

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ'NİN METAFİZİK ANLAYIŞI VE**  
**“BEYÂNÛ'L-HAKK” ESERİNİN TAHKİKİ VE İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

NİLÜFER ÖZTÜRK KOCABIYIK

Ankara, 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ'NİN METAFİZİK ANLAYIŞI VE**  
**“BEYÂNÛ'L-HAKK” ESERİNİN TAHKİKİ VE İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

Nilüfer Öztürk Kocabıyık

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim Maraş

Ankara, 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)  
ANABİLİM DALI**

**KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ'NİN METAFİZİK ANLAYIŞI  
VE “BEYÂNÛ'L-HAKK” ESERİNİN TAHKİKİ VE  
İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

**Tez Danışmanı**

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

- 1- Prof. Dr. İbrahim MARAŞ
- 2- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
- 3- Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
- 4- Doç. Dr. Hasan AKKANAT
- 5- Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

**Tez Savunması Tarih**

**06.11.2020**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

**Prof. Dr. İbrahim MARAŞ'ın danışmanlığında hazırladığım “Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve Beyânû'l-Hakk Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi (Ankara.2020 )” adlı doktora tezimideki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.**

**20.10.2020**

**NİLÜFER ÖZTÜRK KOCABİYİK**

## ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde dönem dönem fikri bakımdan farklı ekollerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu ekoller İslam düşüncesinin gelişmesine ve felsefi birikimin oluşmasına katkı sağlamakla birlikte zaman zaman tartışma geleneğinin de devam etmesine olanak tanımıştır. İslam düşünce geleneğine katkı sağlayan ve farklı yaklaşımlar getirilen bir dönem de müteahhirûn dönem olarak kabul edilebilir. Bu dönemin önemli temsilcilerinden biri de Fahreddin er-Râzî takipçisi olan Kadı Siraceddin el-Urmevî'dir. Urmevî'nin yaşadığı dönemde İslam düşüncesinin felsefi ve kelimî görüşlere yaklaşımının nasıl olduğuna dair yapılan bu çalışma, 13. yüzyıl İslam düşüncesinin zenginliğini ve düşünce hareketliliğini göstermesi bakımından da önemlidir.

Aristoteles'in "insan doğası gereği bilmeyi ister" sözünden de anlaşılacağı gibi bilginin peşinde olma ve onu elde etme isteği ile bu çalışmayı ortaya koyduk. Bu istek hiç şüphesiz insanlık tarihi boyunca süreklilik gösteren bir niyettir. Nitekim bu kadar bilgi birikiminin oluşması ve bir araya gelmesi bu sürekliliğin bir göstergesidir. Bu çalışma da böyle bir birikime katkı sağlaması ümidi ile ortaya çıkarılmıştır.

Doktora dönemi boyunca ve bu araştırmanın oluşmasında hiçbir zaman yardım ve fikirlerini esirgemeyen çok değerli danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Maraş'a, tez konusunu birlikte belirlediğim ve çalışmanın başından sonuna kadar anlaşılmayan hususları açık bir şekilde anlatan Doç. Dr. Hasan Akkanat'a ve akademiye başlamama vesile olan Doç. Dr. Yusuf Gökalp'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca teknik konularda yardımcı olan ve doktora dönemi boyunca desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Arzu Yıldız'a teşekkür ederim. Son olarak sadece doktora eğitimim süresince değil her zaman yanımda olan eşim İsa Kocabıyık'a ve aileme teşekkür ediyorum.



## KISALTMALAR

ayr.	: Ayrıca
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
terc.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
vr.	: Varak

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
GİRİŞ .....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI .....	1
B. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ .....	1
C. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI .....	2
D. KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....	2
E. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	4
I. BÖLÜM KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ .....	6
I.1. HAYATI VE ESERLERİ .....	6
I.1.1. Hayatı .....	6
I.1.2. İlmi Kişiliği .....	9
I.1.3. Eserleri .....	11
I.1.4. Urmevî'nin İslam Düşünce Tarihindeki Yeri .....	15
I.2. MÜTEAHHİRÛN DÖNEM VE URMEVÎ .....	17
I.3. BEYÂNÛ'L-HAKK'IN YAPI VE MUHTEVASI .....	20
I.3.1. Eserin Adı .....	20
I.3.2. Beyânû'l-Hakk'ın Nüshaları .....	20
I.3.3. Beyânû'l-Hakk Üzerine Yazılan Şerhler .....	21
I.3.4. Beyânû'l-Hakk'ın Üslubu .....	21
I.4. BEYÂNÛ'L-HAKK'IN KAYNAKLARI .....	23
I.4.1. Mantık Bölümünün Kaynakları .....	23
I.4.2. Hakiki Bilimlerin Kaynakları .....	24
I.5. BEYÂNÛ'L-HAKK'IN İÇERİK BAKIMINDAN İNCELENMESİ .....	25
I.5.1. Beyânû'l-Hakk'ın Bölümleri .....	25
II. BÖLÜM MANTIK .....	27
II.1. Urmevi Düşüncesinde Mantığın Önemi ve Gerekliliği .....	28
II.2. Mantığın Konusu .....	31
II.3. Kavramlar Mantığı: Terimler ve Tarifler .....	32
II.3.1. Lafızların Delâleti .....	32
II.3.2. Tümel ve Tikel Terimler .....	33
II.3.3. Beş Tümel .....	34
II.3.3.1. Cins .....	35
II.3.3.2. Tür .....	36
II.3.3.3. Ayrım (fasl) .....	37



II.3.3.4. Hassa .....	37
II.3.3.5. Genel Araz .....	38
II.3.4. Tarifler .....	38
II.4. Önergeler Mantığı: Önergelerin Yapısı ve Çeşitleri .....	39
II.4.1. Önerme ve Ögeleri .....	39
II.4.2. Önergelerin Türleri .....	41
II.4.3. Udûl ve Tahsil .....	44
II.4.4. Kipler .....	44
II.4.5. Kipli Önergeler .....	48
II.4.6. Çelişki .....	50
II.4.7. Düz Döndürme .....	50
II.4.8. Ters Döndürme .....	51
II.5. Akılyürütme Mantığı: Kıyas Türleri ve Beş Sanat .....	51
II.5.1. Kıyas .....	51
II.5.2. Beş Sanat .....	55
III. BÖLÜM: FİZİK .....	57
III.1. CEVHERLER .....	58
III.1.1. Cismanî Cevherler .....	59
III.1.2. Heyula ve Suret .....	63
III.1.3. Basit ve Bileşik Cisimler .....	65
III.1.4. Nefs ve Akıl .....	68
III.1.4.1. Nefsin Kuvvetleri .....	68
III.2. ARAZLAR .....	75
III.2.1. Kategoriler .....	75
III.3. İlliyet Nazariyesi .....	98
III.3.1. Fail İlet: .....	98
III.3.2. Maddi İlet: .....	101
III.3.3. Surî İlet: .....	101
III.3.4. Gaî İlet: .....	102
III.4. Hareket ve Hareket Türleri .....	103
III.4.1. Hareket .....	103
III.4.2. Hareket Türleri .....	106
III.4.3. Durağanlık (Sukûn): .....	107
III.5. Zaman .....	108
IV. BÖLÜM: METAFİZİK .....	110
IV.1. METAFİZİĞİN MAHİYETİ VE ASLİ KONUMU .....	110

<b>IV.2. METAFİZİK KAVRAMLAR</b> .....	119
<b>IV.2.1. Varlık</b> .....	119
<b>IV.2.2. Yokluk</b> .....	124
<b>IV.2.3. Mahiyet</b> .....	127
<b>IV.2.4. Cevher ve Araz</b> .....	130
<b>IV.2.5. Birlik (Vahdet) ve Çokluk (Kesret)</b> .....	133
<b>IV.2.6. Zorunluluk (Vacip), İmkân (Mümkün) ve İmkânsızlık (Mümteni)..</b>	135
<b>IV.2.7. Kıdem Ve Hudûs</b> .....	138
<b>IV.3. TANRI'NIN VARLIĞI, SIFATLARI VE FİİLLERİ</b> .....	140
<b>IV.3.1. Tanrı'nın Varlığının Delilleri</b> .....	140
<b>IV.3.2. Tanrı'nın Sıfatları</b> .....	142
<b>IV.4.3. Tanrı'nın Fiilleri</b> .....	149
<b>SONUÇ</b> .....	153
<b>KAYNAKÇA</b> .....	157

## GİRİŞ

### A. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI

Bu çalışmanın konusu başlığından da anlaşılacağı üzere Kadı Siraceddîn el-Urmevî'nin metafizik anlayışı ve onun son dönem eserlerinden biri olan Beyânû'l-Hakk'ın incelenerek literatüre kazandırılmasıdır. Bu bağlamda Urmevî'nin hayatı, eserleri ve onun yaşadığı dönem de araştırmanın kapsamına girmektedir. Ayrıca felsefi kelim okuluna bağlı olan Urmevî'nin bu okul ile ilişkisi ve yaşadığı dönemin düşünce yapısı da değinilmesi gereken hususlardandır. Bir de Urmevî'nin metafizik anlayışı üzerinde duracağımız için, onun metafiziğe bakışı ve metafizik kavramları ele alışı da bu tezin konusunu teşkil etmektedir. Son olarak literatüre kazandırmayı planladığımız eserinin de incelenerek burada ele aldığı konular da bu çalışmanın konusu dâhilindedir.

Bu çalışmada amaç ele aldığımız konuları en iyi ve en doğru şekilde açıklamaktır. Bu bağlamda çalışmamıza konu olan 13. Yüzyıl İslam düşünürlerinden Kadı Siraceddîn el-Urmevî'nin metafizik anlayışının temellerini ve bu temellere dayalı görüşlerini ortaya koymak bu çalışmanın öncelikli amaçlarından birisidir. Bu çalışmanın bir diğer amacı ise, Urmevî'nin metafizik görüşlerinin bulunduğu en hacimli eserinin gün yüzüne çıkarılması ve bu alanda çalışanların istifadesine sunmaktır.

### B. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Felsefenin önemli ve temel bir alt disiplini olan metafiziği, Urmevî'nin nasıl ele aldığı, onu diğer düşünürlerden bu noktada neyin farklı kıldığı gibi hususların ortaya çıkarılması ve metafiziğin gelişim seyrinin 13. yüzyılda ne yöne eğilim gösterdiğinin belirlenmesi açısından bu çalışma önem arz etmektedir. Bilindiği gibi Urmevî felsefi kelim okulunun bir temsilcisi olmakla birlikte, bazı konularda bu okulun görüşlerinden ziyade İbn Sînâcî bir yaklaşım sergilemektedir. Bu durum da bize dönemin metafiziğe

karşı farklı bir bakış açısını sunmaktadır. Taassuptan uzak ve doğru gördüğü bilgileri kabul etmekten çekinmeyen Urmevî'nin son döneminde kaleme almış olduğu Beyânû'l-Hakk eserinin de bu çalışmada incelenmesi ve tahkik edilerek ulaşılabılır olmasının sağlanması da başka bir önemli noktadır.

### C. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Bu çalışma tahkik, inceleme ve metafizik olmak üzere üç aşamada ele alınmıştır. Tezimize konu olan eserin bütünlüğünün bozulmaması amacıyla hepsi tahkik edilmiştir. Ancak inceleme kısmında, mantık ve fizik ayrı ayrı uzmanlık gerektiren alanlar olduğu için, bu çalışmada mantık ve fizik bölümleri üzerinde kısaca durulmuştur. Bu bakımdan mantık kısmında Urmevî'nin ele almış olduğu konuların ne olduğunu ve kısaca bu konularda ne düşündüğünü ifade etmeye çalıştık. Aynı şekilde bizim, fizik başlığı altında ele aldığımız, Urmevî'nin ise cevher başlığı ile ele aldığı konular da belirtilip kısaca açıklanmıştır. Metafizik anlayışı başlığında ise, Beyân'ın incelenmesinin yanı sıra diğer eserlerinde de bu konu ile ilgili görüşleri dikkate alınmıştır. Ancak metafiziğin araştırma alanının oldukça geniş olmasından dolayı bu çalışmada Urmevî'nin Beyân'da ele almış olduğu konular daha çok dikkate alınmıştır.

### D. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

**İslam Felsefesi:** İslam medeniyeti içerisinde şekillenen felsefî düşünce sistemlerinin tümünü ifade eden kavramdır. Bu itibarla Müslüman olsun ya da olmasın bu medeniyet içerisinde eser vermiş bütün filozof ve düşünürleri kapsayan geniş bir düşünce sistemini içine alan İslam Felsefesi kavramı, dönem dönem farklı fikrî yönelişlere de sahiptir. Hem kendinden önceki felsefelerden etkilenmiş hem de kendinden sonraki felsefeleri etkilemiştir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bkz. Harun Anay, "Felsefe", İstanbul: DİA, c. 12, 1995. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, "İslâm Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19:2, 2006, ss. 281-289;

**Kelam:** Filozof ve mütekellimin tarafından yapılan tanımlamalar dikkate alındığında kelam ilmini, belirli bir dinin inanç esaslarını savunmak amacıyla aklî delilleri kullanarak bu inançların doğru ve üstün olduğunu göstermeye ve karşısındakilerinin de delillerini çürütmeye çalışan bir ilim olarak tanımlayabiliriz.<sup>2</sup>

**Müteahhirûn Dönem:** Fahreddin er-Râzî ile zirve noktasına ulaşan bir düşünce sistemini ifade eden bu dönemden kasıt şudur: kelam konularına felsefî konuları dâhil etmiş ve felsefe ile karışmış bir kelam ilmi teşekkül etmiştir.<sup>3</sup> Böylece felsefe ve kelamın konuları arasında birliktelik meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle, kelam ilk olarak nasların yorumu ile hareket eden bir ilim iken, müteahhirun döneminde felsefenin etkisine girerek akıl ve tecrübeyi önceleyen bu ilim nasları artık ikinci planda bırakmıştır. Böylece felsefî kelam ortaya çıkmış ve konularını felsefe ile genişletmiştir. Nitekim Gazâlî, kelamı en kapsamlı ilim olarak görmüşve metafizik vb. ilimleri onun altında saymıştır.<sup>4</sup>

**Filozof:** İlk defa Yunanlılar tarafından kullanıldığı düşünülen bu kavram gerçeğin bilgisini arayanları ifade etmektedir. Nitekim Aristoteles filozofu ezeli-ebedi olanın ve sebeplerin bilgisinin peşindeki kişi için kullanmıştır. İlk İslam filozofu Kindi ise, ilimde gerçeği bulan; amelde de doğruyu yapan kişinin filozof olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup> Bu ifadelerden yola çıkarak filozofu, hakikatin peşinde durmaksızın yol alan ve bu yolda doğru olan şeylerden vazgeçmeyen kişi olarak tanımlamamız mümkündür.

---

Müfit Selim Saruhan, “İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine bir Değerlendirme,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9:3, 2009, ss. 71-86.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Farâbî, *İlimlerin Sayımı*, terc. Ahmet Arslan, Divân, 2014, s. 107; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, *DİA*, c. 25, Ankara, 2002, s. 196.

