araştırılması*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006, s. 15.

¹³⁹ a.g.t., s. 15.

¹⁴⁰ Ayrıntılı açıklamalar için bkz. apak, s.243; ner, a.g.e., s. 104.

yararlanılması, soyut olan kavramlarla bu konuların anlatılmasından daha etkili olmaktadır.

İbnü'l Arabi, yüzük ile yüzük taşı arasındaki ilişkiden varlık ile varlık mertebeleri arasındaki ilişkiyi açıklar. Bu örnekte yüzük ile yüzük taşı bilinen (kaynak) olurken varlık ise hedef konumunda olup bilinmeyendir. İbnü'l Arabi de Aristoteles gibi ilişki analogileri kurguladığından bu analogilerde hem bilinenen bilinmeyene doğru hem de bilinemeyenden bilinene (varlıktan yüzüğe) doğru çift yönlü bir hareket vardır. Oysa eğitim bilimlerinde sadece tek yönlü (bilinenen bilinmeyene doğru ilerleyen) bir hareket vardır. Çünkü analogi öğretme işlevini sağladığından bilinenen hareket etmesi daha anlaşılır bir durumdur.

Sonuç olarak Tablo 3'te özetlendiği gibi; analogi, mantık biliminde bir akıl yürütme biçimi; dil bilimlerinde benzetme anlamında söz sanatı; eğitim ve diğer bilimlerde ise öğretme yöntemidir. *Fusûsü'l Hikem*'deki analogilerde bu üç işlevi de görmekteyiz.

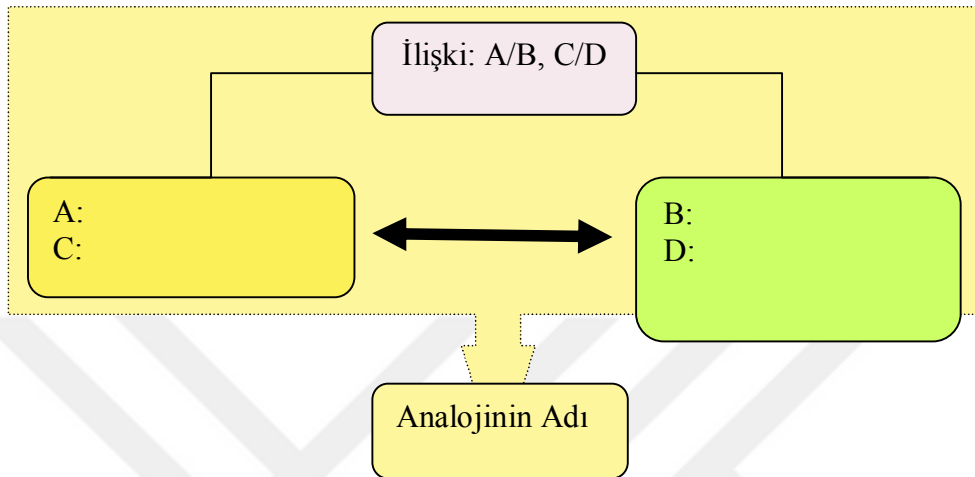
Tablo 2: Analoginin İşlevleri

Mantık Bilimi	A/B arasındaki ilişki neyse C/D arasındaki ilişki odur. Amaç: Kanıtlamak, yeni bir bilgi üretmektir.
Dil Bilimleri	A/B : Kendisine Benzetilen : Özellikçe güçlü olan C/D : Benzeyen: Özellikçe zayıf olan Amaç: Görsel hale getirmek, imgesel gücü arttırmak
Eğitim bilimleri	A/B : Kaynak (Analog, Bilinen) C/D : Hedef (Bilinmeyen) Amaç: Öğretmek, konuyu açıklamak, konunun anlaşılmasını sağlamaktır.

Tablo 3'te söz edilen A/B ilişkisi, A terimi ile B terimi arasındaki ilişkiyi sembolize eder. Eğitim bilimlerinde ise kaynağa (analog) karşılık gelmektedir. C/D ilişkisi de C terimi ile D terimi arasındaki ilişkiyi sembolize eder.

Eğitim bilimlerinde hedef kavramına karşılık gelmektedir. Konunun anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla şu analogi şeması yapılmıştır.

Tablo 3: Analogide Bulunan Ögeler



A ve B, analogide birinci öncülde yer alan terimleri ifade eder.

C ve D ise analogide ikinci öncülde yer alan terimleri ifade eder.

A/B ifadesi ise A terimi ile B terimi arasındaki ilişkiyi gösterir.

C/D ifadesi ise C terimi ile D terimi arasındaki ilişkiyi gösterir

1.2. İformel Mantık (Pratik Mantık)

Formel mantıkçıların sadece öncüllere dayanarak bilgiler elde etmesi bunu yaparken de önermelerin içeriklerinden çok biçimleriyle ilgilenmesi gündelik yaşamdaki pratik sorunları yeterince çözememiştir. Bu eleştiri sonucunda informel mantık¹⁴¹ alanında çalışmalar başlamıştır. İformel mantık, biçimsel geçerlilik kadar

¹⁴¹ “Stephen Toulmin, 1958’de yayımlanan *The Uses of Argument* isimli kitabında, çıkarımı temsil etmek için öncül-sonuç ayrımının yeterli olmadığı fikriyle, yeni kanıtlama biçimleri önermiştir. Kitap, informel mantığın kuruluşunu önelemekle kalmamış, aynı zamanda informel mantık alanındaki temel kitaplarından biri olmuştur. Toulmin modeli tümdengelim çıkarımının tersi bir versiyonla hazırlanmıştır. Öncüller ve sonuç önermeleri yer değişirmiştir.” Kamer, a.g.t., s. 110. İformel mantığın bir alan olarak kuruluşu 26-28 Haziran 1978’de düzenlenen Windsor Sempozyumu’na dayandırılır. Bu sempozyumda kanıtlamanın sadece tümdengelimle yapılmasının mantık biliminin gelişmesini önlediği bu nedenle formel mantık kavramları eşliğinde yanlışlıklar, eleştirel düşünme, kanıtlama ve akıl yürütme biçimleri ile uğraşılması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.t., s. 1.

anlamsal geçerliliğe de önem veren, öncüllerin sonucu destekleyip desteklemediğini sadece kıyas kurallarına göre incelemeyen bir mantık olarak doğmuştur. İformel mantıkta sonuç önermesi sadece iki öncüle dayandırılmaz.

İformel mantık, mantığın bir kolu olarak 20. yüzyılda kurulmuştur.¹⁴² 20. yüzyılın ortalarına kadar formel mantığın en önemli mantık türü olduğu varsayılmıştır. Bu formel mantık anlayışındaki bakış açısına göre mantıktaki akıl yürütme çalışmalarında, öncüllerin nereden geldiği önemli değildir. Akıl yürütme, sadece, sonucun nasıl olup da zorunlulukla öncüllerden çıktığı sorusu ile meşguldür. Artık sözkonusu olan şey, öncüllerin aslen nasıl ortaya konulduğu değildir.¹⁴³

İformel mantık ise akıl yürütmeyi hem daha geniş anlamda değerlendirmekte hem de doğal dil çıkarımlarına imkân tanımakta böylece öncüller dışında başka kaynaklarla desteklenmiş akıl yürütmeler sözkonusu olmaktadır.¹⁴⁴

İformel mantık araştırmacıların tümdengelim ve tümevarım çıkarımları sorgulamaları başka kanıtlama biçimlerini gündeme getirmesi nedeniyle mantık bilimine katkıda bulunmuştur.

İformel mantık araştırmacıları tümdengelim-tümevarım dışında da kanıtlama biçimlerinin olabileceği görüşündedir. Çünkü bu akıl yürütme biçimleri günümüzde yetersiz kalmaktadır. Öncüllerin sadece kıyas kuralları ve mantık ilkelerine göre değil başka kriterlere göre de yorumlanması gerektiğini savunmaktadırlar.

Ralph H. Johnson'a göre,¹⁴⁵ informel mantığın tümdengelim çıkarıma temel itirazı, tümdengelim her türlü kıyasta yeterli olamamasıdır. İformel mantık, kıyas için diğer akıl yürütmelerin de ele alınması gerektiğini, dedüksiyonun doğal dilde çok az işe yarayabileceğini vurgulamaktadır.

İformel mantıkçılara göre tümdengelim modelini tüm akıl yürütmelere uygulamaya çalışmak, şüpheliğe yol açmaktadır. Dedüktif akıl yürütmeye gündelik

¹⁴² Cafer Sadık Yaran, *İformel Mantık*, 6. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, s. 26.

¹⁴³ Douglas Walton: "What is reasoning? What is an Argument?" , *Journal of Philosophy*, Vol. 87, 1990, s. 260. Aktaran: Kamer, a.g.t.

¹⁴⁴ Kamer, a.g.t., s. 69.

¹⁴⁵ Ralph H. Johnson, "Informal Logic and Deductivism", *Studies in Logic*, Vol., 2011, s. 24. Aktaran: a.g.t., s. 2.

hayatta verilen örnekler, mantıksal form açısından uygun olsa bile, gündelik hayat açısından istisna oluşturmaktadır. Bu da akıl yürütmenin sorgulanması gibi bir şüpheciliğe götürmektedir.¹⁴⁶ İlerde açıklanacak olan Ralph H. Johnson'un ampul anahtarı örneği ve penguen örneği ile bu şüphecilik daha iyi anlaşılacaktır.

1.2.1. Tümdengelim Eleştirisi

Tümdengelim çıkarımlara genel olarak şu eleştiriler yapılmıştır: 1) Biçimsel olması nedeniyle içeriğe önem verilmemesi bir eksikliktir. 2) Kıyas kurallarına göre yapıldığı için öznel ifadeler taşımadığından monoton kalmaktadır ve 3) yeni bilgiler sunmamaktadır.

İnformel mantık, kıyas kurallarına ya da mantık ilkelerine değil tümdengelim çıkarımının sadece biçimsel olmasına itiraz etmektedir. Ralph H. Johnson bu tümdengelim eleştirisine şu örneği verir:

'Eğer ampul anahtarı aşağıda ise, lamba ışık verir.' ifadesi gereği, ampul anahtarını açık görürsek, ışığın açık olduğunu dedüktif olarak çıkarabiliriz (Modus Ponens). Eğer ışık yoksa anahtar kapalıdır (Modus Tollens). Dedüktif akıl yürütmeye sadece bu iki durumdan teşekkül bir dünya öngörmektedir. Bu bakımdan, örneğin 'ampul yanmış' olması durumu için ne Modus Ponens ne de Modus Tollens bize doğru bir sonuç verir. Bu yüzden, 'ampul yanmış' durumu için dedüktif akıl yürütmeyi kullanamayız. Bu durum aynı zamanda dedüktif mantığın gerçek dünyadaki uygulamalarının ne kadar kısıtlı olabileceğini de işaret etmektedir. Bunun özü ise dedüktif akıl yürütmenin monoton olmasından kaynaklıdır. Monotonluğun bir sonucu olarak da sonucun feshedilememiş (non-defeasible) değildir.¹⁴⁷

Bu pasajda tümdengelim akıl yürütmenin teorik sonuçları ile pratik durumu aynı olmadığı görülmektedir. Kapalı dünya tasavvuru ile doğru bilinen önermeleri delil göstererek biçimsel olarak sonuca gitmesi kimi zaman yaşamda doğrulanmayan durumlar olmaktadır. Delillerin (ispatlamaya vesile olan şeyler) güncel ve iddia edilen konu ile ilişkili olması, örneklerin muhatapları tarafından bilinmesi gibi kriterler informel mantığa göre önemli iken formel mantığa göre öncüllerin nereden

¹⁴⁶ a.g.m., s. 91.

¹⁴⁷ Kamer, a.g.t., s. 91.

geldiği hiç de önemli değildir. Kapalı dünya kavramı ile ifade edilen bu durumda sadece öncüllerin biçimsel kurallara uygunluğu önemli olmaktadır. Oysa biçimsel kurallar içerikle desteklenmediğinde günlük yaşamdaki durumlarla çelişen ve insanı şüpheye düşüren yanlış sonuçlara ulaşılabilmektedir. Bu konuda informel mantıkçıların “penguen” örneğini de verebiliriz:

(1) Tüm kanatlılar uçar. Doğru önerme

(Deneyimlerimize göre kanatlılar uçmaktadır.)

(2) Penguen kanatlıdır. Doğru önerme

(Deneyimlerimize göre penguenlerin kısa da olsa kanatları vardır.)

(3) O halde penguen de uçar. Yanlış önerme

(Deneyimlerimize göre penguenler uçamaz.)

İbn Sina'nın deyişiyle ikinci öncül, birinci öncülde bilkuvve olarak (anlam olarak) bulunsa da sonuç önermesinde bilfiil olarak (biçimsel) ortaya çıkmamıştır. İformel mantık araştırmacıları, bu akıl yürütme biçiminde öncüller doğru bile olsa her zaman sonucun doğru olamayacağını vurgulamış olmaktadır. Bu örnekler tümevarım ve diğer akıl yürütme biçimlerine olan ihtiyacı ortaya koymuştur. Böylece informel mantık, mantığın konusunu genişleten bir konuma sahiptir.

Tümdengelim çıkarımının formel mantıkçılar tarafından belirlenmiş kıyas kurallarına göre çıkarımlar yapılması zorunluluk yanında kesinlik ve monoton olan bir yönteme dönüşmektedir. Kurallar bilindiği için sonuç önermesi önceden tahmin edilmektedir. Örneğin öncüllerden birisi olumlu diğeri olumsuz ise sonucun olumsuz olacağı kesindir.

Formel mantıkçıların, “Öncüller doğru olduğunda sonuç önermesi de zorunlu olarak doğru olur.” iddiası günümüzde informel mantıkçılar tarafından da eleştirilmektedir.¹⁴⁸ Bu eleştirinin temelinde, “yeni bilgilere ulaşılmadığı, zaten bilinen bilgilerden yine bilinen bilgilere gelindiği” düşüncesi vardır.

¹⁴⁸ Daha önce bu eleştiri Bacon, Mill gibi bazı düşünürler tarafından da dile getirilmişti. Bkz. Şafak Ural, *Temel Mantık*, 3. Baskı, Çantay Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 209-232

1.2.2. Tümevarımın Eleştirisi

Stephen Toulmin, tümdengelim ve tümevarımın bir madalyanın iki yüzü gibi olduğunu bu iki akıl yürütmenin birbirini desteklediğini belirtmektedir. “Bütün insanlar ölümlüdür.” öncülü, “Sokrates'in ölümlüdür”ü içermektedir. Toulmin'a göre bu durum totolojiktir.¹⁴⁹ Tümdengelim biçimsel olarak olmasa da içeriksel olarak tümevarım çıkarımını barındırmakta; tümevarım çıkarımı da biçimsel olarak olmasa da içerik olarak tümdengelim çıkarımını barındırmaktadır. Bu nedenle tümdengelim çıkarımının dezavantajları tümevarım çıkarımı için de geçerlidir.

Tümevarımda öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğunu tümdengelim kadar garanti etmemektedir. Tümdengelimde getirilen “Yeni bir şey öğretmiyor, sadece tekrar ediyor.” eleştirisi tümdengelimde benzer tam tümevarım için de yapılmıştır. Ancak eksik tümevarımda ise monotonluk ve yeni bir şey öğretmiyor eleştirileri yapılmamıştır. Henry E. Kyburg bu duruma bilinen karga örneğini vermektedir:

‘Tüm kargalar siyahtır.’ argümanı sayısız karga tarafından desteklenmektedir. Fakat beyaz kargaların var olması olgusu karşısında, çıkarım tutarsız hale gelmektedir. Dolayısıyla ‘bütün kargalar siyahtır’ genellemesi, beyaz kargaların varlığı ile geçersiz hale gelmektedir. Bu bakımdan induksiyon monoton değildir. Eklenen yeni öncüller, sonucu değiştirir.¹⁵⁰

Tümdengelimde kapalı dünya formu nedeniyle sonucun kaderini sadece öncüller ve kıyas kuralları belirlerken açık bir dünya formatındaki tümevarımda ise öncüller ve deneyimler özellikle kişisel düşünceler (tahmin) sonuç üzerinde belirleyici olmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken de eksik tümevarım çıkarımını değerlendirirken eksik tümevarımın “bir şeyin ancak kendisi olduğu” kabulüne dayanan özdeşlik ilkesine aykırı olduğunu söylemektedir. Ülken’e göre eksik tümevarım çıkarımındaki mevcut

¹⁴⁹ Stephen Toulmin, *The Uses of Arguments*, Updated Edition, Cambridge University Press, New York, 2003, s. 116.

¹⁵⁰ Henry E. Kyburg, “Inductive Logic and Inductive Reasoning”, *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Ed: Keith J. Holyoak, Robert G. Morrison, Cambridge University Press, London, 2005, s. 300. Aktaran: Kamer, a.g.t., s. 101.

tikellerin kendilerinde bizatihi mevcut olmayan bilgiler taşınması özdeşlik ilkesine aykırıdır.¹⁵¹

1.2.3. Analoginin Eleştirisi

Analojiler bir kanıtlama aracı olarak mantıkçılar tarafından rağbet görmediği için analogi çıkarımına doğrudan eleştiriler yapılmamıştır. Tümdengelim ve tümevarıma yönelik tüm eleştirilerin hedefinde dolaylı olarak yer almıştır. Çünkü analogi, tümdengelim ve tümevarım çıkarımlarının özelliklerini yapısında bilkuvve olarak taşımaktadır. Özellikle tümdengelimle yönelik yapılan eleştiriler analogide en azından biçimsel olarak görülmez. Bu nedenle analogi için yeni bir şey öğretmiyor, biçimseldir ve monotondur gibi eleştiriler sözkonusu değildir.

Selefi fakih İbn Teymiyye (öl. 1328), *Er-Redd Ale'l Mantıkıyyîn* adlı eserinde informel mantıkçılardan önce tümdengelim ve analogiyi karşılaştırarak biçim kadar içeriğin de önemli olması gerektiğini şöyle açıklamaktadır:

Yüklemlili kıyasın (tümdengelimli çıkarım) kesin bilgiyi, temsîlin (analoji) ise zannî bilgiyi verdiğini düşünerek yüklemlili kıyası temsilden ayırt etmeleri yanlıştır. Bilakis bu iki kıyastan birisi kesin bilgiyi veriyorsa diğeri de bunu verir ya da birisi sadece zannı veriyorsa diğeri de sadece zannı verir. Çünkü delilin kesinliği ya da zannı vermesi delilin suretinden değil kesinliği verecek içeriğe sahip olup olmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla yüklemlili kıyas ya da temsîl kesin hükmü gerektiren bir içeriğe sahipse bu durumda kesinlik gerçekleşir. Ancak yüklemlili kıyas ya da temsîl sadece zannî hükmü gerektiren bir içeriğe sahipse bu durumda sadece zan meydana gelir.¹⁵²

Bu pasajda İbn Teymiyye 20. yüzyılda informel mantıkçıların yaptığı eleştirileri yapmaktadır. Mantığın sadece biçimsel yönden değil anlam yönünden de önemli olması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Teymiyye aynı eserinde mantığın monotonluğundan bir analogi yaparak söz eder:

¹⁵¹ Ülken, a.g.e., ss. 196-199.

¹⁵² W. B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*, Oxford, 1993, s.125. Aktaran: Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 66.

Kıyasın suretinin sahih olduğu ise inkar edilemez, fakat onların ayrıntılı bir şekilde inceledikleri kıyas şekilleri ve kıyasın geçerlilik şartlarına dair öne sürdükleri şeylerin kullanışsız, sıkıcı ve yorucu olduğu teslim edilmeli. Bu şeyler, âdetâ bir dağın tepesindeki deve etine benzemektedir ki ne bu dağa tırmanmak kolaydır ne de bu et, taşımaya degecek kadar cüsselidir.¹⁵³

Bu tezde amacımız informel mantığı araştırmak olmadığı için sadece bu mantığın formel mantığa yönelik eleştirilerine değinilmiştir. Çünkü informel mantığın araştırma konularımızdan olan formel mantığı eleştirmeleri sonucu ortaya çıkmış olması önemlidir. Formel mantığa yönelik eleştirilerin bilinmesinin çalışmamız açısından faydalı olacağı düşünülmüştür.

1.3. Varlık Felsefesi (Ontoloji)

Filozofların varlık tasarımları felsefe tarihinde anlaşılması en güç olan konuların başında gelmektedir. Bunun en önemli sebebi kuşkusuz varlık kavramının tümel oluşu ve bu tümelin hergün gözlemlendiğimiz tikelleri açıklamada mantıki güçlükleri ortaya çıkarmasıdır. Mantık ilkelerine uygun olarak tümel-tikel ilişkisini açıklama denemeleri mantık biliminin de kurulmasına katkı sağlamıştır. Felsefe tarihi boyunca varlığın mantığındaki en önemli zorluk varlığın izahında tümel (birlik) ve tikel (çokluk) ilişkisinin tutarlı bir şekilde temellendirmek isteği olmuştur. Filozoflar varlık görüşlerini oluştururken mantık ilkelerini de dikkate almak zorundadırlar. Aksi halde ya anlaşılmayacak ya da çelişkiye düşeceklerdir.

Varlık nedir? sorusu ontolojik bir sorudur. Çünkü ontolojinin konusu varlıktır. Ancak bu soruya verilen cevaplar bir taraftan da felsefenin bilgi konusunu araştıran epistemolojiye ve doğru düşünce biçimlerini araştıran mantık alanına karşılık gelmektedir. Filozoflar varlık hakkında düşüncelerini oluştururken tutarlı olmaya ayrı bir özen göstermişlerdir. Bu tezde varlığın mantığı derken kastettiğimiz şey, varlık hakkında öne sürülen düşüncelerin mantık ilkelerine uygun olup olmadığı ile ilgilidir. Varlık nedir sorusuna verilen cevaplar incelendiğinde bu cevapların hem epistemolojik yönü hem de mantıki yönünün içiçe olduğu görülecektir.

¹⁵³ W. B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*, Oxford, 1993, s. 141. Aktaran: İslâm Mantık Tarihi, s. 66.

Aristoteles varlık nedir sorusundan önce varlık var mıdır yok mudur sorusuna cevap aramak gerektiğini belirtir. Eğer varlık varsa varlığın ne olduğuna geçilebilir demektir. Demek ki Aristoteles'e göre felsefeye başlamak ontoloji ile sonrası ise epistemoloji olmaktadır. Mantık biliminin kurucusu sayılan Aristoteles için de ontoloji, epistemoloji ve mantık içiçedir. Aristoteles ontoloji ve mantık ilişkisini tümeller öğretisi üzerinden kurgulamıştır. Bu yüzden mantığın asıl konusu olan tümdengelim (kıyas), Aristoteles felsefesine ontolojik bir arka plan temin etmektedir.¹⁵⁴

İbnü'l Arabî'den önce, varlık kavramı nasıl ele alınmıştır sorusunu genel bir çerçeveye içerisinde cevaplamak, İbnü'l Arabî'nin bu konudaki özgünlüğünü görmemize yardımcı olabilir; varlık kavramının felsefi yönü hakkında özellikle *Fusûsü'l Hikem*'deki varlığa ilişkin temel argümanların daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayabilir ve İbnü'l Arabî'nin bakış açısını anlamamızı kolaylaştırabilir. Çünkü İbnü'l Arabî'nin varlık görüşünde kendinden önceki filozofların varlık felsefesinden izler taşımaktadır. Ancak İbnü'l Arabî'den önceki varlık filozofları mantık ilkelerine uymak için gösterdikleri yoğun çabaya rağmen çelişmezlik ilkesi ile yaşadıkları sorunlar İbnü'l Arabî tarafından çelişki ilkesinin savunulmasıyla çözülmektedir.

1.3.1. Doğa Filozoflarına Göre Varlık ve Mantık İlişkisi

Varlık kavramı bilindiği kadarıyla ilk defa varlığın ilkesi (öz, töz, ana madde, arke) nedir sorusu İlk Çağ'da Eski Yunan felsefesinin gündemine Doğa filozofları tarafından getirilmiştir. Bu filozofların tamamını buraya taşımak yerine özgün fikirleri olan ve özellikle kendilerinden sonraki düşünürleri etkilemiş olan bazı önemli doğa filozoflarının (Thales, Herakleitos, Parmenides, Anaxagoras) varlığı kavrayış biçimlerini ve bu düşünce biçimlerinin mantıki yapısına değineceğiz.

¹⁵⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966, s. 81.

1.3.1.1. Thales (Milet, 625-545)

Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde ilk filozof olarak Thales'i ele almaktadır.¹⁵⁵ Thales'e göre "varlık"ın ana maddesi maddi nitelikli olan sudur. Çokluğun ya da oluşun sebebi olan su, kendi kendine kalan, değişmeyen, ezeli ve ebedi olan ama her şeyi değiştiren bir ilkedir. Thales'e göre su canlıdır ve oluş mekâniktir.

Arke kavramı ancak Thales'ten sonraki gelişmelerde yavaş yavaş aydınlanacaktır. Thales'in bu öğretisi bu bakımdan henüz bir başlangıçtır. Thales'in kendisi yalnız arke sorunu (tüm var olanların özü) üzerinde durmuştur. Nitekim sonraları ileriye sürülecek bir soruya, "Bu ilk maddeden nasıl ve niçin birtakım şeyler meydana geliyor? Arkede ne oluyor, ne geçiyor ki, bundan nesnelere çokluğu doğuyor?" sorusunun cevabını Thales'de henüz bulamıyoruz. Çünkü Miletli filozofların doğayı açıklamalarında canlı madde anlayışı etkili olmuştur.¹⁵⁶ Su, onun için kendiliğinden canlıdır, bu madde kendiliğinden değişebilir, türlü biçimlere girebilir, her şey içinde tanrısal bir yaratıcı gücü taşıyan su ile doludur.

Thales'in varlığın ana maddesi ya da arkesi olarak "Su"yu düşünmesi, insan zihnini kurcalayan "değişmeyen bir maddenin her şeyi değiştirmesi" fikri mantık ilkelerinden çelişmezlik ilkesine (bir şey nasıl oluyor da hem değişiyor hem değişmiyor) aykırı görünmektedir. Bundan sonra filozoflar değişimin sebebi olacak "değişmeyen varlığı" bu mantık ilkesini gözeterek araştırmaya başlamışlardır.

1.3.1.2. Herakleitos (Efes, 535- 475)

Thales'in aksine varlığın ana maddesinin su değil ateş olduğunu söylemiştir. Ateş hem değiştiren hem de değişen bir ilkedir. Değişim konusundaki fikirleriyle İbnü'l Arabî'nin de dikkatini çeken bir filozoftur. Bu düşünürü göre her şey ateştir. "Her şey değişir ama değişim asla. (pante rai)" düşüncesi nedeniyle özdeşlik ilkesine uygun düşünceler (ateş sadece ateş olmalıdır başka şeyler değil) bu varlık tasarımında da yoktur. Herakleitos varlık hakkındaki düşüncesini "ırmak" benzetmesi ile şöyle anlatmaktadır:

¹⁵⁵ a.g.e., s. 20.

¹⁵⁶ a.g.e., s. 21.

‘Aynı ırmaklara girerler başka ve başka sular akar.’ (12. parça). ‘Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve değiliz.’ (49. parça). ‘Aynı ırmağa iki kez girilemez.’ (91. parça). Görünen görünmeyen durumuna gelir, görünmeyen görünen. Işıkla karanlık, iyiyle kötü, yokuşla iniş, başlangıçla son bir ve aynı şeydir. Canlı ölü durumuna gelecek, ölü canlanıp yaşama kavuşacaktır. Oluş ve değişme, karşıtların çatışmasının sonucudur. ‘Kavganın herkes için ortak, adaletin çatışma olduğunu ve her şeyin, çatışmayla zorunluluğa göre olageldiğini bilmek gerek.’ (80. parça).¹⁵⁷

Herakelitos’ta diyalektik (karşıtlık) kavramının ipuçları vardır. Herakleitos’un varlık mantığında kesin zıtlıklar değil değişen zıtlıklar vardır. “Her şey değişiyorsa aynı zamanda nasıl oluyor da her şey bir ve aynı olabiliyor? Her şey bir ve aynı ise nasıl oluyor da her şey değişiyor?” sorularını ırmak sembolü ile açıklamıştır. Irmağın aynı olmadığını söyleyen Herakleitos aynı zamanda ırmağın aynı olduğunu söylemesi Herakleitos’un anlaşılması gereken çelişkisidir. Bu çelişkiyi de Logos ile çözdüğü şu fragmanından anlaşılabilir: “Beni değil Logos’u dinlemek ve her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik.”¹⁵⁸ Panteizm, Sokrates’ten önceki bütün doğa filozoflarının az veya çok bir özelliğidir;¹⁵⁹ ancak evrende tanrısal bir aklın (Logos) egemen olduğu öğretisi ile Herakelitos’ta panteizm, Miletlilerden daha bilinçli olarak belirmektedir.

1.3.1.3. Parmenides (Elea, 515- 460)

Parmenides, varlık kavramını Thales ve Herakleitos’ta olduğu gibi değiştiren ya da değişen bir özellikten farklı olarak bir ve değişmez olarak görür. O’na göre değişme veya oluş imkânsızdır. Töz birdir. Değişim çelişki demektir. Değişim fikrini savunan tüm düşünürleri çelişkiye düşmekle eleştirir. Her şey birdir. Aristoteles’e göre mantık biliminin kurucusu olan Parmenides varlık tasarımlarındaki çelişkiyi görmüştür. “Birden ancak bir çıkar; birden çokluğun çıkması çelişkidir.” fikrini savunur. Sudan ancak su çıkar başkası değil; ateşten ancak ateş çıkar başkası değil.

¹⁵⁷ Alişan Özdemir, *Diyalektik Kavramının Tarihi Değişimi ve Günümüzde Diyalektik Mantık*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 16.

¹⁵⁸ Herakleitos, *Parçalar*, *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, çev. Samih Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, Fragman 50, s. 49.

¹⁵⁹ Gökberk, a.g.e., s. 26.

Parmenides'in deneyi bir kenara bırakarak salt düşünceden salt akıldan hareket edip var olanların bilgisini elde etmeye çalışması nedeniyle mantıklaştırılmış bir ontoloji vardır.

Parmenides'in "Var olan vardır, var olmayan var değildir." sözü, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin habercisidir.¹⁶⁰ Parmenides'in, varlığın her zaman var olduğunu, var olmayanın da var olmadığını ileri sürerken özdeşlik ilkesinin, var olmak ile var olmamanın aynı şeyler olmadığını vurgularken çelişmezlik ilkesinin, bir şeyin ya var olması ya da olmaması koşullarını verirken üçüncü halin olmazlığı ilkesinin asıl temellerini attığı söylenebilir.¹⁶¹

Felsefe tarihinde, Herakleitos'un varlığın sürekli değiştiği yönündeki tezi ile Parmenides'in varlığın hep aynı kaldığı ve değişmediği tezi arasındaki tartışmanın getirdiği sorunlar ve ortaya çıkan birçok özdeşlik kavrayışı ile karşılaşırız. Varlığın sürekli değiştiği ya da hep aynı kaldığına dair bu savlar, özdeşliğe dair düşünceleri nasıl belirleyebilir? Varlığın temeline değişimi koymasına rağmen onun böylece bir olduğunu savunan Herakleitos bu sorunların cevabı ile ilgilenmez. Çelişki mantığı gütmeyen değişen ve değişmeyen varlıklar açıklanabilir mi? Özdeşlik ilkesine uygun düşünceler üretilmediği zaman tutarlılık nasıl sağlanacaktır? Bu soruyu Anaxagoras, kendisinden önceki filozofların yaptığı gibi tek bir arke ile değil sonsuz sayıda ana maddeden söz ederek cevaplamaya çalışmıştır.

1.3.1.4. Anaxagoras (Milet, 500- 428)

Anaxagoras'a göre algı dünyasında hergün gözlemlediğimiz oluş ve değişmelerin sebebi su, ateş gibi tek bir ana madde ya da Empedokles'in düşündüğü gibi dört ana madde (hava, su, ateş, toprak) ile açıklanamaz. Duyu dünyasındaki nesnelere nitelikleri sonsuz sayıda olduğundan var olanların özleri de sonsuz sayıda olması gerektiğini düşünen Anaxagoras, duyu dünyasında nitelik bakımından ne kadar çeşitlilik varsa nitelikçe birbirinden ayrılan o kadar ana madde (sperma, tohum) vardır diyor.¹⁶² Nesnelere nitelikçe değişmesi demek de nesnelere içine

¹⁶⁰ Özdemir, a.g.t., s. 6.

¹⁶¹ Evgin, a.g.t., s. 57.

¹⁶² Gökberk, a.g.e., s. 36.

yeni tohumların girmesi ya da bir takım tohumların bu nesnelere ayrılarak belli bir tohumun üstünlük kazanması demektir.

Şimdi evreni kuran bu öğelerin hareketi nasıl oluyor? Anaxagoras bu soruyu Empedokles ve Herakleitos gibi karşıtlıklar üzerinden değil evrenin birliği üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü Anaxagoras'a göre algılarımız bize evreni, düzeni amacı olan bir bütün olarak gösterirler. Dolayısıyla hareketi sağlayan kuvvet de düzenleyen bir amaca göre oluşturan bir güç olacaktır. Onun için Anaxagoras oluşu meydana getiren ilkeye gördüğü iş düşünce yetisine ve akla benzediği için Nous adını verir. Macit Gökberk "nous"un özelliklerini şöyle açıklamaktadır:

Nous da maddedir, nesnelere en arınmış ve en incesidir. Yalnız başına olduğunda yalnız ve hiçbir şeyle karışmamış bir durumdur; çeşitli niteliklerde görülmesine karşın hep kendi kendisine eşittir, kendi kendine hareket edebilen tek maddedir, bütün öteki varlıkların hareket ilkesidir. Nous, Herakleitos'un Logos'u gibi evrene egemen olan kuvvettir. Evreni harekete getirip oluşturmada bakımından da Herakleitos'un 'ateş'inin gördüğü işleri görür. Herakleitos'un 'ateş'i oluş sürecinin içinde eriyordu ve her şeye dönüşüyordu. Anaxagoras'ın Nous'u ise hep öteki nesnelere karşısında onlardan ayrı ve kendi başındadır. Evrendeki oluşu meydana getiren hareketin başlangıcında Nous vardı. İlk hareketi sağlayan Nous'tur. Bu oluş sonra mekanik bir şekilde (basınç ve çarpmalarla) ama Nous'un istediği şekilde gelişmiştir.¹⁶³

Anaxagoras, bu pasajda ilk hareketi sağlayan Nous'un hem zorunlu olarak hem de bir amaca göre hareket ettiğini söylemektedir. Anaxagoras bu durumu Nous'u heykelciye benzettiği bir analogi ile açıklamaktadır. Örneğin nasıl ki bir balçık yığını kendiliğinden heykel olamıyorsa bir heykelcinin bu balçık yığına şekil vermesi gerekiyorsa bunun gibi Nous da kaosa biçim vererek gördüğümüz düzenli dünyayı meydana getirmiştir.¹⁶⁴

Anaxagoras'tan önceki filozoflar değişimi hep mekanik kuvvetlerle (yoğunlaşma, seyrekleşme, basınç vb.) açıklamaya çalışırken Anaxagoras bu oluşu sağlayan kuvvetin bilinçli, bir ereği göz önünde bulunduran bir ilke (Nous, akıl) tasarlamıştır. Evrenin bir amaca göre kurulup işlediği anlayışı (teleolojik görüş) onda

¹⁶³ a.g.e., s. 37.

¹⁶⁴ a.g.e., s. 38.

sonuna kadar götürülemez. Anaxagoras bu düşüncesinde tutarlı olmasa da bu düşüncenin ilk izlerini onda buluyoruz.¹⁶⁵

1.3.2. Sistematik Filozoflara Göre Varlık

Sistematik filozoflar ile kastımız, bu filozofların varlık başta olmak üzere felsefenin tüm alanlarında fikir üretmiş olmaları ve bu düşüncelerin birbirleri ile tutarlılığı sağlamış olmalarıdır. Herakleitos ve Parmenides gibi iki filozofun düşüncelerinin etkisi özellikle Platon ve Aristoteles'te gözlenmektedir. Varlık kavramı bu düşünürlerin de etkisi ile Platon'da ide öğretisi, Aristoteles'te form öğretisi, Plotinus'ta ise sudûr öğretisi ile yeni bir boyut kazanmıştır. Sistematiği olan bu filozoflar başka filozofların ortaya koyduğu varlık anlayışlarını analiz ederek görünürdeki çelişkilerini ortadan kaldırmayı ve yeni bir görüş oluşturmayı denemişlerdir.

1.3.2.1. Platon (Atina, 427-347)

Septikler, doğa filozoflarının varlık hakkında kesin bilgilere ulaşamadıklarını ve bu nedenle filozofların varlığın özünü bilemeyeceklerini iddia etmişlerdir. Septiklerin bu iddialarını tutarlı bir biçimde aşağıdaki ifadelerle temellendirmeleri Platon'un dikkatini çekmiştir.

Aradığımız şey ya bilinen bir şeydir ki bunu aramağa gerek yok ya da bilinmeyen bir şeydir, o zaman da bulunan şeyin aranan şey olduğunu nereden bilelim?¹⁶⁶

Platon bu alıntıdaki soruyu Menon diyalogunda cevaplandırmaya çalışmıştır. Menon diyalogunda Platon, "Menon, Sokrates, Menon'un bir kölesi ve Anytos'u" sırf bu sorunun cevabını bulmak için konuşturmuştur. Bu diyalogda Platon, Menon'un Sokrates'e yönelttiği "Erdem öğretilir mi yoksa doğuştan mı geliyor?"¹⁶⁷ sorusuna cevap aramaktadır. Böylece Platon, septiklerin "Varlığın özünü bilemeyiz." eleştirisine hatırlama teorisi ile cevap vermek için zemin hazırlamaktadır. Şöyle ki Platon'a göre doğuştan gelen bilgilerimiz vardır ve insanlar doğuştan gelen bu

¹⁶⁵ a.g.e., s. 38.

¹⁶⁶ Platon (Eflatun), *Diyaloglar 1*, çev. Adnan Cemgil, 2. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 140; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966, s. 61.

¹⁶⁷ a.g.e., s. 149.

bilgileri hatırlamak için araştırma yaparlar. Amacımız bilmek değil zaten daha önce yaşadığımız ideler âleminde bildiklerimizi bu âlemde tekrar hatırlamaktır.¹⁶⁸ Platon, hatırlama (anemnesis) teorisini temellendirdikten sonra Phaidros diyalogunda da bu teorisini biri beyaz öteki yağız iki kanatlı atın çektiği bir arabayı kullanan sürücü sembolü ile canlandırarak açıklamaktadır.¹⁶⁹ Sürücü akıl, beyaz at ideler âlemini özleyen kişi, yağız at ise ideler dünyasından uzaklaşmak isteyen kişiyi sembolize eder. Ruhumuz bedenden kurtulmak ve tekrar ideler âlemine gitme arzusu taşımaktadır. Platon ide öğretisinin temellerini böylece atmış olmaktadır.

Genel ya da tümel bir varlık olan ideler ilk defa Platon tarafından gündeme gelmiştir. Septiklerin eleştirdiği doğa filozofları tümel bir varlık yerine su, hava, ateş ve toprak gibi tikelleri kabul etmişlerdir. Bundan dolayı Karl Vorlander ve başka birçok düşünürü göre idealizmin kurucusu Platon'dur.¹⁷⁰ Platon'dan önceki Antik Yunan düşünürlerine göre varlığın özü maddeydi.¹⁷¹ Platon ise hiçbir zaman maddeye değer vermemiştir. Zeller, Aristoteles'in madde için kullandığı heyula kelimesinin Platon'un eserlerinde bulunmadığını tespit etmiştir.¹⁷²

Platon'a göre asıl varlık madde değil idedir. Herakleitos'un değişim teorisinin ideler için geçerli olamayacağını düşünen Platon, değişmeyen ve sürekli aynı kalan özlerin olması gerektiğini savunmuştur. Bu değişmez özler (ideler) tüm var olanların sebebidir. Çünkü tüm var olanlar bu özlerden pay almakta ya da bu idelerin benzeri olmaktadır. İdeler her nasıl olursa olsun gerçek olan varlıklardır.¹⁷³

Platon, ideyi, Parmenides'in "bir olan"ındaki nitelikleri ile anlatır. İde, değişmez ve bölünemez bir birliktir. Ezeli ve ebedi olarak kendi kendisiyle özdeşir. Duyumlanan tek tek nesnelere ise Herakleitos'un "akış"ındaki gibi sürekli değişimler

¹⁶⁸ Gökberk, a.g.e., s. 64.

¹⁶⁹ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 54.

¹⁷⁰ Vorlander, a.g.e., s. 112.

¹⁷¹ "İlk kez olarak Platon, duyusal (maddi) varlıktan başka salt düşünsel varlık anlayışını ide (misal) kavramıyla açıklar. Platon'a göre varlık (ousia) idedir. Bu ousia (öz) kelimesi Yunan dilinde aynı zamanda maddi eşyanın varlığını da ifade eder. Fakat Platon bu dilde başka sözcük bulamamıştır." Vorlander, a.g.e., s. 114.

¹⁷² Vorlander, a.g.e., s. 120.

¹⁷³ Gökberk, a.g.e., s. 71.

ve yok olurlar. Platon'un varlık felsefesi böylece iki ayrı dünyanın (değişmeyen ve değişen dünya) olduğu fikrine dayanmaktadır.¹⁷⁴

Platon gerçek olan ideler dünyası (değişmez dünya) ile bu idelerin kopyaları olan duyulur dünya (devamlı değişen dünya) arasında nasıl bir bağ kurmaktadır? Asıl ontolojik sorun bu bağı açıklamaktır. Parmenides gibi değişmemezlik fikrini başarıyla ideler için düşünebiliriz. Ancak idelerin değişen ve her gün gözlemlediğimiz duyulur dünyayla ilgisini nasıl açıklayacağız? Platon'a göre algılanan dünya ile ideler dünyası arasındaki bağlantı benzerliktir.¹⁷⁵ Algılanan eşyalar, düşünce halinde ifade edilmek için ideye muhtaç olduğu gibi ide de görünmek ve ortaya çıkmak için duyulanır olana muhtaçtır.¹⁷⁶

Platon'a göre varlık tek anlamlı (univoque) bir kavramdır. Var olan bütün varlıklar aynı anlamda ve aynı şekilde var olmalıdırlar. Platon'un bu varlık anlayışının sonucu, var olan şeyler olarak yalnızca idelerin kabul edilmesi, içinde yaşadığımız oluş ve yok oluş dünyasındaki hiçbir şeyi bu anlamda "var olan" olarak görmemesidir. İdeler gerçek olan tümel varlıklardır.

Platon ideler ile nesnelere arasındaki bağı ilk önceleri "pay alma" veya "idenin "nesneye katılması" kavramlarıyla açıklamıştır.¹⁷⁷ İdeler yalnız maddi varlıkların ezeli örnekleridir. Matematiksel nesnelere maddi şeylerle ideler arasında orta derecede bir takım kavramlardır. Tanımlama bakımından her ne kadar maddeden ayrı olarak görünüyorsa da bunların ideleri yoktur. Devamlı değişen nesnelere özü gereği değişmeyen idelerden pay aldıkları ölçüde var olmuşlardır. İdelerde nesnelere bulunarak nesneye varlığını kazandırmaktadır. Duyulur dünyadaki değişmelerin sebebi de bu idelerin nesnelere katılıp katılmaması ile ilgilidir. Çünkü ideler nesnelere bazen bulunur bazen de bulunmamaktadır. Platon bu ide-nesne ilişkisini daha sonra terk etmiş, ideleri nesnelere ilk örnekleri olarak yorumlamıştır. Tanrı bu ilk örnekler olan idelere bakarak yeryüzündeki nesnelere yaratmıştır.¹⁷⁸ Platon'a göre ideler artık hem tabii şeylere hem de matematiksel nesnelere aittirler.

¹⁷⁴ a.g.e., s. 65.

¹⁷⁵ Vorländer, a.g.e., s. 117.

¹⁷⁶ a.g.e., s. 117.

¹⁷⁷ Gökberk, a.g.e., s. 70.

¹⁷⁸ a.g.e., s. 71.

Platon'un değişen yeni dűşüncesinde artık Tanrı, idelere bakarak ya da taklit ederek bu âlemi yaratmaktadır. Demiourgos, bir amaca göre oluşturan bir Tanrı'dır. İyiliğinden dolayı dünyayı yaratmıştır. Bu dünya idelere göre yaratıldığı için de en iyi dünyadır. Platon'un varlık anlayışında Demiourgos ile iyi idesi aynı Őey olmaktadır.¹⁷⁹ Eşyaların idelerden pay alması ve Tanrı Demiourgos tarafından var edilmesi ontolojik bir problem olarak durmaktadır. Doęa filozoflarında açıkça gürülmeyen ontoloji - teoloji ilişkisi (Varlık-Tanrı ilişkisi) Platon'da gürülmektedir. Bu durum Platon'dan sonraki dűřünürleri de etkilemiştir.

Platon'un ide öğretisi ile mantık bilimi arasında nasıl bir ilişki vardır? Platon, aklın (mantık) ilkelerini ide öğretisi nedeniyle ortaya çıkarmaktan uzaktır. Platon mantık ilkelerinden özdeşliği bir ilke olarak değil, ide olarak ele almıştır. Patzig, Platon'un formel bir mantık dűřüncesinden uzak kalmasını řu nedene bağlar:

Onun hakiki bilgimizi, yani ideler dünyası hakkındaki bilgimizi, bu sayısal zorunluluk ve genel geçerliliğe dayanarak belirleme ve idelere doğru varlık bilgisi niteliği yükleme peşindeki temel gürüşü, ne var ki, bu adımı atmasını önlemiş olmalıdır.¹⁸⁰

Bununla beraber Platon'da ontoloji-mantık ilişkisi doğa filozoflarına göre daha açık seçik bir durumdadır. Tümelin bilgisi idelerin bilgisidir ve bu bilgi tikellerde bulunmaz. Herakleitos'tan sonra Platon'da da gürülen diyalektik bir mantık vardır. Yunanca asıl anlamı karşılıklı konuşma ilmi olan diyalektiğin (ünkü başkalarıyla konuşma kavramların doğuşu demek) Platon'da görevi çeşitli eşyayı bir tek cins kavramına döndürmek sonra da onu türlerine bölerek geek tasavvuru yakalamaktır.¹⁸¹

Platon'da diyalektik sadece mantıksal bir işlev üstlenmemiş, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir işlev üstlenmiştir. Platon diyaloglarında diyalektik tekniği ile tam olarak doğru veya yanlış olarak tanımlanabilecek olanın ne olduğunu, tanımın doğasını ve tanımladığımızın ne olduğunu sorgular. Kavramı açığa çıkartmaya yönelik bu epistemolojik sorgulama, ideye ulaşmayı amaçlayan ontolojik

¹⁷⁹ a.g.e., s. 71.

¹⁸⁰ Günther Patzig, *Mantık, Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, ev. Doğan Özlem, İnkilap Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 65.

¹⁸¹ Vorlander, a.g.e., s. 120.

bir sürece dönüşür. Macit Gökberk, Platon'un epistemoloji (doğruluk) ve ontoloji (varlık) ilişkisini şöyle açıklamaktadır:

Düşünceler var olanların yansılardır, benzerleridir. Çünkü düşüncenin doğru olması demek var olana uygun olması demektir. Yanlış bir yargı var olmayan bir şeyi var diye gösteren yargıdır. Doğru ile varlığın bir ve aynı oldukları düşüncesi, Platon'un da Aristoteles'in de bilgi teorilerinin temelidir. Platon'da gerçek varlık idelerdir, 'doğru' da ideleri doğru olarak kavramaktır.¹⁸²

Platon'un varlık şemasında ideler, idelerden pay alan nesnelere ve Demiourgos isimli Tanrı bulunmaktadır. Bu varlık şemasında zorunlu olarak nesnelere idelerden pay alması sözkonusu iken Platon'un daha sonra Tanrı Demiourgos'un idelere bakarak var olanları yaratması fikrini savunması Platon'un ide öğretisini tartışmalı kılmaktadır. İlhan Kutluer, Platon'un zorunluluk ilkesini alegorik olarak nasıl anlattığını şöyle açıklamaktadır:

Platon Devlet diyalogunun sonundaki ünlü 'Er Efsanesi'nde zorunluluk (ananke, kader) kavramını kişileştirmiştir. Bu efsanede zorunluluk kavramı kozmik dönüşlerin merkezi konumundadır. Efsanenin kahramanı Armeios oğlu Er bir savaşçıdır ve bir savaşta ölmüştür. Cesedini yakacakları sırada Er dirilir ve öte dünya hakkında gözlemlerini aktarır. Öte dünyadaki ruhların bu dünyada yaptıklarının karşılığını bulurken yeraltında ya da göklerde yaşadığı serüveni tasvir etmekte yeniden dünyaya döndüklerinde karşılaştıkları kaderi bildirmektedir. Zorunluluğun kızları olan geçmişin şarkısını söyleyen Lakheisis, bugünün şarkısını söyleyen Klotho ve geleceğin şarkısını söyleyen Atropos da bu dönüşleri yönlendirmekte ve şarkılarıyla deniz kızları korosuna katılmaktadır.¹⁸³

Bu pasajda Platon, zorunluluk kavramını benimser gibi gözükse de onun varlık düşüncesinde gayeci bir düşünce de egemendir.¹⁸⁴ İdeler öğretisinde olduğu gibi zorunluluk konusunda da Tanrı sözkonusu olunca zorunluluk düşüncesinden vazgeçmiştir.

¹⁸² Gökberk, a.g.e., ss. 78-79.

¹⁸³ Kutluer, a.g.e., s. 29.

¹⁸⁴ a.g.e., s. 37.

Karl Vorlander ve bazı felsefe tarihçileri, Aristoteles'in Platon'un ideler teorisini yanlış anladığını belirtmektedir.¹⁸⁵ Aristoteles'in idelerin duyulur âlemde ayrı bir yerde kendilerine özgü varlıklarını bir tür ruhlar gibi sürmekte olduğunu söylemesi doğru değildir. Platon'da ideler sadece akli bir konudur, bir düşüncedir. Ya da bizim bir tasavvurumuzdur. Platon bazen idelere akıl ilkesi (Logos) adını da verir. İde kavramı insanın zihninde olan mahiyetlerdir. Örneğin marangoz ve sanatçı eserlerini zihinlerindeki ideye bakarak üretirler.¹⁸⁶

Karl Vorlander'e göre Platon, bu yeni varlığı (ide) o zamana kadar geçerli olan zaman ve mekâna bağlı duyuşsal varlık kavrayışından şiddetle ayırmak istediğinden idelerin duyulanlar arasına sokulmasını istemediği için ideleri "göğün üstünde bir yerde tahtına oturmuş gerçeklik alanında sonsuz renksiz şekilsiz dokunulamayan gerçek varlık" tarzında betimler.¹⁸⁷ Vorlander'e göre Aristoteles bu betimlemelerin mecaz olduğunu düşünmemiştir ve Platon'u doğru anlayamamıştır. Ancak Karl Vorlander ve bazı felsefe tarihçileri böyle düşünse de genel kanaat daha çok Platon'un iki ayrı âlem fikrini savunduğu yönündedir.

1.3.2.2. Aristoteles (Selanik, 384-322)

Aristoteles *Metafizik* kitabında Thales'ten başlayarak hocası Platon'a kadar varlık ilkelerinin geniş bir analizini yaptıktan sonra kendi görüşlerini açıklamaktadır.¹⁸⁸

Aristoteles varlık sözünü, varlığın bir cins olarak kavranması durumunda fasıl olarak yüklenemeyeceği bunun yerine var olan olarak tanımlanması gerektiğini belirterek varlık en genel yüklem olmasından dolayı cevher ya da araz fark etmeksizin her şeye yüklenebildiği için her hangi bir yüklem kategorisine dâhil edilememektedir der.¹⁸⁹ Mantıki olarak varlık kavramı Aristoteles'e göre cinsi olmadığından tanımlanamaz.¹⁹⁰ Ancak Aristoteles ilk felsefenin konusu olarak

¹⁸⁵ Vorlander, a.g.e., s. 115.

¹⁸⁶ a.g.e., s. 114.

¹⁸⁷ a.g.e., s. 115.

¹⁸⁸ Detayı için bkz. Aristoteles, a.g.e., ss. 91-116

¹⁸⁹ Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, 1. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 81.

¹⁹⁰ Aristoteles, a.g.e., ss. 141-167-190.

gördüğü varlık kavramını varlık olmak bakımından ele almaktadır. Aristoteles varlık kavramını *Metafizik* kitabında ayrıntılı olarak incelemektedir.¹⁹¹

Aristoteles'e göre ontoloji (varlık bilimi) araz olan varlığı incelemeyiz. Örneğin bir ev çok sayıda araza (sıfat) sahiptir ancak felsefe bu çok sayıdaki arazlarla ilgilenmez. Ontoloji için ev, özü bakımından bir ev neyse (canlı varlıklar ve mallar için korunak) o şey olacak olan bir evdir ve ontoloji bu evin ilineksel niteliklerini incelemeyiz.¹⁹²

Aristoteles'te varlık kavramı arazdan çok cevher kavramı ile özdeştir. Cevher, nesnelere görünüşlerindeki değişikliklere rağmen değişmeden kalan ve algı objesi olmayan bir taşıyıcıdır. Mantık biliminde konu (özne) cevheri temsil etmektedir. Yükleme de özneyi araz (ilinti) olarak tamamlar.¹⁹³ Varlığını devam ettirmek için cevherin öteki kategorilere (ilinti) ihtiyacı yoktur; tersine öbür kategoriler buna muhtaçtır.¹⁹⁴ Yalnızca cevher, kendinde bir şey olması ve diğer şeylerden ayrı olması, cevhere yüklenen diğer şeyler kendilerinde bir doğaya sahip olmadıkları için de cevherden ayrılmaya muktedir değildirler.¹⁹⁵

Aristoteles'e göre varlık kavramı çok anlamlı (equivoque) bir kavramdır. Örneğin demirin sert veya paslı olduğunu biliriz. Sertlik ya da paslı oluşu taşıyan demir öznesidir. Benzeri bir örnek vermek gerekirse masa da vardır masanın rengi de. Ancak masanın rengi veya demirin sertliği masanın veya demirin kendisinden farklı bir varlığa sahiptir. Çünkü renk ve sertlik araz (nitelik) olarak var olmasına karşılık demir ve masa bir cevher (töz) olarak vardır. Aristoteles cevher ve araz ilişkisini böyle anlatmaktadır.

Aristoteles *Metafizik* kitabında ontolojisinin temel kavramlarından biri olan tözü (cevher) şöyle tanımlamaktadır:

Toprak, ateş, su ve benzeri bütün cisimlere, hayvanlara ve ilahî varlıklara onların parçalarına işte bütün bunlara cevher denir. Çünkü bunlar bir konunun yüklemi değildirler tersine öbür şeyler bunların yüklemidir.¹⁹⁶

¹⁹¹ a.g.e., 1005b, 15-20, s. 16.

¹⁹² a.g.e., 1005b, 15-20, s. 51.

¹⁹³ Taylan, a.g.e., s. 85-86.

¹⁹⁴ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 213.

¹⁹⁵ Yücefer, a.g.m., s. 118.

¹⁹⁶ Aristoteles, a.g.e., 10117b-10, s.254.

Aristoteles'te varlıktan söz etmek cevher (töz, öz, konu, özne, cins, kategori) ve ona yüklenen ilineklere (araz, sıfat, yüklem) söz etmek demektir. Varlıkta cevher ve arazdan başka bir şey yoktur. Epistemolojik olarak arazlar birer isimden ibaret olmaktadır.¹⁹⁷

“Kallias yürümektedir.” örneğinde cevher özne olduğu için Kallias bir cevherdir. Bu örnekte yüklemde arazdır. Kallias'ın varlığı “yürüme”ye bağlı değildir. “Kallias canlıdır.” örneğinde ise farklı bir durum söz konusudur. Çünkü bu örnekte iki cevher bulunmaktadır. Özne olan Casillas birinci cevherdir. Ancak bu örnekte yüklem olan “canlı olmak” kavramı da tümel olarak cevherdir. Çünkü bir şeye yüklenen külliler de cevherdir. Cins ve tür kavramları da cevher anlamında kullanılır. Bir şeyin mahiyeti (canlı olmak) onun cevherdir. Bu tür cevherlere ikinci cevherler denir.

Sözgelimi, canlı terimi insana yükletiliyor, böyle olunca canlı fert olarak alınan Kallias'a da yükletilecektir. Çünkü o, fert olarak alınan insanlardan hiçbirine ait olmasaydı, genel olarak insana da ait olmayacaktır.¹⁹⁸

Varlıkların, kendileriyle bilindikleri varlık cinslerini inceleyen *Kategoryalar* kitabı incelendiğinde Aristoteles mantığının cins-tür ilişkisine dayalı olduğu görülmektedir. Filozof konu-yüklem ilişkisini Kallias örneklerinde görüldüğü üzere epistemolojik ve ontolojik olarak ele almaktadır. Tanrı ise formların formu ve ilk hareket ettirici olup son konudur.

Görüldüğü üzere Aristoteles cevher kavramını üç ayrı anlamda kullanmaktadır:

- 1) Konu olan kendisine birçok araz yüklenen tek şey cevherdir. Örneğin fert olarak Alman insan, veya fert olarak Alman at gibi.¹⁹⁹ Birinci cevherlerdir. Bunların hiçbirisi kendinden başka bir şey de olamaz.
- 2) Bir şeyi gösterdiği halde varlıktan ayrılabilen (ayrı olarak düşünülebilen) bir şeydir. Her şeyin formu ve benzeri böyledir. Cins ve türler ikinci cevherlerdir.²⁰⁰

¹⁹⁷ Kaya, a.g.e., s. 212.

¹⁹⁸ Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, s. 29.

¹⁹⁹ a.g.e., ss. 6-7.

- 3) Hiçbir konuya bağlı olmayan en son konudur. İlk hareket ettirici olan Tanrı cevherdir. Asıl cevherdir.

Aristoteles'in cevher kavramını ontolojik olarak düşündüğümüzde karşımıza ilk çıkan şey madde-form ikilidir.²⁰¹ Varlık olarak varlığın bilgisini ilk arayan ve bunu çelişmezlik ilkesine göre temellendirmeye çalışan Aristoteles olmuştur. Aristoteles'e göre var olmak bakımından varlık hem madde hem de formdur. Varlık madde ve formdan oluşur ve birbirlerinden ayrılamaz. Madde ve form ezeli ve ebedidir. Her oluş, bir maddenin form kazanmasıdır. Form, bir şeyi "bu şey olmak" yapar.²⁰² İlk hareket ettirici tüm hareketlerin sebebi, ancak kendisi hareket etmeyen bir Tanrı'dır. Tanrı sırf formdur. Evreni kendisini özlemesiyle etkiler. Oluş hep maddenin Tanrı'yı özleyişi yüzünden olur. Bu özleyiş nedeniyle Tanrı tüm hareketlerin nedenidir.²⁰³

Aristoteles için ontolojik olarak varlığın cevheri madde ve formdur. Kallias'ın bedeni madde ve ruhu ise form olmaktadır.²⁰⁴ İlk cevherlerin cevher olmayan her şeyle münasebeti de türlerin ve cinslerin tür ve cins olmayan bütün geri kalanlarla olan münasebeti gibidir.²⁰⁵ Aristoteles de cevher bir ilke olarak kabul etmesinin dışında ismen "özdeşlik"e bir ilke olarak değil, bunun yerine daha çok ilişki olarak yer vermiştir.²⁰⁶

Madde ve form arasındaki ilişki zıtlık değil göreliliktir.²⁰⁷ Form bir amaca göre hareket eder. Maddede biçim kazanma itilimi vardır. Madde sırf olabilirliktir. Aristoteles'te zıtlar hiçbir zaman ilke olamazlar. Çünkü zıtlar cevher değil arzadırlar. İlkenin ezeli olması gerekir oysa zıtlar ezeli değildir. Ev ve tuğla metaforu, bronz heykel metaforları ile madde-form ilişkisini açıklar. Örneğin bronzun heykelle, evin tuğla ile ilişkisi neyse maddenin form kazanmış nesnelere ilişkisi odur. Madde-form ilişkisini daha iyi anlamak için başka örnekler verecek olursak ev inşa edenin ev inşa

²⁰⁰ a.g.e., ss. 9-10.

²⁰¹ Yücefer, a.g.m., s. 118.

²⁰² Aristoteles, a.g.e., s. 62.

²⁰³ Aristoteles ve Plotinus'un varlık görüşleri için bkz. Yusuf Turan, *Muhyiddin İbnü'l Arabi'de Mutlak Varlık*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, ss. 5-17.

²⁰⁴ Kaya, a.g.e., s. 211.

²⁰⁵ Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, s. 31.

²⁰⁶ Evgin, a.g.t., s. 57.

²⁰⁷ Kaya, a.g.e., s. 213.

edebilene göre, uyanık olanın uyuyana göre görenin gözleri kapalı olana göre, maddeden ayrılmış olanın maddeye göre, tamamlanmış olan tamamlanmamış olana göre ilişkisi madde-form ilişkisini göstermektedir.²⁰⁸

Aristoteles'e göre var olan bütün şeylerin var olduğunu ancak aynı anlamda (cevher mi araz mı?) var olmadıklarını düşünmektedir. Bu görüşten hareket eden Aristoteles varlığı, bilkuvve ve bilfiil halinde varlık olmak üzere ikiye ayırır. Bazı şeyler kuvve halinde bazı şeyler de fiil halinde vardır. Örneğin demir bilfiil bir madendir ancak o bilkuvve bir kılıç olabilir. Çünkü içinde fiil halinde olmamakla birlikte kılıç olma kuvvesini ya da potansiyelini taşımaktadır. Madde bilkuvve, form ise bilfiil oluştur. Demir maddesinden kılıç biçiminde (form) eşya olmuştur. Bilkuvve olan demirden bilfiil olan kılıca doğru değişme olmuştur. Evrendeki tüm oluş ve bozuluş bu şekilde olmaktadır. Böylece Aristoteles, Herakleitos'un ırmak benzetmesi ile çözmeye çalıştığı cevher sorununu madde form ilişkisiyle çözmeye çalışmıştır.²⁰⁹ Aristoteles'te varlık, yalnızca ilineksel olarak var olmayandan meydana gelmez aynı zamanda tözsel olarak var olandan meydana gelmesi de mümkündür, yani varlığa gelen şeylerin hepsi bilkuvve var olandan ve bilfiil var olmayandan oluşur.²¹⁰

Macit Gökberk, Aristoteles'in mantık ve ontoloji ilişkisini tümeller öğretisi üzerinden kurguladığını, mantığın Aristoteles felsefesine ontolojik temel sağladığını Platon'un varlık öğretisi ile karşılaştırarak şöyle açıklamaktadır:

Aristoteles mantığının kökleri Platon'un ide öğretisindedir. Platon gibi Aristoteles için de, gerçek varlık (ontos on) tümeldir ve tümelin bilgisi de kavramdır. Buraya kadar tam bir Platoncu olan Aristoteles, bundan sonra hocasından ayrılır. Ona göre Platon, idelerle fenomenler, tümel ile tekil arasında inandırıcı bir bağlantı kuramamıştır. İde öğretisi birisi algılanan öteki düşünce ile kavranan iki dünyayı öngörüyordu. İde tümel gerçek varlıktır ve oluşun nedenidir; dolayısıyla algılanan tek tek şeyler tümel ile tümele dayanarak kavranmalı veya açıklanmalıdır. Mantık'ın görevi, kavram olarak bilinmiş olan tümelden tekilin (algılananın) nasıl sonuç olarak çıktığını göstermektir. Aristoteles için tümeli bilmek başlı başına

²⁰⁸ Yücefer, a.g.m., s. 37.

²⁰⁹ Gökberk, a.g.e., s. 81.

²¹⁰ Aristoteles, *Metafizik Lambda Kitabı 1-2*, çev. İlyas Altuner, *Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 5, Nisan 2014, 1069b15-20, s. 6.

bir amaç değildir ancak tekili anlamak için bir araçtır. Tümele dayanarak tekili kavrayınca bilgi de tamamlanmış olur.²¹¹

Platon için tümel, bilginin (idenin bilgisi) amacıdır ve tekil aracılığıyla tümelin bilindiği şeydir. Doğru olan yargı tümel üzerindeki yargıdır, tekilin doğruluğu ancak tümelden pay aldığı ölçüdedir.²¹² Aristoteles de ise tekil, tümelin aracılığıyla zorunlu olarak bilinir. Aristoteles'te tümel²¹³ özne değil, sadece tek tek varlıklar için bir yüklemidir. Bu anlayış Platon ile Aristoteles'i birbirinden ayıran temel noktadır. Macit Gökberk, Aristoteles'e göre tümellerin nasıl cevher ya da araz olabileceğine şu örnekleri vermektedir:

'Bütün insanlar ölümlüdür.' tümel yargısında bütün tek tek insanlar için bir şey deniyor; burada genel olarak insana, insanın genel özüne ölümlülüğünü yükleyen bir deyiş var. Bu genel öz, tek insanın dışında ayrı bir gerçek değildir, ama onda onun özü olarak bireyleşmiştir, onun için bu söylenen de (ölümlülük) tek insanın rengi gibi bir şey değildir. Nitekim 'bazı insanlar esmerdirler' tekel yargısı esmerlik dediğimiz niteliğin insanın genel özü ile ilgili olmadığını, bunun özel bir nitelik olduğunu bildirir.²¹⁴

Ralph H. Johnson'a göre Aristoteles tümdengelimini diyalektik akıl yürütmenin üstünde konumlandırarak felsefesinin temel yöntemi haline getirmiştir. Platon'da diyalektiğin gördüğü işlevi Aristoteles'te zorunluluk esasına dayanan kıyas öğretisi üstlenmektedir.²¹⁵

Aristoteles *Metafizik* kitabında Platon'un ide öğretisini eleştirmektedir ve Platon'un ideler öğretisinin kaynağının Anaxagoras olduğunu belirtmektedir. Platon'un sonsuz sayıda ideler fikrine ulaşmasında onun katkısı olduğunu düşünmektedir.²¹⁶ Platon'un "pay alma" kavramını ise var olanları, sayıların taklidi olarak gören Pisagorasçılardan aldığını belirtmektedir. Aristoteles'e göre Platon bu idelerden pay alma veya onların taklit edilmesinin içeriğini açıklayamamıştır. Aristoteles'e göre Platon, duyuşal şeyler ve ideler dışında matematiksel şeylerin

²¹¹ Gökberk, a.g.e., s. 77-78.

²¹² a.g.e., s. 78.

²¹³ Tümel, en genel olan kavramlardır. İnsan, hayvan, ağaç gibi örnekler verilebilir. Bkz. Çüçen, a.g.e., s. 58.

²¹⁴ Gökberk, a.g.e., s. 79.

²¹⁵ Kamer, a.g.t., s. 11.

²¹⁶ Aristoteles, a.g.e., 988a-15, s.116.

varlığını kabul etmektedir. Bunlar bir yandan ezeli ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyuşal nesnelere, öte yandan idenin kendisinin bireysel ve tekil bir gerçeklik olmasına karşılık birçok benzer matematiksel nesnenin var olmasından dolayı idelerden ayrılan “aracı” gerçeklikler olmasını çelişkili bulmaktadır.²¹⁷

Aristoteles’e göre Platon ideler dünyası ile duyu dünyası arasında bağlantı kuramamıştır.²¹⁸ İlk özlerden sonra, bütün geri kalanlar arasında Aristoteles’e göre ideler yeteri kadar açıklayıcı olmamaktadır. Duyusal dünyadaki eşyalar idelerden pay alıyorsa bu pay alma nasıl olmaktadır. Cevher olarak ya da araz olarak mı taklit edilmektedir sorularını Platon açıklayamamıştır. Aristoteles *Metafizik* kitabında boş sözlerle avunmaktan ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir dediği ideler öğretisini cevher-araz açısından şöyle eleştirmektedir:

İdealler kendilerinden pay alınan şeylerse, bunun kaçınılmaz sonucu olarak sadece tözlerin ideleri var olabilirler. Çünkü şeyler idelerden arızı olarak pay almazlar. Her şeyin ideden, idenin kendisinin bir iline olarak bir tözün yüklemi olmaması anlamında ve bu ölçüde pay alması gerekir. İdeallerle, onlardan pay alan varlıklar aynı forma sahiplerse, idelerle bu varlıklar arasında ortak bir şeyin olması gerekir. Eğer bunun tersine onlar aynı forma sahip değillerse, o zaman da ortadan sadece bir isim benzerliği olacaktır. Bu, aralarında ortak hiçbir şeyi göz önüne almaksızın Kallias ile bir tahta parçasının ikisini birden ‘insan’ diye çağırma benzecektir.²¹⁹

Aristoteles *Metafizik* kitabında ideleri değişik açılardan değerlendirmektedir. Aristoteles’e göre ideler kendileri pay alan şeylerin içinde değillerdir. Eğer onların içinde olsalardı, beyazın, beyaz varlığın karışımına girerek ondaki beyazlığın nedeni olması anlamında, onların nedenleri olarak kabul edilebilirlerdi.²²⁰ Ancak böyle değillerdir.

Aristoteles’e göre ideler öğretilerinde bir ve aynı varlığın birçok modeli, dolayısı ile birçok idesi olması gerekir. Örneğin insan için bu, “canlı”, “iki ayaklı” ve aynı zamanda “kendinde insan” ideleri olacaktır. Sonra bu durumda ideler sadece duyulur varlıkların değil, idelerin kendilerinin de örnekleri olacaktır ve cins, cins

²¹⁷ a.g.e., 1059b-5, s.448.

²¹⁸ Vorlander, a.g.e., s. 121.

²¹⁹ Aristoteles, a.g.e., 991a-5, s.130.

²²⁰ a.g.e., 991a-15, s.130.

olmak bakımından cinsten içerilmiş bulunan türlerin modeli olacaktır. O halde aynı bir şey hem model, hem de resim olacaktır. Sonra tözün, tözü olduğu şeylerden ayrı var olması imkânsızdır. O halde şeylerin tözleri olan ideler onlardan ayrı var olamazlar.²²¹

Aristoteles Platon'un Phaidon diyalogunda idelerin, hem varlığın hem de oluşun nedenleri olduğunu söylediğini belirtmektedir. Aristoteles "Eğer ideler sayılırsa, nasıl nedenler olabilirler? Bu, varlıkların farklı sayılar, örneğin bir sayının insan, bir başka sayının Sokrates, bir diğer sayının Kallias olmasından ötürü müdür? Bu takdirde neden dolayı ideal sayılar, şeylerin sayılarının nedenleridirler?"²²² sorularını sorarak idelerin var olanlardan ayrı bir varlığının olamayacağını vurgulamaktadır.

1.3.2.3. Plotinus (Mısır, 203 - 269)

Plotinus'un varlık felsefesi "Bir" kavramı üzerine kurgulanan sudûrcu (taşma, yansıma) bir anlayıştır. Var olanlar varlığını Bir olan bu ilk varlığa borçludur. Plotinus'a göre bu ilk sebep (Bir) "akılla kavranmayan Bir" olmasından başka hiçbir sıfat yüklenemeyen aşkın bir varlıktır. Onun ne olduğu değil ne olmadığı söylenebilir.²²³ Atfedilen her sıfat onu sınırlayacağı için ona Bir'den başka bir şey söyleyemeyiz. Plotinus'a göre varlık birdir ve bilinemez (negatif teoloji).²²⁴

Plotinus'un varlık şemasında yukarıdan aşağıya doğru Bir, akıl (nous), ruh, cisim ve bir hiç olan madde vardır. Bir, her şeyi meydana getirir ama kendisi hiçbir şey tarafından meydana getirilmiş değildir. Bir'den öteki var olanların sudûr sebebi varlığın özünde bir şey yapmak, fail olmak eğilimi vardır. Bir ile yarattıkları şeyler aynı değildir. Bu sonuncular onun yansımalarıdır. Bir'in etkileyişini anlatmak için Plotinus Bir'i sıcaklık ve ışık yayan Güneş'e benzetir.²²⁵ Bir'in yaratması, Güneş'te ısının çıkmasıyla birlikte güneşin özünden bir şey kaybetmemesi gibidir.²²⁶ Varlık mertebeleri Bir'den başlayarak yukarıdan aşağıya (madde) doğru doğrusal bir çizgi

²²¹ a.g.e., 991b-30, s. 132.

²²² a.g.e., 991b-10, s. 133.

²²³ Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 38.

²²⁴ Plotinus, *Ennedlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınevi, Bursa, 1996, s. 71.

²²⁵ Gökberk, a.g.e., s. 134.

²²⁶ Vorlander, a.g.e., s. 217.

takip ederek yansımaktadır. Bir'den iradi olarak değil zorunlu bir şekilde var olanların taşıdığı Betül Çotuksöken şöyle izah etmektedir:

Bir'in zorunlu taşması sonucu ilk olarak akıl oluşmaktadır. Yansıma sonucu oluşan akıl, kendi nedeni olan Bir'i seyre dalar. Bu seyir onun içindeki çokluğu çözümlemesini mümkün kılar. İçindeki çokluk ilk idelerdir. Bu ideler dünyadaki var olanların cisim dünyasından önceki mekânlarıdır. Yani cisim dünyasının gerçekliği bu idelerde bulunmaktadır. Plotinus'a göre Bir'i seyrederek olgunlaşan Akıl, zorunlu olarak Ruh'u meydana getirir. Fakat Akılın meydana getirme gücü Bir'den noksandır. Ruh'un etkisi ideler dünyasını temaşa etmesi ve bu ideleri örnek alarak görünüşler dünyasını şekillendirmesidir. Ruh akıl karşısında pasiftir ancak madde ile karşılaşınca aktif ve tesir edici olur. Ruhun iki türlü etkisi vardır. Birinci ideleri temaşa eden üstün ruh diğeri ise maddeyi biçimlendiren aşağı ruhtur. Aşağı ruh kendisinden daha az mükemmel olan cismi meydana getirir. Cisimler maddeden meydana gelir ama madde cisim değildir. Madde her türlü realiteden yoksun bir hiçliktir. Madde mutlak bir var olmayıştır. Böylece ona sadece kötülük sıfatı yüklenebilir, kötülük yokluktur. Maddenin Bir'e olan nisbeti karanlığın aydınlığa nisbeti gibidir.²²⁷

Plotinus'un sudûr anlayışında Bir'den itibaren zorunlu olarak ortaya çıkan akıl, ruh, cisim ve madde hiyerarşik bir sıra (mükemmelliği giderek azalan) takip etmektedir. Birinci basamak olan akıl ikinci basamak olan ruhtan aşkındır. Bir önceki olmadan sonraki meydana gelmediğine göre bir önceki (Akıl) sonrakinde (Ruh) içkin olarak da vardır. Plotinus'un bu sisteminde bir süreklilik hâkimdir. Bu süreklilik cisimlere ininciye kadar zamandan bağımsızdır. Bir, akıl ve ruh için zaman sözkonusu değildir. Zaman içinde yer alan tabiattaki var olanlar da akıl ve ruh sayesinde Bir ile bağlantılıdır. Bu nedenle insanın Bir'e ulaşması bu süreklilik sayesinde mümkündür. Plotinus'un bu sisteminde Platon ve Aristoteles'in izleri taşıdığı söylenebilir.

Plotinus'a göre ilk varlık olan Tanrı, düşünen ve dileyen bir Tanrı değildir. Buna rağmen Plotinus Bir'i Platon'da olduğu gibi iyilikle nitelendirir. Fakat bu niteleme Plotinus'un hem Platon'a bağlılığını hem de negatif teoloji görüşüyle

²²⁷ Çotuksöken, a.g.e., s. 38.

çeliştiğini göstermektedir. Çünkü Bir'in herhangi bir nitelikle nitelendirilmesi Tanrı'da çokluğa yol açmıştır. Plotinus yine de Tanrı'yı aşkın olarak kabulü ve akılla kavranamayacağını düşünmesi ile Platon'dan ayrılır.²²⁸ Plotinus idelerin düşünceler değil düşünme nesnelere veya akledilirler olduğuna özel bir vurguda bulunur. Bununla birlikte Plotinus'un Platon'dan (Eflatun) ayrıldığı yer aklın bu suretlerle ilişkisi noktasındadır.²²⁹ Platon'un anlayışında Tanrı var olanlardan üstün olmasına rağmen ideden üstün değildir. Tanrı, idelerin padişahı olup²³⁰ bizzat kendisi de idedir ve akıl tarafından kavranabilir. Plotinus'un Tanrı'sı ise ideden üstündür ve akılla kavranamaz. Bu durum iki filozofun ayrıldığı noktayı gösterir.

Plotinus'a göre Platon'un çelişkisi Platon'un Er efsanesinde zorunluluk kavramını kişileştirmesidir. Çünkü Platon Timaios diyalogunda ruhun ilk bedenlenişini sanatkar Tanrı'nın doğrudan fiiliyle açıklarken Devlet diyalogundaki Er efsanesinde bedenleniş hadisesini bir tür evrensel zorunluluğun sonucu olarak görmekteydi. Ruhun evrensel akıl ile varoluşsal bir ilişki içinde iken düşmesi (bir bedene ilişmesi) evrensel bir zorunluluğun sonucu ise Tanrı'nın ruhu varlık mertebeleri bakımında cisimden önce ve değerli yaratması ona cisim karşısında hükmetme gücü vermesinin anlamı neydi? Tanrı'nın ruhu beden ile buluşturma fiili bir zorunluluğun eseri olarak kavranmış olmuyor muydu?²³¹ Plotinus Platon gibi zorunluluk ve gayecilik arasında kalmamış tercihini zorunluluktan yana kullanmıştır. Çünkü her şey Bir'den zorunlu bir şekilde taşmaktadır.

Plotinus, Aristoteles'in kategorilerini eleştirmektedir. Çünkü Plotinus, bu kategorilerin sadece akledilir âlem için değil, oluşa dayalı duyular âlemi için de doğru bir çerçeve sunmadığı kanaatindedir. Ona göre Aristotelesçi kategoriler şeması ontolojik açıdan yetersiz olduğu gibi mantıksal açıdan tutarsızdır ve gereksiz ilavelerle doludur. Bu sebeple her bir kategoriye oldukça sert bir eleştiriye tabi

²²⁸ Plotinus, *Enneads*, 5-3, 10-17; Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", s. 195. Aktaran: İbrahim Halil Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 53.

²²⁹ İbrahim Halil Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Basım, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 55.

²³⁰ Eflatun, *Devlet*, çev. S. Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980, VI-508-e, 509-a.

²³¹ Kutluer, a.g.e., s. 37.

tutarak bunların sadece dördünün (cevher, nitelik, nicelik, izafet) ancak Platoncu ilkeler içerisinde yorumlandıktan sonra kabul edilebilir olduğunu ifade etmiş ve beşinci bir kategori olarak da “hareket”i eklemiştir. Duyulur âlem için geçerli olan bu beş kategoriden ayrı olarak Plotinus, akledilir âlem için Platoncu beşli şemayı kabul etmiştir (cevher, hareket, sükun, farklılık, benzerlik).²³²

Plotinus da kendisinden önceki filozoflar gibi iki âlem (duyulur ve akledilir âlem, değişen ve değişmeyen âlem, görünen ve görünmeyen âlem, ideler ve idelerin gölgesi âlemi) arasında bağ kurma çabası içindedir. Plotinus kendisinden önceki filozofların bu iki âlem arasında bağ kurmayı varlık düalizmi ile denediklerini düşündüğü için kendisi varlık düalizmini savunmamıştır. Ona göre Bir dediği ilk varlık tüm var olanların kaynağıdır. Varlık Bir’dir. “Plotinus, Bir’i taşan ama bu taşmada azalmayan bir ırmak ya da ışık gönderen ama bu ışığını yaymada azalmayan güneş, diye adlandırıyordu. Bütün varlık Bir’in içinden doğrudan doğruya doğmaktadır ve aynı zamanda onda içkindir. O, Bir’in içinden dışarıya akmaktadır. Bu akış mükemmelliği giderek azalan aşamalar halinde olup bitmektedir.”²³³

1.3.3. İslâm Düşünürleri

İslâm Felsefesinin iki büyük düşünürü olan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın varlık hakkındaki düşüncelerine yer verilerek buradan İbnü’l Arabî’nin varlık anlayışlarına geçiş yapılmıştır. Aristoteles’in varlığın mahiyeti konusunda açıklamaları Fârâbî ve İbn Sina tarafından yapılan varlık- mahiyet ayırımına karşılık gelmektedir.

1.3.3.1. Fârâbî (Türkistan, 870- 950)

Fârâbî varlık kavramını hem mantıki açıdan hem de felsefi açıdan açıklamıştır. Fârâbî’ye göre mantıki açıdan varlık sözcüğü, tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve apriori olarak bulunduğu için varlığın tanımını (öz) yapılamaz. Fârâbî’ye göre varlık kavramının cinsi (içine alan genel kavram), türü (içine giren genel kavram) ve

²³² Üçer, a.g.m., s. 57.

²³³ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 97.

faslı (ayrımı gösteren genel kavram) olmadığı için mantıki açıdan tanımlanması mümkün değildir.²³⁴

Varlık sözünün cinsi olmadığına göre tüm var olanları içine alan bir sözdür. Varlık sözü tür olmadığına göre varlık sözünün içine gireceği bir söz yoktur. Varlık sözü bir ayırım olmadığı içinde hiçbir var olanı bu anlamda birbirinden ayırmaz. Bu nedenlerle varlık sözü bir yargıda konu olduğunda yüklemi, yüklem olduğunda öznesi bulunamaz. Çünkü varlık kavramını açıklamak, ondan daha açık anlamlı bir sözle mümkün olur. “Hâlbuki ondan daha açık anlamlı ve daha tümel kavramlı bir söz yoktur. Bununla beraber zihin ondan habersiz olabilir ve bu durumda zihin ona karşı uyarılabilir.”²³⁵ Fârâbî mantıki açıdan varlığın durumunu ortaya koyduktan sonra varlık felsefesi yapmaya başlamaktadır. Çünkü varlık kavramının mantıkça tanımlanamaması olmadığı anlamına gelmemektedir. Fârâbî’ye göre zihin, tanımlanamaz bu kavrama karşı felsefi olarak uyarılabilir.

Fârâbî varlık felsefesine ilk önce zihnimizin dışında yer alan varlıktan (var olanlar) başlamaktadır. Çevremizde hergün gözlemlediğimiz somut (tikel, tek) varlıkların bir hüviyeti (varlığı) bir de mahiyeti (tanımı, özü) vardır. Hüviyeti olan varlıklar zihin dışında bulunurlar. Bir şeyin hüviyeti demek, o şeyin zihin dışındaki varlığı kastedilir.²³⁶ Bu varlıklar Aristoteles’in birinci cevherlerine karşılık gelmektedir. Hüviyet adını verdiği bu tikel varlıklar Fârâbî’nin önceliğini mahiyetlerden yana kullanmadığını göstermektedir. Mantıki olarak sebep sonuçtan önce olduğuna göre hüviyet kavramı da mahiyetten önce gelmektedir.