<sup>3</sup> Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn,” *DİA*, c. 32, İstanbul, 2006, s. 187.

<sup>4</sup> Bkz. Eşref Altaş, “Felsefî Kelâm’ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim, Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 35- 54; Hakan Coşar, “13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefî Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2010. Ayr. bkz. İsa Yüceer, “Kelâm İlminin Felsefeleşmesi Süreci”, *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi*, S: 3, 2000, ss. 35-62.

<sup>5</sup> Bkz. Hüseyin Aydın, “Filozof”, *DİA*, c. 13, İstanbul, 1996, s. 107-109.

**Felsefi Kelamcı:**Başlangıçta dinin itikadi yönü ile ilgilenip yeni yaklaşımlar getirmeye çalışan kişilere mütekellim denilmiştir.<sup>6</sup> Daha sonra yön değiştiren kelam ilmi felsefi meseleler ile ilgilenmeye başlayınca bu alanda meşgul olan kişiler felsefi kelamcı olarak anılmaya başlanmıştır.

**Hikmet:** Hikmet diğer ilimlerde kullanılmakla birlikte İslam felsefesini, özellikle metafiziği, ifade eden bir kavramdır. “En üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi,” “en doğru ve en sağlam bilgi” ve bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi” şeklinde tanımları olan hikmet kavramını İbn Sina ilk felsefe olarak kabul etmektedir.<sup>7</sup>

## E. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu tez üç farklı konuyu barındırması bakımından seçilen yöntemlerinde bu konuları en iyi şekilde ele alınmasına olanak tanıyacak tarzda olmasına dikkat edilmiştir. İlk olarak, eserin tahkik edilmesinde kullanılan yöntem İSAM’ın oluşturmuş olduğu tahkik kurallarıdır.<sup>8</sup> Bu eserin müellif nüshası bulunamamıştır. Ancak müellifin yazmış olduğu nüshadan iki yıl sonra istinsah edilen bir nüsha elimizdedir ve o nüsha temel alınmıştır. Bununla birlikte tahkikte, daha doğru bir metin oluşturmak için elimizde bulunan nüshalardan hangisinde doğru olduğunu düşündüğümüz kelime, kavram veya cümle varsa onu tercih etmeye özen gösterdik. Diğer nüshalardaki ibareler ise İSAM tahkik kurallarına göre dipnotta belirtilmiştir. Hiçbir nüshada yazılı olmayan ancak cümlenin ya da başlığın bütünlüğünü sağlamak amacıyla eklediğimiz kelimeler köşeli parantez ([ ]) içerisinde verilmiş olup dipnotta belirtilmemiştir.

Eserin incelenmesi ve Urmevî’nin metafizik anlayışı başlıkları tek bir kapak altında ele alınmıştır; çünkü incelemeye konu ettiğimiz eser metafizik konuları en

<sup>6</sup> Tevfik Yücedoğru, “Kelam ve Mütekellim I”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:1, 2005, s. 7.

<sup>7</sup> İbn Sina, *Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 3, 13.

<sup>8</sup> [http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/yazma\\_eserler\\_tahkik\\_esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/yazma_eserler_tahkik_esaslari.pdf) (erişim tarihi 12.01.2020)

hacimli şekilde barındırmaktadır. Bu nedenle tekrara düşmemek için tek kapak arasında her iki başlığı da değerlendirmeyi daha uygun bulduk. Bu itibarla zaman zaman eserin içerik bakımından değerlendirilmesinin yanında şekil bakımından da değerlendirilmesini yaptık. İSAM tahkik kurallarına göre tahkikli metinden önce ele alınması gereken müellif ve eser hakkındaki bilgiler, konu bütünlüğü nedeniyle müellifin hayatı birinci bölümde, eser hakkındaki bilgiler de sonraki kısımlarda ele alınmıştır. Sonraki bölümlerde de içerik bakımından eser hakkında bilgiler verilmiştir.

Son bölüm olarak planlanan metafizik anlayışı kısmında ise, Urmevî'nin metafizik anlayışı hakkında görüşlerini değerlendirmeye ve zaman zaman diğer filozoflar ile karşılaştırmaya çalıştık. Burada felsefenin deskriptif yöntemini kullanmayı uygun bulduk. Ayrıca incelemesini ve tahkikini yaptığımız Beyânu'l-Hakk ile düşünürümüzün bir başka eseri olan Metâlîu'l-Envâr konuların sıralanışı bakımından aynı olmakla birlikte Beyân daha kapsamlı ve hacimlidir. Ayrıca söz konusu bu iki eserde zaman zaman görüş farklılığı da bulunmaktadır. İncelediğimiz eserle olan benzerliğinin yanında farklılıkları da olan *Metâlî*'yi, iki eseri de karşılaştırmak isteyenler için, dipnotlarda kullandık.

# I. BÖLÜM KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ

## I.1. HAYATI VE ESERLERİ

### I.1.1. Hayatı

Ebu's-Senâ Siraceddin Mahmud b. Ebî Bekr el-Urmevî, eş-Şafîî, 1198 (h.594) yılında Azerbaycan'ın Urmiye nahiyesinde doğmuş ve 1283 (h.682) yılında Konya'da ölmüştür.<sup>9</sup> Urmiye'de doğmuş olmasına rağmen onun hangi milletten olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda bu konuda bilgi bulunmazken veya Urmiye'ye atıf varken, bazı kaynaklarda ise onun ismine eklenen Tenûhî ibaresine dayanarak soyunu Yemen'deki Tenûh kabilesine kadar götürüldüğü dikkat çekmektedir.<sup>10</sup> Ancak Akkanat, Urmevî'nin künyesine Türkî ibaresinin eklenmesinin daha uygun olacağı kanaatindedir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> İbn Kesir, Tabakatü's-Şafîyye, thk. Ahmed Ömer Haşim ve Mahmud Ğarib, Mektebetü'l-Segâfetü'l-Diniyye, Mısır, c. III, s. 91.

<sup>10</sup> Hasan Akkanat, Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metaliu'l-Envar İsimli eseri – Tahkik, Çeviri, İnceleme, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, (Basılmamış Doktora Tezi) c. III, s.6. (Eser bundan sonra C. III yerine İnceleme şeklinde kullanılacaktır. Çeviri de Metâlî şeklinde kullanılacaktır.)

<sup>11</sup> “Bizim elimizde Kadı Siraceddin'nin künyesine Türkî ibaresini ekleyivermek yerine onun bir Türk olduğuna dair daha somut veriler vardır. Elimizdeki en somut ve müşterek olan kanıt, onun Ürmiyeli olmasıdır. Ürmîye ise, Malazgirt Savaşı'ndan sonra yani Kadı Siraceddin'in doğumundan iki asır önce, Anadolu'nun Türkleşmesi konusunda önemli bir rol üstlenmiştir. Anadolu'ya yerleştirilen Türkler Ürmîye kanalıyla getirildiği için dönemin şairi Katran, Ürmîye emirini medheden bir kaside bile kaleme almıştır. Ürmevî'nin doğumundan önce de bir Türk ili olan Ürmîye tıpkı Anadolu gibi kendisine Türk boylarının yerleştirildiği bölgeler arasında olmuştur. İkincisi; Ürmevî, Metâlîu'l-Envâr'ın bir yerinde Türk kelimesini kullanmakta ve Türkler hakkında küçük bir anekdot sunmaktadır. Üçüncüsü; Ürmevî sadece Anadolu'da ikamet etmemiş, Şam, Musul ve hatta Mısır'a kadar birkaç kez gidip gelmiştir. Onun Anadolu dışında tek önemli görevi Eyyubî Sultanı Salih Necmeddin tarafından Bizans'a elçi olarak gönderilmesidir. Ürmevî, Anadolu dışına çıktığı zamanlarda herhangi bir devlet tarafından kendisine bundan başka ciddi bir görev verilmemiştir. Halbuki Anadolu'ya iki defa gelmiş, birincisinde Alaaddin Keykubâd tarafından karşılanmış ve istediği göreve getirilmiş, ikincisinde de doğrudan başkent kadısı olarak atanmıştır. Daha iki asır önce Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi konusunda önemli bir çaba sarfeden Selçuklu Devleti'nin en büyük mirasçısı olan Anadolu Selçuklu Devleti'ne kadılar kadısı olarak atanmanın, liyakat dışında bir özelliği daha bulunması gerekir. Bu nedenle onun bir Türk olduğunu söylemek tereddütsüz daha isabetli bir yargı olacaktır.” Akkanat, İnceleme, s. 6-7.



İbn Kesîr eserinde Urmevî'nin davudî sesli, bedeninin nahif ve şeklinin de latif olduğunu bildirmektedir. Ayrıca ilimlere ulaşmada oldukça yetenekli olduğunu da söyler.<sup>12</sup>

Urmevî'nin ilköğretime Urmiye'de başladığı söylenebilir. Zira eğitim için Musul'a gidinceye kadar kendisi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Musul'da ise dönemin en önemli müderrislerinden biri olan Kemaleddin b. Yunus'tan dersler almıştır.<sup>13</sup> Kemaleddin b. Yunus aklî ve naklî ilimlerde öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, Yahudi ve Hıristiyanlara bile Tevrat ve İncil'i şerh etmiş ve ders vermiştir.<sup>14</sup> Ayrıca onun Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olduğu hususunda da bulgular olmakla birlikte bu bilgiler kesinlik taşımamaktadır.<sup>15</sup> Bununla birlikte Kemaleddin b. Yunus'un, Razî'nin eserlerini iyi bir şekilde tahlil ettiğini ve bir er-Razî uzmanı olduğunu<sup>16</sup>; bu itibarla Urmevî'nin hocası aracılığıyla er-Râzî'nin eserlerini tanımış olabileceğini söylemek mümkündür.<sup>17</sup> Zira Urmevî, er-Râzî ekolüne bağlı bir düşünürdür ve Anadolu'daki ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Musul'dan sonra Urmevî, Mısır'a gitmiştir. Ancak ne zaman ve niçin gittiği konusunda bilgi bulunmamakla<sup>19</sup> birlikte burada seçkinler sınıfı olarak adlandırılan *a'yana* katılmış ve birkaç yılını burada geçirmiştir.<sup>20</sup>

<sup>12</sup>İbn Kesir, *Tabakatü's-Şafiyye*, c. III, s. 91. Urmevî'nin sesi ve fiziki özellikleri ile ilgili olarak başka kaynaklarda bu bilgilere rastlanmamaktadır. Bu nedenle aynı ismi taşıyan başka birinin özellikleri olma ihtimali de vardır.

<sup>13</sup>İbn Kesir, *Tabakatü's-Şafiyye*, c. III, s. 91; Akkanat, *İnceleme*, s. 7; M. Cüneyt Kaya, Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 17, sayı 33, (2012/2), s. 4.

<sup>14</sup> Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmevî, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masâq*, 22:3 (2010), s.285; Akkanat, *İnceleme*, s. 8; M. Cüneyt Kaya, Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî, s. 4.

<sup>15</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 8.

<sup>16</sup> Mustafa Çağrıncı, "Kadı Siraceddin el-Urmevî," *DİA*, c. 37, 2009, s. 262.

<sup>17</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 8.

<sup>18</sup> Akkanat, "Konevî'nin Çağdaş Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri (6-8 Ekim 2011)*, ed. Hasan Yaşar, MEBKAM Yayınları, Mart 2014, Konya, s. 22.

<sup>19</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 8.

<sup>20</sup> Marlow, s. 280; Louise Marlow, "13. Yüzyıl Doğu Akdeniz'inde Bir Âlim, Sirâceddin el-Urmevî: Kadı, Mantıkçı, Elçi," terc. Nejla Uludağ, Recep Alpyağıl (ed.), *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-*

Urmevî, yaklaşık 1237 tarihinde, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. Alaaddin Keykubad döneminde, Malatya'ya gitmek için Anadolu'ya gelmiştir. Sultan, Urmevî'ye saygı ve itibar göstermiş ve ona isteklerini sormuştur. Urmevî Malatya'ya gitmek istediğini belirtir. Bunun üzerine I. Alaaddin Keykubad onu Malatya'ya müderris olarak görevlendirir. Urmevî'nin Malatya'da ne kadar süre kaldığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak buradan sonra Mısır'da bulunduğunu biliyoruz.<sup>21</sup>

Eyyübi Hükümdarı Melik Salih, Urmevî'yi Kral II. Frederick'e elçi olarak göndermiştir.<sup>22</sup> Kral, Urmevî'ye büyük itibar göstererek ona iyiliklerde bulunmuştur.<sup>23</sup> Urmevî, elçi olarak gittiği yerde uzun süre kalarak iki yönetici arasında iyi ilişkilerin gelişmesini sağlamıştır. Ayrıca burada kaldığı sürede Urmevî, II. Frederick için de bir mantık kitabı kaleme almıştır.<sup>24</sup> Bütün bunlar Urmevî'nin Musul'da iken nitelikli bir âlim seviyesine ulaştığını göstermektedir.<sup>25</sup>

Urmevî tekrar Anadolu'ya gelerek Konya, Kayseri ve Malatya'da müderrislik görevlerini yapmıştır.<sup>26</sup> Kayseri'de bulunduğu sırada Osmanlıların ilk müderrisi olan Davud-ı Kayserî'ye ders vermiştir.<sup>27</sup> Daha sonra Konya'ya gelen Urmevî burada daha iyi tanınmaya başlamıştır.<sup>28</sup> Ancak Urmevî'nin Konya'ya geliş tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Letaif'e göre hicrî 655 (1257) yılının sonları olarak ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

---

*Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 74. (Bundan sonra bu kaynak Marlow2 şeklinde belirtilecektir.)

<sup>21</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 8-9; Marlow, s. 290; Marlow2, s. 83.

<sup>22</sup>Bu olaydan Letaifü'l-Hikme adlı risalesinde de bahsetmiştir. Ayr. Bkz.M. Cüneyt Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s.7-8; Marlow, s. 290-291;Marlow2, s. 83.

<sup>23</sup>Çağrıci, "Kadı Siraceddin el-Urmevî," s. 262.

<sup>24</sup>Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 8; Marlow, s.294;Çağrıci, "Kadı Siraceddin el-Urmevî," s. 262.

<sup>25</sup>Çağrıci, "Kadı Siraceddin el-Urmevî," s. 262.

<sup>26</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 10.

<sup>27</sup> Hülya Altunya, "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi," (ed.) Kamil Kömürcü, *Selçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2017, s. 25.

<sup>28</sup>Çağrıci, "Kadı Siraceddin el-Urmevî," s. 262.

<sup>29</sup>Kaya, Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî, s. 8; Marlow, s. 297; Marlow2, s. 89.