Varlık mahiyetin cinsi, türü ve faslı değildir. Fârâbî’ye göre hüviyet mahiyete eklenseydi ya da hüviyet mahiyetin bir parçası mesela cinsi mesela türü ya da mesela faslı olsaydı ne olurdu? Fârâbî’ye göre bu durumda bir şey kendisinden önce var olabilir ya da bir şey var olduktan sonra varlığın tekrar var olması gerekirdi.²³⁷ Hüseyin Atay bu açıklamayı şöyle temellendirmektedir:

²³⁴ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 10.

²³⁵ a.g.e., s. 9.

²³⁶ a.g.e., s. 15.

²³⁷ a.g.e., s. 16.

Varlık mahiyetin arazi olacaksa varlık yok demektir. Varlığı olmayan bir şeye (mahiyet) vardır diye bir şeyin gerekmesi yani mahiyet meydana geldikten sonra var olan bir şeyin ona gerekli kılınması imkânsız diğer bir ifadeyle var olduktan sonra varlığa tekrar var olanın gerekmesi bahis konusu olamaz. Yoksa bir şey kendinden önce var olmuş olur.²³⁸

Fârâbî'ye göre bir şeyin mahiyeti ile de zihindeki varlığı kastedilir. Mahiyet varlık (hüviyet) olmadığı için mahiyeti kavrayan tasarlayan varlığı kavrayıp tasarlayamaz.²³⁹ Bunun için insanın mahiyetini kavrayan insanın varlığını kavrayamaz. Fârâbî'ye göre böylece her şeyin bir mahiyeti ve hüviyeti varlığı vardır. Fakat biri diğerinin aynı değildir. Somut olarak var olan bir nesneyi “mahiyet” ve “hüviyet (varlık)” olarak ayırdıktan sonra bir mahiyeti varlık olmadan da zihnimizde canlandırabileceğimiz fikrinden yola çıkarak mahiyetin varlıktan ayrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁴⁰ Fârâbî ilk defa felsefe tarihinde mahiyet (essence) ve varlığı (existence) böylece birbirinden ayırmış oluyor.²⁴¹

Mahiyet de Aristoteles'in ikinci cevherlerine karşılık gelmektedir. Ancak mahiyet ve hüviyet konusunda Aristoteles tamamen farklı düşünmektedir. Aristoteles, Fârâbî gibi bir şeyin mahiyeti ile hüviyetini, birbirinden ayırmaz.²⁴² Aristoteles'e göre bir şeyin mahiyeti ve varlığı aynı şeydir. Varlığını anlayan mahiyetini anlar, mahiyetini anlayan varlığını anlar. Aristoteles'e göre, insanlık ne ise insan odur, insan dediğimiz zaman insanlık kendisine arız olan bir şeyi kastetmeyiz. Çünkü insanlık aklık gibi bir araz değildir ki bir şeye arız olmuş olsun der. Aristoteles'in varlık ile mahiyeti aynı sayma hususundaki görüşü Platon'un idelerine karşı olduğundan onlara kapı açabilecek bir müsamahaya meydan verir endişesinden doğduğu görülür.²⁴³ Aristoteles için mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı düşünmek Platonculuğun idelerine geri dönmektir.

²³⁸ a.g.e., s. 16.

²³⁹ a.g.e., s. 15.

²⁴⁰ Kurt, a.g.t., s. 9.

²⁴¹ “Fârâbî'nin zihnine bir kıvılcım çaktıracak kadar Aristoteles'te bir iz bulmanın mümkün olduğu görülür. Yalnız N. Rescher adı geçen makalenin (A. Ninth Century Arabic Logician on; Is existence apredicate, Jurnal of II of Ideas 1960. P.428-430.) 429. sayfasında mahiyet varlık ayırımını korumak için Fârâbî, varlık sözünün yüklem olmasını kabul etmemiştir, der. Bu da gösteriyor ki bu ayrımı Fârâbî yapmıştır. Fârâbî'nin varlık ve mahiyet ayırımını hiçbirinde bulunmadığını söyleyebiliriz.” Atay, a.g.e., s. 15.

²⁴² Atay, a.g.e., s. 15.

²⁴³ a.g.e., s. 16.

Fârâbî'nin varlığın mahiyeti meydana getiren bir cüz (cins, tür, fasıl) olmadığını (cüz-i mukavvin) mahiyetin ayrılmaz, zorunlu bir ilintisi olduğunu söylemesi ile yalnız Aristoteles'ten değil Platon'dan da ayrılır. Burada Fârâbî'nin mahiyetini Platon'un idesi yerine koymaya imkân yoktur. Çünkü Platon'un idesi varlığı etkiler ve onu meydana getirir. Hâlbuki Fârâbî'nin mahiyeti varlığı gerektirmez.²⁴⁴

Karl Vorlander'in (öl. 1928) düşüncesine göre Platon'un ideleri akli varlıklar olup zihinde yer almaktaydı.²⁴⁵ Fârâbî'nin mahiyeti buna benzer bir biçimde zihinde yer almaktadır. Ancak mahiyet ideler gibi örneğin marangozcu veya bıçakçının idelere bakarak bir şeyler yapmasına asla benzememektedir. Çünkü bu durumda ideler varlığın sebebi olurken Fârâbî de mahiyetler varlığın sebebi değildir. Mahiyetler varlık değildir. Ne zaman varlık olmaktadır? Hüviyetler mahiyetleri nitelediği zaman. İşte asıl sorun burada başlamaktadır. Çünkü bu nitelme araz veya sıfat anlamında değil mahiyetlerin varlığa getirmesi ya da mahiyetlerin varoluşunu sağlaması anlamındadır. Şöyle ki mahiyet varlık değildir. Ne Aristoteles'te olduğu gibi cevherdir ve varlıktan ayrılamaz ne de Platon'da olduğu gibi cevher ya da öz olup varlığı etkileyen değildir. Tam aksine mahiyetler varlıktan ayrı olup varlıktan etkilenen şeylerdir. Bunu varlık nasıl başarmaktadır? Sorusunun yine de tatmin edici bir şekilde Fârâbî tarafından cevaplandırıldığı söylenemez. Çünkü kanaatimizce Fârâbî ontolojisi içinde Zorunlu varlığa hazırlık yapmaktadır. Zorunlu varlığın devreye girerek tüm mahiyetlere varlık vermesi için zemin hazırlamaktadır. Hüseyin Atay, Fârâbî'nin zorunlu varlık fikrine nasıl ulaştığını şöyle açıklamaktadır:

Varlık mahiyetten başka bir şeydir. Varlık (hüviyet) varlıktan ibaret olmayan mahiyetin kendisinden olmadığına göre o varlık başkasındandır. Çünkü mademki mahiyeti varlığından ayırır varlığını başkasından alması gerekir. Varlık ona başkasından gelmiştir. Bu durumda mahiyete varlık verecek kimdir? Eğer varlık kendisinden gelecek olan nesnenin de varlığı ile mahiyeti ayrı ise o zaman onun mahiyeti varlığı nereden aldı diye sorulacak ve bu sonsuza gidecektir. Bu da imkânsız olduğuna göre varlık ile mahiyeti bir var olanda özdeşleştiriyor. Böylece varlığı mahiyetinin aynı olan bir varlık ortaya çıkıyor. Bunun varlığı ile mahiyeti aynı olduğundan başkasına ihtiyacı yoktur. Daha açık bir ifadeyle bunun mahiyeti yoktur. Onun hakikatı, hüviyeti

²⁴⁴ Atay, a.g.e., ss. 15-16.

²⁴⁵ Vorlander, a.g.e., s. 117.

varlığının kendisidir. Bu ilk vardır. Böylece Fârâbî iki varlık ortaya koyuyor. Biri mahiyeti varlığının aynı olan diğeri mahiyeti varlığından ayrı olan iki cins varlık vardır. İlki zorunlu ikincisi olurlu varlıktır.²⁴⁶

Fârâbî için zorunlu varlık, yok olmasının düşünülmesi durumunda mantıksal çelişkiye düştüğümüz varlık, varlığı imkânsız olan ise var olduğunu düşündüğümüzde mantıksal çelişkiye düştüğümüz varlık anlamına gelir.²⁴⁷ Fârâbî varlıkta düalizm yanlısı bir filozoftur. Bu nedenle var olan her şey ikiye ayrılır: “birincisi özü itibarıyla varlığı zorunlu olan, ikincisi özü itibarıyla varlığı zorunlu olmayan varlık.”²⁴⁸

Fârâbî’ye göre Tanrı zorunlu varlıktır ve varlığı cevherindedir. “Varlık” şu halde, Tanrı’nın tabiatıdır ve “O”nun yokluğu düşünülemez. Mümkün olanın (olurlu varlık) ise, “Kendi tabiatında verilmiş bir varlığı yoktur.” Dolayısıyla, “O”, doğası gereği, varlığa da yokluğa da aynı uzaklıktadır. Var olabilir de var olmayabilir de.

Bir olan zorunlu varlık anlayışının kabul edilmesi nedeniyle Tanrı’nın iradesi ilmiyle ilmi de zatiyla aynı sayılmıştır. Bu yüzden “O”nun zati ilmi ve iradesinin gereği olarak belli bir sebepler zinciri, belli bir hiyerarşi ve mükemmel bir düzen içinde var olan âlem fikrine varmıştır.²⁴⁹

Tanrı’nın kendini düşünmesi, kendinden ezeli olarak varlığın taşmasına yol açmaktadır. Tanrı’nın zorunlu varlık olması evrenin zorunluluğunu da kapsamına almaktadır. Dolayısıyla evrenin nedeni olan Tanrı ile “O”ndan varlık bulanların varlığı arasında, zamana bağlı öncelik ve sonralık ilişkisi yoktur. Tanrı’nın varlığının mahiyeti ile evrenin varlığının mahiyeti arasında ontolojik bir farklılık vardır.

Fârâbî’nin varlık görüşü sudûr (feyz) teorisine dayanmaktadır. Fârâbî’ye göre evren ve içindeki varlıklar zorunlu olarak Tanrı’dan sudûr etmiştir. Dolayısıyla her varlığın O’nun varlığından bir payı ve varlıkla O’nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur.²⁵⁰ Plotinus’un “Bir olana yaklaştıkça birlik ve yetkinlik artar, uzaklaştıkça da azalır.” şeklindeki ilkesi, Fârâbî’nin sudûr öğretilerinde de göz önünde bulundurulmaktadır.

²⁴⁶ Atay, a.g.e., ss. 16-17.

²⁴⁷ Kutluer, a.g.e., s.15.

²⁴⁸ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı 25’ten Ayrı Basım, 1984, s. 204.

²⁴⁹ Kutluer, a.g.e., s. 16.

²⁵⁰ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri, Uyûnû’l mesâil*, çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde 117-126, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Fârâbî, *İdeal Devlet* isimli eserinde varlık mertebelerini (sudûr teorisi, on akıl teorisi) şöyle analiz etmektedir:

Tanrı'dan, O'nun kendi zatına dair düşüncesinin sonucu bir cevher olan İlk Akıl (ikinci var olan) sudûr eder. Bu varlık birdir ama arızı olarak bir çokluk da taşımaktadır. Çünkü o, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır. Böylece o özünü de bilir Tanrı'yı da bilir. Biri Tanrı'ya diğeri kendine yönelik iki bilgisi vardır. O'nun Tanrı'yı düşünmesi veya bilmesinden dolayı İkinci Akıl, kendisini bilmesinden en yüksek gök meydana gelir. İlk olan Tanrı'dan ikinci var olan'ın varlığı taşır. Bu ikinci var olan da madde değildir. Onun hem kendi özünü hem de ilk olanı düşünmesinden dolayı kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir var olan (İkinci Akıl) sudûr eder. Kendisine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde ilk göğün varlığı çıkar.²⁵¹

Aynı şekilde İkinci Akıl, hem Tanrı'yı hem de kendi özünü düşünür. Onun bu bilgisi de Üçüncü Akıl ve ikinci gök küresinin taşmasına sebep olur. Bu süreç böylece birbirini zorunlu olarak takip ederek Onuncu Akıl (Faal Akıl) ve onlara karşılık gelen gök cisimleriyle son bulur.²⁵² Faal Akıl duyulur âlem ile akledilir âlem arasında bağlantı kurmaktadır. Fârâbî'de Tanrı ile sözü edilen akıllar (on akıl ve dokuz göksel cisim) arasındaki ilişki korrelatif değildir çünkü var olanlar arsında hiyerarşik bir diziliş vardır ve piramidin en tepesinde Tanrı yer alır.²⁵³

Fârâbî'de Tanrı'nın bir varlık dünyasını meydana getirmek gibi bir gayesi de yoktur. Tanrı'nın bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabii bir yolla çıkıp (sudûr) meydana gelmiş de değildir. O zatını bildiği için için eşya O'ndan zuhûr etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi Tanrı'nın bilgisidir.²⁵⁴ “Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu bütün evren zorunlu olarak O'ndan sudûr etmiştir. Ancak bu, Tanrı'nın varlığının başka şeylerin varlığının kendisinden çıkması için olduğu anlamına gelmez. Yani O'nun varlığı diğer şeyleri varlığa getirmek için değildir. Varlık ve kemalinin bolluğu mutlak adalet ve

²⁵¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 51. Aktaran: Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, 3. Baskı, Değerler Merkezi Yayınları, 2013, s. 139.

²⁵² Bircan, a.g.e., s. 140.

²⁵³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 63.

²⁵⁴ Fârâbî, a.g.e., 12003a, s. 119.

cömertliğinin sonucudur ki bütün varlıklar O'ndan belli bir hiyerarşiye göre feyezana etmiştir.²⁵⁵

Fârâbî'nin Tanrı anlayışı Platon'un, Aristoteles'in ve Plotinus'un Tanrı anlayışlarından farklıdır. Çünkü Fârâbî Tanrı'yı çeşitli niteliklerle dile getirirken Platon iyilik, Aristoteles ilk sebep ve Plotinus'ta Tanrı'yı her şeyin üzerinde her türlü nitelemenin - iyilik hariç - ötesinde görür. Fârâbî'nin Tanrı'sı irade, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip yaratıcı bir Tanrı görüntüsü verirken bu filozfların Tanrı betimlemelerinde bu özellikler bulunmamaktadır. Fârâbî yaradılış fikrini sudûr fikriyle uzlaştırabilmek için Platon ve Plotinus'e müracaat etmiştir. Ancak yine de Tanrı'nın kendini bilmesiyle sudûrun meydana gelişinin izahı pek yeterli görünmemektedir.

Fârâbî âlemin Tanrı'dan sudûrunda Plotinus'u izler. O'na göre de birden ancak bir çıkar. Bu çıkış bir taşma şeklinde kendini arz eder. Kanaatimizce bu görüş bazı yanlışları içermektedir. Çünkü Tanrı ya da Bir'e çokluk atfetmemek için böyle düşünülmesi bir başka açıdan Tanrı'nın iradesini sınırlamaktan başka bir şey değildir. Bu görüş şu açıdan da tutarlı görünmemektedir: Eğer Tanrı ya da Bir sadece ilk akıllı ortaya koyup diğer aşamaların ortaya çıkmasında herhangi bir güce sahip değilse o zaman her bir akıl kendi kendine bir Tanrı olmuş olur. Yok eğer Tanrı her an her şeye müdahale ediyorsa o zaman birden yalnız bir çıkar anlayışının izahı zorlaşır.

Aristoteles'in ilk sebep görüşü Fârâbî üzerinde etkili olmuştur. Fârâbî varlıklar zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği fikrini doğru bulmamaktadır. Sonsuz sayıda mümkün varlıklar dizisi fikri, her varlık yalnızca sebep değil sonuç konumunda da bulunacağı böylece sebep ve sonuç kavramlarının birbirini yerine geçtiği anlamsız döngüden başka bir şey değildir. Onun için zorunlu bir varlık olmalı ki kendisi bir sebeple var olsun.²⁵⁶

Değişen tikelleri bilmenin Tanrı'nın bilgisini değiştireceğini düşünmenin, kendisiyle zorunlu varlık kavramıyla çelişen ciddi bir teolojik hata olacağı kanısındaydı. Bu yüzden Tanrı'nın bütün tikelleri bildiğini fakat bizim bildiğimiz

²⁵⁵ Bircan, a.g.e., s. 139.

²⁵⁶ Kutluer, a.g.e., ss. 51-52.

gibi zamani bir boyutta değil aşkın ve değişmez bir tarzda bildiğini söylüyordu. Ancak başta Gazâli (*Tehafüt'ü Felasife* isimli eserde) olmak üzere birçok kelamcı onun görüşlerini “Tanrı’nın tikelleri bilmediği” anlamına gelecek şekilde yorumladı ve şiddetle eleştirdi.²⁵⁷

Yaşar Aydınlı, Fârâbî’nin bu görüşlerinin vahdet-i vücud (varlığın birliği) görüşleri ile uyuşmadığını şöyle ifade etmektedir:

Fârâbî’nin sistemine vahdet-i vücud denebilir. Her şeyin Tanrı’dan çıktığı Tanrı’nın tözünden pay aldığı tanrısal tözün bir modifikasyonu olduğu görüşünü savunur. Fârâbî’nin Tanrı kavramıyla ilgili bu tasvirine katılmamak mümkün değildir. Fakat bununla beraber Fârâbî’nin zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ayırım bu görüşle uyuşmamaktadır. Çünkü nesnelerin varlığı Tanrı’nın varlığının bir parçasını oluşturmamaktadır.²⁵⁸

Fârâbî zorunlu varlık mümkün varlık görüşleri ile varlığın birliğini savunmaktan uzak gözükmemektedir. Fârâbî kendinden önce ortaya konan düşünceleri sudûr anlayışı ile çözmeye çalışmıştır. Ancak varlık problemi (cevher-araz ilişkisi, hüviyet-mahiyet) Fârâbî’de de çözülmüş görünmemektedir.

1.3.3.2. İbni Sina (Buhara, 980- 1037)

İbn Sina da Fârâbî gibi varlık kavramının mantıki açıdan tanımlanamayacağını düşünmektedir. İbn Sina, varlık kavramını kendisinden daha açık ve seçik kavramlı olduklarından değil bazen daha kapalı bir sözün daha açık bir sözü hatıra getirebileceği ve zihnin dikkatini ona çekmesi mümkün olacağından varlık sözünün kavramının da herhangi bir söz veya işaretle hatırlatılmasının mümkün olduğunu söyler.²⁵⁹ Varlık kavramına zihnin dikkatini çekebilmek için zihin dışında varlıkları örnek olarak verebiliriz. Dışarda gördüğümüz var olanların her biri varlık kavramını hatırlatacak ip uçları taşımaktadır.

²⁵⁷ a.g.e., s. 17.

²⁵⁸ Aydınlı, a.g.e., s. 56.

²⁵⁹ Atay, a.g.e., s. 10.

İbn Sina varlık sözünün zihinde nasıl açık bir kavram olduğunu ve zihnin onu nasıl açık kavradığını varlık sezgisi yolu ile *el-İşârât, en Necat ve Şifa* adlı eserlerinde söz ettiği uçan adam misali ile ayrı ayrı şöyle izah etmiştir:

Başından itibaren özünün görünüş ve akıl yönünden tam ve sağlam yaratıldığını düşünsen; bedeninin organ ve şekil yönünden tam olsun; parçaları görünmemiş ve organları hiç bir yere dokunmam fakat ayrı ayrı olsun ve havada, boşlukta bir anda asılı dursun? Sen onu varlığından başka her şeyden habersiz bulursun.²⁶⁰

Bir kimseye ‘sen böyle bütün uzuvlarından yoksun olduğunu farz ettiğinde kendi varlığını duyar mısın?’ denilse o kimse ‘evet bu uzuvlarım olmasa gene de varım’ der. İşte varlık sözü insan zihninin sorgusuz sualsiz kabul ettiği hiçbir şeye muhtaç olmadan kavramını benimsediği bir sözdür.²⁶¹

Ve yine farz et ki bütün bu iyi durumlara rağmen, boş havada asılı olarak duruyorsun ve gözlerin azalarını görmüyor, üstelik organların birbirlerine de temas edip dokunmuyor. Böyle bir durumda kendini her şeyden habersiz bulacaksın ama kendi özünün varlığından değil.²⁶²

İbn Sina bu örnekle varlık kavramının apriori olduğunu belirtmektedir.²⁶³ İnsan tüm duyuları kaldırılrsa bile sezgisel olarak varlık kavramını (kendi varlığı anlamında) bilmektedir.

İbn Sina ontolojisinde varlık, Fârâbî’nin görüşlerine benzer biçimde mahiyet ve hüviyet ayırımı yapılarak açıklanmaktadır. İbn Sina varlıkları Fârâbî’de olduğu gibi hüviyet (zihin dışında varlık), mahiyet (zihinde varlık) ayırımına tuttuktan sonra ayrıca bir de mutlak varlıktan söz eder.²⁶⁴ Mutlak varlık ne zihinde olan varlıkların ne de zihin dışında olan varlıkların özelliğini taşımaktadır. Mutlak varlık sadece kendilerine göre düşünebildiğimiz varlıklardır. Bunlar örneğin insan kavramı zihinde düşündüğümüzde (Ahmet, Mehmet gibi isimlerle nitelenen tüm fertler) zihinsel

²⁶⁰ İbn Sînâ, *İşarat*, Tabiat, s. 306; Aktaran: *İbn Sînâ Metafiziği*, Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s.32, ayrıca bkz. *Kitabu'n-Nefs (De Anima)*, F. Rahman Oxford 1959, ss. 16-255.

²⁶¹ *En-Necat*, s.220; Aktaran: Atay, a.g.e., ss. 9-10.

²⁶² İbn Sina, *El-İşârât*, C.2, ss. 319-320, Aktaran: Kuşpınar, a.g.e., s. 44.

²⁶³ Kuşpınar, a.g.e., s.67.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, (*el-Medhal, Mantığa Giriş*), çev. Ömer Türker, 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.7.

varlık, zihin dışındaki fertlerini (Bu Ahmet) düşündüğümüzde özel varlık, sadece kendisine göre düşündüğümüzde ise ne tümeldir ne tikeldir, ne cins ne tür ne de fasıldır. Eli, kolu, saçı, boyu, rengi, ağırlığı da yoktur.²⁶⁵ Sadece ama sadece insandır.

İbn Sina el Mantık el Medhal kitabında zihinde var olanın dışarda varlığı gerekmez. fakat dışarda var olan zihinde var olabilir der.²⁶⁶ Bu ifadeden de Fârâbî'de olduğu gibi mahiyet ikinci derecede önemli olduğu anlaşılmaktadır. insanlık mahiyetdir, mahiyetler tümel amlamlıdır. Dışarda bulunmaları, görünmeleri daha doğrusu var olabilmeleri için bir şeye muhtaçtırlar. Bu muhtaç oldukları şey varlıktır. Böylece varlık mahiyetlere sonradan arız olan sıfattır.²⁶⁷

Varlığın mahiyete arız oluşu ifadesi mahiyetin cevher gibi daha önce var olup da varlığın ona arız oluşu aklığın cevhere arız olduğu manada anlaşılmalı mahiyet sonradan var olmak, görünürde yokken zuhûr etmek önce yokken vuku bulmak hadis olmak manasında anlaşılmalıdır.²⁶⁸ Bu anlamda mahiyet varlıktan başka bir şeydir. Mahiyetten mahiyet olarak varlık manası anlaşılmamaktadır. Bunun için mahiyete varlık isnat edildiğinde mahiyetin manasından artık bir mana ifade edilmiş olur. Bu da varlığın mahiyete zait ve onu niteleyen en geniş anlamlı ayrılmaz bir sıfat olmasını ortaya koyar.²⁶⁹ İbn Sina'nın hüviyet (varlık) ve mahiyet görüşünün doğru anlaşılması gerekmektedir. Varlık nesnelere izafe edilen bir araz veya nitelik olmayıp aksine şeylere kendilerinde bulunmayan artı anlam katan temel hüviyete sahiptir. Varlığın kaynağı nihai ve ilk varlık olan zorunlu varlık olduğundan varlığın araz olarak görülmesi doğru değildir. Zira varlık kaynağı itibarıyla hem mantıksal hem ontolojik olarak her türlü arazı nitelik ve sıfat öncelemektedir.²⁷⁰

Mahiyetler varlıkla nitelendiklerinden özdeşlik kazanarak (taayyün ederek) nitelenirler. Bu özdeşlik de ancak bir takım özelliklerin katılmasıyla olur. Mahiyet bu

²⁶⁵ Atay, a.g.e., s. 11. Ayrıca bkz. Kuşpınar, a.g.e., s. 98.

²⁶⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s.17.

²⁶⁷ Atay, a.g.e., s. 18.

²⁶⁸ Atay, a.g.e., s. 12.

²⁶⁹ Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın varlık ile mahiyet arasındaki ilişkinin varlığın mahiyete sonradan eklendiği şeklinde yorumlanmasını eleştirmektedir. Varlığın İbn Sînâ felsefesinin en temel kavramlarından biri olduğunu ifade ederek ne araz ne de mahiyete nazaran ikincil derecede tanımlanabileceğini iddia etmektedir. Varlığın mahiyeti öncelediği savunulmaktadır. Ayrıntılı bilgiler için bkz. Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, 1. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2015, ss. 32-36.

²⁷⁰ Rahman, a.g.e., s. 32.

özelliklerle nitelenerek var olur. Bu özelliklerle nitelenmeden önce var değildir. Yani Aristoteles'te olduğu gibi arazların var olan bir şeyi nitelemesi gibi değildir. Varlık mahiyeti nitelemeden önce mahiyet varlık değildir. Bu niteleme bir araz gibi niteleme değildir. Aksi halde O zaman var olmadan önce varlığı gerekir. Böylece varlık sıfatı var olan bir şeyin sıfatı olma durumuna düşer. Bu imkansızdır. Var olan bir şey bir daha var olamaz.²⁷¹

Bu konuyu şöyle açıklayabiliriz. Örneğin A kişisi insandır. B kişisi insandır ve C kişisi insan olsun. A, B ve C kişinin mahiyeti aynıdır: İnsan olmak. İnsanlık mahiyeti hepsinde aynı olduğu halde varlıkları (hüviyet) aynı değildir. Eğer mahiyet sebep olsa idi tüm mahiyetleri aynı olanlar neden aynı değiller? Mahiyetler hüviyetlerin sebebi değildir. Örneğin A kişisi vardır, B kişisi vardır, C kişisi vardır dediğimizde 'var olma' tüm var olanlarda aynı değildir. Mantıkça aynı gözükse de ontolojik olarak aynı değildir çünkü ontolojik olarak aynı olsaydı A, B ve C kişileri aynı olurdu. Ancak A kişisi uzun boylu ve sarışın, B kişisi kısa boylu ve esmer, C kişisi de şişman ve orta boylu olabilmektedir. Eğer A, B ve C kişileri var olmakta aynı olsa idiler o zaman bütün sıfatlarda özdeşlik (aynıyet) gerekecek A ve B ve C üç ayrı kişi olamayacaktır. Tek bir var olacak veya bu sıfatlar tümel kavramlar olup bir şeyin varlığını sağlayamayacaktır.²⁷² İşte A'yı B'den ayıran bu niteliklerdir. Bunlar ona özel varlık, şahsiyet, ferdiyet, kendisinden başkası olmayan ve başkası da kendisi olmayan bir inniyet, hakikat, varlık vermiştir. Bunun için fertler, özel varlıklar tanımlanamaz. Ancak işaretlerle gösterilebilirler.²⁷³ Özel varlık ya da hüviyet mahiyetin bir cüzü ya da türü değildir. Eğer bu nitelikler mahiyetten gelmiş olsa mahiyetleri aynı olanlar aynı varlıklar olurdu demek ki bu nitelikler varlığa mahiyetten değil dışardan gelmektedir. Bu vasıflar (arazlar) mantıkça mahiyeti teşkil eden cüzlerden sayılmadığı halde varlıkça (ontolojik olarak) ferdin mahiyetini teşkil ederler. Bunun

²⁷¹ Atay, a.g.e., ss. 18-19.

²⁷² İbn Sînâ, Zeyd örneğini vererek mahiyet-varlık ayırımını anlatmaktadır. Detayı için bkz. İbn Sînâ, a.g.e., s. 63.; Kuşpınar, a.g.e., s. 74; Ayrıca bakınız, Atay, a.g.e., ss. 12-13; Maritain bu konuda şunları söyler: "Peter, Paul, John aynı mahiyeti haiz olarak aslında zihni varlığa aynı seviyede zorunlu olarak eşittirler. Fakat bu fertler birbirlerinden farklıdır. Peter güzeldir, kısadır; John siyahtır, uzundur vesiare. Bir ferde has bu gibi sıfatlar mahiyetten gelmiş değildir. Yoksa her şeyde aynı olurdu. Fertler aynı mahiyeti haizdirler; bunun için Peter güzel ve kısa olmasa bile şüphesiz insandır ama o zaman Peter değildir." Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy* 207, 8 N. Y. 1947.

²⁷³ Atay, a.g.e., ss. 12-13.

için bu sıfatları sildiniz mi A'nının varlığı, ferdiyeti yok olur, ortadan kalkar ama onun zihni mahiyeti olan canlılık ve düşünürlük yok olmaz. İşte bu manada "A vardır." sözündeki "Var" özel varlık, dış dünyada (ayan) varlık demektir. Her varlık böyle özel vasıfları haiz olduğunda ayniyet kazanır.²⁷⁴

İbn Sina zihinde varlık ve zihin dışında varlık ve mutlak varlık ayrımı yaptıktan sonra mahiyet hüviyet ilişkisini açıklamada zorlandığı görülmektedir. Mahiyet ve hüviyet ilişkisinden zorunlu varlık olan Tanrı'yı işin içine katarak zorunluluk ve olurluluk ayrımını temellendirmektedir. Yanımda duran ve parmağımla işaret ederek işte "bu Ahmet, ağaç, taş, masa" dediğim zihin dışında olan varlıklar kendilerinden başka hiçbir şey olmayan dünyada tek varlardır. Bunların hiçbiri kendinden başka bir şey de olamaz. Tanrı da zorunlu olarak var olan, tek ve bir ferttir. Kendinden başkası ve başkası kendisi olamaz. Her varı diğerinden ayıran bir özellik olduğu gibi ilk varı da zorunluluk diğer varlardan ayırır. Onun varlığı zorunluluktur.²⁷⁵

İbn Sina'nın mahiyeti varlıktan ayırması ve ona sadece kendine göre veya zihinder yer vermesi ile Platon'un idesi arasında bir ilgi var mıdır? Platon'un ide fikrini İbn Sina birçok noktadan eleştirmektedir ve ide düşüncesini benimsememektedir.²⁷⁶ Ancak İbn Sina'da Platon'un ide düşüncesinin izlerine rastlamaktayız. Çünkü mahiyet ve hüviyet ayrımı ideler ve duyulur eşya arasında yapılan ayrımı çağrıştırmaktadır. Var olan zihin dışındaki varlıklar zihindeki varlıkları (mahiyet) etkilemesi İbn Sina'ya özgü olsa da bu ilişki Platon'un idelerin duyulur eşyayı etkilemesine tek farkla benzemektedir. Bu fark da tam tersine Platon'da ideler (mahiyet, öz) var olanları etkilemekte ama İbn Sina'da tersi bir durum sözkonusu olup mahiyetler ikinci dereceden önemli olup var olanlardan etkilenmektedir.

İbn Sina, *el Mantık el Medhal* isimli eserinin 34. sayfasında Platon'un ideler görüşünü şöyle eleştirmektedir:

²⁷⁴ a.g.e., ss. 12-13.

²⁷⁵ a.g.e., s. 13.

²⁷⁶ Kuşpınar, a.g.e., s. 95.

Maddi varlık ideye ya muhtaçtır veya değildir. Eğer maddi şeyin ideye ihtiyacı maddi şeye bir şeyin arız olmasından dolayı ise bu, o arızlık vuku bulmasaydı ideye ihtiyaç hasıl olmayacaktı demektir. Bu durumda idenin varlığı gerekmecekti. Aynı zamanda bir şeye arız olan bir şey kendinden önce başka bir şeyin varlığını gerektirir ki bu, idelerin maddi varlığa ihtiyacına götürür. Eğer maddi şey ideye muhtaç değilse ide onun sebebi olamaz. Böylece ide eksik bir şey olur. Mesela ide robot insanı, maddi insan da canlı yaşayan olgun insanı gösterir. Bu durumda ideyi icat etmeye hiçbir ihtiyaç kalmaz.²⁷⁷

Bu pasajdaki ifadeler, İbn Sina'nın mahiyet görüşünün idelerle aynı tutulamayacağını gösteriyor. İbn Sina'ya göre mahiyet ister zihni ister dış varlık olsun hiçbir türlü varlığı var olmayı gerektirmez. O varlığa muhtaçtır ve onu başkasından alır. Halbuki Platon'un idesi müstakilen kendi kendine durabilen dışarda var olan bir varlıktır. Yani ide vardır demekle bu anlaşılır. İbn Sina idenin dışarda bulunmasını yani var olmasını reddeder.²⁷⁸

Fârâbî ve İbn Sina hüviyet (varlık, cevher) mahiyet (araz) ilişkisinden yola çıkarak varlık kavramını tahlil etmiştir. İki filozofta da gördüğümüz mümkün varlık ve zorunlu varlık ayrımı bu ilişkiye göre yapılmıştır. Aristoteles'e göre madde-form bir arada düşünülmüşken Fârâbî ve İbn Sina'da bu iki öge farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Bir nesnenin mahiyeti (özü) o nesnenin algılanan varlığından hem Fârâbî hem de İbn Sina felsefesinde ayrı kabul edilmiştir.²⁷⁹

İbn Sina da Farabi gibi İlk Varlık'tan çıkan (sudûr) bütün varlıkları iniş sırasına göre derecelendirmeye tabi tutar ve varlık sınıfında en düşük seviyeyi maddeye ayırır.²⁸⁰

“İbn Sina'ya göre vasıflar veya özellikler hiçbir zaman ayrı birer varlık değildirler. Buldukları nesne ile var olurlar. Bu düşüncesi nedeniyle İbn Sina hiçbir zaman realist filozof sayılmaz. Diğer taraftan İbn Sina dış dünyada var olmayan bir takım şeylerden de bahseder. Örneğin gerçek dünyada yedi açısı olan yedigen bir ev olmamakla birlikte zihinde tasarlanabilir. Bu düşüncesi nedeniyle İbn

²⁷⁷ İbn Sinâ, a.g.e., s. 62; Atay, a.g.e., ss. 20-21.

²⁷⁸ Atay, a.g.e., s. 24.

²⁷⁹ N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, U. of Pitisburg Press, 1963, ss.40-42. Aktaran: Ural, a.g.e., s. 31.

²⁸⁰ Kuşpınar, a.g.e., s. 143.

Sina nominalist bir filozof da sayılmaz. Diğer bir açıdan bakıldığında zaman İbn Sina'da külliler sadece kavramlardır; ama zihindeki varlıklar cüzi iken dış dünyadaki nesnelere nispetle külli olarak fonksiyon icra ederler. Bu düşüncesi ile de İbn Sina konsptualist bir filozof da değildir.²⁸¹

Sonuç olarak İbn Sina ve Fârâbî varlık ve mahiyet ilişkisinden giderek iki türlü varlık anlayışını ortaya koydukları için vahdet-i vücudçu değildirler. Ayrıca bu varlık anlayışı dikkate alınarak varlık mertebelerinde hiyerarşik bir yapı olduğunu, bu yapıda zorunluluk bulunduğunu, Tanrı'nın böyle bir dünya meydana getirmek gibi bir gayesi olmadığını, aşkın olan Tanrı'nın düşünmesinin yaratma olduğunu söyleyebiliriz.²⁸² Antik Yunan felsefesinin bazı önemli filozoflarının ve İslâm düşünürlerinden iki filozofun varlık düşüncelerini ortaya koyduktan sonra İbnü'l Arabî'nin varlık felsefesine geçebiliriz.

²⁸¹ a.g.e., s. 96.

²⁸² a.g.e., s. 76.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L ARABİ'NİN VARLIK SİSTEMİ ve *FUSÛSÜ'L HİKEM*'DEKİ ANALOJİLER

İbnü'l Arabi tarafından varlık kavramına yüklenen anlam ile filozoflar tarafından varlık kavramına yüklenen anlam arasındaki ontolojik farklılık öğretinin temelini teşkil eder. Filozofların çoğu Tanrı ile âlemi ayrı ontolojik düzeyde iki farklı varlık olarak kabul ederken; İbnü'l Arabi, tüm felsefi çabası tek bir varlığın olduğunu ve bu varlığın da Tanrı olduğunu ortaya koymaktır. İbnü'l Arabi'ye göre Tanrı zorunlu varlıktır ve mümkün varlığa varlık verdiği için tüm var olanlara benzemektedir. Varlığın birliği öğretisine göre mümkün olanların hayal olarak kabul edilmesi, eşyanın akıl ve duyulara göre kıyaslanmasından değil, Tanrı'nın varlığına göre kıyasladır.

2.1. İbnü'l Arabi'nin (1165- 1240) Varlık Görüşü

İbnü'l Arabi'den önce varlık kavramının, genel olarak doğa filozoflarında arke, Platon'da ide, Aristoteles'te madde ve form, Fârâbî ve İbni Sina'da hüviyet-mahiyet kavramlarıyla açıklanmasının varlığın mantığındaki zorlukların giderilmesi için yapıldığını söyleyebiliriz. İbnü'l Arabi, varlık olmak bakımından varlığın epistemolojik olarak araz olduğunu ontolojik olarak ise cevher olduğunu ve bu cevherin de Hak olduğunu düşünmüştür.²⁸³

2.1.1. Varlık Kavramının İmkânı

İbnü'l Arabi'de varlık kavramı açık ve seçik olarak sadece Hak'tır. Varlık kavramından söz etmek Tanrı'dan söz etmek demektir. Varlık kavramı (Vücûd) Hak ise var olan (mevcudât) nedir? Varlık ile var olan arasında İbnü'l Arabi'ye göre nasıl bir ilişki vardır? Bu soru ayrıntılı olarak üçüncü bölümde analogilerle açıklanacağından başka bir soruyu, genel olarak "Allah ya da varlık hakkında konuşmak mümkün müdür?" sorusunu cevaplandırmak daha faydalı olacaktır. Bu soruya aşağıdaki cevaplar verilmiştir:²⁸⁴

²⁸³ Demirli, a.g.e., s. 458.

²⁸⁴ Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük*, 1. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2016, s. 58.

1. Kavramların hem insana hem de Tanrı'ya aynı anlamda atfedilmesi gerektiğini savunan tek anlamcı (univocal) yaklaşım. Bu yaklaşıma göre Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir. Aksi halde kişi antropomorfizme²⁸⁵ varacaktır.
2. Kavramların Tanrı ve insana farklı anlamda atfedilmesi gerektiğini savunan çok anlamcı (equivocal) yaklaşım. Bu yaklaşıma göre de Tanrı hakkında konuşmak zordur. Kişi bu durumda da agnostisizme²⁸⁶ varacaktır.
3. Bunlar arasında orta bir yol olan analogik (temsîl dili) anlayışı. Kavramların ancak analogik yolla atfedilebileceğini böylece Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olacağını savunan yaklaşımdır.

Kavramları insan ve Tanrı için ayrı anlamlarda kullanmak yani çok anlamlı bir dil kullanmak bize Tanrı'nın mahiyeti hakkında bir şey söylemez. Benzer şekilde tek anlamlı bir dil kullanmak da birtakım sorunlara yol açacaktır.²⁸⁷ Hayat niteliğini ele aldığımızda Ahmet hayat sahibidir dediğimizde bu kavramın ne anlama geldiğini bilmekteyiz. Fakat Tanrı söz konusu olduğunda onun mahiyetini bilemediğimiz için bu kavramın tam olarak neye referansta bulunduğunu bilemeyiz. Tanrı bakımından hayat, ilim ve irade kavramları çok anlamlı kavram haline gelmekte ve belirsizliğe yol açmaktadır. Örneğin "Tanrı insanları sever." ile "İbnü'l Arabi düşünmeyi sever." cümlelerinde "sevmek" kavramı çok anlamlı olmadığı gibi tek anlamlı da değildir. Şayet tek anlamlı olursa o zaman Tanrı'nın sevmesi ile İbnü'l Arabi'nin sevmesi aynı olacaktır ki bu da sözkonusu iki varlık arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldıracaktır. Bu açıdan bakıldığında temsîli dil anlayışının en uygun konuşma şekli olduğu söylenebilir. Bu nedenlerden dolayı İbnü'l Arabi'nin Varlık hakkındaki düşüncelerini üçüncü cevaba (yaklaşım) uygun olduğunu söylememiz mümkündür. Tüm bu güçlüğü rağmen bu durum, yine de "Varlık ile var olanlar arasındaki ilişki nasıldır?" sorusunun hiçbir şekilde cevaplanamayacağı anlamına gelmemektedir.

²⁸⁵ Antropomorfizm (İnsan biçimcilik): Tanrı'lara insani özellikler atfetme tavrı. Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 237.

²⁸⁶ Agnostisizm (Bilinemezlik): Din felsefesinde Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaların doğrulanamaz, bilinemez ve tutarsız olduğunu ileri süren görüş. Bkz. a.g.e., s. 78.

²⁸⁷ Kevin Timpe, *An Analogical Approach to Divine Freedom*, Yearbook of the Irish, Philosophical Society, 2011, s. 152.

Şimdi İbnü'l Arabi'nin varlık kavramından ne anladığını ve onu nasıl yorumladığını anlamak için varlık kavramını anlamaya çalışalım.

2.1.2. Varlık ve Var Olan Ayrımı

İbnü'l Arabi yaratılmış ile Yaratan ikiliğine dayanan ilişki tarzı yerine Varlık'ı esas alır²⁸⁸ ve bu varlığın iki yönünden söz eder. İbnü'l Arabi Âdem fassında mümkün ve zorunlu varlık ilişkisini açıklamaktadır. Bu açıklamada ve diğer açıklamalarında yaratmak ve onunla ilişkili bir kelime kullanmak yerine zuhur (açığa çıkma) kelimesini kullanmayı tercih etmektedir.²⁸⁹ Kendisinden çıkılan şeyde herhangi bir çokluk veya başka bir dış neden veya durum olmadığına göre ortaya çıkan şeyin aslına benzer olması zorunludur.²⁹⁰

Nablusi (öl. 1731), insanların İbnü'l Arabi'yi ve varlık bağlamındaki düşüncelerini anlayamadıklarından söz ederek bunun temel nedeninin varlık ve var olan (mevcut) arasındaki farkı anlamamak olduğunu söyler. Akıl var olanları bilmektedir ve varlığı ona izafe etmektedirler. Nablusi bunu aklın mevcudu yüceltip varlığı küçük görmesi, diye ifade eder.²⁹¹ Bu durumda insanın duyularıyla idrak ettiği şeyleri gerçek sayıp varlığı mevcut mesabesine indirmesi ve mevcut ile varlığı eşit sayması aklın bir yanılması olmaktadır. Nablusi'nin bu uyarısını dikkate alarak İbnü'l Arabi'nin bu varlık-var olan ayrımını nasıl yaptığına geçebiliriz.

“Masa vardır.” ifadesi ile “Masa varlıktır.” ifadesi İbnü'l Arabi'ye göre aynı anlamda olması hem düşünülebilir hem de düşünülemez. Varlık kavramı söz konusu olduğunda daha önce doğa filozoflarında da görülen bu çelişkili durum İbnü'l Arabi'de de karşımıza çıkmaktadır. Doğa filozoflarında varlık kavramının özünün analizinde ortaya çıkan çelişkili durum ya görülmemiş ya da görmezlikten gelinmiştir. Ancak İbnü'l Arabi bu çelişkili durumu epistemolojik ve ontolojik olarak iki ayrı bakış açısı ile açıklamaya çalışmaktadır. Varlık ontolojik olarak öznedir, tözdür ve cevherdir. Ancak yine varlık epistemolojik olarak da arazdır, ilintidir, niteliktir, yüklemidir.

²⁸⁸ Demirli, a.g.e., s. 40.

²⁸⁹ a.g.e., s. 41.

²⁹⁰ a.g.e., s. 41.

²⁹¹ Abdulgani en Nablusi, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 40

Abdürrezzak el-Kaşani'ye (öl. 1335) göre²⁹² İbnü'l Arabi, varlık kavramını çelişmezlik ilkesini ihlal ederek açıklamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından Kaşani'nin verdiği örnekleri incelediğimizde, "Tanrı vardır." önermesi, "Tanrı varlıktır." önermesine dönüşür. Varlık yüklem değil, "O"nun zatını ifade eden bir lafızdır. Varlık ontolojik olarak cevherdir ama epistemolojik olarak da arazlar vardır. "Ağaç vardır." cümlesinin epistemolojik (dil bilgisi) açıdan öznesi ağaçtır, yüklemi de vardır. Oysa var olma ontolojik olarak tüm var olanları kendine bağlayan bir cevherdir.

"Ağaç vardır." önermesi ise "Ağaç varlıktır." önermesine dönüşmez. Ağaç yüklem olarak kalır. Ağaç ancak epistemolojik olarak varlığın bir sıfatı olarak vardır. İbnü'l Arabi için asıl konu varlık kavramıdır.

Chittick'e göre de İbnü'l Arabi, "Allah vardır." önermesi ile "Âlem vardır." önermesini ayırmaktadır. Öte yandan âlemin bir anlamda var olduğunun farkındayız. Bu haliyle âlem, Allah'ın kendini görünür kılması veya tecellisidir. Aynadaki görüntünün aynaya bakan bir kimsenin gerçekliğini göstermesi gibi âlem de Allah'ı sergilemektedir.²⁹³ Chittick, İbnü'l Arabi'nin varlık kavramını iki temel anlamda kullandığını söylemektedir. İlk olarak gerçek varlık olan Zorunlu Varlık (Vacibü'l Vücut) anlamında ikinci olarak, âlemde bulunan her şey anlamında kullanmaktadır. Ancak İbnü'l Arabi bunu mecazî anlamda kullanmaktadır.²⁹⁴ Buna göre İbnü'l Arabi, tüm var olanları gerçeklikleri olmamakla birlikte varlığın birer tecellisi olarak kabul etmektedir.

Afifi, İbnü'l Arabi'nin varlık kavramını nasıl temellendirdiğini şöyle formüle etmektedir:

S, e'dir (e : varlık) olumlu önermesini ileri sürmek, (ağaç vardır gibi) hiç olmazsa zihnimizde daha önceden var olan S varlık sıfatına sahiptir demektir ki, bu bir totolojidir. Diğer taraftan 'S, e'dir (burada e var değil) olumsuz önermesi, hiç değilse zihnimizde var olan S, e sıfatına sahip değil demektir ki, bu da kendisiyle çelişiktir. S, p'dir (P gerçek bir sıfat olarak) türünden bir önermede daima 'S vardır' varlık önermesi işe

²⁹² Alkış, a.g.t.

²⁹³ William Chittic, *Hayal Âlemleri*, Kaknüs Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, ss. 97-98.

²⁹⁴ William Chittic, *Var olmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 242.

karışmıştır. ‘S vardır’ önermesinin anlamı şudur: S teriminin anlamında içkin olanlardan başka bazı sıfatlar önemsenecek derecede S’ye yüklenebilir ve ‘S var-değildir’ önermesi ise şu anlamı verir: Anlamında içkin olanlardan başka önemsenecek derecede S’ye yüklenebilen hiçbir sıfat yoktur. S’nin kendisi daima belirli bir anlama sahip olup hiç değilse zihnimizde vardır. Bu, tüm varlığın kaynağı olarak Mutlak Varlık olduğunu gösterir.²⁹⁵

Varlık, Allah’ın ismi veya sıfatı değil zatıdır. Varlık bütün sıfatlarda zorunlu olarak bulunur, sıfatlar vücut ile mevcut olurlar, buna karşın bu sıfatlar, vücutta mevcut değildirlerdir.

Sadece Allah’ın varlık olması, Tanrı’nın her şey olması anlamına mı gelmektedir? Bugün gelinen noktada varlığın birliği öğretisinde en genel kavram olarak kabul edilen panteizm, her şeyin, her olayın, her akıl ve zihinsel eylemin başkası değil, bütünüyle Tanrı olduğunu²⁹⁶ öngörür. İbnü’l Arabi, daha çok “Tanrı varlıktır.” önermesiyle ilgilenmektedir. Âlem ile Tanrı asla özdeş değildir. Çünkü varlık epistemolojik olarak çokluk şeklinde tecelli etse de ontolojik olarak birdir. Başka bir deyişle İbnü’l Arabi, Tanrı’nın varlığından başka hiçbir şeyin farkında olmaya değmeyeceği kanısındadır. Varlık kavramı İbnü’l Arabi için ontolojik bir cevherdir. Panteizmde ise varlık yüklemidir. Bu nedenle İbnü’l Arabi asla panteist değildir.

2.1.3. Varlık Mertebeleri

İbnü’l Arabi’nin varlık anlayışında mertebe kavramı epistemolojik bir açıklamadır. İbnü’l Arabi’nin ontolojik olarak varlık anlayışının birlik ilkesine dayanması, varlığın sadece Hakk’a ait sayılması varlık kavramını açıklamanın zorluğunu göstermektedir. Herakleitos’un “ırmak” benzetmesi, Aristoteles’in “form” düşüncesi, Platon’un ide öğretisi ve Plotinus’un negatif teolijisi bu zorluğu aşmak içindir. Çokluğun farklı mertebelerde görünmesi ve tecellisi varlık kavramını açıklamak içindir. Bu yönüyle mertebe bir varlığı çoğaltan, farklı suretlere giydiren ancak hiçbir şekilde mutlak bir gerçeklik kazandırmayan araçtır. Öte yandan İbnü’l Arabi’nin düşüncesi göre (izafet,

²⁹⁵ Afifi, a.g.e., s. 25.

²⁹⁶ Yasa, a.g.e., s. 75.

nispet, karşılaştırma) fikriyle zorunlu bir şekilde bağlantılı olması ve bir şeyin iki yönünün bulunması bu merteye fikrini zorunlu kılmıştır.

Afifi'ye göre İbnü'l Arabi var olanları şöyle açıklamaktadır:

İbnü'l Arabi, 'var olmayı' varlığın bir türü sayarak bu ikisi arasında önemli bir ayrım yapar. Varlığa sahip olan her şey, varlığın mertebeleri veya düzeyleri adını verdiği şeyin birinde veya diğerinde tezahür ederse, 'var olmaya' sahiptir, denilebilir. İbnü'l Arabi bunları 4'e ayırır:

1. dış âlemde bir şeyin varlığı (ocaktaki ateş)
2. akıl edilir varlık (ateşin zihindeki hayali)
3. bir şeyin konuşulan sözlerde varlığı (sözdeki ateş kelimesi)
4. bir şeyin yazıda varlığı (yazıdaki ateş kelimesi)

İster zamanda ister ezeli olsun varlığa sahip olan her şey bu mertebelerden birinde veya diğerinde yahut da hepsinde birden var olmalıdır. Hepsinde veya bir kısmında var olmayan herhangi bir şey sırf yokluktur ve hakkında bunun ötesinde hiçbir şey söylenemez.²⁹⁷

İbnü'l Arabi'ye göre yokluk, varlığın anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır. Mutlak anlamda yokluk yoktur, görelî olarak vardır.²⁹⁸ Yokluk kendisinde varlığın tecelli ettiği bir aynadır. Varlık kendisini bu aynada gösterir. Varlık'ın sonsuz mertebeleri olsa da insanın, varlık kavramının idrakini kolaylaştırmak için varlık katmanları Mutlak Varlık, Birinci Tecelli (A'yân-ı Sâbite), İkinci Tecelli (Misal Âlemi), Şehadet Âlemi, İnsan-ı Kamil şeklinde sınıflandırılmıştır. Varlığın bu şekilde tasnif edilmesi ancak algılamak içindir ve akılda mümkün olup gerçekte mümkün değildir. Bu beş merteye, hakikatte tek bir şey olsa da bilgi konusundaki farklı epistemolojik mertebelerin zarurî sonucu olarak beş merteye şeklinde izah edilmiştir. Bu zaruret ortadan kalkınca bu algı mertebeleri de ortadan kalkar.²⁹⁹

²⁹⁷ Afifi, a.g.e., s. 25; Gazali, *İlcamü'l-Avâm*'da varlığı dört mertebeye ele alır. Bu mertebeleri açıklarken de ateş örneğini verir. Bkz. Gemuhluoğlu, a.g.e., s. 81.

²⁹⁸ Süleyman Uludağ, *İbnü'l Arabi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.122.

²⁹⁹ Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbnü'l Arabi Felsefesinin Ele Alınışı*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 78.

Varlığın tecelli ettiğini söylediğimiz her şeyde zâhir ve bâtın olmak üzere iki cihet (yön) bulunur. Tecelli yetkin insanda en yetkin surette ve maddede en aşağı surette tecelli etmiştir. Bu tecellilerde â'yân-ı sabite önemli rol oynar. “A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir.”³⁰⁰

A'yân-ı sâbite'nin de iki yönü vardır: İsim ve sıfatların suretleri olmaları bakımından ilahî bir yönü vardır. Mümkünlerle ilgili yönüdür ki burada da mümkünatın hakikati ve prototipi olması sözkonusudur. Burada varlık kavramından farklı bir anlam ifade eder. Böylece a'yân-ı sâbite, varlık mertebelerinde köprü konumunda olup hem Tanrı'ya bakan bir yüzü (feyz-i akdes) hem de Tanrı dışındaki tüm âlemlere bakan bir yüzü (feyz-i mukaddes) olmaktadır.³⁰¹ Bu kavramı açıklayan *Fusûsü'l Hikem* 'de birçok analogi (temsîl) vardır.

Varlık mertebelerinin her biri ayna gibi bir üsttekini yansıtır. İbnü'l Arabi varlık mertebelerini de sembolik bir tarzda anlatır. Bir bütün olarak kavranması zor olan varlık kavramını bazı sembollerle anlatmayı tercih etse de İbnü'l Arabi, Zât'ın âlemle ilişkisini mecazî olarak değil hakikî olarak anlatmaktadır. Varlık mertebelerinde ilk ve son terimleri görecelidir. Bir üst mertebeye bir alt mertebenin bâtını, alt mertebeye de üst mertebenin zâhiri olmaktadır.

İbnü'l Arabi *Futûhât* 'ında Cenab-ı Hakk'ın bir dairenin merkezi gibi olduğunu söylüyor. Nitekim bu merkez noktasının daire üzerindeki bütün noktalara olan mesafesi, nasıl daima aynı ise Allah'ın da bütün varlık nesnelere olan nisbetinin bu şekilde daima aynı olduğunu ve ilk yaratık olan İlk Akıl ile son yaratık olan insanın tıpkı bir dairenin çizilmesinde başlangıç ve bitiş noktaları gibi birleştiğini temsîl yoluyla izah etmektedir. Onun kendi sözüne bakacak olursak diyor ki: Tıpkı bir dairenin sonunun başı ile birleşmesi gibi işte varlığı temsîl eden daire budur.³⁰²

³⁰⁰ Alkış, a.g.t., s. 150.

³⁰¹ Sebahattin Çevikbaş, *Platon ve Muhyiddin Arabi'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1994, s. 175.

³⁰² Keklik, a.g.e., 1980. s. 163.

2.1.4. Kenz-i Mahfi

İbnü'l Arabî'de varlık kavramı ile var olan arasındaki ayırım varlık mertebeleri ile açıklanmıştır. Şimdi asıl problem varlık ile var olan arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruya İbnü'l Arabî kenzi mahfi ile cevap vermektedir.

Henry Corbin'e göre İbnü'l Arabî'nin özgünlüğü ancak kenzi mahfi (gizli hazine) ile anlatılabilir: Gizli bir hazinedim ve bilinmek istedim. O zaman onlar tarafından bilinmek için mahlûkatı yarattım. Onlarda bilgimin nesnesi olmak için mahlûkatı yarattım. Bu ilahi tutku, bu kendini, bildikleri varlıklar aracılığıyla varlıklarda açık etme bilme arzusu âlemin ebedi yaratılmasının altında yatan niyettir. Bu yaratma ne Neoplatoncu anlamda bir emanasyon (sudûr) ne de bir yoktan yaratmadır.³⁰³

İbnü'l Arabî tecellileri açıklamak için kenz-i mahfidan söz eder. Kâinât Tanrı'nın iradesi ile "ol emri" ile yaratılmıştır. Yaratmada Tanrı ile kainat arasında doğrudan bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Tanrı, gerek kendine gerek kainata olan sevgisinden dolayı bu evreni yaratmıştır. Kısaca kâinat Tanrı'nın bir gölgesinden ve bilgisinin bir görünüşünden ibarettir.

"Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim, bunun için halkı yarattım."³⁰⁴ kutsi hadisi (kenz-i mahfi) hem vahdet-i vücudun varlık görüşünü (gizli hazine) hem de bilgi kuramını (bilinmek istedim) özetlemektedir.

İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinde, varlık kavramı Hak³⁰⁵ kavramı yerine kullanılmakta var olan ise hayal mertebesinde Tanrı'ya göre yok hükmünde (mutlak idealizm) olmaktadır. Varlık ile var olan iki ayrı gerçeklik değildir. Tek gerçeklik Varlık'tır. Onun için bu öğretisi ne panteist ne de pananteist bir görüştür. Panteizmde

³⁰³ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak İbnü'l Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay, 1. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 113.

³⁰⁴ Âlemin yaratılışını açıklayan bu düşünce, İbnü'l Arabî'ye göre nakil açısından sabit değilse de keşfen sahih bir hadistir. Bu görüş bütün mutasavvıfların benimsediği bir görüştür. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfi", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, ss. 258-259. Bu rivayete ait herhangi bir senet bilinmemektedir. Tasavvufta keşfin yeri, keşfi bilgide hata olup olmayacağı, keşf-vahiy ilişkisi, keşf-gayb bilgisi gibi konularda mutasavvıfların görüşleri için bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, İstanbul, 2002, ss. 85-96.

³⁰⁵ Hak Allah'tır. Ayrıntılı bilgi için bkz. el Hakim, a.g.e., s. 219.

ontolojik olarak Tanrı âleme hulûl etmiştir. Oysa İbnü'l Arabî'ye göre iki varlık yoktur ki hulûl olsun.³⁰⁶

Felsefi açıdan İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinin tek bir açıdan değil iki ayrı açıdan analiz edilmesi zorunludur. Ontolojik olarak, varlık vardır. Varlık dışında yer alan tüm var olan varlığını Varlık'a borçludur. Tanrı dışında tüm var olan olmasaydı Tanrı yine var olacaktı ama Tanrı olmasaydı var olan da olamazdı.³⁰⁷

Epistemolojik olarak; Varlık'ın bilgisi vardır. Diğer var olan olmasa Varlık bilinemez. İnsan olmasaydı Tanrı bilinemeyecekti. Bu iki durumu birbirine karıştırmamak için Tablo 1 hazırlanmıştır. Varlık öğretilerinde aynı alanda hem realizm hem de idealizm olması çelişmezlik ilkesinin olduğunu gösterir. Ancak farklı bakış açıların sözkonusu olduğu farklı alanlarda (ontolojik alan, epistemolojik alan) düşünüldüğünde çelişkinin olmadığı anlaşılacaktır. İbnü'l Arabî'nin bâtın – zâhir düşüncesi aşağıdaki tabloya göre düşünüldüğünde İbnü'l Arabî'nin varlık görüşünde bir ikilik olmadığı sadece hakikatın iki farklı penceresi ve göreliliğin esas olduğu anlaşılacaktır. İbnü'l Arabî varlık felsefesini ontoloji ve epistemoloji alanında ortak isim olarak yer alan idealizm ve realizm kavramlarına göre açıklayacak olursak İbnü'l Arabî idealizm ile başlayan felsefi yolculuğunu yine idealizmle bitirmektedir.

Tablo 4: İbnü'l Arabî'nin Varlık Öğretisi

ONTOLOJİ	→	İDEALİZM	REALİZM
EPİSTEMOLOJİ	→	İDEALİZM	REALİZM

İbnü'l Arabî'nin ontolojik alanda hem idealizmi hem realizmi savunması demek varlığın hem madde olduğunu hem de madde olmadığını savunmaktır. Bu çelişkili durum İbnü'l Arabî'de yoktur. Epistemolojik olarak da hem idealizmi hem realizmi savunmak demek varlık hem insan zihninden bağımsız olarak hem de insan zihnine bağlı olarak bilinir demektir. Bu çelişkili durum da İbnü'l Arabî için sözkonusu değildir. İbnü'l Arabî'nin felsefesi kanaatimizce hem epistemolojik hem

³⁰⁶ en-Nablusi, a.g.e., s. 100.

³⁰⁷ Arabî, a.g.e., s. 34.

de ontolojik olarak idealizmdir. Çünkü tek bir varlık vardır ve bu varlık Hak olup insandan bağımsızdır. Hak, Platon'da olduğu gibi maddi nitelikli değildir. Bu nedenle ontolojik olarak idealizm sözkonusudur. Epistemolojik olarak kenzi mahfiyi düşünecek olursak Hak olan Tanrı insan zihninde bilinmek için var olduğuna göre epistemolojik olarak da idealizm sözkonusudur.

Tek bir varlık vardır o da Tanrı'dır. Tanrı kendi zatında bilkuvve olarak taşıdığı sıfatları ve isimleri bilfiil hale getirmek için âleme ihtiyaç duyar. Ancak bu muhtaçlık epistemolojiktir. Âlem olmasa da Tanrı var olmayı sürdürecektir. Ama Tanrı olmasaydı âlem asla var olamazdı. İbnü'l Arabî'nin bu öğretisi zorunlu bir sudûr (determinizm) değil iradi bir sudûrdur (indeterminizm).

İbnü'l Arabî'nin varlık görüşü özetle aşağıdaki özellikleri taşıdığı söylenebilir:

- Varlık birdir, O da Hakk'ın varlığıdır. Ancak ve ancak Hak vardır, diğerleri koşullu olarak vardır. Varlık, Allah'ın ismi veya sıfatı değil zâttır.

- Âlemdeki her şeyin İlahi ilimde sabit bir hakikatı bulunur. Bu hakikat ezeli ve yaratılmamıştır. Bu hakikatın adı a'yân-ı sâbitedir.³⁰⁸ A'yân-ı sâbite varlık değildir. Yokluk da değildir.

- Sıfatlar a'yân-ı sâbite ile Zât arasındaki nispetlerdir. İlahi sıfatlar ancak onun gerekleriyle düşünölmelidir.³⁰⁹

- Metafizik gerçeklerin (varlık sistemi) dile getirilmesinde analogik ifadelere başvurulması zorunludur.

- İbnü'l Arabî'nin varlık sisteminde nedenselliğe dayanan sudûr anlayışı yerine "vesileci sudur" anlayışı vardır.³¹⁰

- İbnü'l Arabî'nin varlık sisteminde her şey, yaratma ile eş anlamlı olan tecelli (yansıma) kavramı ile açıklanmaktadır. Varlık devamlı tecelli eder, her bir tecelli farklıdır. İbnü'l Arabî *Fusûsü'l Hikem*'de yaratma kavramı yerine üfleme ya

³⁰⁸ Demirli, a.g.e., s. 271.

³⁰⁹ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 432.

³¹⁰ Demirli, a.g.m., s. 433.

da nefes kelimesini tercih etmiştir. Üfleme ya da nefes, bir şeyin bir başka şeyden çıkmasına ya da taşmasına işaret eder. Bu anlamda varlık tecellisi Nefes'i Rahmandır"³¹¹ (mutlak idealizm).

-Varlık (vücut) ve var olan (mevcut) zâhiri olarak aynı değildir.

- Varlık ve var olan bâtın olarak aynıdır.

- Varlık hem bilinemez (tenzih) hem de bilinebilir (teşbih).

- Varlık hem mutlak birdir, hem de çokluktur.

- Çelişki ilkesi ve üçüncü halin imkânsızlığı mümkündür. Bu durumun sebebi var olanlara farklı mertebelerden bakılmasıdır.

- Varlık mertebeleri dairesel şekildedir. Varlık hem evvel hem ahir hem bâtın hem de zâhirdir. İbnü'l Arabî'ye göre Tanrı hem ilk hem son olduğuna göre ortada da o olacaktır. Tanrı ayrıca hem dış hem iç olduğuna göre tek bir varlık vardır o da Tanrı'dır. İbnü'l Arabî'nin hareket noktası Tanrı'nın bu isimleridir.

- Tanrı var olanları, bilinmeyi istediği için yarattı. Zorunlu olarak değil (kenz-i mahfî).

İbnü'l Arabî'nin varlık görüşünü genel olarak ortaya koyduktan sonra filozofun varlık görüşlerini kendisinden önceki filozofların varlık görüşleri ile karşılaştırabiliriz. İbnü'l Arabî'nin görüşlerinde özellikle çelişkiler konusunda doğa filozoflarından Herakleitos'un düşüncesinin izlerine rastlamak mümkündür. Ancak Herakleitos'un cevher kabul ettiği "ateş" İbnü'l Arabî için diğer arkeler gibi bir arazdır. Ayrıca İbnü'l Arabî'de Tanrı maddi nitelikli olup evrenle içiçe değildir.

İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinde Platon'un idelerinin etkisi olmuş mudur? İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinde Platon'un düşüncelerinin izlerine de rastlanmaktadır. İbnü'l Arabî'de âlemin bilkuvve halinde âyân-i sâbite olarak Tanrı zihninde yer aldığı kabul edilmektedir. Bu düşünce, Platon'un gerçek varlık olarak kabul edilen idelerin insan zihninden bağımsız olarak ideler dünyası denilen bir yerde tümel olarak mevcut oldukları görüşü ile büyük benzerlik göstermektedir. Platon'da iyi idesi de olan Tanrı Demiourgos'un idelere bakarak duyulur âlemi

³¹¹ Sadreddin Konevi, *Fusûsü'l Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, 4.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 27.

yaratması İbnü'l Arabî'nin a'yân-ı sâbite ve âleme bakarak tecelli etmesini zihnimize çağrıştırmaktadır. Karl Vorlander'in Platoncu yaklaşımı olan tümellerin insan zihninde yer aldığı düşüncesi de İbnü'l Arabî'de "umur-u külliye" olarak bulunmaktadır. Ancak bu benzerliklere rağmen İbnü'l Arabî'ye göre zihnimize yer alan tümeller akledilir olduğu için bâtın, duyulur nesnelere görüldüğü için ise zâhir olmaktadır. İbnü'l Arabî'de varlık bir tanedir ve o da Hak'tır. Hak'tan başka var olanların Hakk'a göre mutlak bir varlığı yoktur. Oysa ki Platon'da ideler Tanrı'dan bağımsız olarak vardır ve Tanrı'dan da üstün bir konumda yer almaktadır.

Kanaatimizce İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinde Aristoteles'in fikirlerinin de etkisi olmuştur. Örneğin Aristoteles'in madde – form ilişkisi ve bu ilişkinin görelilik esasına dayanması düşüncesi İbnü'l Arabî'de varlık mertebelerinin birbirlerine göre olan durumlarına (bâtın-zâhir) benzemektedir. Örneğin tuğla eve göre madde iken toprağa göre form olabilmektedir. Benzer şekilde İbnü'l Arabî'de ise a'yân-ı sâbite Tanrı'ya göre bâtın ama var olanlara göre ise zâhir olmaktadır. Bu görelilik ilişkisi İbnü'l Arabî için iki ayrı varlık alanında değil tek bir varlığın değişik yüzleri bağlamında ele alınmalıdır. Ama Aristoteles'te madde ve form gibi iki ayrı varlık alanı bulunmaktadır. Aristoteles'in madde form ilişkisini ayrıca zorunluluk kavramı ile temellendirmesi sözkonusu iken İbnü'l Arabî'de kenzi mahfi sözkonusudur. İbnü'l Arabî Aristoteles gibi iki varlık benimsemediği için cevher – araz anlayışını da benimsemez. Tek bir cevher vardır ve o da Hak'tır. Âlem ise arazların toplamıdır. İbnü'l Arabî cevher ve araz konusunda septiklerin doğru düşünceyi kavradığını ve bu nedenle birçok filozoflar tarafından eleştirildiğini *Fusûsü'l Hikem*'de Şuayb fassında söylemektedir.³¹² Ancak septiklerin her şeyi araz (değişen şeyler) olarak görmelerine rağmen bu değişimlerin perde arkasını yani tek bir varlık olan Hakk'ı bilemedikleri için de eleştirmektedir. Yine Şuayb fassında ve Lokman fassında Eşarilerin de âlemin arazlardan oluştuğunu anladıkları için övmekte ancak arazlardan oluşan bir şeyin de araz olabileceğini düşünemedikleri için onları da eleştirmektedir.

İbnü'l Arabî filozofların sadece akli esas aldığında Tanrı'yı tenzih ettiklerini sadece duyuyu esas aldıklarında ise Tanrı'yı teşbih ettiklerini söyler. Bu iki nitelemenin de doğru olmadığını çünkü bu iki niteleme ile Tanrı'nın sınırlandığını

³¹² Arabî, a.g.e., ss. 159-160.

düşünür. İbnü'l Arabî'ye göre doğru olan düşünce Tanrı'nın hem tenzih hem de teşbih edilmesidir.³¹³ Plotinus Tanrı'yı tenzih eden ve yalnızca Bir ve iyi olarak niteleyen sudûr nazariyesinin filozofudur.³¹⁴ İbnü'l Arabî'nin varlık öğretisinin özü olan tecelli ya da yansıma fikri Plotinus'un sudûr anlayışına benzemektedir. Ancak İbnü'l Arabî'nin sudûr nazariyesi Plotinus'un sudûr nazariyesinden birçok yönden farklıdır. Örneğin Plotinus'un varlık görüşlerinde mertebeleri doğrusal yönde olup yukarıdan (Bir) aşağıya (madde) doğrudur. Oysa İbnü'l Arabî'de varlık mertebeleri dairesel olup Tanrı hem evvel hem de ahirdir. Üstelik bu varlık mertebeleri ontolojik olmayıp sadece varlığı tanımak için düşünülmüştür. Plotinus'ta sudûr kaptan kaba olacak şekilde ve ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu bir biçimde tecelli ederken İbnü'l Arabî'de varlık mertebeleri Tanrı'dan bağımsız değildir ve Tanrı bir amaca göre var etmektedir.³¹⁵

İbnü'l Arabî, İslâm düşünürlerinden Fârâbî ve İbn Sina'nın zorunlu varlık ve mümkün varlık fikrini bir noktaya kadar benimsemektedir.

Zorunlu varlığın başka herhangi bir neden olmaksızın sonradan olanı var etmiş olması ve zorunlu varlığın sonradan olana varlık vermesi fikri İbnü'l Arabî için de önemlidir.³¹⁶ Zorunlu varlık sonradan yaratılmışsa varlık verdiğinde ise yaratılan şey bütün niteliklerinde zorunlu varlığa benzemiş olur. Onun tek istisnası varlığın zorunluluğudur. Çünkü bu öncelik yalnızca zorunlu varlığa aittir. Ve herhangi bir şekilde başkasına ait olamaz. İmkân da sonradan olanın ayrılmaz özelliğidir ve bu özellikten ayrılmaz.³¹⁷ Buraya kadar Fârâbî ve İbn Sina ile aynı düşünen İbnü'l Arabî bu iki varlık alanının birbirinden ontolojik olarak ayrılması düşüncesine katılmayarak onlardan ayrılmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina'da varlık mertebeleri yukarıdan aşağıya doğru olmakta ve her bir akıl hem birbirlerine hem de Tanrı'ya karşı bağımsız olmaları da İbnü'l Arabî'nin benimsediği görüşler değildir.

İbnü'l Arabî Aristoteles, Plotinus, Fârâbî ve İbn Sina'da açıkça görülen zorunluluk fikrini benimsemez. Ontolojik bir zorunlulukla Tanrı âlemi ve insanı yaratmış değildir. Çünkü âlem ve insan yaratılmamış olsaydı yine de Tanrı varlığını

³¹³ Demirli, a.g.m., s. 432.

³¹⁴ Plotinus, *Ennedlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınevi, Bursa, 1996, s. 21.

³¹⁵ Afifi, a.g.e., ss. 66-67.

³¹⁶ Demirli, a.g.e., s. 41.

³¹⁷ a.g.e., s. 40.

sürdürecektir. Mümkün varlıklar zorunlu değildir ancak Tanrı'nın yaratması ile zorunlu olmuşlardır. Ancak insan olmasaydı Tanrı insan nazarında bilinmeyeceği için Tanrı insanı yaratmak zorunda kalmıştır. Bu zorundalık Tanrı'nın kendini bilmemesi değil başkası gözüyle bilinmesi içindir. İbnü'l Arabi ontolojik alanda zorunluluk yoktur derken epistemolojik alanda kısmi bir zorunluluk kabul etmektedir.

Platon'da ideler (öz) var olanları, Fârâbî ve İbn Sina'da ise varlık, mahiyeti etkilemektedir. İbnü'l Arabi'de ise bu etkilemeler tek yönlü olmayıp karşılıklıdır. Tümelleten ya da kavramlar olan mahiyetler ya da özler dışarda var olanları etkilerken onlar da zihinde var olan kavramları etkilemektedir.

İbnü'l Arabi'nin varlık görüşlerini analiz ettikten sonra filozofun varlık görüşüne yönelik eleştirilere geçebiliriz. Ömrünün yirmi seneden fazla bir bölümünü vahdet-i vücud düşüncesini çürütmeye ayıran ve *Fusus*'u eleştiren İbn Teymiye'ye göre, İbnü'l Arabi'nin fikirleri çelişkilidir. İbn Teymiye, İbnü'l Arabi'nin "Varlık, zâhiri itibarıyla halktır, bâtını itibarıyla Hak'tır." ifadesinin önemli bir çelişki olduğunu ve bu düşüncesinin hululiyenin sözü olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü İbn Teymiye'ye göre birlik esasını savunan kimsenin zâhir - bâtın ikiliği ile ilgisinin olmaması gerekmektedir.³¹⁸ Kanaatimizce İbn Teymiye, Tablo 1'deki farklı iki alanın etkisini göz önüne almış olsaydı İbnü'l Arabi'nin epistemolojik alanda bilinçli olarak çelişkiyi (zâhir) savunduğunu ancak ontolojik alanda (bâtın) çelişmezlik ilkesini savunduğunu görecekti. İbnü'l Arabi'nin ontolojik olarak tek bir varlığı savunduğu ve bu varlığın da Tanrı olduğu düşünülürse bu düşüncenin hulûl olamayacağı da açıktır. Çünkü filozofun varlık sisteminde iki ayrı varlık yoktur. Tek bir varlık vardır. O da Hak'tır.

İbnü'l Arabi'nin varlık öğretisini esaslı bir şekilde eleştiren ve bu fikri geliştiren Ahmed Sirhindi (öl. 1624) olmuştur. Ahmed Sirhindi (İmam Râbbânî), İbnü'l Arabi'yi iki noktada şöyle eleştirmektedir: **Birinci eleştiri**, İmam Râbbânî'ye göre âlemin kaynağı a'yân-ı sâbite değildir. Âlemin kaynağı a'yân-ı sâbite (Allah'ın isim ve sıfatları) değil, a'yân-ı sâbitenin gölgesidir. İbnü'l Arabi'nin varlık sisteminin en önemli dayanağı olan a'yân-ı sâbiteye yönelik bu ciddi eleştiri üstelik

³¹⁸ İbn Teymiye, *Mecmuatu'r Resaili'l Mesail*, I, ss. 77-78-81. Aktaran: Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı*, 1. Basım, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 186-187.

İbnü'l Arabî'nin en çok kullandığı ayna ve gölge sembolleri ile yapılmıştır. Her iki filozof aynı sembollerini kendi bakış açılarına göre farklı yorumlamışlardır.

İmam Râbbânî'ye göre ayna sembolü âlemi değil Allah'ı sembolize eder. İbnü'l Arabî'ye göre ise ayna hem âlem hem de Allah'ı sembolize etmektedir. İmam Râbbânî'ye göre âlem Allah ile aynı olmadığı gibi âlem Allah'a da ayna olamaz. Aksine Allah, âleme ayna olmaktadır. Yani âlem, Allah'ın aynasında yansımaktadır. Nasıl ki aynanın suretinde bakan kişinin sureti bulunuyorsa ve asıl olan suretin aynadaki suretle birleşmesi yoksa aynı şekilde âlemin de Allah'ın aynası ile birleşmesi yoktur. Çünkü aynada suretlerin aslı bulunmamaktadır, ayna sadece yansıtma görevini yerine getirmektedir.³¹⁹ İbnü'l Arabî'ye göre ise yansıtma yaratmadır ve aynada suretlerin asıl ile birleşmesi hem mümkün hem de mümkün değildir. Bu suretler İmam Râbbânî'ye göre asıl olmadığına göre âlem ancak gölge olmalıdır. Ancak İbnü'l Arabî'de bu asıllar hem gölgedir hem de gölge değildir.

İbnü'l Arabî'nin bu eleştirilere yönelik cevapları çelişmezlik ilkesini nasıl ihlal ettiğini göstermektedir. Ancak bu çelişkilerin ontolojik ve epistemolojik açıdan yapılan değerlendirmelerden kaynaklandığını tekrar belirtelim. İbnü'l Arabî'nin bu eleştirilere cevapları ayrıntılı olarak üçüncü bölümde analogilerle açıklanacaktır. İbnü'l Arabî'nin varlığın birliği öğretisinde âlemin ontolojik varlığının red edildiği doğru olmakla birlikte, onun gölge olarak varlığı kabul edilir. İmam Râbbânî ile buraya kadar hemfikir olan İbnü'l Arabî çıkış noktaları (epistemolojik idealizm) itibarıyla aynı olsalarda sonuç itibarıyla birbirlerinden farklı düşünmektedir. İbnü'l Arabî Hak-âlem birliğini savunması ile ondan ayrılır. İbnü'l Arabî Hak âlem birliğini savunurken İmam Râbbânî ise filozofların çoğunun yaptığı gibi Hak-âlem ayrılığına kafa yormaktadır. İmam Râbbânî'ye göre âlem insan tarafından algılandığı veya algılanmasın kendi başına varlığı bulunmaktadır. Bu da bizi İmam Râbbânî'nin (vahdet-i şuhûd öğretisi) âlemi algılamasında realist algı teorileri grubunda kabul edilmesine götürmektedir.³²⁰

Ahmed Sirhindi (İmam Râbbânî) ayna-gölge sembolünü İbnü'l Arabî'nin doğru yorumlamadığını düşünmektedir.³²¹ Çünkü ona göre bir şeyin gölgesi o şeyin

³¹⁹ Kurt, a.g.t., s. 88.

³²⁰ a.g.t., s. 109.

³²¹ a.g.t., s. 89.

ikinci mertebedeki yansımasıdır. Örneğin bir kişinin aynadaki sureti o kişinin gölgesidir ve asli mertebesi değildir. Onun için bir şeyin gölgesi o şeyin aslı değildir. Bir şeyin gölgesi onun aslı olamayacağından bu gölge asıldan farklıdır. O halde isim ve sıfatlar aynasında yansıyan âlem, isim ve sıfatların aynısı değildir.

İmam Râbbânî'nin tüm çabası ontolojik olarak Tanrı - âlem farklılığını savunmaktır. İmam Râbbânî'ye göre âlemin varlığı Allah'a nisbetle yokluk olması onun ontolojik varlığını gölgelemez.

İmam Râbbânî 43. mektubunda³²² İbnü'l Arabî'yi "rüyasında devlet başkanı olduğunu gören bir kişi örneği" vererek İbnü'l Arabî'yi eleştirmeye devam etmektedir. İmam Râbbânî'ye göre rüyasında kendini devlet başkanı olmuş olarak o makamda gören kişi, gerçekte devlet başkanı değildir. İmam Rabbani "Devlet başkanlığı nerede, rüyada gördüğü başkanlık nerede?" sorularını sorarak bir Hak-âlem ayrımına işaret eder. İmam Râbbânî'ye göre aynadaki gölgenin asıl ile ilişkisi neyse rüyasında kendisini devlet başkanı olarak görmek ile kişinin gerçek durumu arasındaki ilişki aynıdır. Bir şeyin şartlarını taşımakla o şeye kavuşmak birbirinin aynı değildir, aralarında çok fark vardır. İbnü'l Arabî'ye göre rüyasında kendini devlet başkanı olarak gören yalan söylememektedir. Orada devlet başkanı olmuştur. Ancak zâhiren durum farklıdır. Bu kişi hem devlet başkanı (rüyasında) hem de devlet başkanı değildir. Bu iki öncülden çıkarılacak sonuç farklı iki alanın aslında bir olduğudur. Üçüncü bölümde ele alınan analogilerin tamamında maksat Hak-âlem birliğini işaret etmektir. İmam Râbbânî gibi âlemin âlem, Hakk'ın Hak olduğunu göstermek değildir. İbnü'l Arabî'nin ana düşüncesi âlem Hak'tır, Hak âlemdir.

İmam Rabbânî, aynı mektubunda İbnü'l Arabî gibi düşünenleri bu seferde güneş ve yıldızlar örneği ile eleştirmektedir. Vahdet-i vücudu savunan birinin güneşin ışığından dolayı yıldızların görünmemesi nedeniyle yıldızların varlığını reddederek her şeyi güneş olarak kabul ettiğini iddia etmektedir.³²³ İmam Râbbânî'ye

³²² İmam Râbbânî, *Mektubat*, terc. Hüseyin Hilmi Işık, 23. Baskı, Hakikat Kitabevi Yayınları, C. I., M. 43, İstanbul, 2017, s. 74.

³²³ "Bazıları Ebu Mansur-ı Hallac'ın 'Enelhak' sözünü ve Ebu Yezid-ı Bistami'nin 'sübhani' sözü ve bunlar gibi sözler vahdet-i vücudi değil vahdet-i şuhudi bilmemiz lazımdır. Bu suretle İslâm'a uygun olurlar. Bu büyükler o hal içinde Allah'tan başka hiçbir şey göremeyince bu sözleri söylemiş, Allahü tealadan başka bir şey yokdur demek istemişlerdir. Enelhak demek, ben yokum, Allahü teala vardır demektir. Kendini göremeyince var olduğunu bilmemiştir. Yoksa kendini görüp Hakk'ım dememiştir. Böyle söylemek küfürdür. Var olduğunu bilmemek vahdet-i vücud

göre her ne kadar güneşin varlığından dolayı diğer yıldızlar görünmese de onları inkâr etmek doğru değildir. İbnü'l Arabî'nin varlık sistemi algı yanılmasıdır. Güneşe rağmen yıldızların varlığını reddetmeden kabul eden kişi, eğer aynı anda hem güneşi hem de yıldızları ayrı ayrı görebilirse o zaman ayn'el yakın mertebesinden (hayret ve şaşkınlık makamı) hakk'el yakın (kulluk makamı) mertebesine ulaşmış olacaktır.³²⁴ İmam Râbbânî'ye göre İbnü'l Arabî yolun başında (hayret makamı) iken kendisini yolun sonunda zannetmiştir. İbnü'l Arabî'ye göre güneşi görmek (zâhir) ve yıldızları görmek ise aynı hakikatın başka bir yüzüdür. İbnü'l Arabî tüm var olanların Hak olduğu ile ilgilenmektedir.