Selçuklular Moğolların şehre yaklaştığı haberini alınca Konya'yı müdafaa etmek için hazırlıklar yapmışlardır. Moğolların yaklaşmasını fırsat bilip Konya'ya saldırmayı planlayan Siyavuş (Cimri) ve Mehmed Bey askerlerin alışveriş yapmasını bahane ederek kapıların açılmasını istemiştir. Ancak Konya kadısı olan Urmevî bir fetva çıkararak şehir halkını Karamanlılara karşı savaşmaya teşvik etmiş ve kendisi de bizzat bir burcun üzerine çıkarak ok atmaya başlamıştır. Urmevî'nin bu tutumu Konya halkının ve ahilerin savaşa katılmasına neden olmuştur. Urmevî bu hizmeti dolayısıyla kadı el-kudat unvanını almıştır.<sup>30</sup>

Urmevî, vefat edinceye kadar hem kadılık hem de müderrislik görevine devam etmiştir. O, 1283'te 85<sup>31</sup> yaşında hayata veda eder ve Konya Musalla Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>32</sup>

### **I.1.2. İlmî Kişiliği**

Urmevî'nin yaşadığı dönem, "Genel kifayeti haiz bir dizi âlimin: filozof-bilim insanı ve aynı zamanda filozof-kelamcının medreselerde olduğu kadar saray meclislerinde de yükselişine şahit olunmuştur"<sup>33</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Böyle bir dönemde birçok ilimde söz sahibi olmak dar bir alanda söz sahibi olmaktan daha önemli bir yer tuttuğu aşikârdır. Bu itibarla Urmevî de bu âlimlerin arasında yer alıyordu.<sup>34</sup>Urmevî, birçok ilim dalında söz sahibi olan bir âlimdir. Zira hocası Kemaleddin b. Yunus'tan mantık, felsefe, kelam, fıkıh vs. gib ilimleri tahsil etmiş ve bu ilimlerde yetkinleşmiştir. Urmevî'nin eserlerine baktığımızda kelam, fıkıh, felsefe ve mantık gibi ilimlerde yazılmış birçok eseri bulunmakla birlikte, hadis ve tefsir ile ilgili

<sup>30</sup> İbn Bibî, *Selçukname*, terc. Mükrimin Halil Yinanç, Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 248; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 583.

<sup>31</sup> İbn Kesir, Urmevî'nin 88 yaşında vefat ettiğini iddia etmektedir. Bkz. İbn Kesir, *Tabakatü's-Şafiyye*, c. III, s. 91.

<sup>32</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 11.

<sup>33</sup> Marlow, s. 283; Marlow2, s. 77.

<sup>34</sup> Marlow, s. 283; Marlow2, s. 77.

herhangi bir eserine rastlamamaktayız. Ancak kadı olması dolayısıyla Urmevî'nin bu ilimlerde de söz sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Urmevî'nin eserlerine bakıldığında onun daha çok aklî ilimlere önem verdiğini, dolayısıyla hem yaşarken hem de öldükten sonraki itibarının özellikle mantık ilmindeki başarısına borçlu olduğunu ifade edebiliriz.<sup>35</sup>

Ahmed Eflâkî ise Urmevî'nin, “Aklî ve naklî bütün ilimlerde ikinci bir imam Şâfî” olduğunu ifade etmiştir.<sup>36</sup> İbn Bîbî ise Urmevî hakkında “büyük kadı, din ve milletin meşalesi” yorumunu yapmıştır.<sup>37</sup> Ayrıca Urmevî, Osmanlı ilim geleneğinin şekillenmesinde rol alan önemli şahsiyetlerden biridir. Urmevî, özellikle *Metaliu'l-Envar* eseri ve onun şerhi ile bu geleneğe katkı sağlamıştır.<sup>38</sup> Zira Urmevî'nin bu eseri Osmanlı medreselerinde şerh edilerek ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>39</sup> Ayrıca Urmevî'nin fikirlerini öğrencileri Osmanlı ilim geleneğine taşıyarak, Osmanlı'nın mantıkî-felsefî-kelâmî geleneğinde bu görüşlerin etkisi de olmuştur.<sup>40</sup>

Urmevî, felsefede İbn Sînâ-F. er-Râzî, kelimada F. er-Râzî ve fıkıhta da Gazâlî-F. er-Râzî çizgisini takip etmiştir.<sup>41</sup> Urmevî'nin mantık ve felsefe alanındaki görüşleri *Metaliu'l-Envar*'ın şerhi ile; fıkıh alanındaki görüşleri de Davud el-Kayserî tarafından medreselerde devam ettirilmiştir.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi Urmevî, İbn Yunus ve Hunecî gibi âlimlerin çizgisini takip ederek, nakli ve akli ilimleri birleştirerek bu disiplinlerin terkinde uzmanlaşmış biridir.<sup>43</sup>

<sup>35</sup>Marlow, s. 284; Marlow2, s. 77.

<sup>36</sup>Çağrı, “Kadı Siraceddin el-Urmevî,” s. 262; Akkanat, Konevî'nin Çağdaş Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî, s. 24.

<sup>37</sup>Akkanat, “Konevî'nin Çağdaş Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî,” s. 24.

<sup>38</sup>Altunya, s. 25-26.

<sup>39</sup>Akkanat, “Konevî'nin Çağdaş Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî,” s. 25.

<sup>40</sup>Akkanat, “Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu,” *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas, 2017, s. 21.

<sup>41</sup>Akkanat, “Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu,” s. 18.

<sup>42</sup>Akkanat, “Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu,” s. 10.

<sup>43</sup>Louise Marlow, s. 287; Marlow2, s. 80.

Yetiştirdiği öğrencileri arasında en önemlilerinin Davud-u Kayserî, Safiyüddin el-Hindî ve Taceddin Geredevî olduğunu söyleyebiliriz.<sup>44</sup>

### I.1.3. Eserleri

#### a. Mantıkla İlgili Eserleri

##### *Şerhü'l-Mû'cez fi'l-Mantık*

İbn Sînâ'nın el-Mu'cez isimli eserinin bir şerhidir. Bu eser Fas'ta bulunan Karaviyyûn Üniversitesinde 1375 numarada el yazma olarak bir nüshası kayıtlıdır.<sup>45</sup>

##### *er-Resâil fi İlmi'l-Cedel*

Keşfü'z-Zunûn<sup>46</sup> ve Hediyyetü'l-Ârifin'de yazarı ve ismi zikredilmektedir. Bunun haricinde bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>47</sup>

##### *Tehzîbü'l-Nüket*

Bu eser, Ebu İşhak Şirazi'nin Kitâbü'l-Nüket fi 'İlmi'l-Cedel adlı eserinin özetidir. Dr. Ebu Zeyd, Gulamhseyin Yusufi'den hareketle bu eserin var olduğunu ifade etmektedir.<sup>48</sup> Bu eserde Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasında tartışmalı olan beş konu cedel yöntemi ile incelenmiştir.<sup>49</sup>

##### *Kitabu'l-Mebahic fi Şerhi'l-Menahic fi İlmi'l-Mantık*

Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi Yusufaga Bölümü 5482/2 numarada kayıtlı olan eser 154 varaktır.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Akkanat, "Konevi'nin Çağdaşı Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevi," s. 24; Akkanat, "Kâdi Sirâcuddin el-Urmevi ve Okulu," s. 10.

<sup>45</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 18.

<sup>46</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü Basım 2017, s. 733.

<sup>47</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 18.

<sup>48</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 18.

<sup>49</sup> Çağrııcı, "Sirâcuddin el-Urmevi," s. 263.

<sup>50</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Kömürcü, "Urmevi'nin Kitâbu'l-Mebâhic fi Şerhi'l-Menâhic fi İlmi'l-Mantık İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme," *Sełçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevi Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2017.

## **b. Fıkıhla İlgili Eserleri**

### *et-Tahrir ve 't-Takrîr fî Şerhi 'l-Vecîz*

Bu eser Gazalî'nin e-Vecîz eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.<sup>51</sup> Bu eser Urmevî'nin fıkıh ve fıkıh usulü alanında oldukça önemli olduğunu gösteren eserlerden biridir.<sup>52</sup> Şafiî mezhebinin amelî konular hakkındaki sorunları üzerine yazılan bu eser Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde 5395 numarada kayıtlı bulunmaktadır.<sup>53</sup>

### *et-Tahsîl min el-Mahsûl fî Usulî'l-Fıkh*

Bu eser, Fahreddin er-Râzî'nin el-Mahsûl fî Usulî'l-Fıkh adlı eserinin şerhidir. Katip Çelebi'nin ifade ettiğine göre oldukça meşhur bir eser olup, elden ele dolaşmıştır.<sup>54</sup> Zira bazen Urmevî'yi tanıtırken sadece bu eserin yazarı olarak ifade etmekle yetiniliyordu.<sup>55</sup>

Bu eser Abdülhamîd Ali Ebû Zûneyd tarafından 1988 yılında iki cilt olarak yayınlanmıştır.<sup>56</sup> Ayrıca bu eser ile ilgili olarak, Adem Çiftçi tarafından, “*Bir Fıkıh Usulü Eseri Olarak Urmevî'nin et-Tahsil Mine'l-Mahsûl'ü Üzerine Bazı Değerlendirmeler*” adında bir sempozyum bildirisi sunulmuştur.<sup>57</sup>

### *en-Nüket fî Mesaili'l-Hilâfiyya fî'l-Fıkh*

---

<sup>51</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 1605; Adem Çiftçi, “Bir Fıkıh Usulü Eseri Olarak Urmevî'nin et-Tahsil Mine'l-Mahsûl'ü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2017, s. 67.

<sup>52</sup> Çiftçi, “Bir Fıkıh Usulü Eseri Olarak Urmevî'nin et-Tahsil Mine'l-Mahsûl'ü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, s. 67.

<sup>53</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 19.

<sup>54</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 1288.

<sup>55</sup> Louise Marlow, s. 282; Marlow2, s. 76.

<sup>56</sup> Adem Çiftçi, “Bir Fıkıh Usulü Eseri Olarak Urmevî'nin et-Tahsil Mine'l-Mahsûl'ü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2017, s. 67.

<sup>57</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Çiftçi, “Bir Fıkıh Usulü Eseri Olarak Urmevî'nin et-Tahsil Mine'l-Mahsûl'ü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2017.

Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Kitaplığında 10897 numarada kayıtlı olarak bulunmakla birlikte çok fazla bilinmemektedir. Bu itibarla söz konusu eser hiçbir yerde ele alınmamıştır.<sup>58</sup>

*Risâle fe Emsileti't-Taarruz fi Usuli'l-Fıkh*

Bir fıkıh metodolojisi eseri olan ve problemleri barındıran bu eserin bütünü günümüze gelememiştir. Bu eserin varlığını Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn'da haber vermektedir.<sup>59</sup>

*Es'iletü'l-Kâdı Siracü'd-Din*

Bu eseri Kâtip Çelebi'nin ifade ettiğine göre, bilgi edinmek isteyenler için hazırlamıştır.<sup>60</sup>

**c. Felsefî Eserleri**

*Şerhü'l-İşârât*

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin şerhidir.<sup>61</sup> Bu eserin Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 3269 ve Necef kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. Bu eser Saim Güngör tarafından “*Sirâceddin el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ı: Bilgi Teorisi Açısından Bir İnceleme ve Metin Tahkîki*” adıyla doktora tez çalışması olarak çalışılmaya devam edilmektedir.

*el-Menahic fi'l-Mantık ve'l-Hikme*

Bu eser *Keşfü'z-Zunûn*'da sadece isim ve yazarı olarak geçmektedir. Bu eserde onun hakkında başka bilgi yoktur.<sup>62</sup>

*Letâifü'l-Hikme fi'l-Mantık*

<sup>58</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 19.

<sup>59</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s.693; Akkanat, *İnceleme*, s. 19

<sup>60</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 121.

<sup>61</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 124.

<sup>62</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s.1475.

Urmevî'nin farsça olarak kaleme aldığı tek eseridir. Bu eseri II. İzzeddin Keykavus'a ithaf etmiştir.<sup>63</sup> Bu eserin Paris Bibliotheque Nationale, Persan, nr. 121 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2880 kayıtlı nüshaları bulunmakla birlikte Gulâm Hüseyin Yûsufî tarafından yapılan bir de neşri bulunmaktadır. Ayrıca bu eser M. Cüneyt Kaya tarafından, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): *Letâifü'l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", adında bir makalede de incelenmiştir.<sup>64</sup>

#### *Metâliu'l-Envâr*

Bu eser hakkında *Keşfü'z-Zunûn*'da da bilgi vardır.<sup>65</sup> Ayrıca birçok kütüphanede el yazması olarak bulunan Urmevî'nin bu eseri Hasan Akkanat tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve literatüre kazandırılmıştır.<sup>66</sup>

#### *Beyanü'l-Hakk*

Bu eser hakkında bilgi ilerleyen sayfalarda detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ayrıca *Keşfü'z-Zunûn*'da ve İbn Kesîr'in *Tabakatü's-Şafiyyeadlı* eserinde isim ve yazarı zikredilmektedir.<sup>67</sup>

### **d. Kelamî Eserleri**

#### *Lübâbü'l-Erbaîn*

Bu eser, Fahreddin er-Râzî'nin el-Erbaîne fî Usûli'd-Dîn'in özeti niteliğindedir.<sup>68</sup> Söz konusu eser, Konya El Yazmaları Bölge Müdürlüğü'nde 3382 numarada kayıtlı olarak bulunmaktadır.<sup>69</sup>

---

<sup>63</sup> Louise Marlow, s. 283.

<sup>64</sup> M. Cüneyt Kaya, Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): *Letâifü'l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 17, sayı 33, (2012/2).

<sup>65</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 1370-1371.

<sup>66</sup> Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin El-Ürmevî Ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006.

<sup>67</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 249; İbn Kesîr, *Tabakatü's-Şafiyye*, c. III, s. 92.



## *Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'l-İlm-i İlâhî ve'l-Kelâmî*

Bu risale Urmevî'nin metafizik ve kelamın konularının neler olduğu ile ilgilidir. Bu risale Tuna Tunagöz tarafından iki makalede incelenmiştir. Bunlar; “Tunagöz, T., "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.16, ss.37-82, 2016” ve“Tunagöz T., "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark beyne Mevzû`ayi'l-İlmî'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, pp.265-288, 2016.” Yine bu risale Engin Erdem tarafından tercüme edilmiştir: “Erdem, Engin, Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelam Arasındaki Fark Üzerine”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*2016;27(3):442-7.”

### **1.1.4. Urmevî'nin İslam Düşünce Tarihindeki Yeri**

13. yüzyıl İslam dünyası için ilmi açıdan oldukça verimli ve şekillendirici bir dönemdir. Söz konusu bu dönemde, Abdülmelik el-Hûnecî'nin (ö. 1248)*Keşfü'l-Esrâr 'an Ğavâmizi'l-Efkâr'*, Esirüddin el-Ebherî'nin (ö. 1265?)*Hidâyetü'l-Hikme*'sive Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 1274)*Şerhü'l-İşârât'*ı gibi dikkat çekici çok sayıda eser ortaya çıkaran birçok âlim yetişmiştir. Bu dönemin önde gelen âlimlerinden birisi de hiç şüphesiz Kadî Siraceddin el-Urmevî'dir. Ancak Kadî Siraceddin'in İslam düşünce tarihindeki önemli konumuna rağmen günümüzde kendisi ve eserleri üzerine yeterince çalışma yapıldığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Urmevî ve eserleri ile ilgili son dönemlerde bazı çalışmalar yapılmakla birlikte halen tahkik ve tercümesi yapılmamış olan mevcut eserleri de bulunmaktadır.

Kelamdaki yöntem eksikliğini gidermek için felsefeden delil getirmekle yetinilmemiş ve felsefî konular da kelamın konuları arasına dâhil edilmeye başlanmıştır.

<sup>68</sup>Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 98.

<sup>69</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 21.

Gazâlî ile felsefe ve kelâmın konuları yavaş yavaş bir arada ele alınmaya başlanmışken, müteahhrirûn dönemin en önemli temsilcilerinden bir olarak kabul edeceğimiz Fahreddin er-Râzî ile artık felsefe ve kelâmın konularının tamamen birlikte ele alındığı söylenebilir. Urmevî de er-Râzî'nin bir takipçisi olarak onun geleneğine bağlı bir düşündürdür. Ayrıca er-Râzî'nin Urmevî üzerindeki etkisi yadsınamayacak derecede önemlidir. er-Râzî'nin bu etkisini Urmevî'nin yazmış olduğu eserlerde açık bir şekilde görmekteyiz. Şöyle ki Urmevî yazdığı eserlerde konu sıralaması ve yöntemi tıpkı er-Râzî'nin oluşturduğu şekliyle korumuştur. Örneğin er-Râzî'nin *el-Mulahhas* eserinde olduğu gibi Urmevî de *Beyânû'l-Hakk* eserinde mantık ilminden başlamış ve hakiki ilimler ile devam etmiştir. Ancak burada asıl önemli olan nokta bu konuların problemleri ele alış tarzı açısından benzer olmasıdır.<sup>70</sup>

Urmevî'ye göre, marifetullahı ancak doğru düşünce ile ulaşmak mümkündür. Doğru düşünceye ulaşmanın yolu da mantık ilmidir.<sup>71</sup> Akkanat'ın belirttiğine göre Urmevî, mantığın farz-ı kifaye olduğunu ifade etmektedir.<sup>72</sup> Bu düşünceye sahip olan Urmevî'nin mantık ilmine dair eseri mevcuttur ve bu eserlerden bazıları oldukça kapsamlıdır. Urmevî'nin mantık ilminde önemli bir yerinin olduğunu onun bu düşüncelerinden hareketle söylememiz mümkündür. Ayrıca onun *Metaliû'l-Envar* isimli eserinin mantık kısmının K. Râzî'nin yazmış olduğu şerh ile Osmanlı medreselerinde mantık kitabı olarak okutulması onun mantık alanında söz sahibi olduğunu göstermektedir. Urmevî mantık alanında İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin yolunu takip etmekle birlikte zaman zaman onları eleştirip yeni yaklaşımlar da getirmiştir. Yani Urmevî kimin söylediğinden ziyade düşüncenin tutarlılığı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

<sup>70</sup> Bkz. Er-Râzî, *Mulahhas*; Urmevî, *Beyânû'l-Hakk*, Atıf Efendi No: 1567,

<sup>71</sup> Urmevî, *Beyan*, vr. 1.

<sup>72</sup> Akkanat, "Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu", s. 20.

Felsefî sahada ise Urmevî, *Beyânû'l-Hakk*, *Metâliû'l-Envâr* ve *Şerhu'l-İşârât* ile öne çıkmaktadır. Urmevî bu eserlerinde mantık, fizik ve metafizik ile ilgili konuları ele almış ve bu konuları titiz bir şekilde incelemiştir. Yine bu alanda da İbn Sînâ ve F. er-Râzî'nin görüşleri çerçevesinde kendi fikirlerini ortaya koymuştur. Metafiziğin konusu bağlamında İbn Sînâcı olmakla birlikte Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımının olması gerektiği hususunda kelamcı geleneğe sadıktır.

Bütün bu yönlerinin yanında Urmevî'nin kadı olması da ayrıca önem taşımaktadır. Şöyle ki, Urmevî öğrenmiş olduğu ilimleri hem kadı hem de bir müderris olarak hayatın her alanına aktarabilme şansına sahip olmuştur. Bütün bu bilgiler ışığında Urmevî'nin İslam düşünce geleneğine katkısının önemli bir yere sahip olduğu aşikârdır. Öğrencileri vasıtasıyla Urmevî'nin görüşleri Osmanlı ilim geleneğinin şekillenmesinde, özellikle mantık, felsefe ve kelamî alanda, katkı sağlamıştır.

## **1.2. MÜTEAHHİRÛN DÖNEM VE URMEVÎ**

Urmevî'nin yetiştiği gelenek hakkında bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira Gazâlî sonrası âlimler gibi, Urmevî de ne sırf felsefî düşünceyi ne de sırf kelamî düşünceyi benimsemiştir. Bu nedenle böyle bir başlık açmanın uygun olduğunu düşünmekteyiz. Müteahhirûn dönem zaman zaman felsefî kelam okulu olarak da ifade edilmekle birlikte bu isimlendirmenin sağlıklı olmadığını düşünmekteyiz. Bu nedenle felsefî kelam ekolü yerine müteahhirûn dönem kavramını kullanmaya özen göstereceğiz.

Müteahhirûn dönem, Fahreddin er-Râzî'nin on ikinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlattığı, farklı zaman ve mekândaki Müslümanların ilaveleri ile gelişen, ikinci klasik dönem olarak da adlandırmanın mümkün olduğu bir dönem olarak kabul edilmektedir.

Fahreddin er-Râzî, kelimâ felsefenin yöntemiyle yeniden ele alarak felsefî konuları da kelamın konuları ile birlikte ele almıştır. Örneğin onun *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'sini dikkate aldığımızda konuların ele alınışı ve kelam eserlerinde meydana gelen değişiklikleri görmemiz mümkündür.<sup>73</sup> Eserlerde konuların ele alınışına dair yapılan değişikliklerde er-Râzî, ilahiyat meselelerini ve diğer meseleleri ayırmıştır. Salt ilahiyat kısmı, Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiilleri ile nübüvvetten oluşmuştur. İbn Sînâ'nın *el-İlahiyat*'ta işlediği umûr-u âmme ve diğer meseleler de salt ilahiyat kısmı için bir mukaddime haline gelmiştir. Bu nedenle er-Râzî'nin eserlerinde İbn Sînâ felsefesi ve Eş'arî kelamının neredeyse aynı dili konuştuğunu ve aynı meseleler üzerinde tartıştığını söylemek mümkündür.<sup>74</sup> Yani er-Râzî'nin, Gazâlî ve İbn Sînâ düşüncesinin kendi düşüncesine uygun olan taraflarını alarak, ikisi arasında yeni bir yol açtığını söyleyebiliriz. Bunun neticesinde de felsefî ve kelamî konular birbirine karışmış ve düşünürlerin ortak bir noktada buluşması gerekli olmuştur. Bu ortak nokta ise metafiziktir.<sup>75</sup> Ancak bu görüşün aksini savunanlarda bulunmaktadır. Hanoğlu'nun ifade ettiği gibi, M. S. Zerkan'a göre, er-Râzî kelamî ya da felsefî bir konuyu kabul veya reddedilebilirlik açısından değerlendirmektedir. Bu iki ilmin meselelerini bir arada değerlendirmek, onları birbirine mezcetme durumunu doğurmamaktadır. Zira er-Râzî kelam kitaplarında kullandığı yöntemi felsefe kitaplarında kullanmamıştır.<sup>76</sup>

Kelam ilk olarak naslardan yola çıkarak inanç sistemini savunmak amacıyla oluşan bir ilim iken, müteahhirûn dönemde bu yönü değişiklik göstermiştir. Müteahhirûn dönemde kelam, konularını nasları ikinci planda bırakarak, felsefenin de

<sup>73</sup> Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12:23 (2007/2), s.91; ayr. bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye I-II*, thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1990.

<sup>74</sup> Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 19. Belki de bu nedenden dolayı Wisnovsky, Sünnî kelmacılar için mütekaddimun ve müteahhirun şeklindeki ayrımın Gazâlî'ye değil de İbn Sînâ'ya uzandığını ve kelamdaki dönüşümün Gazâlîci olmadığını; aksine İbn Sînâcı olduğunu savunmaktadır. Bkz. Robert Wisnovsky, "Sünnî Kelamda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü", çev. Arzu Meral, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26, (2004/1), s. 149.

<sup>75</sup> Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği*, Klasik Yayınları, s. 91.

<sup>76</sup> İsmail Hanoğlu, "Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzî ve İslâm Felsefesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, c. 10, sayı: 20, s. 178.

etkisiyle mantıksal kanıtlarla ispatlama ve tecrübe ile ortaya koyulan metafiziğin konuları ile ayıklama süzgecinden geçiren bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>77</sup> Bu itibarla er-Râzî takipçisi olan âlimlerin, yakîni bilgiye ulaşmak için mantığı temel alan ve problemleri çözmek için de âdâbû'l-bahs ve münazarayı kullanan kelamcı veya filozof-kelamcı olarak nitelenmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>78</sup>

Er-Râzî ve takipçilerini ekol olarak adlandırmamıza olanak tanıyan hususlar arasında; bilgiye ulaşmada kullandıkları yöntemler, meseleleri ele alış şekilleri ve konuları tasnif etme biçimleri sayılabilir.<sup>79</sup> Bu yöntemleri takip eden felsefî kelam okulunun temsilcileri: Abdülmelik el-Hûnecî (ö. 1265), Zeynüddîn el-Keşşî (ö. ?), Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 1265), Ali b. Ömer el-Kâtîbî el-Kazvinî (ö.1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 1283), Kadî el-Beydâvî (ö. 1286), Adudiddîn el-Îcî (ö. 1355), Kutbuddîn er-Râzî (ö. 1365), Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 1390), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 1413)<sup>80</sup>, Kutbuddîn el-Mısrî (ö. 1221), Efdaluddin el-Hunecî (ö. 1248), Şemsuddîn el-Hüsrevşahî (ö. 1254)<sup>81</sup> ve Sayfeddin Âmidî (ö. 1233)<sup>82</sup>'dir. Bütün bu isimler farklı bölgelerde ve farklı yıllarda yaşamış olsa da ortaklaşa kabul ettikleri önder Fahreddin er-Râzî'dir.

Gazâlî *el-Mustasfâ*'nın "Mantık Hakkında Mukaddime"sinde, mantığın sadece fıkıh ilmine özel bir ilim olmadığını aksine bütün ilimler için bir giriş olduğunu ifade ederek, bu ilmi bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğine işaret etmektedir.<sup>83</sup> Gazâlî, bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, mantık ilmine karşı olumlu bir tavır sergilemiştir. F. er-Râzî, Gazâlî'nin bu tavrını daha da geliştirmiş ve felsefî mantığı kullanarak kelamî

<sup>77</sup> Çoşar, "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi, Felsefî Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği".

<sup>78</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü," *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İSAM Yayınları, 2013, İstanbul, s.175.

<sup>79</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü," s.183.

<sup>80</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü," s.171.

<sup>81</sup> Akkanat, "Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu," s. 17.

<sup>82</sup> Çoşar, "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi, Felsefî Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği."

<sup>83</sup> Hasan Akkanat –Hakan Çoşar, "Eş'arî Kelamında Cüveynî'den Urmevî'ye Metodolojik Dönüşüm," s. 232; Çoşar, "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi, Felsefî Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği."

konuları bu minvalde çözmeye çalışmıştır.<sup>84</sup> Daha sonra er-Râzî'nin takipçileri ile mantık ilmi diğer ilimlere bir giriş niteliği kazanmıştır. Bu nedenle de er-Râzî sonrası neredeyse bütün âlimler bu ilmi eserlerinin başında zikretmektedir. Zira müteahhirûn dönemigeleneği içerisinde kabul edilen düşünürlerin eserlerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir.<sup>85</sup> Bu itibarla, er-Râzî ve takipçilerinin, iyi derecede mantık bildikleri için uğraştıkları felsefi ve kelimî konuları özellikle yöntem merkezli bir şekilde ele alarak çözüme kavuşturmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.<sup>86</sup> Bu okul ile birlikte metafizik, ayrı bir alan olmaktan ziyade kelâmın, bazı fiziki konuları da içine alan, bir alt alanı olmuştur. Zira bunu, felsefi kelâm geleneği çerçevesinde yazılan eserlerde, her ne kadar İbn Sînâ'nın etkisi devam etse de kendilerine özgü ele alış biçimleri ile, umûr-u amme adı verilen kısmın altında görmekteyiz.<sup>87</sup>

Görüldüğü üzere Müteahhirûn dönemi ile birlikte felsefe kelâmın içinde kendini devam ettirmiş ve bağımsız konulara sahip bir alan olmaktan uzaklaşmıştır.

### **1.3. BEYÂNÛ'L-HAKK'IN YAPI VE MUHTEVASI**

Beyânû'l-Hakk müteahhirûn döneminin örneklerinden biridir. Urmevî bu eserinde içerik bakımından Fahreddin er-Râzî çizgisini takip etmiştir.

#### **1.3.1. Eserin Adı**

Eserin adı hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Nitekim yazar eserin adının "Beyânû'l-Hakk ve Lisanû's-Sıdk" olduğunu giriş kısmında belirtmektedir.<sup>88</sup>

#### **1.3.2. Beyânû'l-Hakk'ın Nüshaları**

<sup>84</sup> Akkanat, "Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu," s. 16.

<sup>85</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü," s.185.

<sup>86</sup> Müstakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26, 2011, s. 26.

<sup>87</sup> Çoşar, "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi, Felsefi Kelâm Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği."

<sup>88</sup> Bkz. Urmevî, *Beyânû'l-Hakk*, vr. 1,

Atıf Efendi Nüshası: Temel aldığımız bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Kitaplığında 1567 numarada kayıtlı olarak bulunmaktadır. Elimizdeki en eski tarihli olan bu nüsha muhtemelen müstensih nüshasından kopya edilmiştir. 27 Cemadiye'l-ahir 675 (h.) tarihinde yazılmıştır. 143 varaktır. Bu nüsha tahkikte ف harfi ile gösterilmiştir.

Topkapı Nüshası: Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kitaplığında A.3378 nolu kayıt ile bulunan bu nüsha açık bir şekilde yazılmakla birlikte genellikle noktasızdır. 25 Zilkade 1090 (h.) yılında tamamlanmıştır. 219 varaktır. Bu nüsha tahkikte ت harfi ile gösterilmiştir.

Milli Melik Nüshası: Bu nüshada eserin sadece mantık kısmı yazılmış olup, diğer kısmına devam edilmemiştir. Bu nüsha oldukça okunaklı bir yazı ile yazılmıştır. Ancak eksik yerleri diğer nüshalara oranla daha fazladır. 2843 nolu kayıt ile Milli Melik Kütüphanesinde bulunmaktadır. 995 (h.) yılında yazılmıştır. 393 varaktır. Bu nüsha tahkikte ك harfi ile gösterilmiştir.

### **I.3.3. Beyânû'l-Hakk Üzerine Yazılan Şerhler**

Bu eser üzerine yazılmış tek bir şerhin iki farklı el yazmasına ulaştık. Biri Topkapı Sarayı Müzesinde III. Ahmed Kitaplığında 3442 no ile bulunmaktadır. 406 varaktır. Diğeri ise, Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi kitaplığında 1987no ile kayıtlıdır. 626 varaktır.