İmam Râbbânî tarafından yapılan **ikinci eleştiri** ise âlemin yoktan yaratılmasıdır. İmam Rabbânî âlemin kaynağının isim ve sıfatların gölgesi olarak kabul edilmesini yeterli görmemiş ve bir adım daha ileri giderek, isim ve sıfatların gölgesine dayanan âlemin de arkasında ademin (yokluk) bulunduğunu ileri sürmüştür. İmam Râbbânî Mektubat'ta 234. mektubunda bu durumu şöyle açıklar:

Füsûs kitabının sâhibi, birbirlerinden ayrı olarak ilimde bulunan yani 'Vücûd-i ilmî'leri olan kemâllere, 'A'yân-i sâbite' demiştir. Bu fakire göre, mümkünlerin yani mahlûkların hakikatleri, ademlerle bu ademlere yerleşmiş olan kemâllerin zilleridir. 'Adem', yokluk demek olup her kötülüğün, her bozukluğun kaynağıdır.³²⁵

İmam Râbbânî'ye göre âlem yokluk olduğu için âlemden Allah'a ulaşmak için yapılacak akıl yürütmeler yoklukta son bulacaktır.³²⁶ Oysa İbnü'l Arabî'ye göre âlemin kaynağı yokluk değil a'yân-ı sâbitedir. A'yânı sabite ise Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Âlem ve âlemde var olan her şey Allah'ın varlığına delildir.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere bize göre varlık konusunda İmam Rabbânî'nin İbnü'l Arabî ile tartışması belli bir noktadan sonra başlamaktadır. Her iki filozofa göre de âlem ikinci bir varlık olup Tanrı karşısında asla bir varlığı bulunmamaktadır. Âlem her ikisinde de (birinde a'yân-ı sâbitenin diğerinde de

değil midir? Var olduğunu bilmemek yok olduğunu bilmek değildir. O şaşkınlık halidir. Akıl işlemez hiçbir şeye hüküm verecek halde değildir." İmam Râbbânî, *Mektubat*, terc.Hüseyin Hilmi Işık, 23. Baskı, Hakikat Kitabevi Yayınları, C. I., M. 43, İstanbul, 2017, s. 73.

³²⁴ İmam Râbbânî, a.g.e., s. 287.

³²⁵ a.g.e., s. 288.

³²⁶ a.g.t., s. 92.

a'yân-ı sâbitenin gölgesinin gölgesi olsa da) bir şekilde gölgedir. Bu ortak görüşlere rağmen İmam Râbbânî âlem - Hak ayrılığını ısrarla savunmaktadır. Çünkü ona göre âlemin gölge olması ontolojik olarak olmadığı anlamına gelmemelidir. Âlemin hayal ve vehim olarak kabul edilmesi onun gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü âlem her ne kadar hayal de olsa Allah'ın ona süreklilik ve kuvvet vermesi nedeniyle gerçeklik kazanmıştır. Bu nedenle hayalin ve vehmin ortadan kalkması âlemin yok olmasını gerektirmeyecektir.³²⁷

2.2. *Fusûsü'l Hikem*'de Analogiler

Fusûsü'l Hikem'de analogiler, “Varlık kavramı nelere benzetilmektedir?” sorusuna verilen cevaplar içerisinde yer alan önemli örneklerdir. Varlık kavramı genel olarak Tanrı - a'yân-ı sâbite, Tanrı – âlem, Tanrı – insan, âlem - insan ve başka ilişkilere benzetilerek açıklanmıştır.

Fusûsü'l Hikem'de İbnü'l Arabî, okuyucuyu çoğu zaman “Biz sana yolu açtık ona göre düşün.”³²⁸ şeklinde uyararak okuyucuyu kurduğu analogilerle düşünmeye davet etmektedir.

İbnü'l Arabî'nin varlık felsefesini ilgilendiren temel hipotezler analogik yapıdadır. Çünkü İbnü'l Arabî'nin varlık sisteminde paradokslar önemli yer tutmaktadır.³²⁹ Birbirleriyle ilişkili olan bu kavramlardan (bâtın ve zâhir, aşkın ve içkin, varlık ve yokluk, bir ve çok vd.) birini anlamak ilişkili olduğu diğer kavramları da anlamaktan geçmektedir. O halde diyalektik anlamlar barındıran örnekler seçmek ve örnekler boyunca bu zıtlıklar arasındaki ilişkinin aynı ya da benzer olduğunu göstermek gerekir.³³⁰

Bali Sofyavi ve birçok şarih *Fusûsü'l Hikem* şerhinde analogi yöntemini yalnızca bir açıklama ve ifade biçimi olarak görmüştür. Bali Sofyavi'ye göre *Fusûsü'l Hikem*'de tercih edilen delillerle görüşleri aktarma yöntemi, tamamen anlatmayı kolaylaştırma hedefi taşır. Bilgiler ise akılla değil keşif yolu ile elde

³²⁷ Kurt, a.g.t., s. 100.

³²⁸ Arabî, a.g.e., s. 124.

³²⁹ Konuk, a.g.e., s. 51.

³³⁰ Yücefer, a.g.m., s. 37.

edilmiştir.³³¹ Bu araştırmada amaç İbnü'l Arabi'nin bu yöntemi neden kullandığını ve bu analogilerin varlık sistemini tutarlı bir şekilde açıklayıp açıklayamadığını ortaya koymaktır.

Fusûsü'l Hikem'de yer alan analogiler beş grupta incelenmiştir.

2.2.1. Tanrı-A'yân-ı Sâbite İlişkinini Açıklayan Analogiler

Fusûsü'l Hikem, “Yüce ve eşsiz Tanrı, sayıya sığmayan güzel isimlerinin ayân-ı sâbite âlemindeki suretlerini görmek diledi.”³³² ifadeleri ile başlar. Bu ifadelerde geçen a'yân-ı sâbite kavramının ilahî isimler ve sıfatlar anlamında olduğunu söyleyebiliriz. Varlık (Tanrı), zât olarak ve ilahî isimler olarak bakıldığında zât olan Tanrı ve Tanrının isimleri bir ikilik değil midir? İbnü'l Arabi, bu ikili durumu (hem zat hem ilahî isimler) a'yân-ı sâbite kavramıyla açıklamaktadır.

Analogiler a'yân-ı sâbite'yi anlamamıza yardım edecektir. Şöyle ki, bu noktanın -İbnü'l Arabi'nin varlık sistemi için çok önemli olduğundan- açıklanması gereklidir. “Kaşani, Kayseri ve Cami bu kavramı ayrı birer mukaddeme olarak ele almışlardır.”³³³

A'yân-ı sâbite kavramının birçok anlamı vardır. İlahi isimler anlamı dışında ayrıca zemin, mekân ve istidat gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Bu zemin ya da mekâna nasıl örnekler verilebilir? İnsan zihnindeki resmin bir zemine işlenmediği takdirde somut bir gerçekliği yoktur. Bu resmin zihin dışındaki âleme çıkarılabilmesi için bir zemine ihtiyacı olacaktır. İşte bu zemin, a'yân-ı sâbitedir.

³³¹ “Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd fenâ makamına ulaşmada aynı noktada buluşmaktadırlar ancak, vahdet-i vücûd, fenâ makamında yaşadığı hayret ve şaşkınlık ile Tanrı ile âlemin bir ve aynı olduğunu görmektedir. Ancak hayret ve şaşkınlık halinin geçmesi neticesinde bekâ makamına geçilerek vahdet-i şühûda ulaşmakta ve Tanrı ile âlemin bir ve aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Buradan İmam Rabbâni'nin, özeld e İbn Arabî'yi genelde vahdet-i vücûtu savunanları, zirveye ulaşmalarına rağmen, fenâ makamına saplanıp kaldıkları ve bekâ makamına geçemedikleri gerekçesiyle eleştirdiği sonucuna ulaşılması mümkündür. Vahdet-i vücûd öğretisi, idealist olarak başladığı yolculuğu, Allah'ın dışında gerçek varlık olarak hiçbir şeyi kabul etmemesi ve var olan âlemi de hayal ve vehim mertebesinde kabul etmesi nedeniyle idealist olarak tamamlamaktadır. Vahdet-i şühûd öğretisi ise idealist olarak çıktığı yolculuğu, Tanrı dışında mutlak varlık kabul etmemekle birlikte, hayal ve vehim mertebesinde kabul ettiği âlemin Allah'ın süreklilik ve kuvvet vermesi nedeniyle hayal ve vehim de olsa gerçek olduğunu kabul ederek realizme ulaşmaktadır.” Kurt, a.g.t., ss. 121-128.

³³² Arabi, a.g.e., s. 22.

³³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İhsan Kılıç, *Dâvud-ı Kayserî'nin A'yân-ı Sâbite Yorumu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014, ss. 1-5.

Nasıl ki kırmızı ve siyah gibi renklerin maddenin zeminiyle buluşmadığında somut bir gerçekliği yoktur. İşte bunun gibi a'yân-ı sâbiteler olmadığında var olan somut bir gerçekliğe kavuşmayacaktır. İbnü'l Arabî'nin en çok eleştirildiği bu noktadır (a'yân-ı sâbite). A'yân-ı sâbite nasıl bir zemindir ki Tanrı bu mekâna bakarak tecelli etmektedir? Varlık ile tecelli edilen zemin ve bu zeminde olan var olan birlikte düşünüldüğünde a'yân-ı sâbite köprü konumundadır. Tecelli eden bir Hak var. Tecelli edilen bir zemin var. Bu zeminde beliren halk var. Bu zemin bir köprü gibi Hak ile halk arasında bağlantı vazifesi görmektedir.

Hak ile halk arasında olan a'yân-ı sâbite, İbni Arabî'nin ifadelerinde bir yandan âlemde ilahî isimler ve zemin olarak mevcut iken diğer yandan âlemde var olmayan ama Tanrı'nın bilgisinde sabit olan şeylerdir.³³⁴ A'yân-ı sâbite hem vardır hem de yoktur. Bu yüzden onlar hakkında mutlak anlamda ne “yok” ne de “var” diyebiliriz, tıpkı gölgeye ne karanlık ne de aydınlık diyemediğimiz gibi.

Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Daha yaygın bir ifade ile dile getirecek olursak “Birlik çokluk ilişkisi nasıl açıklanabilir?”³³⁵ sorusunu İbnü'l Arabî'nin *Fusûsü'l Hikem*'de ayna sembolünü kullandığı analogilerle çözmeye çalıştığını görmekteyiz. İnsan aynaya baktığında görüntüsü aynaya tecelli eder. Herkesin bildiği bu durum, filozof tarafından analogik bir düşünce sonucunda “Allah da bu âleme tecelli etmiştir.” biçiminde yorumlanmıştır. Thales'ten beri çözüm bekleyen varlık sorunlarını çözmek için filozof, bu ayna analogisini kullanmaktadır.

Filozofa göre varlık ve tüm var olanları ayna gibi düşünmeliyiz. Aynalarda bulunan mekân ile a'yân-ı sâbite kavramını anlatmaktadır. Fakat daha önce açıkladığımız gibi a'yân-ı sâbiteler ikili yapıları olduğu için hem ayna hem de aynadaki suretler olabilmektedir. A'yân-ı sâbiteler asla Tanrı değildirler. Tanrı'dan bağımsız bir varlıkları da olamaz.

Herkesin gözlemlediği bir durum olan “aynaya bakma” eyleminde, bakan kişi aynada kendisini görür. Aynaya bakıp kendisini görmemek mümkün değildir. Bakan

³³⁴ Uluç, a.g.e, s. 102.

³³⁵ Ekrem Demirli, “İbnü'l Arabî ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedahül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 534-535.

kişi, ayna, aynadaki suretler; Varlık (Bir olan Hak), a'yân-ı sâbite (hem bir hem çokluk) ve halk (çokluk) kavramlarının sembolik karşılıklarıdır.

Analojinin birinci bölümde hem tümevarım hem de tümdengelim yönü olan bir akıl yürütme biçimi olduğu açıklanmıştı. Ayna analogisinde bakan kişi varlık olarak tümdengelimsel yönü; suretler olduğunda tümel yönü; aynada suretlerin belirlediği mahal ya da mekân olursa analogiyi çağırtıldığını söyleyebiliriz.

A'yân-ı sâbite kavramı varlık kavramı ile var olan arasında olan bir kavramdır. İbnü'l Arabî, bu durumu ayna sembolü ile birçok kez açıklayacaktır. A'yân-ı sâbite Tanrı'ya bakan yönü ile yokluk olan ama var olanlara bakan yüzü ile varlık olan diyalektik bir kavramdır. Filozof, analogi kavramı da diyalektik bir kavram olduğu için analogiler yoluyla a'yân-ı sâbite kavramını açıklamaktadır. Filozofa göre tümdengelim yoluyla düşünen insanlar Tanrı'yı tenzih etmişler ve varlık kavramının tanımlanamayacağı sonucuna varmışlardır. Tümevarım yolunu benimseyenler ise Tanrı'yı çevremizde gördüğümüz var olanlara benzetmişlerdir. Ancak analogi orta ve doğru bir yoldur. Çünkü yapısında taşıdığı ikili durumdan dolayı a'yân-ı sâbite kavramını açıklamaya daha uygundur. Ayna analogisi tüm yönleri ile aşağıdaki şekilde kurulmuştur.

Bilkuvve olarak analogi (tümdengelimsel yön):

- (1) İnsanlar aynaya bakarsa suretlerini görürler.
- (2) Ali aynaya bakar.
- (3) O halde Ali aynada kendi suretini görür.

Bilkuvve olarak analogi (tümevarımsal yön):

- (1) Ali aynaya bakarsa kendi suretini görür.
- (2) Veli aynaya bakarsa kendi suretini görür.
- (3) O halde insanlar aynaya bakarsa suretini görür.

Bilfil olarak analogi:

- (1) Ali ve Hasan aynaya baktı ve suretleri görüldü.
- (2) Veli aynaya baktı.
- (3) O halde Veli'nin sureti görülür.

Bu analogi örneği klasik mantıkta yer alan örneklere benzer. Ancak ilişki benzerliğine dayanarak Aristoteles'in analogi formülasyonuna göre de aşağıdaki analogi kurulmuştur:

- (1) Aynaya bakan ile ayna arasında yansıma (tecelli) ilişkisi vardır.
- (2) İnsan aynaya bakarsa aynada görüntüsü (suret) olur.
Bakan varlık (Tanrı), ayna olan âyân-ı sâbitede tecelli ederse
- (3) Tanrı'nın aynada ilahî isimleri suret olarak bulunur.

Görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır. Ancak ayna, bakan kişi ya da görüntü olmasa da varlığını sürdürür. Bu durumda Tanrı ayna da olabilmektedir. “Tanrı hem ayna, hem aynaya bakan, hem de a'yân-ı sâbite olmuyor mu?” sorusu cevaplandırılmalıdır. Filozof bu soruyu özdeşlik ilkesini işin başından reddederek cevaplar: Sözkonusu ilişki hem olmaktadır hem de olmamaktadır. Aynayla görüntü, görüntü ile görüntünün sahibi özdeş değillerdir, tamamen birbirinden farklı da değillerdir.³³⁶ Bu cevap neredeyse tüm analogileri açıklamada hep karşımıza çıkacaktır.

Tanrı, görünmediğinde (bâtın) a'yân-ı sâbite zâhir olmakta, a'yân-ı sâbite bâtın olduğunda ise Tanrı zâhir olmaktadır. Bâtın cihetinden Tanrı ayna olduğunda, a'yân-ı sâbite suret; zâhir cihetinden a'yân-ı sâbite ayna olursa, Tanrı suret olmaktadır. Güneş doğduğunda (zâhir) yıldızlar kaybolur (bâtın); yıldızlar doğduğunda Güneş gizlenir.³³⁷ Bu örnekte filozofu doğru anlamak için ‘görece’ kavramına göre varlığı yorumlamalıyız. Aksi takdirde filozofun iki ayrı varlıktan söz

³³⁶ Uluç, a.g.e., s. 96.

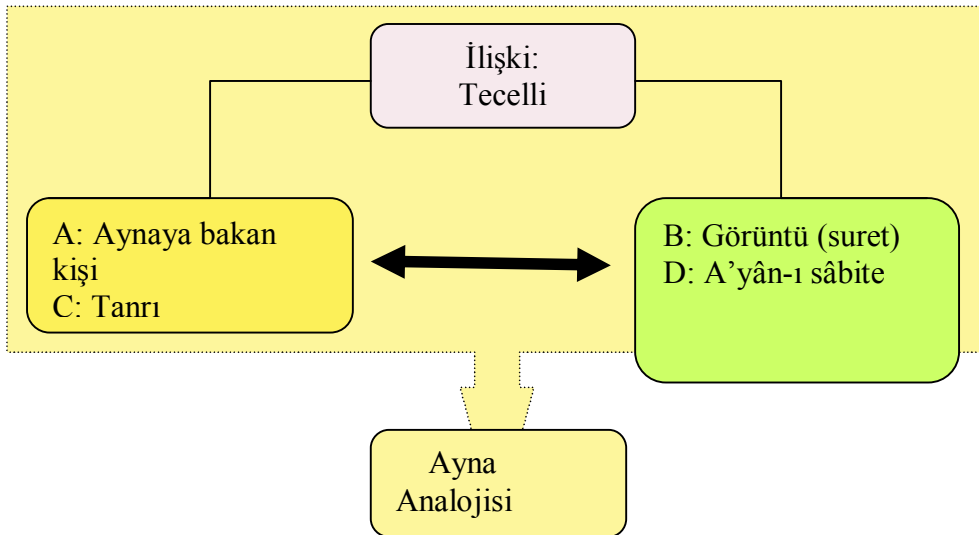
³³⁷ İmam Râbbânî bu benzetmeyi eleştirmektedir. “Gündüz güneş doğunca yıldızlar görünmez hale gelir. Bu esnada bir kimsenin, gökyüzünde yıldız yok, sadece güneş var (ya da yıldızlar hayal ve güneşten farklı değil) demesi ve böyle inanması vahdet-i vücûd ehlinin haline örnektir. İmam Rabbânî'ye göre, vahdet-i vücûd bir algı yanılmasıdır. ‘Gökyüzünde güneşten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı anlamına gelmez, yıldızlar vardır ancak güneşin yoğun ışığı sebebiyle örtülmüş, görünmez hale gelmişlerdir’ diye düşünen kişi ise vahdet-i şuhûd ehlinin haline örnektir. Dolayısıyla bir şeyin hiç olmaması başka şeydir, olduğu halde göze görünmemesi başka şeydir.” Kurt, a.g.t., s. 99.

ettiği sanılacaktır. Gerçek varlık birdir ve Tanrı'dır. İbnü'l Arabi ontolojik bir monizmi savunur. Asla iki varlık yoktur. Diğer var olan ise Tanrı'ya göre yoktur ancak akıl ve duylara göre vardır. Yani Tanrı ile kıyaslanmadığı sürece vardır. A'yân-ı sâbite ilahî isimler olarak vardır ancak Tanrı ile kıyaslandığında ontolojik bir varlık değildir.

İbnü'l Arabi'nin ayna sembolünde, bakan kişi ile aynadaki sureti özdeş değildir. O, bu başkalığı ispat için surette aynanın özelliğinden kaynaklanan değişikliğin suretin sahibinde gerçekleşmemesini delil getirir. Nitekim bir kimse kendisini dev aynasında görmekle dev olmadığı gibi cüce aynasında görmekle cüce olmaz.³³⁸

Nasıl ki aynada suret bir yandan aynaya bitişik ve neredeyse ayna ile özdeş ve diğer yandan aynadan başka ise aynı şekilde a'yân-ı sâbite de Tanrı ile hem özdeş hem de özdeş değildir. İşte İbnü'l Arabi için tüm mesele burasıdır. Tüm var olan ayna olduğuna göre tüm semboller de ayna analogisine benzer açıklanmaktadır. Bu durumun daha iyi anlaşılması için aşağıdaki şekilde de gösterilmiştir: Bakan vardır. Bakılan vardır ve bu ikisinin arasında kalan vardır.

Tablo 5: Ayna Analogisi



İdris fassında geçen aşağıdaki metinde ise a'yân-ı sâbite istidat anlamında kullanılmaktadır:

³³⁸ Tahir Uluç, a.g.e., s. 365.

A'yân-ı sâbite'nin yani Tanrı bilgisindeki suretlerin aynıdır. Bu itibarla Hak, o mahallin istidatına göre belirlediği yerde çeşitli görünür. Böyle olunca da Hak üzerine hükümleri türlü türlü olur. Buna göre O her hükmü kabul eder. Halbuki Hakk'a ancak kendisine tecelli ettiği mahall hükmeder. Hakikat de ancak budur.³³⁹

Tecelli aynanın istidatına göre olmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki İbnü'l Arabî'de istidat da tecelliye göre olmaktadır. Simetrik bir ilişki sözkonusudur. Şöyle ki aynaya bakan kişi aynanın tam karşısında durmadığı zaman da tecelli eksik olabilmektedir. Aynanın görüntüyü yansıtabilmesinin temel şartı görüntüyle karşı karşıya bulunmasıdır (müvacehe). Bu durumda ayna, kendisine yansıyan şeyleri bozmadan ve özelliğini koruyarak alır. Aksi halde kendisine yansıyan şeyleri tahrif etmeye başlar. Yalnızca insan Allah'ın karşısında bu konumda olabilir.³⁴⁰ Tablo 5'e uygun olarak aşağıdaki analogi İbnü'l Arabî'nin zihninde kurulmuştur diyebiliriz.

- (1) Aynaya bakan kişi ile aynanın yapısı (istidatı) arasındaki ilişki neyse
- (2) Tanrı ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişki de
- (3) Odur.

Şit fassında ise tecelli konusunda ayna sembolünün niçin seçildiği açıklanmaktadır. Tanrı'yı niçin göremediğimiz anlatılmaktadır. Bu sembolden daha güzel bir sembol de olamayacağı filozof tarafından vurgulanmaktadır:

Kendisine tecelli vâkı olan şey, Hakk'ın aynasında kendi suretinden başka bir şey görmedi. Kendi suretini ancak 'O' aynanın içinde görmüş olduğunu bilseydi beraber onu görmek mümkün değildir. Bakılan bir ayna gibi sen o aynada suretleri yahut kendi hayalini ancak onun içinde gördüğünü bilirsin, fakat onu göremezsin. Allah bunu Zâti tecellisi için misal olmak üzere gösterdi ve onu karşımıza koydu ki, kendisine tecelli erişen şey onu görmediğini bilsin. Görme ile tecelliye bundan daha uygun ve daha benzeyişle bir misal yoktur. Aynada bir hayal gördüğün vakit nefsinde o aynanın cirmini görmeye çalış. Onu elbette hiçbir vakit göremezsin, hatta görünen suretler de bakanın gözü ile ayna arasında hâsıl olduğunu zannetti.³⁴¹

³³⁹ Arabi, a.g.e., s. 74.

³⁴⁰ Demirli, a.g.e., s. 272.

³⁴¹ Arabi, a.g.e., s. 42.

Ekrem Demirli, İbnü'l Arabî'nin ayna sembolü ile a'yân-ı sâbite kavramını nasıl temellendirdiğini şöyle açıklamaktadır:

Aynanın kendisine yansımış hakikatte hiçbir tesiri yoktur. Â'yan-ı sâbite Tanrı'nın kendi kendisinin bilgisidir. Â'yan-ı sabitenin Tanrı ile özdeşliği veya Tanrı'dan başkalığı meselesi, Tanrı ile sıfatları arasındaki ilişkiye benzemektedir. Nitekim Tanrı'nın sıfatlarını zâtın halleri olarak gördüğümüzde Tanrı ile özdeşler ama sıfatları bu hallerin belirlenimleri ve bireyleşmeleri olarak gördüğümüzde Tanrı'dan başkadırlar. İbnü'l Arabî bu paradaoksun farkında olup bunu ayna analogisi ile çözmek ister. İlahî isimler bir yandan zâta işaret ederken aynı zamanda başka anlamlara işaret eder. Bu durum, isimlerin bir bakıma zâtın aynı, bir bakıma ondan başka olmalarının anlamıdır. Bu ikinci anlamıyla isimler kendi eserlerini dışta meydana getirmek ister.³⁴²

İbnü'l Arabî, Üzeyir fassında a'yân-ı sâbitenin gayb âleminin ilk anahtarı olduğu ve bu anahtarın da Tanrı'nın elinde olduğunu belirterek³⁴³ a'yân-ı sâbite kavramını ayna sembolünden başka mühür ya da anahtara da benzetmektedir.

(1) Mühür/anahtar ile sahibi olan padişah arasında ilişki vardır (koruma, tamamlama).

(2) Tanrı ile âyan- i sabite arasındaki ilişki de aynısıdır.

Füsus'ta filozofun varlık konusundaki görüşlerini değişik sembol ve örneklerle açıklama sebebi varlık konusunun sadece iyi anlaşılması için değildir. Çünkü aynı konuda değişik de olsa sıkılmadan birçok örnek vermenin başka bir sebebi de olmalıdır. Hazine veya mühür sembolüne geçerek sonra sanki konu değişiyormuş gibi başka bir sembole geçildiği ya da tekrar aynı sembole dönüldüğü görülmektedir.

Aynaya bakan kişi suretini görse de suretin bulunduğu zemini göremez. İbnü'l Arabî'ye göre bilen kişi Hakk ile değil Ancak Hak'ta kâinatı görür. Bunu "Sonra Hak olan görülenin nur olduğunu bileceksin. Hak adeta bir ayna gibidir. Ona bakıldığı ve insan ona tam manasıyla bağlandığı zaman, bütün kâinattaki suretler hep

³⁴² Demirli, a.g.e., s. 111.

³⁴³ Arabî, a.g.e., s. 175.

birlikte Hak'ta görünür." Biçiminde açıklar.³⁴⁴ Bunun anlamı tek bir ayna vardır o da Tanrı'dır. Aynı zamanda sonsuz sayıda ayna vardır. O yüzden Tanrı hem birdir hem çoktur.

İbnü'l Arabi, beğendiği ayna sembolü ile tüm var olanların nasıl ayna olduğunu ve aynaların birbirleriyle ilişkisini de şöyle anlatmaktadır:

Belli yerlere konulmuş iki tane ayna farz edelim. Öyle ki onlardan birine baktığımızda diğerini görelim. İşte bu suretle doğrudan doğruya göremediğimiz bir varlığı, birinci ayna ile fakat bununla da göremediğimizi ikinci ayna ile görmemiz kabil olacaktır. Şayet bu misalde uygun olarak, Allah'ı doğrudan doğruya idrak edemiyorsak o zaman onu aks ettiren bir başka varlığa bakmamız ve şayet bu suretle de idrak edemiyorsak, o takdirde o aynayı aksettiren başka bir aynaya daha bakmamız gerekecektir. Mesela 'Bir şahsın, içinde diğer bir aynanın sureti (imajı) bulunan bir aynada kendini ve o diğer aynadaki şeyi görmesidir. Böylece, kendi aynasında öbür aynayı ve öbür aynanın aksinin içindeki sureti de diğer aynanın aksinin içinde görür. Bu suret ile görenin aynasında yani bu ikisinin ve aynadaki suretin arasında bir orta ayna vardır (sanılır).³⁴⁵

Bu pasajdan aşağıdaki analogi kurulmuştur.

(1) Bakan göz aynadaki sureti gördüğünde bu suretin yer aldığı aynayı göremez (Hatta sureti bakan ile ayna arasında sanır.).

(2) İnsan Tanrı aynasındaki mümkünlerin suretini görse de

(3) Tanrı aynasını göremez.

İbnü'l Arabi, tüm var olanları ayna gibi düşünmemizi sonra var olanlar arasındaki ilişkileri, varlığın birliğini gösteren deliller olarak yorumlamamızı istemektedir. Tüm varlık sistemi aynalardan oluştuğuna göre ayna sembolü ile zihinlerimizde kurduğumuz analogilerde sadece aynalar olmaktadır. Yani bakan kişiler de ayna olmaktadır. Bu durumda ise yaratma tecelli şeklinde olmaktadır. Ayna analogisi tecelli ilişkisini anlatmaktadır.

³⁴⁴ Keklik, a.g.e., 1974, s. 166.

³⁴⁵ a.g.e., s. 169.

Aynaya bakan kişiler ile ayna arasında özdeşlik ve aynı zamanda başkalık ikilemine sebep olan a'yân-ı sâbitedir. Hem aynanın fiziksel özelliklerini hem de bakan kişilerin özelliklerini taşıdıkları için berzah (arada olma) konumundadır.

Şit fassında çeşitli görüşlerin hepsinin sebebinin, aynanın değişik suretler vermesinden dolayı olduğu söylenir.³⁴⁶ Ayna sembolü ile tekrar çokluk- birlik ilişkisi hatırlatılmaktadır.

(1) Tek bir aynaya bakan birçok kişi olursa bu kişiler ile bir ayna arasındaki ilişki ile

(2) Var olanlar ile mutlak bir olan Varlık arasındaki ilişki odur.

Varlık konusunda İbnü'l Arabi bu analogi ile yetinmemektir. Çünkü tersi bir durum da mümkündür. Tek bir kişi ve bir çok aynalar da olabilir. Filozof yukarıdaki analogiye baktığında demek ki âlem bir aynada beliren biçimlerden ibarettir, sonucuna varır. Başka durumlar olabileceğini düşündüğünde ise farklı aynalarda görünen tek bir surettir, sonucuna ulaşır.³⁴⁷

(1) Birçok aynaya bakan birçok kişi (hatta tek kişi de olabilir) olursa birçok kişi ile birçok ayna arasındaki ilişki ile

(2) Var olan (mevcudât) ile Varlık arasındaki ilişki aynıdır.

Aynaya bakan kişi ile ayna arasında bakan kişinin aynadaki yansıması nedeniyle önce yansıma ilişkisi (1), sonra aynaya bakan kişi ile aynadaki görüntüsü arasında aynılık ilişkisi (2), sonra sırasıyla aynaya bakan kişi ile aynadaki suretleri arasında başkalık ilişkisi (3), aynaya bakan kişi ile ayna arasındaki istidat ya da mekân ilişkisi (4) vardır.

Şit fassında ayna ve aynaya bakan kişinin durumları ayrıntılı olarak şöyle anlatılmaktadır:

Bu parlak bir levha (bir ayna) karşısında, insanın kendisinden beliren zâhiri suret gibidir ki o suret bakan kimseden başka bir şey değildir. Ancak şu var ki o, aynada kendi nefsinin suretini aksettirir. Bakan kimsenin sureti gördüğü mahalın veya Hazret'in hakikat ve

³⁴⁶ Arabi, a.g.e., s. 51.

³⁴⁷ a.g.e., s. 74.

hususiyetlerine göre değişir. Nasıl ki büyük bir cisim küçük bir aynada küçük, mustatil aynada mustatil, hareket eden aynada hareket halinde belirir. Bazen hususi bir yakınlık dolayısıyla suretin aksini, bazen de ondan beliren şeyin aynını verir. şu hale göre aynadan beliren suretin saçı bakanın sağına, bazan da saçı soluna karşı gelir. Bu da çok kere aynalarda böyle görünmesi âdet hükmünde olduğu içindir. Bazan de âdet dışı olarak sağ sola karşı gelir o zaman hayal tersine görünüş. Bu çeşitli görünüşlerin hepsi hayali gösteren aynanın değişik suretler vermesindedir. Biz bu hakikati bir ayna menzilesine indirdik ve böylece temsil ettik.³⁴⁸

Aynaya bakan kişinin sureti bakan kişinin suretidir. Başka birinin sureti değildir. Bunun kanıtı, bakan kişi ne yaparsa sureti de o işi yapar ancak bakan kişi küçük bir aynada küçük, dev bir aynada dev olarak da gözükmez. Demek ki suret hem bakan kişidir hem de bakan kişi değildir. İbnü'l Arabi metnin sonunda, varlık ve var olanların ilişkisini böyle temsil ettik, demektedir.

Vücut tek bir hakikat olmasına rağmen "ayn"lar vücutu kendi istidatlarına göre yansıtırlar. Bir şahsı düşündüğümüzde o şahıs on farklı aynada yine aynı şahıs olarak kalmasına rağmen, o şahsın bu on aynadaki suretleri birbirinden farklı olacaktır. Çünkü aynalar birbirlerinden parlaklık, uzunluk, genişlik vb. yönlerden farklıdır. Bu yüzden karşılarındaki şahsı da değişik biçimlerde yansıtırlar. İbnü'l Arabi tecelliye burada aynanın istidatına göre açıklasa da başka yerde tecellinin sadece var olanların istidatlarına göre olmadığını, bu durumun karşılıklı olarak gerçekteştiğini belirtir. Çünkü İbnü'l Arabi sisteminde tüm ilişkiler tek yönlü olmayıp simetrik özellikler taşımaktadır.

Tanrı, aynaya bakan kişi; ayna mümkünler aynadaki suretler ise hissedilir âlemdeki varlıklardır. Her bir var olan, vücutu kendi istidatına göre yansıtılmaktadır. Bu durum İlyas fassında etkileyici bir şekilde tekrar edilmektedir:

şu hale göre tek varlık bir ayna makamındadır. O aynaya bakan herkes onda Allah hakkındaki inancının hayaline bakar ve onu bilir ve gerçeker. şayet o aynada kendi inandığı şeyin gayrını görürse onu inkar eder. Nasıl ki aynada kendi suretini de başkalarının suretini de görür halbuki ayna tek bir varlıktır. Bakanın gözüne görünen suretler ise pek çoktur. Bununla beraber ayna mevcut olduğu halde onda çeşitli suretlerden bir bakıma

³⁴⁸ a.g.e., s. 51.

göre eser vardır, bir bakıma göre de yoktur. Aynada tek ve toplu bir hayal görülmez. Ayna kendisindeki eseri ancak büyüklük, küçüklük, uzunluk ve genişlik gibi değişik hallere göre şekilleri değiştirerek aksettirir. Şu halde eser, miktara göredir ve aynaya rücû eder. Bu sebeple görülen değişiklikler ancak aynaların miktarıyla çeşitli olmasındandır. Şimdi bu misalde (şekilleri değiştiren) bütün aynaları bir tarafa bırakarak tek bir aynaya bak: Senin bu bakışın Hakk'ın zâtına yönelmiş olması cihetinden hususi bir bakıştır. Çünkü Hak, âlemlerden ganidir ve İlahi isimleri bakımından çeşitli aynalar gibidir. Şu halde senin nefsin hangi İlahi isme bakarsa o ismin hakikatı belirir.³⁴⁹

Şu halde hem aynaya bakan kişinin bakış açısı yani inancı ve bu inancın kabul edildiği aynanın yapısı arasındaki ilişki (5) de önemlidir. Bu ilişkide a'yân-ı sâbite hem ayna hem de İlahi isim ve sıfatların sureti olmaktadır.

Tanrı ayna, âlem ayna, insan ayna ve karşı karşıyalar... Tecelli felsefesi yapan İbnü'l Arabî'nin Tanrı'yı ayna olarak düşünmesi sonucunda tüm var olan da ayna olarak tasarlanmıştır. Ayna sembolüyle yapılan bu analogilerde ayrıca muhtaçlık ilişkisi (6) söz konusudur. İlahi isim ve sıfatlar olan a'yân-ı sâbite suret olduğunda Tanrı ayna olmaktadır. Suretler olmasa da zorunlu olarak ayna vardır. Ancak aynanın işlevi görüntüleri göstermektir. A'yân-ı sâbite olmazsa da Tanrı varlığını sürdürür. Ama Tanrı olmazsa a'yân-ı sâbite olamazdı. Epistemolojik olarak ilahî isim ve sıfatların suretleri olan bu "ayn"lar da olmazsa Tanrı bilinemezdi. Böylece ayna da işini yapması (yansıtması) anlamında göreceli olarak suretlere muhtaçtır. Böylece suretlerle tamamlanan bir tamamlama ilişkisi (7) dikkatimizi çekmektedir. Yoksa bir şeyler eksik kalacaktır. Ayna analogisi ile yedi ayrı ilişki (rakamlarla gösterilen ilişkiler) açıklanmıştır. İbnü'l Arabî'nin tüm felsefesi, ilişkiler ve bu ilişkilerin göreliliği üzerine temellendirilmektedir.

İbnü'l Arabî ısrarla a'yân-ı sâbite kavramını, kalp ve yüzük taşı sembollerine benzeterek Şuayb fassında tekrar okuyucuya sunmaktadır:

Arif'in ve İnsan-ı Kâmil'in kalbi, yüzük kaşının yuvası gibidir. Kaş yuvasından büyük olamaz. Eğer kaşın yeri yuvarlak ise kaş da yuvarlak, sayet dört, altı veya sekiz köşeli veyahut başka herhangi bir şekilde ise

³⁴⁹ a.g.e., s. 269.

kaş da o yuva ve şekle uygun olur. Başka türlü olamaz. Bu temsil ise ‘Tanrı ariflerinin ‘Hak, kulun istidatı derecesine göre tecelli eder.’ sözüyle işaret ettikleri nüktenin aksidir. İş böyle değildir. Çünkü kul, Hakk’ın kendisine tecelliği surette ve o suretin derecesine göre Hakk’a zâhir olur. Bu meselenin izahı şöyledir. Allah’ın iki türlü tecellisi vardır. Bunlar da gayb ve şahadet âlemlerinden gelen tecellilerdir. Gaybi tecelli ile kalbin kendisinde mevcut istidatını verir. Bu tecelli hakikati gayb âlemine ait bulunan zati tecellidir. Hak, kulun itikadının aynıdır. Kalp ve göz. Hak’ta kendi itikadının suretinden başka bir şey göremez.³⁵⁰

Şuayb fassında Hakk’ın, kulun istidatı derecesine göre tecelli ettiği belirtilmektedir.³⁵¹ Hak kalbin kendisine devamlı tecelli etmektedir. Kalp de Hakk’ı kendi inancı doğrultusunda görmektedir. Kalp ve göz Hak’ta kendi inancının suretinden başka bir şey göremez.³⁵² Göz görmeyince gönül katlanır. Göz ile kalp arasında var olan bu simetrik ilişki de bir analogidir. Filozofa göre “Musa ısınmak için ateşe muhtaçtı. Eğer başka bir şey dileyseydi Allah’ı dilediği şeyin suretinde görecekti. Şu halde Allah herkese kendi dileği suretinde tecelli eder.” demektedir.³⁵³

A’yan-ı sâbite ile ilgili en önemli sorun ilim-malum ilişkisidir.³⁵⁴ Bunun farkında olan İbnü’l Arabi kendisine yönelik tüm eleştirilerin sebebi olan bu ilişkiyi bir sır olarak niteleyip *Fusûsü’l Hikem*’de neredeyse anlatmadığı fas yoktur.³⁵⁵ 8. olarak ilim-malum ilişkisinin özünü filozof “İlim maluma tabidir.” şeklinde ifade eder. İbnü’l Arabi, Âdem fassında bu ilişkiyi şöyle açıklar:

Hakk’ın bilgisi için ‘kadim bilgi’ deriz. İnsanın bilgisi hakkında ise ‘sonradan olmuş bilgi’ deriz. Akledilirler ile duyulurlar arasındaki bu irtibata bakınız. Bilgi kendisiyle fiilen var olduğu kimseye ‘bilen’ denilmesini sağlamakla onda etkindir. Buna karşın bilgiyle nitelenen de bilgiye kadim varlıktayken ‘kadim’, sonradan meydana gelmiş varlıktayken ‘sonradan olmuş bilgi’ denilmesini sağlamakla bilgi üzerinde hüküm sahibidir. Hem bilgi hem de

³⁵⁰ a.g.e., ss. 150-151.

³⁵¹ a.g.e., s. 150.

³⁵² a.g.e., s. 151.

³⁵³ a.g.e., s. 195.

³⁵⁴ Demirli, a.g.e., s. 18.

³⁵⁵ Arabi, a.g.e., s. 169, Lut fassı; Yakup fassı, s.109; İbrahim fassı s. 82; Âdem fassı, s. 27.

bilgiyle nitelenen şey, bir yandan hükmeden öte yandan hükmedilen haline gelmiştir.³⁵⁶

İbnü'l Arabî'ye göre malum (bilinen) a'yân-ı sabitedir. Bilginin (ilim) malumda etkisi yoktur³⁵⁷ ama Âlim'in (Hak) bilgide (a'yân-ı sabitede), bilginin de bilende (âlim) etkisi vardır. Bu pasajda söz edilen akledilirler ve duyulur arasındaki ilişki (9) tek bir varlığın bâtın-zâhir olması demektir.

İbnü'l Arabî devamlı varlığın birliğini araştırmaktadır. Aynı fasta aşağıdaki analogiyi³⁵⁸ kurarak hem bilginin hem de hayatın hakikatinin bir olduğunu vurgular.

(1) İnsan için bilgisi ve hayatı vardır deriz. İnsan bilen ve canlıdır.

(2) Hak için bilgisi ve hayatı vardır deriz. Hak diri ve bilendir.

Bu analogide bilgi ve hayat ile bilen ve canlı arasındaki ilişki tek bir ilişkidir. Bu ilişki ile birlikte tespit ettiğimiz ilişkiler on tane olmuştur.

2.2.2. Tanrı-Âlem İlişisini Açıklayan Analogiler

İbnü'l Arabî, Tanrı'nın a'yân-ı sâbite ile hem özdeş hem de özdeş olmadığını vurgulamıştı. Benzer şekilde Tanrı-âlem ilişkisinde âlemin ne Tanrı ile özdeş ne de Tanrı'dan başka olduğunu vurgulamaktadır.