### **I.3.4. Beyânû'l-Hakk'ın Üslubu**

#### ***a. Bakış Açısı***

Beyânû'l-Hakk konuların objektif bir yaklaşımla ele alındığı bir çalışma olarak kabul edilebilir. Zira entelektüel bir şahsiyet olan Urmevî, din ve mezhep taassubu ile hareket etmeden tarafsız bir şekilde bilginin doğru olup olmamasına dikkat etmektedir.

Bu bakımdan eserde herhangi bir şahıs veya grubu yargılama söz konusu değildir. Bu yaklaşımı eserin her yerinde görmek mümkündür. Normatif değil betimleyici bir yöntem kullandığı söylenebilir.

Özgün bir bakış açısına sahip olan yazarın, bu eseri ile alanla ilgili kalıcı bir eser oluşturma çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

### ***b. Yöntemi***

Bu eserde Urmevîkonuları yöntem merkezli bir şekilde ele almaya çalışmaktadır. Nitekim o mantık ilmini dikkate alarak görüşlerini bu ilmin çerçevesinde şekillendirmiştir.

Eserin hemen hemen her bahsinde yazar, karşılıklı sorular ile konunun en doğru şekilde açıklanması için uğraşmaktadır. Zira bir konuda destekleyici, reddedici ve eleştirici görüşleri ifade ederek bunlardan hangisinin doğru olduğuna kendi bilimsel görüşü çerçevesinde yaklaşmaktadır. Ayrıca bu soru cevap yöntemi ile öğrencilere ders anlatan bir hoca gibi, sanki karşısındakiyle konuşuyormuşçasına, rahat bir üslup kullandığını söylemek de mümkündür. Ancak bu rahat üslubu onun akademik bir dil kullanmadığını ifade etmez. Aksine bu eserin entelektüel ve akademik başarısı yüksek bir şahsın elinden çıktığı aşikârdır.

### ***c. Sistematığı (Çalışma Planı)***

Bu eserin en dikkat çekici noktalarından biri de sistematığıdır. Yazar bu eserinde titiz bir şekilde plan ve program yapmıştır. Öncelikle eseri, mantık ve hakiki bilimler olmak üzere iki temel konuya ayırmış; daha sonra bu konuları da alt başlıklar halinde sunmuştur. Bu eserde genellikle bölüm başlarında o konu ile ilgili bilgiler bulunmakta ve ilgili kavramlar açıklanmaktadır. Ayrıca konular ele alınırken bol bol örnekler de eklenmiştir.



Bu eserin sistematığının günümüz tezlerine benzerliği aşıkârdır; çünkü eser incelendiğinde görülecektir ki, bölümlere ayırma, başlıkların oluşturulması vb. şekilsel yapılar sistemli bir şekilde hazırlanan tezleri anımsatmaktadır. Nitekim bu şekilde ortaya konulan eserler felsefi-kelam okulunun üslubunun bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Bu okulun temsilcilerinin eserleri ele alındığında aynı yapıları onlarda da görebilmekteyiz. Urmevî de bu okulun bir temsilcisi olarak çalışmalarında bu yapıya dikkat etmiş ve eserlerini ona göre şekillendirmiştir.

#### **I.4. BEYÂNÛ'L-HAKK'IN KAYNAKLARI**

*Beyânû'l-Hakk* mantık ve hakiki bilimler olmak üzere iki ana bölüme ayrılmaktadır. Mantık kısmı Urmevî'nin özgün görüşlerini içerirken, diğer kısmı daha çok İbn Sînâ ve er-Râzî'nin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir, dolayısıyla her iki bölümde kullandığı olduğu eserlerin tespitini yapmamız gerekir.

##### **I.4.1. Mantık Bölümünün Kaynakları**

Urmevî eserinde yararlanmış olduğu kaynakları bazen kitap ismi ile bazen de kişi ismi ile belirttiği için, hangi kaynaklardan yararlandığını belirlemek zor olmamaktadır.

*Beyanu'l-Hakk*'ın bu bölümdeki kaynaklarını şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk olarak Urmevî'nin hocası Kemaleddin b. Yunus'tan etkilendiğini söylememiz mümkün olmakla birlikte Kemaleddin b. Yunus'un günümüze ulaşan herhangi bir mantık eserinin olmadığını da belirtmemiz gerekmektedir.

Bu eserinde Urmevî, zaman zaman Antik Çağ Yunan düşünürlerinden bazıları ile Platon ve Aristoteles'in de görüşlerini zikretmektedir. Ancak Urmevî'nin bu filozofları doğrudan mı yoksa Farâbî ve İbn Sînâ vasıtası ile mi okuduğu konusunda somut bir veri bulunmamaktadır.

Aynı dönemin mantıkçılarından biri olan Zeyneddin el- Keşî'nin de bu eserde ismi zikredilmektedir.<sup>89</sup>

*Beyânû 'l-Hakk'*ta oldukça etkili olan diğer bir isim ise Fahreddin er-Râzî'dir. Fahreddin er-Râzî'nin özellikle *el-Mulahhas*<sup>90</sup> ve *Şerhu 'l-İşârât*<sup>91</sup> isimli eserleri göze çarpmaktadır. Urmevî zaman zaman bu eserlere atıflar yapmakta ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini nakletmektedir.

Fahreddin er-Râzî'den sonra Urmevî açısından oldukça önemli olan diğer bir isim ise, İbn Sînâ'dır. Urmevî, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*,<sup>92</sup> *İşârât ve 't-Tenbihât*,<sup>93</sup> *Hikmetû 'l-Meşrikîyye*,<sup>94</sup> *Uyûnû 'l-Hikme*<sup>95</sup> gibi eserlerine Beyân'da atıflar yaparak onun bu eserlerden sık sık faydalandığını görmekteyiz.

Urmevî'nin mantık kısmında çok olmamakla birlikte Farâbî'ye de atıflarının olduğunu söyleyebiliriz.<sup>96</sup>

#### **1.4.2. Hakiki Bilimlerin Kaynakları**

Eserin ikinci bölümünün oluşmasında da etkili olan isimlerden biri İbn Sînâ'dır. Eserin bu bölümünde de İbn Sînâ'nın eserlerine sıkça atıf yapıldığı görülmektedir. Özellikle *eş-Şifâ*'nın *Fizik*<sup>97</sup> ve *İlahiyat*<sup>98</sup> kitaplarına yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Ayrıca *İşârât ve 't-Tenbihât*,<sup>99</sup> *en-Necât*,<sup>100</sup> *el-Mebde ve 'l-Me'ad*<sup>101</sup> ile *Mubâhasât*<sup>102</sup> de bu eserin kaynakları arasında sayılabilir.

---

<sup>89</sup> Urmevî, Beyân, vr. 40a.

<sup>90</sup> Urmevî, Beyân, vr. 2b.

<sup>91</sup> Urmevî, Beyân, vr. 13a.

<sup>92</sup> Urmevî, Beyân, vr. 8b, 12a.

<sup>93</sup> Urmevî, Beyân, vr. 9a.

<sup>94</sup> Urmevî, Beyân, vr. 13a.

<sup>95</sup> Urmevî, Beyân, vr. 12b.

<sup>96</sup> Urmevî, Beyân, vr. 14b.

<sup>97</sup> Urmevî, Beyân, vr. 75b.

<sup>98</sup> Urmevî, Beyân, vr. 62b.

<sup>99</sup> Urmevî, Beyân, vr. 102b.

<sup>100</sup> Urmevî, Beyân, vr. 96a-b.

<sup>101</sup> Urmevî, Beyân, vr. 140a.

<sup>102</sup> Urmevî, Beyân, vr. 62a.

Fahreddin er-Râzî, mantık bölümünde olduğu gibi yine bu bölümde de ağırlıklı olarak etkisi hissedilen önemli bir isimdir. *Beyânû'l-Hakk* ile konuları büyük oranda benzer olan *el-Mulahhas* bu eserin en dikkat çekici kaynaklarından. Ayrıca er-Râzî'nin diğer bir eseri olan *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* de Urmevî'ye yön veren eserlerden biridir. Yine *Şerhu'l-İşârât* ile *Nihâyetu'l-'Ukûl*'u da bu eserin kaynakları arasında zikretmek mümkündür.<sup>103</sup>

Bu bölümde Farabî'nin *Ta'likat*<sup>104</sup> adlı eserinin ismi zikredilerek varlık konusunda görüşlerine değinmektedir.

## **1.5. BEYÂNÛ'L-HAKK'IN İÇERİK BAKIMINDAN İNCELENMESİ**

### **1.5.1. Beyânû'l-Hakk'ın Bölümleri**

Urmevî'nin bu eseri mantık ve hakiki bilimler olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

#### **a. Birinci Bölüm: Mantık**

Urmevî bu eserinde mantığın bütün kısımlarını etraflıca ele aldığını ifade etmektedir. İleride de ele alacağımız üzere Urmevî bu bölümde öncelikle Mantığın konusu ve gerekliliği üzerinde durmaktadır. Daha sonra mantık ilminin konularını tek tek ele alarak geniş bir şekilde açıklamaktadır.

#### **b. İkinci Bölüm: Hakiki Bilimler**

Bu bölüm umur-u amme, arazlar, cevherler ve ilahiyat olmak üzere dört ana başlık içermektedir. Umur-u amme kısmında varlık, mahiyet, birlik, çokluk vs. gibi metafiziksel kavramlar ele alınmaktadır. Arazlar başlığı altında artık felsefi-kelam geleneğinde mantık bölümünde ele alınmayan cevher hariç diğer dokuz kategori

<sup>103</sup> Urmevî bu eserleri isim olarak zikretmese de onların etkisini görmek mümkündür.

<sup>104</sup>Urmevî, Beyân, vr. 62a.

incelenmektedir. Cevherler bölümünde ise cevher türlerinin ele alındığını görmekteyiz. Son olarak ilahiyat bölümünde ise Tanrı'nın varlığı sıfatları ve filleri gibi konuların yanında kısaca kaza ve kader konusu ile peygamberlik meselesini de incelemektedir.



## II. BÖLÜM MANTIK

Mantık ilmi Aristoteles ile sistematik bir hale gelmiş ve ondan sonra da ilimlerin aracı olarak kabul edilmiştir. Hemen hemen herkes tarafından bu şekilde kabul edilen mantık, doğru düşünmenin kanunları olarak tanımlanabilir.

Urmevî, ilimlerin en faziletlisinin, burhan ve delile dayanarak yakîn bilgiye ulaştırılan ilim olduğunu, bu ilmin de, Bakara suresi 269. ve Nahl suresi 125.ayette Allah'ın belirttiği gibi hikemi ilahiyat olduğunu ifade eder. Urmevî eserine başlarken öncelikle kitabında nelerden bahsettiğini ve bölümlerinin neler olduğunu belirtir. Urmevî, bu eserinde kendisinin mantığı eksiksiz bir şekilde ele aldığını söylemektedir.<sup>105</sup>

Mantık ve felsefe arasındaki ilişki oldukça yakındır. Bu ilişki Aristoteles ile başlamış ve ona göre mantık felsefeye giriş mahiyetinde bir metodoloji olarak kabul edilmiştir. Stoacılar ve Plotinus'un anlayışa göre ise, mantık felsefenin bir bölümü olarak ifade edilmektedir.<sup>106</sup> Neo-Platoncular ise bu iki görüşü uzlaştırma çabası içerisinde olmuşlardır. İslam felsefesinde bu üç görüşün temsilcileri her ne kadar bulunuyorsa da daha çok mantığın diğer ilimler için bir alet olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Hatta mantığın tanımında onun bir alet olduğu belirtilmiştir.<sup>107</sup> Kindi ilimler sınıflamasında mantığı alet ilmi olarak kabul etmiştir. Farâbî de bu ilmin Aristoteles'e göre, ilimlere giriş olarak bir alet ilmi olduğu konusunda Kindi ile fikir birliği içerisinde.<sup>108</sup> Farâbî mantık ilmini, yanılmanın mümkün olduğu her şeyde, yani teorik ve pratik bütün ilimlerde kesin bilginin elde edilmesini ve bilgilerin doğru olup olmadığını gösteren, yanılmaktan koruyan bir sanat ve bir alet olarak

<sup>105</sup>Urmevî, *Beyânü'l-Hakk*, vr. 1b.

<sup>106</sup>İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2012, s. 26-27; Nihat Keklik, "Farâbî Mantığının Kökenleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961, s. 152-153.

<sup>107</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 26-27.

<sup>108</sup>Keklik, "Farâbî Mantığının Kökenleri,"s. 154-155.

nitelendirmektedir.<sup>109</sup> İbn Sînâ ise mantığın, insanın düşünürken şaşırırmaktan alıkoyacak kuralların bulunmasını sağlayacak olan bir araç olduğunu ifade eder.<sup>110</sup> Ayrıca İbn Sînâ'ya göre mantık, akledilirlerin ilişkileri bağlamında önemli bir yer işgal etmesi bakımından, ilimler için araç olduğu kadar felsefi bir inceleme alanı olarak da kabul edilmektedir.<sup>111</sup> Gazâlî ise mantığı doğru bilginin ve dolaylı olarak da mutluluğun temeline yerleştirmektedir.<sup>112</sup> Fahreddin er-Râzî ise mantık olmaksızın nefsin aklı suretleri elde etmesini imkânsız veya çok zor görmektedir.<sup>113</sup> Urmevî de bu görüşleri benimseyerek mantık ilmine oldukça önem vermiş ve mantığın bir alet olduğu görüşünü kabul eden grubun içerisinde yer almıştır. Ona göre mantık ilmi, kendisinde muhtemel bir yanılmanın bulunulabileceği her ilim için bir alettir. Ayrıca Urmevî'ye göre mantık, zarurîden nazarînin nasıl elde edildiğini öğreten kurallı (kanunî) bir araç olarak kabul edilmektedir. Mantık, nazardan doğru olanı ve olmayanı; fasidden sahihi ayıran şeyi ve sahihle karışan şeyi ayrıca doğru olduğu zannedileni kendisi ile bilindiği ilim olarak nitelenebilir.<sup>114</sup> Urmevî'nin yapmış olduğu bu tanımların, daha çok mantığın amacı doğrultusunda olduğunu söyleyebiliriz.

## II.1. Urmevî Düşüncesinde Mantığın Önemi ve Gerekliliği

Mantık ilminin gerekliiği Aristoteles'ten itibaren oldukça önemli bir noktada bulunmaktadır. Zira bu ilim bir alet ve bir giriş ilmi olarak önceleri sadece felsefenin başında yer alırken, daha sonra diğer ilimler için de mantığın gerekli olduğu üzerinde durulmuştur. Urmevî'nin de bu ilim üzerinde oldukça titizlikle durduğunu eserlerinde

<sup>109</sup> Farâbî, "et-Tevtrî'atü fi'l Mantık", *Mantığa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 16, 24.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 2.

<sup>111</sup> Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelamın Mantığı", terc. M. Cüneyt Kaya, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, (2008/1), s. 248-249.

<sup>112</sup> Gazâlî, *Makasidü'l-Felâsife*, tahkik, Ahmed Ferid el-Mezidî, Darû'l-Kutub 'Almiyye, Lübnan, 1971, s. 13-14.

<sup>113</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşarât*, (yazma) Carullah Efendi no. 1309, vr. 4a; Akkanat, İnceleme, s. 44.

<sup>114</sup> Urmevî, *Beyanu'l-Hakk*, vr. 1b.

görmekteyiz. O, öncelikle mantığın gerekliliğini temellendirmekte ve mantığın konusunun ne olduğunu en ince ayrıntısına kadar belirtmektedir.

Urmevî'ye göre mantık kuralları olan bir alet ilmidir ve onunla; nazarî olanların zarurî olandan nasıl elde edildiği, sahih olan ve olmayan nazarın nasıl olduğu, doğruyu yanlıştan ayıran şeyin ne olduğu, yanlış ile doğrunun karıştığı durumu ve sahih zannedilen şeyi öğrenebiliriz. Bu nedenle kişi, eğer mantık kurallarına riayet ederse gerek fikirde gerekse düşüncede hatadan emin olur.<sup>115</sup> Bu itibarla mantık, hatadan uzaklaşıp doğru bilgiye ulaşmak için gerekli olan bir ilimdir.

Urmevî mantığın gerekliliğini ayrıca şu şekilde de ifade etmektedir. Bilgi, daha öncekilerin, örneğin İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi,<sup>116</sup> ya tasavvur ya da tasdik olarak bir kısmı başkasından kazanılmaya ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde olan zarurî, bir kısmı da başkasından elde edilmeye muhtaç olan nazarîdir. Tasavvur, bir şeyin lehinde veya aleyhinde, olumlu veya olumsuz bir hükümden hali olarak düşünülmesi bakımından idrakidir. Eğer bir şey lehinde veya aleyhinde, olumlu veya olumsuz olarak düşünürse o da tasdiktir. "İnsan canlıdır veya cansız değildir" dediğimizde öncelikle insan, hayvan ve cansız kavramlarını tek tek düşünürüz ki bu tasavvurdur. Görüldüğü gibi burada herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak "o odur" veya "o, o değildir" ise hükümle birlikte bulunduğu tasdiktir. Tasavvur ve tasdikten her birisinin tamamı bütünüyle zaruri değildir. Aksi takdir de her şey devr ve teselsül ile devam edip bir şeye ulaşmamız mümkün olmazdı. Yani devr ile bir şeyi elde etmek istediğimizde, elde edilen şey elde ettiğimiz şeyden önce gelir. Teselsül de ise, bir şeyi sonu olmaksızın elde etmemiz gerekirdi ki, bu her ikisi de imkânsız ve insanın gücü ölçüsünde değildir. Bu ifadelerden ortaya çıkan şudur; tasavvur ve tasdikten her ikisinin tamamı da ne zaruri ne de nazarîdir. Onların bazıları zaruri bazıları nazarîdir. Ayrıca bütün

<sup>115</sup>Urmevî, *Beyanu'l-Hakk*, vr. 1b.

<sup>116</sup>İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, terc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 10-11.

nazariler zarurilerden elde ediliyor olmayıp kendine has zorunlulukları bulunmakta ve gelişigüzel bir şekilde olmayıp ona ulaştırılan uygun yol ve yöntemleri de vardır. Ancak bu şartları aklın tek başına idrak etmesi mümkün değildir. Eğer akıl bu şartları tek başına idrak etseydi, nazar ehlinden birisi hiç hata yapmazdı, nazari konularda ihtilaf meydana gelmezdi ve farklı zamanlarda kendine muhalif olmazdı. Bu bakımdan mantık gereklidir ve mantığın kurallarına riayet edildiği zaman düşünürün zihnini hatadan koruyacak olan kanun yine mantıktır.<sup>117</sup>

Urmevî mantık ilminin zaruri mi yoksa nazari mi olduğu hususunda bir tartışma başlatmakta ve onun zaruri olmasının mümkün olmadığını, aksi takdirde herkesin bu konuda hem fikir olmasını gerektireceğini belirtmektedir. Mantığın nazari de olmadığını; aksi durumda başka bir mantığa ihtiyaç duyulacağını açıklamaktadır. Bu durumda Urmevî, mantığın tamamen ne nazari ne de zaruri olduğunu ifade ederek, onun bir kısmı zaruri iken diğer kısmı nazari dir. Mantığın nazari olan kısmı da zaruriden elde edilmektedir.<sup>118</sup>

Urmevî, mantığın bütün yollarının bilinmesinin zihni hatadan koruduğunu ve bilinmeyeni bilinir kıldığını ifade etmektedir. Mantık ilmine başvurmaksızın bir kimse, bize basit gibi görünmesine rağmen, bilineden bilinmeyeni bile açığa çıkaramazdı. Mantığı uygulamayan bir kişinin zihninde, her akıl sahibinin bilebileceği bir tertipte zorunlu öncüller bulunabilir; fakat bu, daima veya çoğunlukla olmayabilir. Eğer bu ifade edilen şeyler bir kişinin zihninde daima veya çoğunlukla olursa, bu rabbanî bir destekle desteklenmiş olan bir kişidir.<sup>119</sup> Böyle bir kişinin mantığa muhtaç olmaması başkasının da mantığa muhtaç olmamasını gerektirmemektedir.<sup>120</sup> Mantık

---

<sup>117</sup>Urmevî, *Beyanu'l-Hakk*, vr. 1b.

<sup>118</sup>Urmevî, *Beyanu'l-Hakk*, vr. 1b.

<sup>119</sup> Urmevî burada peygamberlerden bahsetmektedir.

<sup>120</sup>Urmevî, *Beyanu'l-Hakk*, vr. 2a.



ilminin gerekliliğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra mantığın konusunun ne olduğu üzerinde durmaktadır.

## II.2. Mantığın Konusu

Mantık her ne kadar bir araç olsa da o da bir ilim olması hasebiyle bir konuya sahiptir. Farâbî'ye göre mantığın konusu, lafızlara delalet etmesi bakımından makulat ve makulata delalet etmesi bakımından da lafızlardır.<sup>121</sup> Farâbî'nin bu görüşüne katılmayan İbn Sînâ<sup>122</sup> açısından mantık anlamları belirlemek bakımından dikkate almaktadır.<sup>123</sup> Yani İbn Sînâ'ya göre mantık, şeylerin tekellerini dış dünyada ve zihindeki varlık tarzlarından herhangi birinde bulunmaları bakımından veya mahiyet olmaları bakımından değil, şeylerin tekellerine ilişkin yüklemeler, konular vs. bakımından incelemektedir.<sup>124</sup> Başka bir ifade ile söyleyecek olursa İbn Sînâ açısından mantığın konusunun ikinci akledilirler olması demektir.<sup>125</sup> F. er-Râzî'nin de ifade ettiği gibi,<sup>126</sup> Urmevî'ye göre de her ilmin konusu, o ilmi ilim yapan, yani tıp için insan bedeni, fizik için fiziksel cisim ve fıkıh için de sorumluların fiilleri gibi, ek konularının incelenmesidir.<sup>127</sup> F. er-Râzî mantığın konusunun bilinenden bilinmeyene gidebilmesi bakımından ikinci akledilirler olan tümeller olduğunu<sup>128</sup> ifade ederken Urmevî'ye göre mantığın konusu, tasavvurat ve tasdikatı mutlak olarak değil bilakis doğrudan ve dolaylı olarak elde edilen tasavvur ve tasdikattan bilinmeyen konulara, bilinen tasavvur ve

<sup>121</sup> Farâbî, "İlimlerin Sayımı," terc. Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul, 2018, s. 104.

<sup>122</sup> İbn Sînâ'ya göre mantıkçı, mantıkçı olması bakımından, doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez. Mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi iletişim ve konuşma yönündendir. (Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 16.) Farâbî ise mantık ilminin nahiv ilmine benzediğine dikkat çekerek, nahiv ilminin dil ve kelimelere olan nispeti, mantığın da akıl ve makullere olan nispetini aynı saymaktadır. Ayrıca nahvin kelimeler için ortaya koyduğu kuralların benzerlerini mantık makuller alanında vermektedir. (Bkz. Farâbî, "İlimlerin Sayımı," *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 94. )

<sup>123</sup> Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, terc. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 41.

<sup>124</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 16.

<sup>125</sup> Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 41.

<sup>126</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mulahhas*, thk. İsmail Hanoğlu, Ankara, 2009, C. 1, s. 6.

<sup>127</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 2a.

<sup>128</sup> er-Râzî, *Mulahhas*, s. 6.

tasdikattan nasıl ulaşıldığını belirtmesi bakımındandır.<sup>129</sup> Doğrudan elde edilen tasavvurlar, tanım ve resm gibi, açıklayıcı söz iken, dolaylı olarak ifade edilenler ise, külli veya cüz'i, zati veya arazî, cins veya fasıl ve diğerleridir. Doğrudan elde edilen tasdik kıyas ve istikra gibi deliller (hüccet) iken, dolaylı bir şekilde elde edilen tasdik ise, külli, cüz'i, yüklemli ve şartlı önermedir. Bu konular tasavvur ve tasdikatin, tasavvur ve tasdik olmaları bakımından eklendiği konulardır. Böylece tasavvur ve tasdikatin mantığın konusu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>130</sup>

### II.3. Kavramlar Mantığı: Terimler ve Tarifler

Urmevî, terimler mantığında lafızların delaleti konusunda sadece vaz'i delaleti dikkate aldığını ve bunun dışında kalanlarla ilgilenmediğini ifade ederek bu konuyu sınırlandırmaktadır.<sup>131</sup> Urmevî'nin bu sınırlamayı yapmasından dolayı biz de sadece onun dikkat çektiği noktalar üzerinde kısaca duracağız.

#### II.3.1. Lafızların Delâleti

Lafzın bir manaya vaz'i delaleti ya mutabakat (مطابقة), ya tazammun (تضمن) ya da iltizam (الترام) yoluyla olur. Zira Urmevî lafız ile kendisine bu lafzın delalet ettiği anlam arasında vaz'ın aracılığını (vasıta) gerekli görmektedir. Vasıta ya o anlam için konulan vaz'ın kendisi ya da başkası için konulmuştur. Eğer birincisi yani kendisi için ise böyle bir delalet, mutabakat'tır. "Düşünen hayvan" için insan lafzında olduğu gibi, burada lafzın mutabakatı onun anlamı olmaktadır.<sup>132</sup> Yani lafzın delaleti burada lafız içine giren her şeyi kapsamaktadır.<sup>133</sup> Eğer ikincisi yani başkası için olursa, o şeyin anlaşılması diğerinin anlaşılmasını gerektirmezse, bu durumda başkasının vaz'i vasıtasıyla o anlama delalet gerçekleşmez. Ancak aksi olursa diğerinin anlaşılmasını da gerekli kılar.

<sup>129</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 2a.

<sup>130</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 2a.

<sup>131</sup>Delalet konusu hakkında ayrıntılı bilgi için, Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 16-18.

<sup>132</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 2b.

<sup>133</sup> Hasan Akkanat, *İnceleme*, s. 48.

Dolayısıyla, şeyin sadece diğerini gerektirmesi ya onun sadece onu tazammun etmesi nedeniyle olur. Tek başına “hayvan” ya da “natık”a göre insan lafzında olduğu gibi onun delaleti tazammun delaleti olmaktadır.<sup>134</sup> Burada lafzın delaleti anlamın bir kısmını veya bir parçasını içermektedir.<sup>135</sup> Eğer şeyin diğerini gerektirmesi dolaylı bir şekilde olursa, o zaman da iltizam delaleti olmaktadır.<sup>136</sup> Yani delalet lafzın dışında olan bir şeydir.<sup>137</sup> Ancak lafzın kendisi için konulduğu anlam ile kendisine iltizamlı delalet eden anlam arasında zihni bir zorunluluk dikkate alınmaktadır. Bu ikisi arasında, tavanla birlikte duvarın bulunması gibi, dışarıda bir zorunluluk bulunmaktadır. Veyahut da beyazlık ve siyahlık gibi diğer zıtlarda olduğu gibi aralarına bir lüzum yoktur.<sup>138</sup>

### II.3.2. Tümel ve Tikel Terimler

Urmevî’ye göre her kavram, ya tümel (*küllî*) ya da tikel (*cüz’î*) olarak bulunmaktadır.<sup>139</sup> İbn Sînâ tümeli, “birden çok şey için anlam bakımından kendisine ortak olan kavram” olarak tanımlamaktadır.<sup>140</sup> Fahreddin er-Râzî de ortaklık kavramının tümeli belirleyen şey olduğunda İbn Sînâ ile hemfikirdir.<sup>141</sup> Urmevî de bu konuda onlarla fikir birliği içerisindedir. Dolayısıyla o, tikeli kavram düşünüldüğü zaman onda ortaklığın bulunmasını engelleyen olarak tanımlarken; tümeli ise engellemeyen olarak ifade etmektedir.<sup>142</sup> Urmevî hakiki ve izafi olmak üzere iki tikelden bahsetmektedir. Urmevî’ye göre hakiki tikel, sadece tikel olması bakımından dolayı gerçek tikel olarak nitelenmektedir. İzafi tikel ise, tikel olabildiği gibi tümel de olabilir. Bu nedenle izafi tikel hakiki olandan daha geneldir.<sup>143</sup>

Urmevî tümelin birkaç türü olduğunu belirtmektedir. Bunlar:

---

<sup>134</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 2b.

<sup>135</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 48.

<sup>136</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 2b.

<sup>137</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 48-49.

<sup>138</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 2b.

<sup>139</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 4b.

<sup>140</sup>İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 20; İşarat, s. 6.

<sup>141</sup>Fahreddin er-Râzî, *Mulahhas*, s. 12-13; Akkanat, *İnceleme*, s. 52-53.

<sup>142</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 4b.

<sup>143</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 4b; *Metali*, s. 10; Akkanat, *İnceleme*, s. 58-59.

İlki, imkânsızlar gibi, dış dünyada bulunmayan ve vehmedildiğinde külli özelliği taşıyabilen şey.

İkincisi, dış dünyada bulunması mümkün ancak bulunmayan şey, yakut bir dağ gibi.

Üçüncüsü, hariçte bulunan fakat çok olmayan ve onda çokluğun bulunması mümkün olmayan, vacibû'l-vücûd gibi.

Dördüncüsü, tek olarak bulunmakla birlikte çokluğun da hamledilmesi mümkün olan şey, güneş ve ay gibi, bunların örneğinin bulunması caizdir.

Beşincisi, melek ve felek gibi, çok sayıda olmakla birlikte sayılarının sonu bilinmemektedir.

Altıncısı, insan gibi, yine çok sayıda bulunmakla birlikte her bir ferden özelliği farklıdır.<sup>144</sup>

Urmevî'nin yapmış olduğu bu ayrımları İbn Sînâ'da olduğu gibi tabî, aklî ve mantıkî olarak sınıflandırmak mümkündür. Mantığa konu olan tümel ise, beş tümel terimdir. Tümel terimlerin zatî ve arazî olmaları mümkündür. Zati olanlar o şeyin mahiyetini, arazî olanlar ise o mahiyete eklenen şeyleri ifade etmektedir.<sup>145</sup>

### II.3.3. Beş Tümel

İslam mantık geleneğinde oldukça önemli bir yere sahip olan beş külli Porphyrios'un yazmış olduğu İsağoji'de ele aldığı şekliyle devam edegelmiştir.<sup>146</sup> Mantık geleneğinde lafız olarak müfret olan tümellerin, cins, tür, ayırım, hassa ve araz olmak üzere beş tane olduğu kabul görmüştür. Urmevî de bu geleneğe bağlı kalarak tümellerin beş tane olduğunu ifade etmektedir.