Fusûsü'l Hikem'de Tanrı'nın bütün âlemi ruhsuz bir ceset olarak yarattığı bu nedenle âlemin sönük cilasız bir aynaya benzediği vurgulanmıştır.³⁵⁹

Ancak ve ancak Tanrı vardır. Âlem ve insan ise koşullu olarak vardır. İnsan ve daha özelde Âdem, âlemin (âlem aynasının cilası, sırrı, ruhu) tamamlayıcısı olmuştur. Âlem beden ise Âdem âlemin ruhu olmuştur.

İbnü'l Arabî'ye göre Allah'tan başka her şey âlemdir. Başka bir ifadeyle Mutlak Varlık vasıtasıyla var olan mümkün varlıklar âlemdir. Âlemin Allah tarafından ruhsuz bir beden olarak yaratılmış olduğunu söyleyen İbnü'l Arabî

³⁵⁶ Demirli, a.g.e., s. 28.

³⁵⁷ Arabî, a.g.e., s. 82.

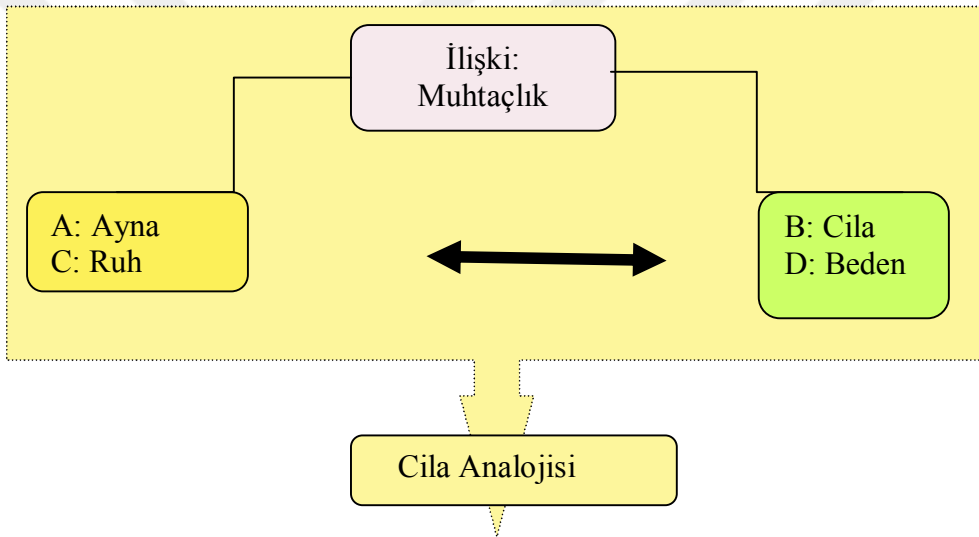
³⁵⁸ Demirli, a.g.e., s. 28.

³⁵⁹ Arabî, a.g.e., s. 22.

âlemin bu aşamada henüz düzenlenmemiş cilasız bir ayna durumunda olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁰

Tanrı ile âlem arasındaki ilişki (muhtaçlık illeti ile) tekrar suret ile ayna arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. İbnü'l Arabi muhtaçlık ilişkisini yine ayna üzerinden cila ile ve ruh-beden ilişkileri ile analogi kurmaktadır. Tanrı âleme muhtaç değil ama âlem Tanrı'ya muhtaçtır. Aynı zamanda Tanrı da bilinmek/görünmek için âleme muhtaçtır. Muhtaçlık ilişkisini daha iyi anlamak için cila analogisi aşağıdaki şekilde öğelerine ayrılmıştır.

Tablo 6: Cila Analogisi



Allah kendi zâtında bilkuvve mevcut olan isim ve sıfatları bilfiil açıklamak için kâinata muhtaçtır. Kâinat ise bâtın olan ezeli varlığın zuhûrundan başka bir şey değildir. Allah'ın âleme ve âlemin Allah'a karşılıklı ihtiyaçları aslında bir varlığın bâtın - zâhir olması demektir. Bu bizim acze dayanan ihtiyacımız gibi değildir. Biz vücutta şüphesiz ki Allah'a muhtacız. Allah da esma ve sıfatının izharında bize muhtaçtır. Çünkü biz yani kâinat ve mahluklar olmasaydık, Allah'ın Zâhir ismi muattal kalacaktı. İbnü'l Arabi, "Maşuk'un gölgesi âşığa düştüyse ne oldu? Biz varlıkta 'O'na muhtaç idik, 'O' da zuhûrunda bize müştak idi."³⁶¹ beytiyle durumu tasvir etmektedir.

³⁶⁰ Kazım Yıldırım, *Muhyiddin İbnü'l Arabi ve Sistemi (Gazâli, Sühreverdi, Mevlânâ ile Mukayeseler)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1989, s. 273.

³⁶¹ Arabi, a.g.e., s. 34.

Analoji: (1) Ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki varsa (bâtin, zâhir)

(Nasıl ki ruh olmadığı zaman beden ölü hükmündedir)

(2) Ayna ile cila arasındaki ilişki de

(3) Odur.

(Aynada da cila olmadığı zaman ayna sönük bir eşyaya döner.)

Nasıl ki cila olmasa ayna işlevini yapamaz sönük kalır ve böylece işe yaramazsa insan da olmasaydı, âlem bir işe yaramayacaktı. Bunu melekler düşünememiştir. Çünkü meleklerde hem zâhir hem bâtin sıfatı tecelli etmemiştir.

İbnü'l Arabî'ye göre mümkün veya yaratılmış, kendi başına varlığını sürdüremez. Bu nedenle Tanrı onu var ettiğinde kendisi yönünden mümkün yoklukta kalmaya devam eder. Tanrı sürekli yaratır, yaratılmışlar ise daima yoklukta bulunur. Çünkü onlar kendi kendilerine varlıklarını sürdüremezler.³⁶²

Şit fassında ayna ve cila örneğinden sonra ağaç ve yemiş örneği okuyucuyu beklemektedir:

Her ne kadar suretler değişik ise de hiçbir kimsede Allah'tan bir şey yoktur ve kendi nefsinde başkaca bir şey yoktur. Bu hakikatı Tanrı erlerinden ancak pek az sayıda veliler bilirler. Şu hale göre kendi nefsinin ağacından kendi yemişini toplar.³⁶³

Bu ağacın kökü yukarıda ya da Tanrı'da olup dalları da bu âlemi kuşatır. Ağacın dallarından köküne doğru gidilir. Ürünler de yemişlerdir. Nasıl ki bir üründen hangi ağaç olduğunu anlayacak işaretler varsa bu âlemde özellikle de insanda Tanrı'yı gösteren işaretler vardır.³⁶⁴

³⁶² el Hakim, a.g.e., s. 238.

³⁶³ Arabî, a.g.e., s. 50.

³⁶⁴ “Mesnevî'nin birçok yerinde ağaç ile diğer bitkilere benzetmelere rastlamak mümkündür: İnsan bir ağaca benzer, ahdi de ağacın köküne. Kökün iyileşmesine, sağlamlaşmasına çalışmak gerek. Bozuk düzen ahit, çürümüş köktür. Başka bir yerde düşünür, insanın dünyanın gayesi olduğunu vurgulamak için onu ağaç ile değil, ağacın meyvesine benzetmektedir: Ey ulular, bu cihan bir ağaca benzer; biz de bu âlemdeki yarı ham, yarı olmuş meyveler gibiyiz. Ham meyveler, daha iyice yapışmıştır, oradan kolay kolay kopmazlar. Çünkü ham meyve köşke, saraya lâyık değildir ki.” Svitlana Nesterova, *Mevlânâ'nin “Mesnevî” İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011, s. 164.

Analoji: (1) Ağaç ile yemiş arasındaki ilişki neyse (neden sonuç)

(2) Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişki

(3) Odur.

İbnü'l Arabi, görünürde çok ama kaynak itibariyle bir olan isimlere ilişkin bu konuyu daha anlaşılır hale getirmek için ağaç-ürün analogisini kullanmıştır. Bir meyve diğerinin aynı değildir. Benzer olan iki meyve arife göre benzerdir ama aynı değildir. İşte gerçeği araştıran kişi bir de çokluğu bu örnekte olduğu gibi görür ve anlar.³⁶⁵

Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi en iyi anlatan benzetme çekirdek-ağaç ilişkisidir. Bir çekirdek kendisinden ortaya çıkacak unsurlarıyla tüm ağacı içerir.³⁶⁶ İbnü'l Arabi'nin analogik delillerinin sadece tek bir ilişkiyi değil başka ilişkileri de yorumlama özelliği vardır. Örneğin ağaç-çekirdek ilişkisinde neden sonuç ilişkisi olduğu için analogideki öncüller ve sonuç arasında aynı ilişki vardır hükmüne ulaşabiliriz. Zekeriya fassında, Hakk'ın rahmetiyle her şeyi kuşattığı ve bu rahmetin birçok dalları olduğu ve bu dalların ilahî isimlerin sayısına göre çoğaldığı belirtilmektedir.³⁶⁷ Ayrıca Musa fassında, nasıl ki bir ağacın dalı ancak kendi kökünden gıda alırsa tüm var olanların da Hak tarafından beslendiği vurgulanır.³⁶⁸

Çekirdek nasıl bir ağacın bilgisini taşıdığını gösterecek herhangi bir belirlenmeye girmemiştir. Ancak bir ağaç olma bilgisi ve bunun keyfiyeti çekirdekte bilkuvve mevcuttur. Mertebelerden Mutlak Zât hakkında buna benzer şekilde bir şey söyleyemeyiz. Zat'ta mevcut olan bilgi yine ancak kendisi hakkındaki bilgidir. Ağaç sembolü Musa fassında şöyle geçmektedir:

Firavun'un adamları Mûsâ'yı bir ağaç 'sandık' içinde buldukları zaman Firavun ona 'Mûsâ' adını verdi. Kıpti dilinde 'Mû', su demektir, 'Sâ' da, ağaç manasındadır. Şu halde Musâ'ya içinde bulunduğu şeyin ismini koydu. Çünkü Mûsâ'nın tabutu bir ağaç altında durdu.³⁶⁹

Ağaç sembolü ayrıca Kur'an'da yer alan önemli bir semboldür. Ağaçta bilfiil bulunan tohumun ya da tohumda bilkuvve bulunan ağacın kenzi mahfide anlatıldığı

³⁶⁵ Yasa, a.g.e., s.109.

³⁶⁶ Demirli, a.g.e., s. 266.

³⁶⁷ Arabi, a.g.e., s. 175.

³⁶⁸ a.g.e., s. 302.

³⁶⁹ a.g.e., s. 300.

üzere sonraki mertebelerin Zât'ın tecellisi olarak gerçekleşmesini izah etmektedir. Bu benzerlik ile algılanması zor olan Varlık kavramının ağaç sembolü ile daha anlaşılır hale geldiğini söyleyebiliriz.

2.2.3. Âlem-İnsan İlişisini Açıklayan Analogiler

Fusûsü'l Hikem'de geçen aşağıdaki metin hem tamamlama hem de muhtaçlık ilişkisi bakımından âlem-insan ilişkisini anlatmaktadır:

Bütün varlık 'O'ndan başladığı gibi yine 'O'na döner. Emir, Âlem denilen aynanın cilâlanmasını gerekli kıldı. Bundan dolayı Âdem bu aynanın cilâsı ve bu suretin ruhu oldu.³⁷⁰

Yukarıdaki metni incelediğimizde âlem ile insan arasındaki ilişki, âlem ile Âdem ilişkisine dönmektedir. O halde insan olmasa âlem sönük kalır. Peygamberler ve Allah dostları olmadan dünya ölü gibidir.

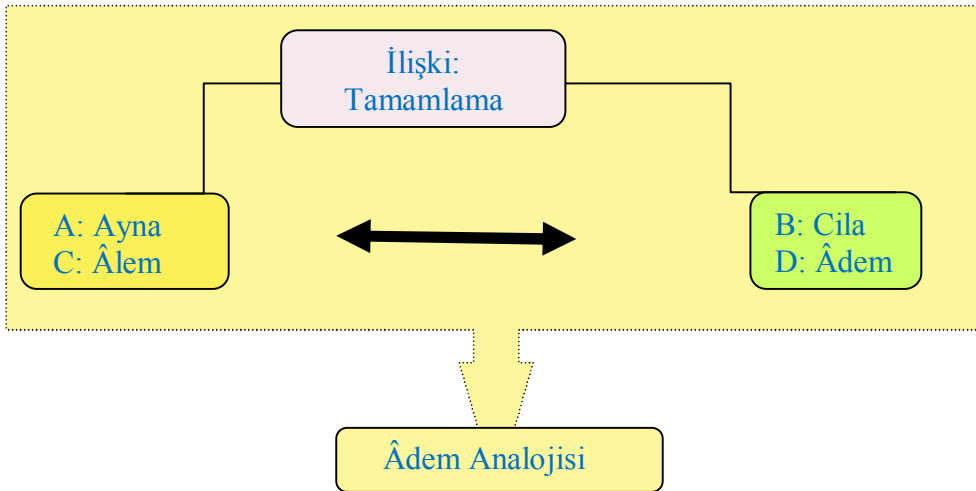
Analoji: (1) Ayna ile cila arasındaki ilişki neyse (Tamamlama)

(2) Âdem ile âlem arasındaki ilişki

(3) O'dur.

İnsan Allah'ın tecelligahı olması bakımından mir'atü tecelli'l Hak bi'l âlem, yani Hakk'ın âleme tecellisinin aynasıdır. Bütün isimlerle gerçekleşen tam ve yetkin tecelli ancak Âdem'in yani insan türünün zuhûruyla gerçekleşebilir.³⁷¹

Tablo 7: Âdem Analjisi



³⁷⁰ a.g.e., s. 23.

³⁷¹ el Hakim, a.g.e., s. 236.

Önceki benzetmelerde cila olmadan aynanın eksik kalacağı belirtilmişti. Şimdi de Âdem olmazsa âlemin eksik kalacağına gönderme yapılmaktadır. İbnü'l Arabî, Âdem fassında âlemin onun vücutuyla tamamlandığını bu nedenle de Âdem'in âleme göre durumu, yüzüğün kaşına benzetilmiştir.³⁷² Ayrıca yüzük örneğindeki yüzük ile yüzük taşının birbirini tamamlaması gibi Âdem'in tamamlayıcı bir özelliğine değinilmektedir. Bu benzetmeden aşağıdaki şemaya uygun şöyle bir analogi çıkarabiliriz:

(1) Yüzük ile taş arasında tamamlama ilişkisi vardır.

(2) Âlem ile Âdem arasında da tamamlama ilişkisi vardır.

Âlem-insan ilişkisi; yüzük, kalp gibi önemli sembollerle tamamlama ilişkisi içinde vurgulanmıştır. Bu ilişkilerin benzerliği nasıl ise tecelli ile tecelli edilen yer arasındaki ilişki odur. Tecellideki farklılığın kendisine yansıdığı tecelligaha göre değiştiğini bu analogi ile açıklamaktadır. Tecellinin ne fazla ne de eksik olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Davud Kayserî (öl. 1350), İbnü'l Arabî'de varlık mertebelerinin dairesel olmasından ve insan-ı kâmilin kalbinin de Allah'ın etkisinin yansıdığı bir yer olmasından dolayı, varlık mertebelerini yüzüğün halkasına, kalbi ise yüzüğün kaşına benzetmiştir.³⁷³ Kayserî'nin yorumuyla meseleye baktığımızda insan-ı kâmilin kalbi, Allah'ın tecelligahı ve varlık mertebeleri için eksiksiz bir aynadır. Yuvarlak olan yüzükde yüzük kaşı olmadığı zaman dairenin küçük bir kısmı eksik kalır. Varlığın hem başlangıç (evvel) hem de son (ahir) özelliği, bu benzetme ile anlatılmaktadır. Bu benzetme İbnü'l Arabî'nin Tanrı-insan ve insan-âlem ilişkisini de açıklayabilmektedir.

Kalp, nur, ışık sembolleri önemlidir. Rahmet yalnızca Yaradan'dan, var eden nefesiyle beslediği yaratılana doğru hareket etmez; aynı zamanda yaratılıştan Yaradan'a doğru hareket eder. Böylece yaratılmış âlem "O"nun, yaratılan var olmasaydı var olmayacak olan isim ve sıfatlarının tecellisi olur. *Fusûs*'da geçen "Eğer bize Varlık hayat ve varlık verdiyse ben de "O"nu kalbimde bilerek "O"na

³⁷² Arabî, a.g.e., s. 24.

³⁷³ Demirli, a.g.e., s. 252.

hayat veriyorum.” ifadesinin anlamı şudur: Kalbimde Allah’a hayat vermek, inanç biçimlerinden birinin kalbimde var olmasına sebep olmaktır.³⁷⁴

Analoji: (1) Tanrı’nın insanları yaratması ile

(2) İnsanların kalplerinde Allah hakkında inanç beslemesi

(3) Benzer şeydir.

İnsan kalbine baktığında inançlarını suret olarak görür. Bu suretler (inançlar) berzah konumundadır. Daha önce âyan-ı sâbite analogisinde açıkladığımız gibi hem bakan kişiye hem aynaya bitişiktir hem de değildir. Aynada gerçekleşen tecelli ilişkisi neyse kalpte de tecelli ilişkisi benzerdir. Şuayb fassında sadece kalb hikmetinin olması da bu sembole İbnü’l Arabi’nin ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Ekrem Demirli’ye göre, İbnü’l Arabi kalp analogisi ile tecellinin nasıl gerçekleştiğini sufilerden farklı olarak anlatmaktadır:

Birinci tecelli kabiliyetleri verir yani yetenek bu ilk tecelliden var olur. Tecelli yeteneğe göre gerçekleşir ama kabiliyet de tecelliden meydana gelir (simetrik özellik). İbnü’l-Arabi bu çelişkiyi tecellileri ikiye ayırarak aşar. İlk tecelli feyz-i akdes’tir. Bu tecelli Mutlak Varlık’ta silinmiş olan kabiliyetleri ayırıştırır. Böylece Varlık mertebelerinde zuhûr başlamış olur. Bundan sonraki tecelli ise bu kabiliyetlerin veya sabit hakikatlerin dışta var olmasını sağlar. Ancak bu ikinci aşamada tecelli kabiliyetlere göre gerçekleşir ve onlara bağlıdır. Bu iki tecellinin yetkinliğine ulaşması varlığın gayesidir. O da ancak âlem ve insanın varlığıyla gerçekleşir. Burada a’yân-ı sâbite yerine kalp konulmuştur. Bu nokta İbnü’l Arabi’nin geleneksel tasavvufdaki tecelli- kalp ilişkisini eleştirdiği ve tersine çevirdiği bir noktadır. Tasavvuf, sufünün yeteneğinin kendisine gelen tecelliye belirlediğini söyler. İbnü’l-Arabi ise bunu ters çevirerek tecellinin kalbe göre şekillendiğini ve sonuçta Hakk’ın inanç suretlerine girdiğini belirtir.³⁷⁵

Davud Kayseri’nin değerlendirmesinde de görüldüğü üzere İbnü’l Arabi analogi yaparken okuyucuyu analogi yapmaya sanki zorlamaktadır. Verilen analogilere bakıldığında bu analogilerden önce de sonra da gelebilecek benzer ama aynı olmayan

³⁷⁴ Corbin, a.g.e., s. 136.

³⁷⁵ Demirli, a.g.e., s. 135.

analojiler yapılabilmektedir. Analojiler devamlı birbirlerini hatırlatan yapıdadırlar: Işık, göz, ayna, gölge gibi; el, yüzük; ağaç, meyve, çekirdek gibi. Bu analojiler varlık kavramını izah eden delillerdir.³⁷⁶

İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l Hikem*'i rüyasında peygamberin eliyle tutup³⁷⁷ kendisine uzattığını söylerken dikkatimizi "el" kavramına yöneltir ve sonraki bölümlerde de Tanrı'nın iki elinden söz ederek el kavramını bir sembole dönüştürür. Böylece okuyucunun dikkatini el sembolüne yönelterek okuyucuyu da işin içine kattığı söylenebilir. Şöyle ki, okuyucu da mevcut analojileri okuduktan sonra kendisi de başka bir analogi kurabilmektedir:

- (1) Kitap elde tutulur, çünkü el bu işe daha yatkındır (yatkınlık, istidat ilişkisi).
- (2) Yüzük parmağa takılır.
- (3) O halde yüzük parmakla uyumludur.

Bu analogide öncüllerin yerlerini de değiştirmek mümkündür. Çoğu zaman günlük dilde sonuçlar söylendikten sonra da öncüller söylenebilmektedir.

Nuh fassında ruh-beden ilişkisi tekrar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır:

Hakk'ın âlemin suretlerinden zâhir olan şeye nisbeti bedeni idare eden ruhun surete nisbeti gibidir. Sen Hakk'ın sureti ve Hak da senin ruhun olduğu cihetle sen Hak için cismani bir suret gibisin. O da senin cesedinin suretini sevk ve idare eden bir ruh gibidir. Bu tarif senin hem zâhirini hem de bânını içine alır. Çünkü cesedi sevk ve idare eden ruh ondan ayrılmakla cesedin sureti insan olarak baki kalmaz. Fakat O'nun hakkında; O, insan suretine benzeyen bir surettir denilir. Şu halde o ceset ile taştan ve ağaçtan yapılmış olan insan sureti arasında fark yoktur. Böyle suretlere insan sureti denilmesi hakikat yönünden değil ancak mecaz yoluyla.³⁷⁸

Tanrı, kâinatın bânını ve ruhu, kainat ise Allah'ın zâhiridir. İnsan Allah'ın sureti, Allah da insanın ruhudur. İnsan âlemin kabul edeceği bir ruhtur ve bu sayede

³⁷⁶ Yasa, a.g.e., s. 90.

³⁷⁷ Demirli, a.g.e., s. 11.

³⁷⁸ Arabî, a.g.e., ss. 54-55.

bütün âlem Allah'ı gösteren bir ayna olarak işlevsellik kazanabilir.³⁷⁹ Ayna nasıl ki cilası olmadan işlevini yerine getiremiyorsa âlem de insan olmadan var olamayacaktır.

2.2.4. Tanrı-İnsan İlişisini Açıklayan Analogiler

İbnü'l Arabî, Âdem faslında insanın Tanrı katında, bakan bir gözdeki göz bebeği gibi olduğunu söyler.³⁸⁰ Göz ile göz bebeği arasında nasıl bir ilişki varsa Âdem ile Tanrı arasında da benzer bir ilişki vardır.

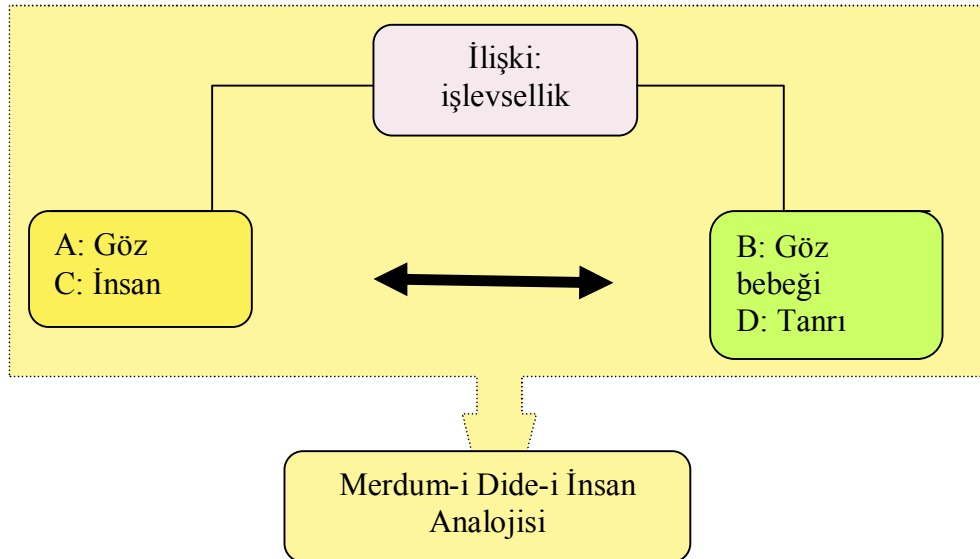
Analoji: (1) Göz bebeği ile göz arasında nasıl bir ilişki varsa (işlevsel bir ilişki) (Nasıl ki göz bebeği olmadan göz görmezse, kör olursa)

(2) Tanrı ile insan arasındaki ilişki de (Tanrı âleme insanla bakmaktadır. Tanrı İnsanın gözbebeğidir.)

(3) "O" dur.

İnsan olmasa Tanrı varlığını sürdürür ama bu durum O'nun istediği bir durum değildir. Tablo 8'de bu analogi önemi nedeniyle gösterilmiştir.

Tablo 8: Merdum-i Dide-i İnsan Analogisi



³⁷⁹ Demirli, a.g.e., s. 269.

³⁸⁰ Arabî, a.g.e., s. 24.

İbnü'l Arabî'ye göre insan için göz neyse Allah için de insan odur. Yani deyim yerindeyse insan Tanrı'nın göz bebeğidir. Şu halde âlem insanla tamamlanmıştır. Allahutaala'nın yeryüzünde bir halife yaratacağım dediği zaman meleklerin anlamadığı nokta bu idi. Yani insanın yaratılmaması halinde âlemin eksik kalacağı, bu eksikliğin ve boşluğun melekler tarafından tamamlanamayacağı ve doldurulamayacağı hususudur.³⁸¹

Ronald L. Nettler, *Fusûsü'l Hikem* incelemesinde Tanrı'nın en önemli yaratımı ve onun dünyadaki portresi olarak tasvir ettiği Âdem'e meleklerin secde etmek istememesini, insan-ı kebir denilen âlemin insan-ı sağır denilen insanın sayesinde var olduğunu düşünmemelerine bağlar. Çünkü Âdem hem bâtın hem zâhir isminin tecelliyatına mazhardır. Ama bu meleklerde yoktur. Âdem'in bâtın ve zâhir isimlere mazhar olduğunu melekler bilmediği için Âdem'i eleştirmişler oysa bu hakikatı bilselerdi Âdem'i eleştirmenin Tanrı'yı eleştirmek olduğunu bilirlerdi.³⁸²

Âdem fassında geçen aşağıdaki ifadelerde yer alan “hazine” kavramı ile de Tanrı-insan ilişkisinin boyutları anlatılır:

O, padişahın hazineleri üzerine vurduğu mührün nakşine mahal oldu. Bundan dolayı ona Halife adı verildi. Mühür hazineleri koruduğu gibi Tanrı mahluklarını da o Halife korur. Şu halde Tanrı âlemi korumak hususunda Âdem'i kendine halife kıldı. Bu hale göre içinde insan-ı kamil var oldukça âlem, daima korunmuş olacaktır.³⁸³

Hazine kavramıyla şöyle bir analogi kurabiliriz:

- (1) Mühür hazineleri koruduğu gibi
- (2) Tanrı da Âdem'le kainatı korur.

Suad el Hakim, bu metinde geçen hazine kavramının, “Ben gizli hazineydim, bilinmek, istedim” deki hazine ile aynı olduğunu ve bu kavramla da a'yân-ı sâbitenin kastedildiğini vurgular.³⁸⁴ Bu yorum İbnü'l Arabî'nin varlık sistemine uygundur. *Fusûs* metinlerinde bir analogi sürekli olarak başka analogilerle desteklenmektedir. Farklı örnekler seçilse de varlık sistemini ayakta tutan ilişkiler hep tekrarlanmaktadır.

³⁸¹ Uludağ, a.g.e., s. 135.

³⁸² Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets*, 2012, s. 17.

³⁸³ Arabî, a.g.e., s. 24.

³⁸⁴ el Hakîm, a.g.e., s. 94.

Örneğin yukarıdaki hazine analogisinde Tanrı'nın âlemi niçin koruduğu anlatılmaktadır. Ayrıca önceki analogilerle anlatılan aynı ilişkiler farklı görülebilmektedir.

Örneğin Musa fassında, aşağıda geçen 'tamamlama' kavramı psikolojik bir alanda iken yüzük, civa, hazine vb analogilerdeki "tamamlama" ise teknik alandan seçilen örneklerdir. Böylece aynı ilişkiler farklı alanlardan seçilmektedir:

Allah Musa'ya süt anneleri haram etti ta ki kendi annesinin memesine iltifat etsin. Şu halde annesinin sevincini bununla tamamlamak için Musa'yı kendi öz annesi emzirdi.³⁸⁵

İbnü'l Arabî'ye göre, insan sadece âlemin yaratılış sebebi değil aynı zamanda âlemin koruyucusu olarak da kabul edilir. Kâmil insan oldukça âlem varlığını sürdürür. Eğer Allah uğruna tecelli ettiği insan yok olursa Allah, hemen tezahür etmeyi bırakacak ve bütün âlem yok olacaktır.

Allah bir hükümdar, bütün âlem ise onun mülküdür. Hazine, sahibine işaret eden (Yüzükteki fas da sahibine işaret eder.) ve kendisini koruyan bir mühürle (insan) korunur. İlk fasta insanın âlem hazinesi üzerinde bir fas başka bir deyimle mühürdür. İnsan âlemden ayrıldığında ise hazine olan âlem varlığını ve düzenini yitirir. İbnü'l Arabî, hazine analogisini şöyle açıklamaktadır:

Padişah izin vermedikçe kimse hazine sandığındaki mührü açamaz aynı şekilde de Tanrı, dünya hazinesinin mührü olan insan-ı kamil o hazineden ayrılıp da mühür bozulacak olsa Tanrı'nın bu hazinede saklayacağı bir şeyi kalmaz, içinde her ne varsa boşanır. İş ahirete varır. Varlıkların bazıı bazısına karışır. Şu halde insan-ı kamil, ahiret hazinesi üzerine ebedi mührünü vurmuş olur. Şu halde İlâhi suretlerde olan isimlerin hepsi İnsan'ın bu doğuşunda açıklandı.³⁸⁶

Eyyüb fassında filozof, görülebilen her şeyin göze yakın olduğunu belirterek yakınlık ilişkisini belirtmiştir.³⁸⁷ Tanrı, görenle görüneni birbirinin aynı bilir.³⁸⁸

Analoji: (1) Göz ile gözün gördükleri arasındaki ilişki neyse (yakınlık ilişkisi)

³⁸⁵ Arabî, a.g.e., s. 301.

³⁸⁶ a.g.e., s. 24.

³⁸⁷ a.g.e., s. 247.

³⁸⁸ a.g.e., s. 247.

(2) Hak ile halk arasındaki ilişki de

(3) Odur.

Tanrı-insan ilişkisi Şit fassında, velilerin ve peygamberlerin ışığa benzetilmesi ile devam eder.³⁸⁹ Işık evrensel bir metafizik sembolü olmakla birlikte, tasavvufta Allah'ın ez-Zâhir ismi ile tecellisini temsil eder.³⁹⁰

(1) Işık, nasıl karanlığı aydınlatıp doğru yolda yürümemizi sağlıyorsa

(2) Peygamberler ve veliler de ışıktır o halde peygamberler ve veliler varlık hakkında bizleri aydınlatan yüce insanlardır.

Işık sembolünü düşündüğümüzde ayna ve gölge kavramlarını hatırlayabiliriz. Mum yandığında ışık anında odaya yayılır. Gözlerin ışığa kıyasla önemi yoktur. Çünkü gözler karanlıkta görmez. İbnü'l Arabi, Tanrı sözkonusu olduğunda herkesin kör olduğunu vurgulamaktadır.

(1) Âlemin Hak karşısındaki durumu, şahsa göre gölge gibidir.

(2) Âlem Allah'ın gölgesidir.

Gölge aynı zamanda hem Hak'tır hem de Hak'tan başka bir şeydir.³⁹¹ Aynaya bakarken düşündüğümüz analogiler bu semboller aracılığıyla tekrar düşünmemizi sağlamaktadır. Örneğin kişi kendi gölgesi değildir. Çünkü bazen gölgeler uzadığı hâlde kişi uzamaz. Bu delil, kişi ile gölgesinin özdeş olmadığını gösterir. Kişi hareket ettiğinde gölgesi de hareket eder. Bu delil de özdeşlik ilişkisini hatırlatır.

Işık başlı başına tek ve görülmez bir şeydir ama tüm renkler, biçimler ve nesnelere onun vasıtasıyla algılanır; aynı şekilde Tanrı da her ne kadar başlı başına görülmez ve ulaşılmaz olarak kalsa da her şeyin kendisiyle varlık alanına çıktığı ve âlemde bulunduğu bir gerçekliktir.³⁹²

³⁸⁹ a.g.e., s. 43.

³⁹⁰ Nesterova, a.g.t., ss. 251-252.

³⁹¹ Corbin, a.g.e., s. 208.

³⁹² William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 200.

Allah'tan tek bir ışık çıkar. Işıktaki süreklilik onun tek olmasından ibarettir. Nitekim İbnü'l-Arabi, Allah'tan tek bir tecellinin çıktığını onun da Varlık tecellisi olduğunu söyler.³⁹³

Yusuf fassında geçen aşağıdaki metinde cam ve kandil sembollerinden söz edilmektedir:

Hak, cam kandil içindeki bir nur gibidir ki bakan kimseye camın rengiyle boyanmış olarak görünür. Halbuki hakikatte onun rengi yoktur. Mesela sen camın yeşilliğinden dolayı 'Nur yeşildir dersin' sözünde doğrusun. Çünkü şahidin histir. 'Eğer nur yeşil değildir, renksizdir.' dersin ki bunu sana delil bildirdi yine doğrusun Buradaki şahidin de aklın verdiği kıyastır.³⁹⁴

Bir camın duruluk oranı onun ışığı yansıtma derecesiyle ilgili olduğu gibi kalbini tam olarak arındıran kişiye Allah'ın tecellisi kirlenmeden gelir.³⁹⁵

Analoji: (1) Cam kandil içindeki ışık (nur) ile camın rengi arasındaki ilişki neyse

(2) Tanrı ile var olanlar arasındaki ilişki de

(3) Odur.

İbnü'l Arabi, "varlık tecellisini" Salih fassında Nahl süresi 40. ayetle açıklamaktadır:

Kur'andaki bu ayeti üç kısma ayırır:

a) 'Bir şeyi irade ettiğimiz zaman sözümüz ancak' Ayetin bu kısmı, İbn'ül Arabi'ye göre, tıpkı bir insanın aynaya bakmak iradesi, maksat veya arzusuna benzemektedir. Ayetin ikinci parçası olan,

b) 'Ona, ol demektir.' hükmü ise, tıpkı bir kimsenin fiilen aynaya bakmasına benzer. Ve nihayet böyle bir ilahî emirle kainatın yaratılmış olduğunu söyleyen ayetin üçüncü kısmındaki:

c) 'O da oluverir.' sözleri ise, İbn'ül Arabi'ye göre, tıpkı bir insanın aynaya baktıktan sonra orada bir imaj (hayal ve suret) meydana gelmesi gibidir.³⁹⁶

³⁹³ Demirli, a.g.e., s. 369.

³⁹⁴ Arabi, a.g.e., s. 121.

³⁹⁵ Demirli, a.g.e., s. 111.

Varlık tecellisi tekrar ayna ile açıklanmaktadır. Ayna ile aynaya bakan kişi arasında bir zaman ilişkisi vardır. Kişi aynaya bakarken yavaş yavaş görülmez, ayna kişiyi bakmak şartıyla hemen gösterir. Bakmak ve görünmek eş zamanlıdır. Aynı şekilde Tanrı'nın "ol" demesi ile mümkünlerin var olması aynı zamanda olur.

İnsan ile ayna arasında başka hangi ilişkiler vardır? İnsan aynaya baktığı an suretini görür. Bu anlamda zaman ilişkisi vardır. Allah ile âlem arasındaki münasebet, dünle bugün arasındaki münasebete benzer. Zaman da dün bugünden önce gelir diyemeyiz çünkü o, zamanın kendisidir. Âlemin yokluğu hiçbir şekilde herhangi bir zamanda değildir.³⁹⁷ Kişi aynaya bakmak isterse aynanın karşısına geçebilir. Burada irade ilişkisi vardır. Zorunlu bir ilişki değildir.

Analoji: (1) Ayna ile aynaya bakan kişi arasındaki zaman ilişkisi neyse,
(2) Tanrı'nın var olanlarla ilişkisi Odur.

Yahya fassında okuyucu yeni bir sembol ve bu sembolle kurulan analogi ile karşılaşmaktadır. Bu fasta filozof, nebiliği tuğladan yapılmış bir duvara benzetmektedir. Bu duvarın bir tuğlasının eksik olduğu ve bu eksikliğin de Hz. Peygamber ile tamamlandığı belirtilmektedir.³⁹⁸ Daha önce de söz ettiğimiz bu ilişki yeni bir örnekle pekişmektedir.

Analoji: (1) Tuğla ile duvar arasındaki ilişki neyse (tamamlama)
(2) İnsan ile âlem arasındaki ilişki (3) O'dur.

Yahya fassında yer alan duvar sembolünü peygamberleri övmek için kullanmaktadır:

Eğer bir peygamber, 'Benim âyet ve mucizem şu duvarın konuşmasıdır.' dese, duvar da dile gelip 'Hayır, sen Tanrı Resulu değilsin; yalancısın.' cevabını verse elbette Peygamberin sözü doğru sayılır, bu delil ve mucize ile onun Tanrı peygamberi olduğu sabit olurdu, duvarın söylediği sözlerin mahiyetine itibar edilmezdi.³⁹⁹

³⁹⁶ Arabi, a.g.e., s. 165.

³⁹⁷ Afifi, a.g.e., s. 45.

³⁹⁸ Arabi, a.g.e., s. 45.

³⁹⁹ a.g.e., s. 255.

Hz. İsa'nın konuşması ile duvar arasında ve Hızır'ın duvarı düzeltmesi olaylarını da hatırlatan örnek duvarın önemli bir sembol olduğunu göstermektedir.

2.2.5. Diğer Analogiler

Buraya kadar ele alınan analogiler dört gruba ayrılarak incelenmiştir. Birinci grupta tespit edilen analogiler okuyucunun dikkatini ilişkiler üzerinde yoğunlaştırması için numaralandırılmıştır. Bu numaralandırma sonucunda dokuz tane ilişki ortaya çıkmıştır. Ancak diğer gruplarda söz edilen ilişki türlerinin sayısı okuyucuya bırakılmıştır. Çünkü bazı ilişkiler tekrar edilmekte ve bazı ilişkiler başka ilişkilerle birlikte aynı şeyi anlatmaktadır.

Fusûsü'l Hikem'de bulunan ilişki analogilerinin bir kanıt olmadığını aksine delil olduğunu tekrar vurgulayalım. İbnü'l Arabi, varlık öğretisini bu akıl yürütme biçimi ile elde etmemiştir; tasavvufi bir yolculukla (keşf) elde edilen varlığın birliği öğretisini sadece bu analogilerle açıklamaktadır. Tüm analogiler farklı sembollerden kurulsa da aynı şeyi anlatmaktadır. İbnü'l Arabi'nin amacı, varlığın birliğini anlatmaktır. Konunun anlaşıldığını düşünerek diğer analogileri de açıkladık. Bu analogilerde tüm varlık ilişkilerinin bulunduğu görülecektir. Okuyucuda bu analogilerle sözkonusu ilişkileri tahmin etme becerisi gelişecektir.

2.2.5.1. Tümeller Analogisi

Genel kavramlar olan tümeller (umur-ı külliye)⁴⁰⁰, zihinde makul ve mâlumdur. Onlar dışta varlığa sahip olmasalar bile bâtındır. Buna karşın dışta varlığı olan her şeyde tümellerin hükmü ve etkisi vardır. Hatta tümeller dıştaki varlıkların aynıdır, onlardan başkası değildir. Bu tümeller sürekli akledilir. Akledilmeleri yönünden gizli ama dış varlıklar bakımından görünürdürler.

Eğer Hak, suretlerle varlığa ilişmeseydi evren var olmazdı. Benzer şekilde, zihinsel olan tümel gerçeklikler olmasaydı var olanlara ilişkin hüküm ortaya çıkmazdı. Bu gerçekliklerden biri de evrenin varlığında Hakk'a olan gereksinimidir.

⁴⁰⁰ Umur-ı Külliye: Akıl, fikir, ruh gibi zihinde varlığı kabul eden fakat hariçte vücudu olmayan tümel kavramlardır. Bkz. Arabi, a.g.e., s. 24.

Dıştaki varlıklar ile bu akledilirler arasındaki ilişki a'yân-ı sâbite analogisini çağrıştırmaktadır. Şöyle ki; insan zihni ayna, bu aynadaki görüntü tümeller, dışardaki nesnelere de aynaya bakan kişi olarak formüle ettiğimizde şu analogi kurulabilir:

(1) Aynaya bakan kişi ile görüntüsü arasındaki ilişki neyse, (dışardaki masa ile bu masanın aynadaki görüntüsü)

(2) Zihnin dışındaki varlık ile zihindeki kavram (tümel) arasındaki ilişki

(3) Odur.

Nasıl suret, bakan kişi ile özdeşdir? Çünkü özdeşliğin kanıtı bakan kişi hareket ettiğinde suret de hareket eder. Suret aynı zamanda bakan kişi değildir. Çünkü aynanın yapısından kaynaklanan değişiklik surette meydana gelen değişiklik, bakan kişiye yansımaz. Yani tümeller dış varlıklar değildir ama dışardaki varlıklar tümellerle bilinirler. Bu tümeller dıştaki nesnelere ile insan zihni arasında bulunup a'yân-ı sâbiteler gibi ikili doğaya sahiptir denilebilir. Çünkü suretler hem aynadır hem değildir; suretler hem bakan kişidir hem bakan kişi değildir. İbnü'l Arabî'ye göre a'yân-ı sâbitenin bir anlamı da tümellerdir.