<sup>144</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 4b.

<sup>145</sup> Akkanat, "Kadı Siraceddin el-Urmevî," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Felsefe Ahlak ve Kelamın Sentezi*, ed. İsmail Çalışkan, c. 6, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 924.

<sup>146</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 24.

### II.3.3.1. Cins

Beş tümelin ilki olan cins kavramını Porphyrios ve Farâbî tür kavramı ile birlikte açıklama yoluna gitmişlerdir.<sup>147</sup> Ancak İbn Sînâ buna karşı çıkararak cinsi, “o nedir sorusunun cevabında hakikatler, mahiyetler ve zatî suretler bakımından farklı olan pek çok şeye söylenen”<sup>148</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ancak İbn Sînâ *en-Necat*’ta Urmevî’nin de kabul etmiş olduğu tanımını vermektedir. Buna göre cins, “tür bakımından farklı birçok şey üzerine yüklem olarak söylenen tümel”<sup>149</sup> olarak ifade edilmektedir.

Cins ilk olarak, her nasıl olursa olsun şahısların altına giren isimdir. Nitekim şahsa veya ülkeye veya uzmanlık alanına göre olabilir. Buna rnek olarak Aligil ve Mısırlı lafızları verilebilir. Onların her biri cinse ait birer mensup olarak ifade edilebilir. İkinci anlam ise ilk anlamın mantıkçılar tarafından kabul edilen anlama taşınandır.<sup>150</sup>

Urmevî, mantıkî, aklî ve tabiî olmak üzere cinsi  kısıma ayırmaktadır. Tür de cinste olduğu gibi, aynı şekilde bu  kısıma sahip olmakla birlikte tür için bir de bu bölümlerin hakiki ve izafi kısımları vardır.<sup>151</sup>

Cinsin derecesi de bulunmaktadır ve dört tanedir. Bunlar; yüksek, orta, aşağı ve tekil’dir. stnde bir şey bulunmazsa yüksek cins, eğer bulunursa aşağı, hem altında hem de üstünde bulunursa orta, hem üstünde hem de altında bir şey bulunmazsa tekil cins olmaktadır.<sup>152</sup> Tekil cins kullanımının müteahhirûn dönemde başlandığı söylenebilir; çünkü Farâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinde böyle bir kullanıma rastlamamaktayız.

<sup>147</sup> Tmellerden daha genel olanı cins iken, daha düşük olanı türdür. Bu ikisi dışında kalan cins ya da türleri izafi olup birbirlerine göre cins ya da tür adını alırlar.Farâbî, “İşagcî,”*Mantiğa Giriş Risaleleri*, ev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 64.

<sup>148</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 46.

<sup>149</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 7a; *Metali*, s. 15; İbn Sînâ, *en-Necat*, terc. Kübra şenel, Kabalı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15.

<sup>150</sup>Urmevî,*Beyân*, vr. 7a.

<sup>151</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 7b.

<sup>152</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.7b.

### II.3.3.2. Tür

Tür hakkında Urmevî şunları söylemektedir:İsim iki anlamda ortaktır. İkisinden biri *hakiki tür* olarak isimlendirilir ve “o nedir” sorusunun cevabında “hakikat bakımından uyumlu (müttefik) pek çok şey üzerine söylenen söz” olarak betimlenmektedir. Böylece cins gibi, çoğu şey üzerine söylenen söz, ilk cinsi, yüksek ayrımı, genel arazi, ikinci ayrımı ve aşağı özellikleri ortaya çıkarır. İkincisi ise izafi (tür) olarak isimlendirilir ve o da şöyle ifade edilir; “kendisini de içeren bir cinsin altına giren küllidir.” Bu da şahıs, ayırım ve özelliği ortaya çıkarır. “O nedir” sorusu yoluyla “cins üzerine söylenen külli söz” olarak da ifade edilmektedir.<sup>153</sup> Ayrıca Urmevî *Metâlî*’de, türün tanımında İbn Sînâ’yı<sup>154</sup> takip ederek türü, “o nedir” sorusuna, “Yalnızca sayısal olarak farklı olan birçok şey üzerine söylenen sözdür”<sup>155</sup> şeklinde cevap vererek tanımlamaktadır.

Türün de cinste olduğu gibi, yüksek, aşağı, orta ve tekil olmak üzere dört derecesi bulunmaktadır. Ancak türlerin türü en aşağı türdür;çünkü onun türü üstünde bulunan şeye kıyasladır. Bu itibarla üstünde bulunan her tür için tür olmaktadır. Cinslerin cinsinin de yüksek cins olması da bunun aksi yönündedir. Nitekim cinslerin cinsi de altında bulunanlara kıyasla belirlenmektedir. Bu bakımdan altında bulunan bütün cinslere cins olmaktadır.<sup>156</sup>

Türlerin türü olan en alçak tür, hem hakiki hem de izafidir. Altında başka tür olmaması bakımından hakiki; tek olan türün de anlam bakımından cins olması hasebiyle

---

<sup>153</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 7b.

<sup>154</sup> İbn Sînâ, *İşarat*, s. 13.

<sup>155</sup> Urmevî, *Metâlî*, s.18.

<sup>156</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 7b.

izafi olarak nitelenmektedir.<sup>157</sup>Urmevî'ye göre hakiki tür olmaya en evla olanın, beş tümelde içerisinde yer alan tarif için kullandığımız tür olduğunu iddia etmektedir.<sup>158</sup>

### II.3.3.3. Ayrım (fasl)

Beş tümelin üçüncüsü olan ayrım konusunda Urmevî, Farâbî'nin yapmış olduğu tanımda,<sup>159</sup> cevheri ayırması hususunda onunla uyuşmaktadır. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanımı ise tamamen kabul etmektedir. Bu bakımdan Urmevî'ye göre ayrım, “bir şeyin cevheri hakkında sorulan ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında o şeye yüklenen tümel” olarak tanımlanmaktadır.<sup>160</sup>Urmevî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ayrım (fasl) tanımını kabul etmekle birlikte *eş-Şifâ*'daki tanımına karşı çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın bu eserinde yapmış olduğu tanım ise, “o hangi şeydir? Sorusunun cevabında tür için söylenen tümel”dir.<sup>161</sup> Urmevî'ye göre, İbn Sînâ bu tanımında cinsi mahiyetin tamamı olarak kabul etmektedir. Ancak mahiyet sadece cins ya da ayrım olarak değil, her ikisinin bir arada olması neticesinde oluşmaktadır.<sup>162</sup> Bu nedenle İbn Sînâ, er-Râzî ve Urmevî'nin eleştirisine maruz kalmıştır.

Ayrım (fasl), tür bakımından dikkate alındığında, hem yükseklik hem de alçaklık konusunda kurucu olarak bulunmaktadır. Cins bakımından ise, yüksekliğin ve alçaklığın ayırıcısı konumunda olmaktadır.<sup>163</sup> Yani faslın türe nispeti kurucu; cinse nispeti ise bölücü fasl olarak adlandırılmaktadır.

### II.3.3.4. Hassa

Urmevî, hassayı izafi ve mutlak olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İzafi hassa, “başka şeylere kıyasla özelleşen” olarak tanımlanmaktadır. Mutlak hassa ise, tek bir

<sup>157</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 64.

<sup>158</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 64.

<sup>159</sup> Farâbî, “İsâgûcî Kitabı Yani Giriş,” s. 68.

<sup>160</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 8b; Bkz. İbn Sînâ, *İşarat*, s. 14.

<sup>161</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 68.

<sup>162</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 8a-b

<sup>163</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 9a; *Metali*, s. 18-19.

şeye ait özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>164</sup> Buna örnek olarak insanın gülmesi verilmektedir. İbn Sînâ ise *İşarat*'ta hassayı, “kurucu yüklem (zatî) olmaksızın yalnızca tek bir gerçekliğin altında bulunan (şeye) yüklenen tümel”<sup>165</sup> şeklinde betimlemektedir. Nitekim hassa türün tali bir özelliği olup varlıkların nitelenmesinde önemli bir nitelik değildir.<sup>166</sup> Yani, kişnemek eyleminin ata özgü olması gibi, bir türün özünü ve cevherini belirtmeyen tekil tümellerdir.<sup>167</sup>

### II.3.3.5. Genel Araz

Urmevî'ye göre hassanın mukabilidir, yani genel araz birçok tabiatın arazsal olarak sahip olduğu şeydir.<sup>168</sup> İbn Sînâ da *İşârât*'ta genel arazı, “tek bir gerçekliğin altında bulunana ve başkasına kurucu bir yüklem olmaksızın yüklenen bir tümel”<sup>169</sup> şeklinde tarif etmektedir. Bu şekilde ifade edilen bu araz, cevherin mukabili olan arazla karıştırılmamalıdır. Nitekim bu araz, “konuşan canlı” ifadesindeki gibi bir cevher olarak karşımıza çıkabilir. Ayrıca cevher olmadığı durumlarda bazen yüklem olarak cevhere hakiki manada yüklenmektedir. Böylece, insana “yürüyen” kavramının yüklenmesinde olduğu gibi, cins olmaktadır.<sup>170</sup>

### II.3.4. Tarifler

Aristoteles ile birlikte mantığın önemli konularından biri haline gelen tarifler konusu, İslam düşüncesinde de aynı önemi haizdir. Aristoteles'e göre tarif, “nesnenin ne olduğuna taalluk eden”dir.<sup>171</sup> Mantık ilminin temel konusundan ilki olan tarifler, beş tümelden elde edilmektedir. İslam felsefesinde genel kabul gördüğü şekliyle tariflerin iki türü vardır. Bunlar da tanım (*had*) ve betim (*resm*)dir.<sup>172</sup> Farâbî de tarifleri tanım ve

<sup>164</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 9a; *Metali*, s. 21-22.

<sup>165</sup> İbn Sînâ, *İşarat*, s. 16; Urmevî, *Beyân*, vr. 9a.

<sup>166</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 72.

<sup>167</sup> Farâbî, “İsâgûcî Kitabı Yani Giriş”, s. 80.

<sup>168</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 9b; *Metali*, s. 22.

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *İşarat*, s. 16; Urmevî, *Beyân*, vr. 9b.

<sup>170</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 9b; *Metali*, s. 22.

<sup>171</sup>Aristoteles, *İkinci Analitikler*, terc. H. R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, 1951, s. 111.

<sup>172</sup> Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s. 925.



betim olarak ikiye ayırmakla birlikte<sup>173</sup> tanım hususunda Aristoteles'e bağlı kaldığı görülmektedir.<sup>174</sup> İbn Sînâ'ya göre tanım, tanımlanan şeyin mahiyetine delalet etmektedir. Bu itibarla İbn Sînâ tanımı cins ve faslın bileşkesi olarak kabul etmektedir. Nitekim cins ortak; ayırım da özel mukavvimdir. Betim ise, şeyin kendine has bütün araz ve özelliklerin bir araya gelmesi ile ifade edilmesidir. Kısaca betim hassa ve arazlar ile şeyi tanıtmaktır.<sup>175</sup>

Urmevî, tanım ve betimi ifade etmeden önce tarif eden ve edilen arasındaki ilişkiyi incelemektedir. İki arasındaki ilişki dört şekilde ortaya çıkmaktadır: İlki, “tarif eden şey, tarif ettiği şeyden başkadır. Tarif edilenle aynı olsa zaten biliniyor olurdu.” İkincisi, “tarif eden şey, kendisiyle tarif edilen şeyden başkadır.” Üçüncü ilişki, “tarif eden şey, o şeye eşittir.” Sonuncusu ise, “tarif eden şey, tarif edilenden daha açıktır.”<sup>176</sup>

Urmevî tarifi dört kısımda incelemektedir. Bunlar; tam ve nakıs tanım ile tam ve nakıs betimdir. Buna göre tam tanım “tarif eden, tarif ettiği şeye kavramda eşittir” şeklinde ifade edilmektedir. Bu tanım yakın ayırım ve yakın cinsin birleşmesi ile oluşturulmaktadır. Nakıs tanım ise, “tarif eden, tarif ettiği şeye kavramda eşit değildir.” Bu da sadece yakın ayırım ile yapılan tanımdır. Tam betim (resm), “yakın cins ve hassanın birleşmesi ile oluşan tanımdır.” Eksik betim (resm) ise, “tarif eden şeyin, kapsayıcı lazım bir hassa ile ifade etmesi ile oluşmaktadır.”<sup>177</sup>

Şimdi Urmevî'nin tasdikât hakkında verdiği bilgileri incelemeye geçebiliriz.

## II.4. Önermeler Mantığı: Önermelerin Yapısı ve Çeşitleri

### II.4.1. Önerme ve Öğeleri

<sup>173</sup> Farâbî, “İsâgûcî Kitabı Yani Giriş”, s. 86-88.

<sup>174</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 67.

<sup>175</sup> İbn Sînâ, *İşarat*, s. 16-18.

<sup>176</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 10b; *Metali*, s. 23; Akkanat, *İnceleme*, s. 67-68.

<sup>177</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 10b; *Metali*, s. 23; Akkanat, *İnceleme*, s. 68.

Önerme, herhangi bir cümleden doğru ya da yanlış bir yargının çıkmasına imkân veren habere dair bir bileşimdir.<sup>178</sup> Kısaca ifade edecek olursak önerme, “bir hükmün dil ile ifadesidir”.<sup>179</sup> Hükmün anlamı da, doğrulamak ya da reddetmek üzere, konu ve yüklem arasında ilişki kurmaktır.<sup>180</sup> Bu itibarla önerme, konu, yüklem ve bir de bağ ile oluşturulan hüküm cümlesi olarak ifade edilmektedir.<sup>181</sup> Bunlardan herhangi birinin olmaması ya da rastgele dizilmesi ile bir önerme oluşturulamamaktadır. Bir önermenin temel şartları bu üç şeye sahip olup düzenli olmasıdır. Ayrıca önerme olumlu veya olumsuz bir hüküm bildirmek durumundadır.<sup>182</sup>

Önerme, yüklem, konu ve bağ ile oluşturulursa üçlü; bağ açıkça olmayıp cümle de gizli olarak bulunursa ikili; önermede kip bulunursa dörtlü olarak adlandırılmaktadır. Yüklem ve konuyu niceleyen edatlar ise aslı öğeler olmadığı için önermede herhangi bir artma ya da eksiltme yapımları söz konusu değildir.<sup>183</sup>

İbn Sînâ'nın yaptığı gibi<sup>184</sup>, konuyu belirli ve belirsiz olmak üzere ikiye ayıran Urmevî'ye göre konu, her zaman isim olur. Bu itibarla konuda zamanı ifade eden bir şey bulunmaz ve konu tek başına olsa da bir şeyin anlamından haber vermektedir.<sup>185</sup>

Yüklemi ise bir kelime olarak ifade eden Urmevî, kelimeyi şöyle tanımlamaktadır: “kelime ya hakikidir, bir olaya delalet eder, olayın nispeti bir özneye ve bir zamandır ya da olmak fiilinde olduğu gibi varlıksaldır.”<sup>186</sup>

Bir önermede edat olarak bulunan bağ, ya Kâne (كان) gibi bir kelime ya da ‘o’ (هو) gibi bir isim kalıbında olabilir. İlkini, İbn Sînâ'nın aksine, Urmevî, zamansal olarak, diğerini de zamansal olmayan şekilde ifade etmektedir. Bu bakımdan Urmevî'ye göre,

<sup>178</sup> İbn Sînâ, *İşarât*, s. 21.