İbnü'l Arabî, bir ürünün veya çocuğun meydana gelmesiyle yaratılış arasında tam bir ahenk ve benzerlik kurar. Biyolojik alandan seçtiği bu örnekleri mantık alanına da yayarak nasıl ki bir çocuğun baba, anne ve bunların arasında belirli bir ilişkiden meydana geldiği söz konusuysa anlamlar veya yaratılış düzeyindeki her sonuç da böyle bir süreçte ortaya çıkar, demektedir.

Anlamlar dünyasında iki öncülün belirli bir tarzda kullanımıyla bir sonucun çıkartılması (büyük önerme, küçük önerme ve sonuç) yaratılış düzeyinde ise İbnü'l Arabî'nin üçün birliği diye isimlendirdiği zat-sıfat ve bunlar arasındaki bağın ilişkisi ile bir şeyin yaratılması benzerdir. İbnü'l Arabî bütün âlem ve mertebeler arasında bir ilişki ve benzerlik kurar.⁴⁰¹ Tüm analogilerde üç adım vardır. Yaratılış sürecinde de bu üç evreyi görebiliyoruz.

Tümellerin, dışta varlıkları bulunmaz. Tümel hükümlerinin mevcut olduğu açıktır. Nitekim onlar dış varlıkla ilişkilendirildiğinde bir hükme konu olurlar. Tümel

⁴⁰¹ Demirli, a.g.e., ss. 267-268.

durumlar kendileriyle nitelenen her şeyde özü gereği bulunurlar. Mesela bir tümel olan insanlık o türdeki her özel insanda bulunurken şahısların çoğalmasi ile çoğalmaz ve tümel olmayı sürdürür.

Nasıl ki aynı vücuta nispet olduklarında kendi üzerlerine hükmolunur. Şu halde mevcut, âyanda hükmü kabul eder. Bölünme ve parçalanmayı kabul etmez. Çünkü bu haller onun için imkânsızdır.⁴⁰²

Analoji: (1) Zeyd insandır.

(2) Amr insandır.

(3) O halde Zeyd ve Amr aynıdır.

Çünkü insanlık tümeli ikisinde de ortaktır. Bu durumda Zeyd, Amr'dır. Ancak insanlık tümeli ile aynı olan bu iki kişi, bu tümeli kabul etme ve yansıtma özelliğine göre farklıdır. Ayna analogilerindeki görüntünün ikili durumunu (bâtın-zâhir) hatırlatmaktadır. Bir nispete göre aynı, bir nispete göre ise aynı değildir. Görünürdeki çokluk epistemolojik bir özellik taşır. Aklın elde ettiği bilgidir ancak hakikatte varlık birdir. Ne kadar insan artarsa artsın, insanlık hakikati hep birdir.

Aşağıdaki analogi bize a'yân-ı sâbite analogisini de hatırlatmaktadır. Suretlerin ne o/ ne de o değil ilişkisi burada vardır. Şöyle ki metinde de vurgulandığı gibi, âlim olan kişi bu sıfatı ilme göre almaktadır. Zât hem âlimdir. Çünkü kendisinde ilim vardır. hem de âlim değildir. Çünkü âlimlik bir haldir. Zât değildir.

Çünkü o isim, Hakk'a göre, zâtının delili olması dolayısıyla başka isimlerden ayrı değildir ancak Tânrı zâtına olan nispeti bakımından kendi nefsiyle başka isimlerden ayrı sayılır. Çünkü herhangi isimle olursa olsun terim olarak kullanılan bir kelime kendi zâtıyla başka kelime, manalardan ayrı bir hakikattir. Her ne kadar İlahî isimlerin hepsi tek bir varlığa delalet etmek için konulmuşsa da her bir ismin başka kimselerde mevcut olmayan hususi bir hükmü gerekli kıldığı şüphesizdir. Her ne kadar isimler, tek bir vücutun vasfında birer çokluk mefhumu meydana getirmiş bunlardan her birinin hakikatleri değişik bulunmuş olsa da yine müsemma birdir.⁴⁰³

⁴⁰² Arabi, a.g.e., s. 28.

⁴⁰³ a.g.e., ss. 261-262.

Bu metinde de “görelilik” ten söz edilmektedir. Tüm isimler İbnü’l Arabî’nin varlık sistemini ayakta tutan öğelerdir. Eğer tüm isimler aynı olsaydı yaratma olmazdı, farklı olmaları durumunda ise varlığın birliği tehlikeye düşecektir. Onun için İlahî isimler ve sıfatlar Hakk’a işaret ettiği için birdirler ancak kendi özel anlamları dolayısıyla da farklıdırlar.

2.2.5.2. Nefes Analogisi

Allah’ın nefesi ile var olanları yarattığı anlaşılmaktadır. İnsanın nefesi ile konuşması arasında nasıl bir ilişki varsa Allah ile yarattıkları arasında benzer ilişki vardır. Nefes diğer faslarda da geçen bir analogidir. Nefesten çok sayıda kelimeler oluşur ama kelimeler sayılamayacak kadar çok olduğu halde bunların aslı olan nefes bir sayılır.

Var olan her şey kelimedir. *Fusûsü’l Hikem*’de kelime ile ifade edilen şey umumi manada mahlûklar, hususi manada ise peygamberlerdir.⁴⁰⁴ Görülebilir şeyler işaretlerdir. İşaretin daima açıklanması gerektiğinden önemli olan görülen şeylere anlamını veren kelimedir. Şit kelimesindeki nefes, üfleme manasındadır.⁴⁰⁵ Allah Âdem’e ruhundan üfledi yani can verdi.

Önceki fasta Âdem ile varlığın bütün hakikatlerini kendisinde toplayan ilahî suret kastedilmiştir. Hak bilinmek istediğinde ayna mesabesindeki bu surette kendisi için kendisinde tecelli etmiştir. İkinci fasta ise İbnü’l Arabî, Hz. Âdem’in oğlu Şit ile Hakk’ın bir başka tecellisine işaret etmektedir. Bu da Hakk’ın varlıklara varlık bahşeden yaratıcı olarak tecellisidir. İkinci tecelli (varlıkta tecelli) ile birinci tecelli (Âdem de tecelli) arasındaki ilişki baba (Âdem) ile onun zorunlu bir neticesi olan oğlu (Şit) arasındaki ilişki gibidir.⁴⁰⁶

Allah’ın Âdem’e bağışladığı ilk nimet Şit’tir. Çünkü çocuk babanın sırrıdır.⁴⁰⁷

Çocuk nasıl ki babadan özellikler, sırlar taşıyorsa; insan da kendisini yaratandan özellikler taşıyacaktır. “Son”da ilkin sırları vardır. Şit fasında bu sefer de

⁴⁰⁴ a.g.e., s. 19.

⁴⁰⁵ a.g.e., s. 37.

⁴⁰⁶ Konevi, a.g.e., s. 27.

⁴⁰⁷ Arabî, a.g.e., s. 50.

biyolojik bir alandan (baba-oğul) bir örnek seçilerek aynı konunun değişik açılardan sunumu sürmektedir.

2.2.5.3. Zarf Analojisi

Nuh fassında geçen aşağıdaki ifadelerden yararlanılarak bu analogi kurulmuştur.

Sen yere gömüldüğün vakit O'nun içindesin. O senin zarfındır. 'O'nun içinde sizi tekrar meydana çıkarır.' ayeti buna örnek verilir.⁴⁰⁸

Zarf ile zarfın içi arasındaki ilişki neyse,

Tanrı ile insan arasındaki ilişki de odur.

2.2.5.4. Bir Rakamı Analojisi

Bütün sayıların aslı özü birdir ve birçok sayı olsa da bunlar "bir" in görünümleridir. Bir yine birdir. İdris fassında çokluk birlik ilişkisi şöyle açıklanmaktadır:

Mesela iki sayısı tek bir hakikattir. Üç de öyledir. Bu mertebeler gideceği yere kadar böyledir. Sayıların her bir mertebesi tek bir hakikat ise de onlardan her bir mertebeye diğerinin aynı değildir. Böyle olunca Vahid'lerin toplamı bütün sayıların mertebesini alır. Şu halde her toplam kendini teşkil eden Vahid'lerden ibaret olur ve bu Vahid'lerle onlar üzerinde hükmederiz.⁴⁰⁹

Analoji: (1) Bir rakamı ile diğer sayılar arasındaki ilişki neyse

(2) Var olan (mevcudât) ile varlık arasındaki ilişki de

(3) Odur.

Yargılar farklı olsa da asıl birdir. Sayılarla bir arasındaki ilişki neyse var olanlarla Tanrı arasındaki ilişki de odur. Sayılar bir rakamının tekrarlanmasından meydana gelir. Fakat her sayıda ayrı bir hususiyet vardır. Her sayı kendi nefsinde bir hakikattir. Afifi bu analogiyi şu şekilde eleştirmektedir:

⁴⁰⁸ a.g.e., s. 63.

⁴⁰⁹ a.g.e., s. 71.

Bir, çokların toplamı gibi anlama da yol açabilir. Fakat sayılar bire dayansa da, görülen eşyanın ‘Bir’in tezahürleri olduğu anlamında, onlara ‘Bir’in tezahürleri demek saçma olacaktır. Sayılar birlerin toplamıdır ve eğer benzetme doğru ise görülen eşyayı, her biri bir olan birimlerin toplamı sayarız ki, bu durum, İbnü’l Arabi’nin görüşünde bile böyle değildir.⁴¹⁰

Varlık sistemi adına zayıf bir analogi olarak görülse de diğer analogilerle birlikte düşünüldüğünde ve varlık hipotezlerine göre yorumlandığında varlığın bir olduğu açıklanmaktadır. Matematik alanında seçilen bu analogi bize çocuk baba analogisini de hatırlatmaktadır.

Fusûsu’l-Hikem’de geçen İshak ve babasından şöyle söz edilir:

Hazret-i İbrahim’in oğlu kendi nefsi oldu yani kendisiyle aynı oldu.
Âdem’den kendi eşi halk edildi, o halde Âdem kendi nefsiyle nikah kıydı.
Demek ki eşi ve oğlu ondandır. Halbuki varlık sayıda birdir.⁴¹¹

Lut fassındaki bir şiirde ise

Şimdi sana sır açıklandı, iş de meydana çıktı.
Muhakkak ki tek denilen Zât çiftin içine girdin⁴¹²

denilmektedir. Bu şiirde tek olan Mutlak Zât esmasıyla tecelli edince ikilik şeklinde belirmiştir.

2.2.5.5. Yayılma Analogisi

Yayılma analogisi renk, mekân, yün ve su kavramları ile açıklanmaktadır. İbrahim fassında İbnü’l Arabi, renklerin mekâna yayıldığı gibi arazların da cevherin bulunduğu yerde yayıldığını vurgulamaktadır.⁴¹³ Bu yayılış bir mekânda bulunan cismin o mekâna girmesi gibi değildir.

Analoji: (1) Renk ile mekân arasındaki ilişki neyse (yayılma ilişkisi)

(cevher ile araz arasındaki ilişki neyse)

⁴¹⁰ Afifi, a.g.e., s. 33.

⁴¹¹ Arabi, a.g.e., s. 73.

⁴¹² a.g.e., s. 170.

⁴¹³ Arabi, a.g.e., s. 79.

- (2) Tanrı ile var olan arasındaki ilişki
(mevcudât ile vücut arasındaki ilişki)

(3) Odur.

Bu analogi ile birinci öncüldeki ilişkilerin benzeri ikinci öncüldeki ilişkide de vardır. Allah'ın rahmeti tüm âlemlere yayılmıştır.

Afifi, bu analoginin hululü çağrıştırdığını söylemektedir.⁴¹⁴ Oysa geçmiş analogiler ve diğer analogiler bir bütün halinde incelendiğinde hululün olmadığı görülecektir. Bu analoginin somut bir alandan seçilmesi nedeniyle bu çağrışım oluşmaktadır, diyebiliriz. İbnü'l Arabî'de iki varlık yoktur ki hulul olsun. Tek bir varlık vardır o da Hak'tır. Diğer var olanlar ise Hakk'ın tecellisidir.

İbrahim fassında yayılma ilişkisi yeni örneklerle sunulmaktadır.

Bir şey diğerine karıştığında, karışan, karışıma maruz kalan tarafından gölgelenir; edilgen bir konumda olan bu şey görünür olana (zâhir), aktif özne (karışan) ise gizli olana (bâtın) tekabül eder. Bu ikincisi görünür olanı besleyen yemek gibidir, yüne karışan suyun yünü ele geçirmesi ve içine işlemesi gibidir. Bu saf simgeciliktir. Fakat şu soruları da doğurur: Tanrı'nın zâhir mi yoksa bâtın mı olduğunu söyleyeceğiz?⁴¹⁵

Mum yandığında ışık anında odaya yayılır; aşk şehveti, beden bütününe yayılır; rengin bir renkli cisimde yayılması gibi su da yün ipliğine yayılmaktadır.⁴¹⁶

Analoji: (1) Yün ile su arasında nasıl bir ilişki varsa

(2) Var olan ile varlık arasındaki ilişki de (3) Odur.

Bu akıl yürütme, varlığın mutlak birliği hipotezinin, görünen şeylerin bir olması şeklinde anlaşılmasına da yol açabilir. Ancak İbnü'l Arabî'nin varlık hipotezlerine göre yorumlandığında ve bu meseleye bâtın ve zâhir cihetinden bakıldığında konu anlaşılabilir. Âlem denilen varlık, a'yân-ı sâbite suretlerinde Hakk'ın belirmesinden başka bir şey değildir. A'yân-ı sâbitenin varlığı da Zât'tan

⁴¹⁴ Afifi, a.g.e., s. 66.

⁴¹⁵ Corbin, a.g.e., s. 134.

⁴¹⁶ Keklik, a.g.e., 1974, s. 167.

gelen tecelli olmaksızın imkânsızdır. Zekeriya fassında geçen bir şiirde Allah'ın rahmetinin tüm âlemlere yayılmış olduğu vurgulanmıştır.⁴¹⁷

Öyleyse Allah, sırf varlıktır ve O'ndan ancak kendisine benzer bir şey çıkabilir ki o da varlık tecellisidir. Bu tecelliye ayırıştırın ve farklılaştıran şey ise tecellinin üzerlerine yayıldığı a'yân-ı sâbitedir.⁴¹⁸

İbrahim fassında, “O halde sen verdiğin hükümlerle onun gıdasısın, o da vücut yönünden senin gıdandır.⁴¹⁹ ifadesinde geçen gıda mecazi bir tabirdir. Çünkü gıda, onu yiyenin hayat ve bekasına yarar ve yiyenin bünyesinde gizlenir. A'yân-ı sâbitenin gıdası da senin vücudundur. Çünkü sen Hak'a aşıkarsın, Hak da sen de gizlidir.⁴²⁰

Canlılar ancak rızıkla yaşar. Rızık yiyenin bedenine geçince bir parçası aynı kalmamak koşuluyla dağılır parçalanır ve bedeninin her zerresine geçer. Benim için iki yön vardır: O ve ben. Rızık (gıda) ile canlı arasındaki ilişki neyse (yayılma ilişkisi) Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişki odur.

Analoji: (1) Canlılar ile rızık arasında ilişki neyse (yayılma)

(2) İnsanın Tanrı hakkında hükümlerde bulunması ile Tanrı'nın bilinmesi arasındaki ilişki

(3) Odur.

Afifi, bu analogiye “Nüfuz (Manevî Yiyecek) Mecazı” adını verir. İbnü'l Arabî'den şu kıssayı ayrıca örnek verir:

“Bir gün Tusteri'ye şu soru soruldu:

- Yiyecek nedir?

Tusteri buna şu cevabı verdi:

- Yaşayan 'Bir'in zikridir.”⁴²¹

⁴¹⁷ Arabi, a.g.e., s. 257.

⁴¹⁸ Demirli, a.g.e., s. 254.

⁴¹⁹ Arabi, a.g.e., s. 83.

⁴²⁰ a.g.e., s. 83.

⁴²¹ Afifi, a.g.e., ss. 32-33.

İbnü'l Arabi analogilerinin simetrik yapıda olduğu, bu örnekte bir kez daha hatırlanabilir. “Nasıl ki sıfatlar cevhere nüfuz ederse çok da “Bir”e öylece nüfuz eder. Öte yandan “Bir” de çoğa yiyeceğin bedene nüfuz ettiği gibi nüfuz eder. Allah bizi besleyen manevi yiyeceğimizdir. Çünkü O, bizim zatımızı teşkil eder. Görülen âlem de aynı şekilde O’nun yiyeceğidir. Çünkü onun vasıtası ile ki Allah sıfatlara (ahkam) sahiptir. İbnü'l Arabi manevinin maddeye her yerde hükmettiği ve onu denetlediği fikrindedir. Tek külli cevher, her şeyde sürekli yer alır ve her şeye hükmeder.

2.2.5.6. Sebep-Sonuç Analojisi

Sebep her bakımdan, her halde, her durumda (hazret) Allah’tır. Eser ise her bakımdan her hâlde, her durumda görülen âlemdir.

Analoji: (1) Sanâtkar ile sanat arasındaki ilişki neyse (razı olmak)

(2) Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişki de (3) Odur.

İsmail fassında geçen aşağıdaki metinden bu analogi elde edilmiştir.

Mevcut varlıklarda fiil yoktur. Belki fiil, o varlığın Tanrı’sınıdır. Bu itibarla varlık, fiilin kendisine isnat edilmesi kaygusundan kurtuldu. Şu hale göre herhangi bir varlık, Tanrı’sının fiillerinden dolayı hem kendisinden hem de kendisinden meydana gelen şeyden razı oldu. Bu fiiller ise rızaya uygundur. Çünkü her fiil ve sanat ehli kendi fiilinden ve sanatından razıdır. Zira her fail ve sanatkâr kendi fiil ve sanatının icabına uygun olarak hakkını vermiştir.⁴²²

Sanatkar-eser ilişkisinde sebep (illet)-sonuç (ma’lûl) ilişkisi vardır. Bu ilişkinin aydınlanmasına yönelik İbnü'l Arabi, İlyas fassında mimar örneğini vermektedir:

Halbuki tecelli ilminde ancak şu hakikat vardır ki, O da ‘İlet, kendinin illeti olan mâlûlün illeti olur.’ düsturundan ibarettir. Mimar illet, bina da onun mâlûlüdür. Mimardaki meleke ve kabiliyet ona bir bina projesi yapması için manevi bir talep ve ısrarda bulunmuştur. Mimar da bu

⁴²² Arabi, a.g.e., s. 98.

talebin tesirine uyarak eseri meydana getirmiştir. O halde bina, mâlul illetin yerine geçmiştir. Mimar da onun mâlûlü olmuştur.⁴²³

Analoji: (1) Mimar ile bina arasındaki ilişki neyse (sebeup-sonuç ilişkisi)

(2) Hak ile halk arasındaki ilişki de

(3) Odur.

Burada halk olmasa da Hak varlığını sürdürür. Hak mutlak olarak vardır. Tüm analogilerde görüldüğü üzere bu analogide de simetrik özellik vardır. Yani halk da göreli olarak vardır. Hak hâlâ vardır ve halk ise hâlâ yoktur ancak göreli olarak vardır.

2.2.5.7. Hekim-Hasta Analogisi

Hekim nasıl ki hastanın durumuna göre hareket ediyorsa Tanrı da mümkünlerin a'yân-ı sâbitedeki durumlarına göre hareket eder. Bu durum Yakup fassında geçen aşağıdaki metinde şöyle izah edilmektedir:

Tabip hakkında o tabiata hizmet eder denildiği gibi Peygamber ve varisleri hakkında da bütün insanlar arasında Allah'ın emrini yaymaya hizmet ederler denilir. Halbuki onlar hakikatte mümkün varlığın ahvaline hizmet ederler. Onların bu hizmetleri insanların âyan- i sabitelerinin Tanrı bilgisinde sübutu hâlinde üzerinde buldukları ahvale göredir. Şimdi işin ne kadar garip olduğuna dikkat et.⁴²⁴

Analoji: (1) Hasta ile hekim arasındaki ilişki neyse (durum ilişkisi),

(2) Hak ile halk arasındaki ilişki de

(3) Odur.

Okuyucu yaratma analogisinden yararlanarak üç adımlı bir analogi kurabiliriz. İbnü'l Arabi zihnimizi de analogik olarak yapılandırmaktadır.

(1) Hekim hastayı muayene etmek isterse hasta da muayene olmak ister.

(2) Hekim hastayı bekler. Hasta gelir.

(3) Hekim hastayı muayene eder.

⁴²³ a.g.e., s. 271.

⁴²⁴ Arabi, a.g.e., s. 111.

Bu analogide ayrıca karşılıklı davranma söz konusudur. İbnü'l Arabî'nin tüm analogilerinde bu simetrik yapı bulunur.

2.2.5.8. Yakınlık Analogisi

Hud fassında yakınlık ilişkisinden söz edilmektedir:

Şu halde hareket eden her mahluk doğru yol üzerinde olan şeyin hüküm ve icabına uygun olarak hareket eder. Çünkü Sırat (yol) üzerinde yürünmekle yol ismini alır.⁴²⁵

Doğru yol, kulun Rabbine yakınlığını ifade eder. İbnü'l Arabî, Rabbin yolda olduğunu söyleyerek yol ile yürümek ve ayak arasındaki ilişkisini özel rab-kul yakınlığının örneği yapar. Bu analogi tasavvufta varlığın keşfi için yapılan yolculuğu da hatırlatmaktadır. Bu yolculuk mecazidir.⁴²⁶ Çünkü bu yolculukta (süluk) ne yolcunun ne de kendisine yolculuk yapılan şeyin hareketi söz konusudur ve ikisi birdir.⁴²⁷

- Analoji: (1) Yolcu ile yol arasında ilişki neyse (yakınlık ilişkisi)
 (2) Hakk ile halk arasındaki ilişki de
 (3) Odur.

Hud fassında geçen aşağıdaki ifadelerden yararlanarak yol analogisi kurulmuştur.

Herkes kendi Rabbi ile yolda olup ondan razıdır. Rabb'i de ondan razıdır. Allah, 'Kudsi Hadis' ile buyurur ki 'Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum'.⁴²⁸

Ayrıca yol ve razı olma arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir. Yol bir yöne doğru olur. Üst yön, aklın bir hükmüdür. Tenzihî ifade eder. "Bir ip sarkıtsaydınız Allah'ın üzerine düşerdi" hadisinden hareketle de alt/aşağı yön ile teşbihi anlatır.⁴²⁹

Süleyman fassında "Belkıs, Süleyman'ın Rabb'in yolu üzerinde olduğunu anladı"⁴³⁰ ve "Musa Aleyhisselam'ın asâsıyla denize vurmasından meydana çıkan

⁴²⁵ a.g.e., s. 126.

⁴²⁶ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 201.

⁴²⁷ a.g.e., s. 160.

⁴²⁸ Arabî, a.g.e., s. 126.

⁴²⁹ Demirli, a.g.e., s. 378.

kuru yol üzerinde Müminlerin yürüdüklerini gördü”⁴³¹ ifadelerinde yol sembolü tekrar edilmektedir.

Hud fassında geçen aşağıdaki metinden bu analogi elde edilmiştir.

Bu, tek bir hakikat olan su gibidir ki aktığı yerlerin başka başka olması bakımından lezzeti değişir. Suyun bazıları tatlı ve hoştur, bazıları çok çorak ve acıdır. Halbuki su her zaman ve her mekânda sudür, her ne kadar tadı değişik olsa da hakikatı değişmez.⁴³²

Analoji: (1) Su ile aktığı yer arasındaki ilişki neyse (yakınlık, tadı)

(2) Hak ile halk arasındaki ilişki de

(3) Odur.

Bir önceki yol analogisini yakınlık bakımından çağrıştırmaktadır.

2.2.5.9. Köle-Efendi Analogisi

Ayna analogisi ile üç adımda gerçekleşen yaratma eylemi, Salih fassında değişik bir alanda köle efendi ilişkisi ile tekrar edilmektedir:

Nasıl ki, kendisinden korkulan ve isyan edilmesi mümkün olmayan bir amir kölesine kalk, der, kölesi de efendisinin emrine uyararak derhal kalkar. Bu kalkma keyfiyetinde efendisinin ona emir vermesinden başka bir şey yoktur. Kalkma ise efendinin fiilinden değil ancak kulun fiilindedir.⁴³³

Analoji: (1) Köle ile efendi arasındaki ilişki neyse

(2) Hak ile halk arasındaki ilişki de

(3) Odur.

Kölenin davranışında hem köle hem de efendi etkili olmuştur. Simetrik bir durum yine söz konusudur. Şöyle ki üç adımı atan efendi ile birlikte köle de bu üç adıma karşılık vermektedir. Bir fiilde iki fail olmaktadır.

- Efendi köleye emir vermek ister. Köle efendinin emirlerini yapmak ister.
- Efendi köleyi çağırır. Köle gelir.

⁴³⁰ Arabi, a.g.e., s. 217.

⁴³¹ a.g.e., s. 319.

⁴³² a.g.e., s. 127.

⁴³³ Arabi, a.g.e., s. 143.

- Efendi emir verir. Köle verilen emri yapar.

Allah'ın Salih peygamberin kavmini cezalandırmayı üç gün geciktirmesi olayını örnek olarak vermesi ve 3 sayısının ilk tek sayı olduğunu bildirmesi bu analoginin adeta hatırlatıcısı olmaktadır.

2.2.5.10. Perde (Gılaf) Analogisi

R. L. Nettler'in ifadesiyle perde sadece bir şey saklayan değil her halükarda bir şeyler yansıtan kapsüllerdir.⁴³⁴ Şuayb fassında perde sembolü geçmektedir:

Hakk'ın suretlerde şekilden şekile girmesini, kalbinde şekilden şekile girmesi ile anlar. Suretlerde Tecellinin değişik ve çeşitli olması dolayısıyla görünüşte, Hak, bazı kullarda inanışının aksine olarak belirir. Çünkü Tecelli de tekrarlanma yoktur. Kullardan bir kısmı itikatların Allah'ın şöyle veya böyle olduğuna kanaat etmişlerdir. Perde kalktığı vakit bunlar kendi itikat ettikleri şeyin suretini görürler. Halbuki gördükleri suret onların inandıkları Hak idi. O zaman düğüm çözülür.⁴³⁵

Analoji: (1) Göz ile perde arasındaki ilişki neyse (gizleme, saklama, bâtin)

(2) İnançlar ile göz arasındaki ilişki de (3) Odur.

Çünkü insan Hakk'ı inandığı gibi görür. İnsan ancak kendisinin suret verdiği bir şeyi görmektedir. Mesela Âdem Tanrı'nın âlemdeki görünmesidir. Âdem aynı zamanda insanın üstü kapalı mükemmelliğinin bir metaforudur. Âdem insan formunun kutsal mükemmelliğinin tezahürü, ayrıca herkesi kapsayan bir varlık ve diğer bir formülleme ile de insan-ı kamildir.⁴³⁶ Böylece perde hem gizlemekte, örtmekte hem de ayna gibi yansıtmaktadır. Bu çelişkili ifadeler artık bizi şaşırtmamalıdır. Bilakis filozofun varlık öğretisinin temeli bu çelişkilerdir.

Ayrıca Lut fassında İbnü'l Arabi, "Bizim kalblerimiz gılâf içindedir." demektedir.⁴³⁷ Perde ile kafadaki göz ilişkisi perde ile kalpteki göze taşınarak devam eder. Neye inanırsak onu görürüz. Bizimle beraber var olan bu bağıntı, bizimle varlık arasında bir perde olup varlığı olduğu gibi algılamamızı engeller.

⁴³⁴ Nettler, a.g.e., s. 20.

⁴³⁵ a.g.e., s. 156.

⁴³⁶ Nettler, a.g.e., s. 18.

⁴³⁷ Arabi, a.g.e., s. 165.

2.2.5.11. Amir-Memur Analogisi

İsa fassında geçen aşağıdaki metinden analogi kurulmuştur.

Her ne kadar yapmasa da ancak kendisinden itaat beklenen kimseye emir verilir. Emir mertebelerin hükmüne göre verildiği için, bir mertebede zâhir olan bir kimse bu mertebeye ait hakikatin gerektirdiği renge boyanır. Memurluk mertebesi için de bir hüküm vardır ki her memurda zâhir oldu. Amirlik mertebesi için de bir hüküm vardır ki her amirde âşikâr olur. Bu hâle göre ‘Hak , Namaz kılın’ der. Bu takdirde Hak amir, mükellef memurdur. Kul ‘Yarabbi beni mağfiret et’ der. Bu halde kul amir ve Hak ise memur durumundadır. Şu vaziyette Hakk’ın kula emir ile ondan istediği şey kulun Hakk’a emir ile istediği şeyin aynıdır.⁴³⁸

- (1) Amir ile memur arasındaki ilişki neyse (ast üst ilişkisi),
- (2) Hak ile Halk arasındaki ilişki de (3) Odur.

Bu analogide yaratma analogilerindeki gibi üç adımda gerçekleşme söz konusudur. Ayrıca amir ile memur arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Amir ile memur arasında karşılıklık ya da simetrik bir durum vardır. Çünkü amir memurdan bir şey istediği gibi memur da amirden bir şey isteyebilir. Ayrıca amir isteklerini memura yaptırdığında memur yeteneğine göre bunu başarabildiği için istidat ilişkisi de vardır. Ayrıntılı olarak Tanrı-a’yân-ı sâbite ilişkisinde anlatılan bu ilişki burada da karşımıza çıkmaktadır. Varlığın birliği öğretisine göre düşünüldüğünde ve çelişkilere dikkat edildiğinde her bir analoginin aslında işlevsel olduğu ve dinamik bir yapısının olduğu söylenebilir. Aslında İbnü’l Arabi yaratma eylemini tecelli ile açıklarken bu açıklamasına birçok örnek vermektedir. Tüm bu örneklerden filozofun zorunlu bir yaratmadan söz etmediğini çünkü bakan kişi ilk adımda aynaya bakmak istemekte, efendi kölesine emir vermeyi istemektedir. Rudeyni⁴³⁹ mızrağını fırlatmadan önce bu eylemi istemesi, hekimin hastayı muayene etmeyi istemesi gerekmektedir. Tüm bu örneklerden anlaşıldığı gibi yaratma süreci “istemek” ile başladığı için İbnü’l Arabi felsefesi determinist bir öğreti değildir.

⁴³⁸ a.g.e., s. 197.

⁴³⁹ Rudeyni, mızrakların ucuna takılan sivri uçlu demiri gayet sağlam bir şekilde yapan demirci bir kadındır. Onun yaptığı harbi demirini taşıyan mızraklara da Rudeyni denilir. Bkz. Arabi, a.g.e., s. 213.

Yaratma sürecinde ikinci adım ise “hemen” olmaktadır. Bakan kişi aynanın karşısına geçmekte, efendi kölesinin karşısına geçmekte, hekim hastayı görmekte ve Rudeyni mızrağına dokunmaktadır. Üçüncü adımda tahmin edileceği üzere eylemler yapılmaktadır.

2.2.5.12. Belkız Analogisi

Süleyman fassında yaratmanın (tecelli) tekrar edilmediği anlatılmaktadır:

Belkız'a, saraya gir, denildi. Saray, camdan yapılmış, duru ve şeffaf idi. Kapıdan girerken yeri su zannetti. Elbisesinin ıslanmaması için paçalarını sıvadı. Bu su gibi görünen şeyin bir hayal olduğunu görünce gözü önüne getirilen tahtının da bu kabilden olduğunu anladı. Süleyman bu temsil (analoji) ile Belkız'ın kendi tahtı hakkında 'Sanki odur.' sözündeki isabeti ona anlatmış oldu.⁴⁴⁰

Hikâye tarzındaki bu analogide Belkız'ın tahtı gelmiş olsaydı tecelli tekrar etmiş olacaktı. Bu metinde Belkız'ın da analogik düşündüğünü görüyoruz. Şöyle ki, Belkız su gibi görünen şeyin hayal olduğunu anlayınca kendi tahtının da buna benzer bir durumda olduğunu düşünür. Oysa Süleyman'ın getirdiği taht, onun tahtının aynısı değildir. Filozofun varlık öğretisine göre yorum yapıldığında Belkız'ın tahtı da değildir diyebiliriz.

Analoji: (1) Gerçek taht ile benzeri arasındaki ilişki neyse (tecelli tekrar etmez)

(2) Gerçek su ile benzeri arasındaki ilişki

(3) Odur.

2.2.5.13. Demir Analogisi

Davud fassından alınan aşağıdaki metinde bu analogi vardır.

Davud'un demiri yumuşatmasına gelince bu, şiddet ve korku ile katı kalbleri yumuşatmasının remzidir. Ateş demiri yumuşatır. Demiri yumuşatmak güç değildir. Ancak katılıkta taştan beter olan kalplere yumuşaklık vermek zordur. Allah, Davud Aleyhisselam'a bir şeyin kendi

⁴⁴⁰ Arabi, a.g.e., s. 216.

nefsini yine kendi nefsiyle koruyabileceğini, bir tembih olarak muharebede demirden vücudu koruyan zırhlar yapmasını işaret buyurdu. Çünkü zırhlar sayesinde mızrak, kılıç, bıçak ve demirden yapılmış ok uçlarından korunmak imkânı hâsıl olur. Şu hâlde sen demiri demire kalkan yaparsın.⁴⁴¹

Analoji: (1) Nasıl ki demirden yapılmış zırhlar ile yine demirden yapılmış mızrak, kılıç ve ok arasında aynı şeyden yapılmış olma ilişkisi varsa

(2) Celâl ve Cemâl sıfatları arasında da

(3) Aynı ilişki vardır. Çünkü bu iki İlahi isim de Allah'a aittir.

Nasıl ki demirden demire sığınırıysak aynı şekilde Allah'tan Allah'a sığınırız. Ya da Allah'ın Celâl sıfatından Cemâl sıfatının himayesine sığınmakla olur.⁴⁴²

Musa fassında da,

Musa'nın asası yılan olması itibarıyla yılanları yuttu. Asa olması itibarıyla da asaları yuttu.⁴⁴³

ifadelerinde de aynı benzerlik dikkatimizi çekmektedir.

Yine Musa fassında geçen aşağıdaki metinde daha önce de söz edilmiş ruh-beden analogisi değişik şekillerde tekrar vurgulanmaktadır.

Allah Musa'ya bildirdi ki, her ne kadar bedenın sultanı olan ruh, bedeni tedbir ve idare ederse de onu yine kendi vasıtalarıyla idare eder. İşaret ve hüküm yoluyla tabut edilen bu nasutta yani cisimde yerleşmiş olan kuvvetleri, Halık, ona yoldaş etti. Allah'ın âlemi idare etmesi de böyledir. Allah, kâinatı ancak kâinat ile yahut onun suretiyle idare eder. Nasıl ki çocuğun varlığı, babanın vücuduna, müsebbipler kendi sebeplerine; meşrutlar, şartlarına; mâlûller, illetlerine; medlûller, delillerine; muhakkaklar, hakikatlerine bağlıdırlar. Bunların varlıkları ancak kendilerini meydana getiren müessire dayanır. Bunların hepsi de âlem topluluğuna dahildir. Âlemin işi bu kaide üzere cereyan etmektedir. Bu

⁴⁴¹ a.g.e., s. 234.

⁴⁴² a.g.e., s. 235.

⁴⁴³ a.g.e., s. 316.

kaide ise Hakk'ın âlemde tedbir ve tasarrufudur. Şu halde Allah, âlemi ancak âlem ile idare etmektedir.⁴⁴⁴

2.2.5.14. İnsan Uzuvarı Analojisi

Yunus fassından bu analoji elde edilmiştir:

Çünkü muhakkak ki insan, çok taraflı bir bütündür. Tek cepheli bir mahluk değildir. Tek bir varlık olan Hak da böyledir. İlahi isim ve sıfatlarıyla bir çokluk arz eder. Nasıl ki insan da uzuvlarıyla bir çokluk halindedir. Bir cüz'ünün zikretmesinden öteki cüzlerinin de zikirde olması lazım gelmez. Şu halde Hak ancak insanın zikir ile meşgul olan âzasıyla beraberdir. Diğer âza gaflettir. Her insanın Hakk'ı zikreden bir cüzü olması, Hakk'ın da bu cüzü ile beraber bulunması lazımdır. Böyle olunca, Hak o cüz'ün zikrinden dolayı diğer âzayı da inayeti ile korumuş olur.⁴⁴⁵

Bütün parçaların toplamıdır şeklinde yanlış bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Âlem arazların toplamıdır ama cevher arazların toplamı değildir.

Analoji: (1) İnsan ile uzuvları arasındaki ilişki neyse (birlik çokluk ilişkisi),

(2) Hak ile İlahi isim ve sıfatları arasındaki ilişki

(3) Odur. Zikir etmeyen uzuvların zikir eden uzuvlar sayesinde korunması da yukarıdaki demir analojisini hatırlatmaktadır.

Afifi bu analojiye “beden ve azaları arasındaki benzetme mecazı” der. Sonsuz parçaları olan bir bütün tek organik sistem (monist) ile görülen âlemin, varlığın böyle bir birliğine sahip olup olmadığı şüphelidir. Beden azaların toplamı sanılabilir oysa öyle değildir.⁴⁴⁶ Afifi'nin bu eleştirisi yine somut bir alandan seçilen analoji ile ilgilidir. İbnü'l Arabi'nin tüm alanlarda verdiği analoji örnekleri bir bütün olarak incelendiğinde ve İbnü'l Arabi'nin derdinin varlığın birliği olduğu düşünüldüğünde İbnü'l Arabi daha iyi anlaşılacaktır.

İlyas fassında bu analoji tekrar Zeyd örneği ile açıklanmaktadır:

⁴⁴⁴ a.g.e., ss. 296-297.

⁴⁴⁵ a.g.e., s. 240.

⁴⁴⁶ Afifi, a.g.e., s. 34.

Zeyd şahsi itibarıyla tek bir hakikattir. O muhakkak ki elinin, ayağının, başının ve gözünün veya kaşının suretlerinin toplamı değildir. Şu halde Hak da kendisinde çokluk olan bir vahiddir. O ancak suretlerde çoğalır. Ayn ve vücuduyla tek ve eşsizdir. Bu bakımdan Ayn ve vücutta tek olan insan gibidir. Biz şüphe etmeyiz ki Amr, Zeyd değildir. Halid veya Cafer de değildir. Bu tek varlığın şahısları vücutlarıyla sayılı ve mahdut da değildir. Şu halde insana her ne kadar vücut bakımından tek bir varlık belirli bir mefhum ise de o suret ve şahıslar ile bir çoklukta.⁴⁴⁷

İlyas fassında Zeyd'in uzuvları örneği ile tekrar insan uzuvları analogisine dönülmektedir; aynı konuya başka örneklerle devam edilmektedir.

2.2.5.15. Çocuk-Büyük Analojisi

Musa fassında çocuk-büyük ilişkisi sultan ve yakınındakiler arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.

Çocuğu görmez misin ki bilhassa büyükler de tasarruf eder. Büyük kendi üstün mertebesinden inerek çocukla oynaşır, onunla çocuk gibi konuşur, çocuğun aklıyla görünür. Şu halde o çocuğun tesiri altındadır. Fakat bunun farkında değildir. İşte bu hareketlerin hepsi küçüğün büyüğe karşı yaptığı şeylerdir ve çocukluk makamının kuvvetinden ileri gelmektedir. Çünkü çocuğun Rabb'ına ilgisi daha yakındır, henüz doğuşu yenidir. Halbuki büyük Rabb'ından daha uzaktır. Böyle olunca Allah'a en yakın olan kimse ondan en uzak olanı tesir eder. Nasıl ki sultana yakın olan kimseler de bu yakınlıkları dolayısıyla ondan uzak olanları tesir ederler.⁴⁴⁸

Analoji: (1) Çocuk ile büyük arasındaki ilişkiler neyse (yakınlık, uzaklık, etkileme),

(2) Tanrı'ya yakın olanlar ile uzak olanlar arasındaki ilişkiler de

(3) Odur.

2.2.5.16. Tabut Analojisi

Musa fassında demir analogisini çağrıştıran değişik örnekler verilmektedir. Ayrıca ruh-beden ilişkisi tekrar edilmektedir. İbnü'l Arabi'de tüm analogilerin aslında tek bir analogiye kolaylıkla dönüşebildiği söylenebilir.

⁴⁴⁷ Arabi, a.g.e., s. 268.

⁴⁴⁸ a.g.e., s. 295.

Musa'nın tabut içine konularak suya bırakılması hikmetine gelince tabut onun nasûtu yani cismanî vücududur. Su ise vücut vasıtasıyla ona ilimden verilmiş manevî bir varlıktır. Şu halde Allah, âlemi ancak âlem ile idare etmektedir.⁴⁴⁹

Musa'nın sandala konulması ve sandalın da nehre bırakılması zâhirde bir yok oluştur. Bâtında ise bu davranış Musa'nın öldürülmekten kurtuluşudur.

Analoji: (1) Tabut ile su arasındaki ilişki neyse (tedbir ve idare),

(2) Ruh beden ilişkisi de

(3) Odur.

2.2.5.17. Musa'nın Eleştirileri Analojisi

Musa fassında Musa ve Hızır'ın yolculuğundan söz edilmektedir. Bu hikâyede bâtin-zâhir ilişkisi tekrar üç adımda anlatılmaktadır:

Hızır, ona erkek çocuğun katlini gösterdi. Musa ise bu çocuğun öldürülmesini doğru bulmadı. Halbuki kendisinin Kıpti'yi öldürmüş olduğunu hatırlamadı.⁴⁵⁰

1. Adımda nasıl ki Musa Kıpti'yi öldürdüyse Hızır da çocuğu öldürüyor ve bu Allah'ın emriyle oluyor.

2. Adımda ise Hızır gemiyi delmektedir:

Hızır yine Musa'ya gemiyi delme işini gösterdi. Bu hareketin zâhirdeki neticesi ölüm, bâtin ise korsanların elinden kurtulmaktır. Hızır bu hareketi Musa'nın deryada içine konulduğu tabuta bir nazire olarak yaptı. Nasıl ki tabut da görünüşte ölümün fakat bâtında kurtuluşun remzidir.⁴⁵¹

3. Adımda da Hızır duvarı yıkmaktadır:

Musa'yı bir ücret karşılığı olmaksızın duvarı doğrultmayı gösterdiği zaman buna da Musa itiraz etmişti.⁴⁵²

⁴⁴⁹ a.g.e., ss. 296-297.

⁴⁵⁰ a.g.e., s. 303.

⁴⁵¹ a.g.e., s. 303.

⁴⁵² a.g.e., s. 308.

Hızır bu davranışlarıyla da Musa'ya ücret karşılığı olmaksızın genç kızların hayvanlarını sulamış olduklarını hatırlattı. Bu hikaye tarzındaki analogi bize yol, duvar ve yaratma analogilerini hatırlatmaktadır. İbnü'l Arabi'ye göre, Hızır ile Musa'nın yolculuğunda, Hızır bâtini, Musa ise zâhiri ilmi temsîl etmektedir.

Musa üçüncü defa itirazda bulununca Hızır ona 'İşte bu, senin ve benim aramda ayrılıktır'dedi.⁴⁵³

Metinde Musa'nın üç kere itiraz ettiği vurgulanmaktadır. Hızır Musa'nın kendisiyle yolculuk yapmak istemesine ise itiraz etmiştir. Yaratma işi üç adımda olduğu için manaların da üç adımda olduğunu anlatan filozof, Salih fassında, filozof "üç adım" sembolü ile tekrar okuyucunun karşısına çıkmakta ve akıl yürütme biçimlerinde yer alan önerme, terimler, öncül ve sonuç kavramlarını açıklamaktadır:

Bu üç adım, delil vasıtasıyla manaların icadına da sirayet etti. Nasıl ki delil de üç esas yani hususi bir nizam, hususi bir şart bulununca neticeyi verir. Bu gerekli bir şeydir. Hususi nizam dediğimiz ilk esas kazıyeyi tertip eden kimsenin delilini iki mukaddimeden tertip etmesidir. Bu mukaddimelerden her birinde iki müfret bulunur. Böyle olunca kazıyenin müfretleri dört olur. Bu dört müfretten birisi her iki mukaddimede 'nikah' gibi taraflardan birini diğerine bağlamak için tekrar olunur, şu halde müfret ancak üç olur. Üçten fazla olmaz çünkü, her iki mukaddime de bir müfret tekrarlanmaktadır. Bu tertip hususi bir şekilde kurulunca netice de meydana gelir. Bu hususi şekilde kendisiyle üç adımda gerçekleşmiş olan bu müfredin tekrarlanması suretiyle iki mukaddimeden birinin ötekine bağlanmasıdır. Hususi şarta gelince bu da hükmün sebepten daha umumi veya ona müsavi olmasıdır. Bu takdirde kazıyeye doğru olur. Şayet böyle olmazsa hüküm yanlış netice verir.⁴⁵⁴

Öyleyse delillerle elde edilen manaların icadında da üç adım muhakkak olarak kendini gösterir. İşte aynı sebeple Allah'ın Salih Aleyhisselâm'ın kavmini cezalandırmayı üç gün geciktirmedeki hikmeti, yalanlaması, mümkün olmayan bir vaattir ve bundan dolayı da gerçek çıkmıştır.⁴⁵⁵ İbnü'l Arabi'nin analogileri son derece etkileyici ve okuyucunun zihninde kalıcı etkiler bırakmaktadır. Böylece bu

⁴⁵³ a.g.e., s. 310.

⁴⁵⁴ a.g.e., ss. 143-144.

⁴⁵⁵ a.g.e., s. 145.

analojiler varlığın delilleri olduğu kadar bunların öğretici ve etkileyici yanları da söz konusu olmaktadır.

2.2.5.18. Eve Gelen Misafir Analogisi

Musa fassında yaratma ilişkisi “bugün” ile “dün” arasında bağlantı kurularak “ev” örneği ile açıklanmaktadır:

Allah’ın kelimeleri için değişme yoktur. Allah’ın kelimeleri ise mevcut varlıklardan başka bir şey değildir. Bu itibarla bu kelimelere sübutları bakımından kıdem isnat olunur. Vücut ve zuhûrları bakımından da hâdistir denilebilir. Nasıl ki ‘Bugün bize bir insan veya bir misafir geldi’ dersin. Halbuki bu misafirin yeni gelişinden onun daha önce mevcut olmaması lazım gelmez.⁴⁵⁶

Analoji: (1) Bugün ile dün arasında ilişki ne ise

(2) Kelimeler ile a’yân-ı sâbite arasındaki ilişki

(3) Odur.

İbnü’l Arabi felsefesinde yaratma, bir kimsenin bir evde yok iken daha sonra gelmesine benzetilmektedir. Bu durum, bu kişinin daha önce mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir.⁴⁵⁷

2.2.5.19. Niyet Analogisi

Halid bin Sinan fassında a’yân-ı sâbite kavramının berzah olması açıklanmaktadır. A’yân-ı sâbite analogisinde ayrıntılı olarak açıklanan “arada olma” durumu tekrar okuyucunun karşısına çıkmaktadır. A’yân-ı sâbitenin hem Tanrı’ya bakan yönü hem de âleme bakan yönü olması köprü konumunda bulunması nedeniyle Halil bin Sinan da hem bu dünya hem de öteki dünya arasında kalmayı örnek vererek berzah kavramını açıklamaktadır:

Halid bin Sinan’ın hikmetine gelince o, davasıyla Berzah⁴⁵⁸ âleminde nebilik ettiğini açıkladı. Çünkü muhakkak o ancak ölümden sonra berzah-

⁴⁵⁶ a.g.e., s. 318.

⁴⁵⁷ Uluç, a.g.e., s. 100.

⁴⁵⁸ Berzah: Mücerret mana âlemiyle maddi cisimler arasındaki âlem, dünya ile ahiret arasındaki fasıla da denilir. Bkz. Arabi, a.g.e., s. 322.

ta gördüğü şeyden haber vereceğini iddia etti. Bundan dolayı mezarının açılmasını ve gördüğü şeylerin kendisinden sorulmasını emretti. Ta ki berzahdaki hükmün dünya hayatı suretinde olduğunu haber versin ve bu haberle resullerin dünya hayatında haber vermiş oldukları şeylerin hepsinin de doğruluğu anlaşılsın.⁴⁵⁹

Berzah kavramı aynı fassda “niyet” kavramı ile açıklanmaktadır. Zengin olmayı dilemek berzah mertebesidir. Bu dilek zengin olma anlamına gelmediği gibi fakir kalınacağı anlamına da gelmediği için “arada olma” durumuna uygundur. Aynı şekilde camiye gitme niyeti taşıyıp camiye gidemeyenin durumu da böyledir.

Namaz için cemaate gelip de yetişemeyen kimse gibi ki, ona cemaatte bulunmuş olanların ecri verilir. Fakir olmakla beraber hayırlı iş görmek için servet ve mülk sahipleri gibi olmayı dilemek de böyledir. Halid bin Sinan iblağı istedi. Ta ki kendisine hem niyet hem de amel arasını birleştirdiğinden iki ecir hasıl olsun.⁴⁶⁰

Metinden niyet ve amel arasını birleştiren yani teori ile pratik arasını anlatan berzah kavramı bundan önceki a’yân-ı sâbite analogisini çağrıştırmaktadır.

Şöyle ki (1) Namaz için cemaate gelip de yetişemeyen kimsenin durumu ne ise (teori ve pratiğin ortası bir durum)

(2) Varlık ile a’yân-ı sâbite arasındaki ilişki de (3) Odur.

2.2.5.20. Dört Unsur Analogisi

Muhammed fassında ateş ile muhtaçlık ve ruh arasında ilişki kurulmuştur:

İnsanın surette mayası bedenini teşkil eden ve ahlât denilen dört unsurdan meydana geldi. Bedeninde rutubetten hasıl olan (hararet-ı gıriziyye) sebebiyle nefsinden ateşlendi. Şu halde insanın ruhu kendi yaratılışında ateş oldu. İşte bunun için Allah, Musa ile ancak ateş şeklinde belirerek konuştu. Zaten onun o zaman muhtaç olduğu şey de ateşti.⁴⁶¹

Aşağıdaki metinde ise dört unsurdan biri olan su ögesi ile analogi kurulmaktadır.

⁴⁵⁹ a.g.e., s. 322.

⁴⁶⁰ a.g.e., s. 324.

⁴⁶¹ a.g.e., s. 328.

Kadın yaratıldıktan sonra, erkek ve Hak birlikte düşünüldüğünde de bir üçlük meydana geldi. Şehvet duygusu vücudun bütün zerrelere yayılır ve umumi bir sarsıntı geçirdiği için bu sebeple insanın temizlik ve yıkanma mecburiyeti de o nispetle umumi oldu.⁴⁶² Şu hâle göre insan Hakk'ı görmek ve ona dönmek için gusl ile temizlenir. Şu halde erkek için kadın, Hak için tabiat gibidir.⁴⁶³

Aşağıdaki metinde ise hava ögesi ile analogi yapılmaktadır.

Tabiat hakikatte ancak Rahmani nefestir.⁴⁶⁴ Tibi (güzel koku) nisadan (kadın) sonra zikretmesinin hikmetine gelince bu, kadında tekvin (yaratılış kokusu) olduğu içindir.⁴⁶⁵ Âlemde Rahmet, Rahman isiminin hakikati ile yayılır. Söz nefestir, nefes de kokunun aynıdır. Şu hale göre nefes, nutk suretinde ne ile zâhir oluyorsa ona göre ağızdan iyi ve kötü olarak çıkar.⁴⁶⁶

Toprak ögesi aşağıdaki metinde vurgulanmaktadır:

Mesela bizim anladığımız gibi iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılınca Hz. Muhammed'e kötü şeyler değil iyi ve güzel şeyler sevdirdi. İnsanın unsurlarından meydana gelen yaratılışında taaffün (fena koku) olduğu için Hz. Peygamber, melekleri fena kokularla tiksirmekle vafetti. Çünkü insan, kokmuş çamurdan yaratılmıştır ki melekler bizzat bunu kerih görür. Nasıl ki gübre böceğinin mizacı da gül kokusundan hoşlanmaz. Halbuki gül kokusu güzel kokulardandır.⁴⁶⁷

Antik Yunan felsefesinde varlık ilkeleri olarak bilinen su, hava, ateş ve toprak İbnü'l Arabi tarafından peygamberler aracılığıyla da hatırlatılmış olmaktadır. Hz. Nuh su ilkesini, Hz. Şit hava ilkesini, Hz. İbrahim ateş ilkesini ve Hz. Âdem de toprak ilkesini hatırlatmaktadır.

Muhammed fassında İbnü'l Arabi, Cüneyd-i Bağdadi'nin "Suyun rengi kabının rengi gibidir." sözünü beğenerek yeni bir analogi daha kurar.

Cüneyd-i Bağdadi'nin dediği gibi 'Suyun rengi kabının rengi gibidir.'
Bu olgun cevap Hakk'ı kendi durumuyla haber vermiş oluyor. İşte bu Allah, bizim için musalla olan Allah'tır. Halbuki biz, musalli

⁴⁶² a.g.e., s. 330.

⁴⁶³ a.g.e., s. 332.

⁴⁶⁴ a.g.e., s. 334.

⁴⁶⁵ a.g.e., s. 336.

⁴⁶⁶ a.g.e., s. 337.

⁴⁶⁷ a.g.e., s. 338.

mevkiinde bulunduğumuz zaman bize başka bir isim verilir. Bu hale göre de biz bu isimde gerçekleşiriz. Şu halde biz Hakk'ın yanında kendi halimize göre oluruz. Hak da bize ancak bizim hayalimizde bulunduğumuz suret ile nazar eder. Çünkü musallî'nin lûgat mânası 'at yarışında önce gelenin gerisinde kalan ikinci at' demektir.⁴⁶⁸

Var olanlar "Bir"e göre kaba (ina) benzer ki bu kapta "Bir"ın zâtı bulunmaktadır.⁴⁶⁹ Su sadece girdiği kabın şeklini almaz ayrıca buz, kar, yağmur, buhar, dolu, dalga, ırmak, deniz gibi şekiller ve adlar alır ama bu görüntülerin yine de aslı sudur. Hem o hem de o değildir.

⁴⁶⁸ a.g.e., s. 345.

⁴⁶⁹ Affi, a.g.e., s. 33.

SONUÇ

Felsefe tarihinde ontoloji, Platon'un ideler öğretisi ile tikellerden tümellere doğru yön değiştirmiş ve varlık kavramını su, hava, ateş, toprak, tohum, gibi tikel ilkelerle açıklama yerine kavram, tümel varlıklar olan idelerle açıklanır olmuştur. Platon tüm var olanlardan ayrı olarak düşündüğü ideleri var olanların özü olarak düşünmüştür. Aristoteles bu idelerin var olanlarla birlikte düşünülmesi gerektiğini savunarak madde-form öğretisini ortaya koymuştur. Plotinus, varlığı birle niteleyerek sudur teorisini savunmuştur. Fârâbî ve İbn Sina ise varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ayırmıştır. Tüm bu metafizik iddialardan haberi olan İbnü'l Arabî, bu düşünceleri taklit ederek değil onlardan yararlanarak kendine özgü varlık öğretisini geliştirmiştir.

İbnü'l Arabî varlık sistemini kurgularken "Mümkün varlığı, varlığını zorunlu varlıktan aldığı için tek başına varlığı olmayan bir varlık olarak görmekte ve bu nedenden dolayı tüm var olanların gölge olduğu ve Tanrı'ya göre ontolojik olarak olmadığı sonucuna ulaşmıştır. İmam Râbbânî gibi düşünürler ise mümkün varlığın zorunlu varlığa bağlı olmasının onun ontolojik olarak olamayacağı anlamına gelmediğini belirterek aynı bilgilerden farklı sonuçlara ulaşmışlardır. İbnü'l Arabî tüm felsefesini "Zorunlu ve mutlak varlık olan Tanrı'ya göre" temellendirdiği için kendisini eleştiren filozoflar buradaki "göreligi, karşılaştırmayı" görmemişler ve İbnü'l Arabî'nin varlığı septikler gibi yorumladığını düşünmüşlerdir. Oysa İbnü'l Arabî'ye göre âlem gölge olarak da olsa vardır ve bu mümkün varlık akıl ve duyu verilerine göre inkâr edilmemiştir.

Mümkün varlık, Tanrı'nın ilahî isim ve sıfatlarının yansımaları olduğu için mümkün varlıklar zorunlu varlığa benzemektedir. İbnü'l Arabî'nin zorunlu varlık ve mümkün varlık ilişkisini, benzerlik ilişkisi olarak düşünmesi nedeniyle de rasyonalistlerin önemseydiği tümdengelim ve empiriklerin benimsediği tümevarım yöntemi yerine bu iki yöntemin de özelliklerini taşıyan analogi yönteminden varlık kavramını açıklamak için yararlandığı anlaşılmıştır. İbnü'l Arabî'de varlık kavramını kanıtlamaktan çok zorunlu varlığa işaret eden delilleri sunma gayesi olduğu

görülmüştür. Çünkü filozofa göre tüm var olanlar tek bir varlığı gösteren işaretlerdir, delillerdir.

İbnü'l Arabi mümkün varlığa ontolojik bir değer vermemiş, tüm çalışmalarında mümkün varlığın hakikat olmadığı, tek hakikatın Tanrı olduğu fikrini savunmuştur. İbnü'l Arabi, apriori olan Tanrı kavramının tüm insanlarda doğuştan olduğu için hiç kimsenin ateist olamayacağını düşünmektedir. Bu düşüncesinden dolayı mümkün varlığı diğer filozoflar kadar gerçek görmediği halde varlık sistemi, nihilizme varmamıştır. İbnü'l Arabi'nin Tanrı dışında tüm var olanları yokluk mertebesinde görmesine rağmen nihilizme düşmemesinin sebebi, Tanrı-insan ilişkisinde özellikle insana ve âleme verdiği değerdir. Bu değer birçok analogide gözlenmiştir.

İbnü'l Arabi'nin varlık öğretisi, iddia edildiği kadar karmaşık değildir ve İbnü'l Arabi bu öğretisinde basit bir mantık gütmektedir. İbnü'l Arabi'yi anlamamanın hiç de zor olmadığı ve İbnü'l Arabi'nin çelişkili durumları savunmasının sadece epistemolojik alanla sınırlı olduğu görülmüştür. Varlık tek bir varlıktır ve bu varlık da mutlak olarak Tanrı'dır.

Fusûsü'l Hikem'in incelenmesi sonucunda, genel olarak Tanrı-ayân-ı sâbite, Tanrı-âlem, âlem-insan, Tanrı-insan ilişkilerinin de tecelli (yaratma) ilişkisi, aynılık (özdeşlik) ilişkisi, başkalık ilişkisi, zaman ilişkisi, irade ilişkisi, tamamlama ilişkisi, muhtaçlık ilişkisi, yakınlık ilişkisi, yayılma ilişkisi gibi başka birçok ilişkiden söz edilerek açıklandığı anlaşılmıştır. Tüm ilişkilerin, tek bir varlığı açıklamak için yapıldığı görülmüştür. Bu ilişki türlerinin ortaya konulduğu analogiler bir bütün halinde değerlendirildiğinde İbnü'l Arabi'nin felsefi bir düşüncesinin (varlığın birliği öğretisi) olduğunu ve bu felsefi düşünceye delil teşkil edecek analogilerin izafet ve benzerlik üzerine kurgulandığı anlaşılmıştır.

Fusûsü'l Hikem'deki analogilerin daha çok ilişki analogileri olduğu ve bu analogilerin sadece tek bir ilişkiyi değil kolaylıkla başka ilişkileri de anlatabilen yapıda oldukları gözlenmiştir. Analogilerin bu dinamik yapılarından dolayı da varlığın birliğinin anlaşılması kolaylaşmıştır. Filozof, amacına uygun olan bu analogileri sistematik bir şekilde kurgulamıştır. Değişik birçok sembol ve örneklerle

anlatılan düşünce okuyucuyu devamlı filozofun düşüncesine yöneltmiştir. Bu düşünce de varlığın birliği düşüncesidir.

Analojiler birçok ortak özellik taşıdığı hâlde tekrar duygusu yerine daha çok “yeni” bir duyguyu okuyucusuna sirayet ettirir. Chittick’in de vurguladığı gibi her seferinde vahdet-i vücüt öğretisi bambaşka bir şekle girmektedir. Aynı şey hep farklı şekilde anlatılmaktadır.⁴⁷⁰ Adeta analojik bir harita olan *Fusûsü’l Hikem* okunduğunda aynı şeyin farklı enstrümanlarla anlatıldığı görülmüştür. Varlık kavramına hangi görüş açısından yaklaşırsak yaklaşalım sonunda kendimizi yine hareket noktamız olan basit bir önermeye dönmüş buluruz: “Varlık tektir (birdir) o da Hakk’tır.” Bu önerme (ontolojik monizm) tüm analojilerde değişik şekillerde ortaya konmuştur. İbnü’l Arabi, insanların dikkatini peygamberlere yönelterek analojiler kurmuş ve bu analojilerden yararlanarak insanların da zihnen analogi kurmalarına imkan sağlamıştır. İbnü’l Arabi eserinde böylece analojik olarak bilgileri açıklamış, okuyucusunu da kendi düşüncesine katmıştır. Ayrıca okuyucularının da analogi kurmasını istemiştir.

İbnü’l Arabi, varlık görüşünü birçok değişik türde analojilerle sunmuştur. Hikâye tarzında analojiler (Meleklerin Âdem’i eleştirmesi, Musa’nın Hızır’ı eleştirmesi vd.) bâtın-zâhir bağlamında incelendiğinde bu eleştirilerin de ortak noktasının varlığın birliğini anlatmak olduğu görülmüştür. İbnü’l Arabi, birden çoğun nasıl çıktığını anlatmak için değişik alanlardan (teknik, fiziksel, psikolojik, biyolojik, matematik vb.) örnekler verir. Bu örnekler üzerinde düşünüldüğü zaman belki bazı benzerliklerin eksik ve tutarsız olduğu söylenebilir ama ona göre benzetmelerden maksat “Bir”in nasıl olup da “çok” hale geldiği konusunda fikir vermektir. Ona göre bir, çok olur veya öyle görünür ama bir hakikat, çok mecazdır; bir mutlak, çok izafidir.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Chittick, a.g.e., s. 240.

⁴⁷¹ Uludağ, a.g.e., ss. 124-125.

Bu çalışmada başarılı bir şekilde tespit edildiği üzere analogideki hem tündengelimsel hem de tümevarımsal yapı, İbnü'l Arabî'nin "tenzih-teşbih" yaklaşımını açıklamaya son derece uygun durmaktadır. Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmeyip mutlak bir tenzihçilikle âlem karşısında Tanrı'yı salt bir varlık ilkesine dönüştüren deizme karşı sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışını savunduğu; Tanrı, insan ve âlem ilişkisini ilahi isimleri ve sıfatları dikkate alarak açıkladığı, bu sebeple deist tanrı anlayışını redderek vahyin öngördüğü şekilde teşbih ve tenzih arasında bir Tanrı anlayışını ortaya koyduğu, bunun içinde Hak ile halk arasında ayniyet ilişkisi kurduğu anlaşılmıştır.

Bu tezde özgün bir konuyu işlemeye çalıştık. Varlık kavramı mantık dili ile analiz edilmiştir. Felsefe tarihinde ontoloji ya tündengelim ya da tümevarımla izah edilmiştir. Ancak ontoloji analogi üzerinden de okunmalıdır. Ümid ederiz ki analogi temelli ontoloji çalışmaları da yaygınlaşır.

BİBLİYOGRAFYA

- ADDAS**, Claude, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Sûfi Kitap, İstanbul , 2010.
- AFFİFİ**, E.A, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- AFİFİ**, Ebu'l Alâ, “İbnü'l Arabi ile İlgili Araştırma Serüvenim”, çev. *Abdullah Kartal*, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 9, 2000.
- AFİFİ**, Ebu'l Alâ, *Fusûsü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- AKARSU**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998.
- AKDAĞ**, Özcan, *Tanrı ve Özgürlük*, 1. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2016.
- ALİSEDA**, Atocha, “Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation”, Springer, Dordrecht, 2006.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- ARABİ**, Muhyiddin, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB yayınları, İstanbul, 1992.
- ARİSTOTELES**, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.
- ARİSTOTELES**, *Peri Hermeneias (Yorum Üzerine)*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- ARİSTOTELES**, *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Basımevi, İstanbul, 1989.
- ARİSTOTELES**, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 2002.
- ARİSTOTELES**, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966.
- ARİSTOTELES**, *Organon V, Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- ARİSTOTELES**, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- ARİSTOTELES**, “Metafizik Lambda Kitab 1-2”, çev. İlyas Altuner, İğdır Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 5, Nisan 2014.
- ARİSTOTELES**, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1987.
- ARİSTOTLE**, *Topica and De Sophisticis Elenchis*, çev. W.A.Pickard, The Works of Aristotle I, W. D. Ross (ed.), London: Oxford University Press, 1928, (103a 9-10) s. 357

- ARSLAN**, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- ATAY**, Hüsetin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- AY**, Mahmut, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Editör) Bayram Ali Çetinkaya, C. 2, İstanbul Sultanbeyli Belediyesi, 2012.
- AYDINLI**, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- AYDIN**, İbrahim Hakkı, "Kenz-i Mahfî", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 25. İSAM Yayınları, İstanbul, 1998.
- BATUHAN**, Hüseyin, Teo Grünberg, Katkıda bulunan: Sadrettin Eyupoğlu, *Modern Mantık*, 2. Baskı, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- BİRCAN**, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Bilge Adamlar Yayınevi, Van, 2009.
- BİRCAN**, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, 3. Baskı, Değerler Merkezi Yayınları, 2013.
- BURCKHARD**, T., *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1987.
- CEVİZCİ**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Say Yayıncılık, İstanbul, 2012,
- CHITTICK**, W., *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2016.
- CHITTICK**, W., *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- CHITTICK**, W., *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, 1. Baskı, Nefes Yayınları, İstanbul, 2014.
- CHODKIEWICZ**, M., *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003.
- CORBIN**, Henry, *Bir'le Bir Olmak, İbnü'l Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay, 1. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- ÇALDAK**, Hüseyin, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmi ilimlerde Kullanım Biçimi" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Dergisi*, XI/1-2007.
- ÇAPAK**, İbrahim, "Mantık: Tanım ve Önerne", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Basım, İsam Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÇAPAK**, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 2. Baskı, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2013.

- ÇOTUKSÖKEN**, Betül, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- ÇÜÇEN**, A. Kadir, *Mantık*, 10. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- ÇÜÇEN**, A. Kadir, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2009.
- DEMİRLİ**, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.
- DEMİRLİ**, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- DEMİRLİ**, Ekrem, *Fusûsu'l Hikem Çeviri ve Şerh*, 1. Baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- DEMİRLİ**, Ekrem, "İbnü'l Arabi ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedahül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İSAM yayınları, İstanbul, 2013.
- DEMİRLİ**, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012,
- DUMAN**, Mehmet, *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Yayına Hazırlayanlar: Vedat Kamer, Şafak Ural, 1. Baskı, Mantık Derneği Yayınları, 2016.
- DURHAN**, Gülümser, "Mantık Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Mantık İlkelerinin Kaynağı Meselesi", *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Yayına Hazırlayanlar: Vedat Kamer, Şafak Ural, 1. Baskı, Mantık Derneği Yayınları, 2016.
- EL CABİRİ**, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, terc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, 1999.
- EL HAKİM**, Suad, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- EL KAYSERİ**, Davud, *Vahdet-i Vücut Felsefesi*, çev. Mehmet Bayrakdar, 1. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, İstanbul.
- EN NABLUSİ**, Abdülgani, *GERÇEK VARLIK*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- EMİROĞLU**, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 3. Baskı, Elis Yayıncılık, Ankara, 2005.
- ERDEM**, Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- FARABİ**, "Felsefenin Temel Meseleleri", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, Sayı 25'ten ayrı basım, 1984.
- FARABİ**, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- GEMUHLUOĞLU**, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- GRÜNBERG**, Teo, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, YKY Yayınları, İstanbul, 2007.

- GÜNEŞ**, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2013.
- GÜRER**, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Hz. Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- GÖKBERK**, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.
- HALLAQ**, W. B., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, 1993.
- HERAKLEİTOS**, *Parçalar*, çev. Samih Rifat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- HUME**, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Arastırma*, çev. Serkan Ogdüm, İlke Yayınları, Ankara, 1998.
- İBN SİNA**, Ebû Alî el-Hüseyin, *Kitâbu's-Şifâ, (el-Medhal, Mantığa Giriş)*, çev. Ömer Türker, 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İZUTSU**, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, 4. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- JOHNSON**, Ralph H., "Some Reflections On The Informal Logic Initiative", *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, Volume 16 (29), 2009.
- JOHNSON**, Ralph H, "Informal Logic and Deductivism", *Studies in Logic*, Vol. 4, No. 1, 2011.
- KARA**, Mustafa, *Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı*, 1. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul.
- KAYA**, M. Cüneyt, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- KAYA**, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.
- KEKLİK**, Nihat, *Muhyiddin İbn'ül- Arabi, Hayatı ve çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1966.
- KEKLİK**, Nihat, *El-Futuhât el Mekkiyye*, Cild II, Bölüm A, (YAN MOTİFLER), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- KEKLİK**, Nihat, *El-Futuhât el Mekkiyye*, Cild II, Bölüm B, (ESAS MOTİFLER), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980.
- KERENYİ**, Carl, *Prometheus*, çev. Tacıbaht Türel, 1. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- KONEVI**, Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- KONUK**, Ahmet Avni, *Fusûsu'l Hikem Tercümesi ve Şerhi*, 6. Baskı, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2014.
- KURT**, Ali Vasfî, "İbnü'l Arabî'de Hayâl ve Vücut Paradoksu Özelinde *El-Futuhâtü'l Mekkiyye* ile *Fusûsu'l Hikem*'in Karşılaştırılması", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-2), 2009.
- KUŞPINAR**, Bilal, "Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi", *Beytül Hikme*, 2017.

- KUŞPINAR**, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, Ankara, 2001.
- KUTLUER**, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- KYURG**, Henry E., "Inductive Logic and Inductive Reasoning", *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Ed: Keith J. Holyoak, Robert G. Morrison, Cambridge University Press, London, 2005.
- NETTLER**, Ronald L., *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets*, The Islamic Text Society, 2012.
- ÖNER**, Necati, *Klasik Mantık*, 6. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991.
- ÖNER**, Necati, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı 6, Aralık 1992.
- ÖNGÖREN**, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Yıl: 2002.
- ÖZLEM**, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap, İstanbul, 2011.
- PATZİG**, Günther, *Mantık, Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2007
- PLATON (EFLATUN)**, *Diyaloglar 1*, çev. Adnan Cemgil, 2. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
- PLATON**, Devlet, çev. S. Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980.
- PLATON**, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, BS Yayınları, İstanbul.
- PLATON**, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- PLOTİNUS**, Ennedlar, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınevi, Bursa, 1996.
- RABBANİ**, İmam, *Mektubat*, terc. Hüseyin Hilmi Işık, 23. Baskı, Hakikat Kitabevi Yayınları, C. I., M. 43, İstanbul, 2017.
- RAHMAN**, Fazlur, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, 1. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- RESCHER**, N., *Studies in the History of Arabic Logic*, U. of Pitisburg Press, 1963.
- STREET**, TONY, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- TAYLAN**, Necip, *Mantık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- TİMPE**, Kevin, *An Analogical Approach to Divine Freedom*, Yearbook of the Irish, Philosophical Society, 2011.
- TOULMİN**, Stephen, *The Uses of Arguments*, Updated Edition, Cambridge University Press, New York, 2003.
- TOPÇU**, Nurettin, *Mantık*, 10. Baskı, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1979.

- ULAŞ**, Sarp Erk, A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.
- ULUÇ**, Tahir, *İbnü'l Arabi'de Sembolizm*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- ULUDAĞ**, Süleyman, *İbnü'l Arabi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- ULUKÜTÜK**, Mehmet, “Türkiye’de Bir Mantık Geleneğinden Söz Edilebilir mi? Tematik ve Bibliyografik Bir Soruşturma”, *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 19, sayı 36, 2014/1.
- URAL**, Şafak, *Temel Mantık*, 3. Baskı, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2011.
- ÜÇER**, İbrahim Halil, “Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Editör) M. Cüneyt Kaya, 1. Basım, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÜLKEN**, Hilmi Ziya, *Bilim Felsefesi*, 2. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.
- ÜLKEN**, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 4. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.
- VORLANDER**, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Yüksel Kanar, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- YARAN**, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, 6. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014.
- YASA**, Metin, *İbnü'l Arabi ve Spinoza'da Varlık*, 2. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
- YÜCEFER**, Hakan, “Aristoteles’in Metafiziği Ontoteolojik mi?“, *Cogito 3 Aylık Düşünce Dergisi*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 77, 2014.
- WALTON**, Douglas, “What is Reasoning? What is an Argument?”, *Journal of Philosophy*, Vol. 87, 1990.
- WEISCHEDEL**, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- WILSON**, D. Margaret, *On Leibniz Explication of Necessary Truth*, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, A. Collection of Critical Essays, Ed. Harry G. Frankfurt, University of Notre Dame Press, London, 1976.

TEZLER

- ALKIŞ**, Abdurrahim, *Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsu'l hikem” Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlili*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- ALTUNEL**, Aysun, *Reynold Alleyne Nicholson'in Studies In İslâmîc Mysticism Adlı Eserinde Sufilere Bakış Tarzı*, Selçuk Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- AŞKAR**, Mustafa, *Molla Fenari ve Vahdet-i Vücut Felsefesi*, Ankara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.

- AVCI**, Şahin, *Risale-i Nurlar'da Vahdet-i Vücut*, Süleyman Demirel Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- BİÇER**, Ramazan, *Ebu Bekir İbnü'l Arabi ve el-Emedü'l-Aksa Adlı Eseri (Esma-i Hüсна ve sıfatullah bahislerinin edisyon, kritik, tahkik, tahlil ve değerlendirmesi)*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999.
- ÇAKMAKOĞLU**, Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye göre Dil-Hakikat ilişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- ÇEVİRBAŞ**, Sebahattin, *Platon ve Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Atatürk Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- ÇINAR**, Mahmut, *Nübüvvet İnanıcı Bağlamında Şa'rani'nin İbnü'l-Arabi Yorumu*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- ÇIRAY**, Funda, *İlköğretimde Disiplinlerarası Analoji Tabanlı Öğretimin Öğrencilerin Öğrenme Düzeyleri Üzerindeki Etkisi*, Anadolu Üniveristesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- DEMİRCİ**, Cahide, *İbnü'l Arabi ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı*, Dicle Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- DEMİRTAŞ**, Ahmet Tunç, *İbnü'l Arabi'de Varlığın Birliği (Vahdet-i vücut) Felsefesi*, Ankara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- DİLBER**, Refik, *Fizik Öğretiminde Analoji Kullanmanın ve Kavramsal Değişim Metinlerinin Kavram Yanılgılarının Giderilmesine ve Öğrenci Başarısına Etkisinin Araştırılması*, Atatürk Üniveristesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.
- EVGİN**, Korcan, *Özdeşlik ve Çelişmezlik İlkelerinin Kaynağı Olarak Algı*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- GÖKHARMAN** Kahraman Hayriye, *Maddenin Yapısı ve Özellikleri Ünitesinde Analoji Kullanımının Öğrenci Başarısına ve Tutumuna Etkisi (Çivril Örneği)*, Pamukkale Üniveristesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- KAMER**, Vedat, *İnformel Mantık Açısından "Akılyürütme" Kavramı Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- KARAAĞAÇ**, Osman *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabî'de Ahlak*, Cumhuriyet Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- KARADAŞ**, Cağfer, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin İtikadi Görüşleri (İlahiyat konuları)*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.
- KILIÇ**, Ali İhsan *Davud-ı Kayseri'nin A'yân-ı sâbite Yorumu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- KILIÇ**, M. Erol, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (vücut ve meratib el-vücut)*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995.
- KİRAZ**, Erol, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbnü'l Arabî'de Kötülük Problemi Ve Teodise*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- KURT**, Erdal, *Muhyiddin İbn Arabî İle İmam Rabbâni'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- KUŞPINAR**, Bilal, *İbn Sina's Theory of Logic*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- KUŞPINAR**, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1991.
- MADEN**, Gülhan, *Fusûsu'l-Hikem'de Kur'an'dan İktibaslar Ve Kur'an'dan Yararlanma Metodları*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- NESTEROVA**, Svitlana, *Mevlânâ'nın "Mesnevî" İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- ÖZCAN**, Funda Zeynep, *Analoji Tekniğinin Öğrencilerin Akâdemik Başarılarına Etkisinin İncelenmesi Ve Bu Sürece İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Belirlenmesi (5.Sınıf Matematik Dersi Örneği)*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- ÖZDEMİR**, Alişan, *Diyalektik Kavramının Tarihi Değişimi ve Günümüzde Diyalektik Mantık*, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- ÖZGÖKMEN**, Fatih, *İbnü'l Arabî'de Dini Tecrübe*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- ÖZTÜRK**, Özkan, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- PARLAK**, Ali, *İbnü'l Arabî'de Lafız-Mana İlişkisi*, Ankara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- SARAÇ**, Yusuf Ramazan, *İbnü'l-Arabî'nin ed- Dürretü'l-Fahira Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- SEVİM**, Seyfullah, *İbnü'l Arabî'nin Tasavvufî Düşüncesinde Marifet Problemi*, Erciyes Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995.
- ŞAHİN**, Ayşegül Nihan Erol, *Tarih Öğretiminde Analoji Yönteminin Kullanılmasının Ortaöğretim Öğrencilerinin Tutumlarına, Başarılarına Ve Tarihsel Düşünme Becerilerine Etkisi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- TEPE**, Rebut, *İbn Sina Mantığında Tümevarım*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- TURAN**, Yusuf, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Mutlak Varlık*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- ULUÇ**, Tahir, *İbnü'l Arabî'de Mistik Sembolizm*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2005.
- UZUNLAR**, Bahattin, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ontolojisinin Ahmed Bîcan'daki Yansıması*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- YILDIRIM**, Kazım, *Muhyiddin İbnü'l Arabî ve Sistemi (Gazâli-Sühreverdi-Konevi-Mevlana ile mukayeseler)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1989.

İNTERNET KAYNAKLARI

- http://www.ibnarabisociety.org/libraryibnarabi_translations.pdf s.12 (09.10.2015)
- http://www.ibnarabisociety.org/libraryibnarabi_translations.pdf s.15 (09.10.2016)
- http://www.ibnarabisociety.org/libraryibnarabi_translations.pdf s.10 (09.10.2015)
- http://www.ibnarabisociety.org/libraryibnarabi_translations.pdf s. (25.11.2015, saat: 13.13)
- www.ulusal tez araştırma merkezi (2013'ten 2018 Ekim'e kadar)
- <http://www.tdk.gov.tr/> (Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü) (23.04.2017, saat:10:18)
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&id=198:Kisaltmalar
(16.10.2018, saat 18.15)
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bc965a6b46f75.68222323 (erişme tarihi 19/10/ 2018 saat 08.06)

Tablo 9: *Fusûsü'l Hikem*'de Peygamber ve Semboller

SIRA NO	PEYGAMBERİN ADI	HİKMETİ	SEMBOLLER
1.FAS	HZ. ÂDEM	İLÂH	AYNA, ÂYAN-I SABİTE, YÜZÜK, HAZİNE, BÂTİN ZAHİR, CEMÂL VE CELÂL, GAYB VE ŞEHADET ÂLEMİ
2.FAS	HZ. ŞİT	NEFS	ÜFLEMEK, AYNA, TUĞLA, IŞIK, RAHMAN, AĞAÇ, BABA-ÇOCUK
3.FAS	HZ. NUH	SUBBUHÎ	SU, ATEŞ, KUTUP
4.FAS	HZ. İDRİS	KUDDUSİ	SAYILAR, BÂTİN, ZAHİR, ÜÇ, AYNA
5.FAS	HZ. İBRAHİM	MEHİMİ SEVGİ	RENK, YÜN, SU, GIDA, İLİM VE MALUM, KAP
6.FAS	HZ. İSHAK	HAKKİ	KALP, IŞIK, İNCİ
7.FAS	HZ. İSMAİL	ALÎ	KABUK
8.FAS	HZ. YAKUP	RUHİ	KALP GÖZÜ
9.FAS	HZ. YUSUF	NURİ	GÖLGE, UZAKLIK, GÜNEŞ, CAM, KANDİL, NUR,
10.FAS	HZ. HUD	EHADİ	YOL, İNSAN UZUVLARI, SU, AYAKLAR, DEMİR
11.FAS	HZ. SALİH	FÜTUHÎ	ÜÇ, KIYAS, KÖLE - EFENDİ
12.FAS	HZ. ŞUAYB	KALB	NEFES, KALP, YÜZÜK KAŞININ YUVASI, GÖZ
13.FAS	HZ. LUT	MELKİ	AYAN-I SABİTE, GILAF (PERDE)
14. FAS	HZ. ÜZEYİR	KADER	KALP, İSTİDAT, NEBİLİK, RESÛLLÜK
15.FAS	HZ. İSA	NEBVİ	KELİME, BABA - OĞUL, CEVHER, HEYULA, NEFES, NUR, EL, NEFES, MEMUR-AMİR,
16.FAS	HZ. SÜLEYMAN	RAHMAN	RUDEYİNİ, ZAMAN, BELKIZ,
17.FAS	HZ. DAVUD	VÜCUT	DEMİR, ATEŞ
18.FAS	HZ. YUNUS	NEFES	UZUVLAR

19.FAS	HZ. EYYÛB	GAYB	SU, YAKINLIK, GÖZ, EVVEL VE AHİR, İP
20.FAS	HZ.YAHYA	CELÂL	DUVAR
21.FAS	HZ. ZEKERİYA	MALİK	ESER
22.FAS	HZ. İLYAS	İYNASI	BERZAH, İSTİDAT, ESER, AĞAÇ, DAL, ZEYTİN UZUVLARI, AYNA, İNANÇ, İLLET, MİMAR, PERDE, KALP
23.FAS	HZ. LOKMAN	İHSAN	NİSPETLER, SIFATLAR
24.FAS	HZ. HARUN	İMAM	EFENDİ-KÖLE, TEBA-HÜKÜMDAR, GÖZ - RUH BEDEN
25.FAS	HZ. MUSA	ULVİ	BABA - ÇOCUK İLİŞKİSİ, SULTAN, RUH, DEMİR, TABUT, ZAHİR, AĞAÇ, GÖZ NURU, HIZIR, ÜÇ, FİRAVUN, DEMİR, YILAN, YOL, TECELLİ, ATEŞ
26.FAS	HZ. HALİD	SAMED	BERZAH
27.FAS	HZ. MUHAMMED	FERDİ	İLK TECELLİ- SON PEYGAMBER-DAİRE, ÜÇ, ŞEHVET, YAYILMA, BÂTİN ZAHİR, KALP, AT, SANAT-SANATKÂR, SU - KAB

ÖZ GEÇMİŞ

1971 yılında Konya'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Konya'da tamamladı. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1996 yılında mezun oldu. 1996 yılından beri Milli Eğitim Bakanlığında Felsefe öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Evli ve dört çocuk babasıdır.