<sup>179</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 101.

<sup>180</sup> İbn Sînâ, *İşarât*, s. 22; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 101.

<sup>181</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 12b; *Metali*, s. 26; Akkanat, *İnceleme*, s. 70.

<sup>182</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 12b.

<sup>183</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 70.

<sup>184</sup> İbn Sînâ, *Necat*, s. 20.

<sup>185</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 4a; *Metali*, s. 6; Akkanat, *İnceleme*, s. 70.

<sup>186</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 4a; *Metali*, s. 6; Akkanat, *İnceleme*, s. 71.

eğer bir önerme zamansal olmayan bir bağa sahipse tam önerme; eğer zamansal bir bağa sahipse tam olmayan önerme olarak adlandırılmaktadır.<sup>187</sup>

#### II.4.2. Önermelerin Türleri

*Beyân*'da üç çeşit önermeden bahsedilmektedir. Bunlar da; yüklemli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı olarak ifade edilmektedir.

Yüklemli önerme, konu, yüklem ve bağ olmak üzere üç şeyden oluşmaktadır.<sup>188</sup> Bununla birlikte İbn Sînâ rastgele bir araya getirilen konu, yüklem ve bağın bir önerme için yeterli olmadığını ifade ederek, konu ve yüklem zihinde anlam olarak tasavvurunu gerekli görmektedir. Ayrıca İbn Sînâ bir gereklilik üzerinde daha durmaktadır ki bu da, önermede olumlama ya da olumsuzlama olabilmesi amacıyla, bağın konu ve yüklem ile ilişkisini gerçekleştirmesidir.<sup>189</sup> Urmevî, İbn Sînâ'nın gerekli gördüğü şeylerin ikincisini *Beyân*'da geniş şekilde açıklamakla birlikte farklı bir şey söylememektedir.<sup>190</sup>

Urmevî'ye göre yüklemli önerme, basit önerme olarak da nitelenebilmektedir. Ayrıca şartlı önermedeki bağın kaldırılmasıyla da basit önerme elde edilebilmektedir.<sup>191</sup> Yüklemli önermenin en basit olanı olumlu önerme olarak kabul edilmektedir; çünkü olumsuz önerme olumludan hareketle yapılmaktadır. Bu itibarla olumlu hakiki olarak, olumsuz önerme de olumluya nispetle mecazî olarak nitelenmektedir.<sup>192</sup>

Diğer bir önerme türü de şartlı önermedir. Şartlı önerme ise, mukaddem, tali ve şart edatları ile oluşturulmaktadır. Şartlı önermelerde şart edatı kaldırıldığı zaman bu önermenin mukaddem ve talisinin her biri kendi başına yüklemli önerme olması

<sup>187</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 13a; *Metali*, s. 26; Akkanat, *İnceleme*, s. 71.

<sup>188</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 12b

<sup>189</sup>İbn Sînâ, *İşarât*, s. 22; Akkanat, *İnceleme*, s. 71-72.

<sup>190</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 13a

<sup>191</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 12b, 13a.

<sup>192</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 72.

gerekmektedir.<sup>193</sup> Şartlı önerme iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar; bitişik ve ayrık şartlı önermelerdir.

Bitişik şartlı önerme; bu önermede bulunan önermelerden birisi diğerinin durumuna göre olumlanmakta veya olumsuzlanmaktadır.<sup>194</sup> Başka bir ifade ile bir şartlı önermedeki mukaddemde bulunan şart eğer taliyi doğruluyorsa olumlama, aksi ise olumsuzlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bitişik şartlı önerme, talinin lüzum arz etmesi durumunda gerekli; rastlantılı olması durumunda da rastlantılı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>195</sup>

Ayrık şartlı önerme; ‘ya’ – ‘ya da’ edatı ile bu önermede bulunan mukaddem ve talinin birleştirilmedi veya ayrılması ile oluşturulan önerme türüdür. Bitişik şartlı önermede olduğu gibi, bu önerme de gerekli ve rastlantılı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>196</sup>

Bir diğer önerme türleri de tekil, mühmele (belirsiz) ve mahsûra olmak üzere üç kısma ayrılan niceliklerine göre önerme türleridir. Şimdi bu önermeler hakkında kısaca bilgi verebiliriz.

Tekil önerme, bir yüklemli önermenin öznesi hakiki bir tikel olursa bu önerme tekil olarak ifade edilir. Yine olumlu ve olumsuz olarak karşımıza çıkmaktadır. Urmevî bu tür önermelerin olumlusuna “Zeyd kâtiptir” olumsuzuna da “Zeyd kâtip değildir” şeklinde örnek vermektedir.<sup>197</sup>

Mühmele önerme ise, aynı şekilde bu önermenin de olumlu ve olumsuz olabileceğini söyleyen Urmevî’ye göre, öznesi tümel olmakla birlikte bu tümelliği açıkça

<sup>193</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.13a; *Metali*, s. 26; Akkanat, *İnceleme*, s. 72.

<sup>194</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.13a; *Metali*, s. 26, 57; Akkanat, *İnceleme*, s. 72.

<sup>195</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 72-73.

<sup>196</sup>Urmevî, *Metali*, s. 59; Akkanat, *İnceleme*, s. 73.

<sup>197</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 13b.

belirten bir niceleme edatının bulunmadığı önermeler olarak ifade edilmektedir.<sup>198</sup> Nitekim bu önermede bulunan tümel özne ile, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi,<sup>199</sup> fertlerin tamamının kapsayıp kapsamadığı tam olarak belli olmadığı için bu önerme türü mühmele olarak adlandırılmaktadır.<sup>200</sup> İbn Sînâ bu tür önermelere örnek olarak, “insan hüsranda” ya da “insan hüsranda değildir” cümlelerini vermektedir.<sup>201</sup> Nitekim bu cümlelerde insan lafzı her ne kadar tümel olsa da niceleme edatının olmaması onu belirsiz bırakmaktadır. Aksi takdirde, yani özneyi hakiki bir tümel olarak kabul ettiğimizde, bütün insanların hüsranda olduğunu ya da olmadığını varsaymamız gerekirdi. Ayrıca Urmevî, insan lafzının ne hakiki tümele ne de hakiki tikele karşılık geldiğini belirtmektedir. Fakat bu kavram tümel olarak ele alınca anlam açısından bir genelliği; tikel olarak ele alındığında da kimi şeyleri ifade etmektedir.<sup>202</sup> Bu bakımdan yine belirli bir şey ortaya koyamamaktadır.

Nicelik bakımından son önerme türü olan mahsura önermeyi Urmevî, dört kısma ayırmaktadır. Bunlar: tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuzdur.<sup>203</sup> Urmevî bu önermeleri şu şekilde açıklamaktadır. İlk olarak tümel olumlunun niceleme edatı ‘bütün’dür. Örneğin “bütün insanlar canlıdır” da olduğu gibi, öznenin bütün fertlerine ait bir hüküm vermektedir. Tikel olumlu ise, öznenin bazı fertlerine ait hüküm bildiren önermedir. Buna örnek olarak da Urmevî, “bazı canlılar insandır” cümlesini vermektedir. Tümel olumsuzda ise, öznenin bütün fertlerini olumsuzlayan bir hüküm verilmektedir. Örneğin, “hiçbir canlı, cansız değildir.” tikel olumsuzda da öznenin bazı fertlerini olumsuzlayan hüküm verilmektedir. Örneğin, “bazı canlılar insan değildir.”<sup>204</sup>

<sup>198</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.14a; *Metali*, s. 29; Akkanat, *İnceleme*, s. 74.

<sup>199</sup> İbn Sînâ, *İşârât*, s. 23.

<sup>200</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.14a; *Metali*, s. 30; Akkanat, *İnceleme*, s. 74.

<sup>201</sup> İbn Sînâ, *İşârât*, s. 23.

<sup>202</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.14b; *Metali*, s. 32; Akkanat, *İnceleme*, s. 74.

<sup>203</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.14b; Akkanat, *İnceleme*, s. 74.

<sup>204</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 14b.

### II.4.3. Udûl ve Tahsil

Urmevî bu başlık altında bir önermenin olumlu ya da olumsuz olmasına bakmadan, bu önerme eğer bir şeyin varlıksal olduğunu gösteriyor ise *muhassala*; eğer yokluğuna işaret ediyorsa *ma'dule*, *gayrimuhassala* veya *mütegayyira* olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.<sup>205</sup> Bu önermeler niteliklerine göre dört tanedir. Bunlar da; olumlu muhassala, olumsuz muhassala, olumlu ma'dule ve olumsuz ma'dule'dir. Bu dört önerme içerisinde olumlu ma'dule ile olumsuz muhassalada olumsuzluk harfi bulunduğu için ilk başta hangisinin olumlu ya da olumsuz olduğu anlaşılamadığından dolayı bu iki önerme arasında karışıklık olması muhtemeldir. Urmevî bu karışıklığı gidermek için ikisi arasında bir fark bulunduğunu, bunu da bir kuralla açıklamaktadır: “Eğer, önerme üçlü olur ve bağ, olumsuzluk harfinin önüne getirilirse o önerme olumlu olur; çünkü bağın görevi kendisinden sonra gelen ile özneyi bağlamaktır. Eğer bağ, olumsuzluk harfinden sonraya atılırsa önerme olumsuz olur; çünkü olumsuzluk harfinin görevi kendisinden sonra gelen bağı olumsuzlamaktır.”<sup>206</sup>

### II.4.4. Kipler

Urmevî dört tür kipten bahsetmektedir. Bunlar: zorunlu, zorunlu olmayan, devamlı ve devamlı olmayandır. Bu konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini<sup>207</sup> kabul eden Urmevî'ye göre de bir önermede madde ve kip birbirinden farklı olmaktadır. Bu itibarla kip, yüklem, bağ ve konuya eklenen; zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi anlamlara sahip bir sözcüktür; madde de önermenin özü ile ilgili bir durum olup herhangi bir sözcüğün delalet etmediği şeydir. İbn Sînâ'nın örneklerini kullanan Urmevî, ilk olarak bir önermedeki madde ve kipi birbiriyle uygun olduğunu ifade etmektedir. Buna örnek olarak “insan zorunlu olarak canlıdır” önermesi verilmektedir. Nitekim insan için

<sup>205</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.14b; *Metali*, s. 32; Akkanat, *İnceleme*, s. 75.

<sup>206</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 15a; *Metali*, s. 33; Akkanat, *İnceleme*, s. 76. Ayrıca bkz. Necmettin Pehlivan, *Klasik Mantıkta Ma'düle Önergelerle Yapılan Çıkarımlar*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2016.

<sup>207</sup> Bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 30-39.

zorunlu olarak canlı olmak bir gerekliliktir. Bu önerme için madde insanın zorunlu olarak canlı olması fikri iken, kip de zorunlu kelimesinin kendisidir.<sup>208</sup>

Madde ile kip arasındaki uygunluk her zaman bulunmayabilir. Bu durumda da madde ve kipi birbirinden farklı olduğu önermeler bulunabilmektedir. Mesela, “her insan zorunlu olarak kâtipdir” önermesi madde ve kip açısından farklıdır. İnsanın kâtip olması zorunlu değildir. Bu hüküm önermenin maddesi iken, yine zorunlu kelimesi kip olmaktadır.<sup>209</sup>

“Kip, maddede olduğu gibi, şeyin kendindeki niteliğe delalet etmektedir.”<sup>210</sup> Şimdi zorunlu, zorunlu olmayan, devamlı ve devamlı olmayan kipleri ayrı ayrı ele alabiliriz.

**Zorunlu:** Urmevî’ye göre zorunlu kiplerde yüklem ile öznenin ilişkisinin kesilmemesi durumudur.<sup>211</sup> Yani özne ve yüklem arasındaki ilişki zorunludur ve bu ilişki bazen öznenin bazen de yüklem durumuna göre süreklilik arz etmektedir. Urmevî beş tür zorunlu kipten bahsetmektedir.<sup>212</sup> Bunlar;

- a. Ezeli Zorunlu; bu mutlak zorunluluk olarak da ifade edilmektedir.<sup>213</sup> Bu tür zorunlu kiplikte öze ait olan bir durum söz konusudur. Örneğin “Allah ezeli zorunlulukla vardır” önermesinde olduğu gibi ezeli ve ebedi olarak var olmak gerekmektedir.<sup>214</sup>
- b. Zati Zorunlu; Urmevî buradaki zorunlu için öznenin zatının varlığının sürekliliğini dikkate almaktadır. Bu tür zorunlu mutlak ya da şartlı olabilmektedir. Bu tür zorunlu için bir örnek verilecekse “her insan canlıdır”

<sup>208</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 80.

<sup>209</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 80.

<sup>210</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 81.

<sup>211</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.15b; Urmevî, *Metâli*, s. 36; Akkanat, *İnceleme*, s. 82.

<sup>212</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.15b-16a; Akkanat, *İnceleme*, s. 82.

<sup>213</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 82.

<sup>214</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 82.

önermesi uygundur. Nitekim her insan var olduğu sürece canlı olması zatı bakımından bir gerekliliktir.<sup>215</sup>

- c. Vasfî zorunlu; bu da öznenin sahip olduğu sığata göre bulunan zorunludur. Mesela “her kâtip hareket edendir” önermesinde olduğu gibi kâtip yazdığı sürece zorunlu olarak hareket edecektir. Bu zorunlu mutlak olmamakla birlikte ya ezeli zorunlunun ya da ezeli ve zati konumda bulunan devamın ortadan kaldırılması ile şartlı olmaktadır.<sup>216</sup>
- d. Belirli veya belirsiz bir zaman bakımından zorunlu; bu tür zorunlu ya belirli bir vakit ile şartlı ya da şartlı değildir. Urmevî bu tür zorunlunun yirmi sekiz kısmı bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>217</sup>
- e. Yüklemin şartına bağılı olan zorunlu; bu tür zorunlu bir örnek ile açıklayacak olursak, “Zeyd zorunlu olarak yürüyor” önermesinde olduğu gibi, Zeyd yürüdüğü sürece bu zorunluluk devam etmektedir. Urmevî ise bunun şarta bağılı olmasından dolayı zorunlu içine dâhil etmeye niyeti olmasa da geleneğı bozmamak adına bu zorunlu da burada zikretmektedir.<sup>218</sup>

**Zorunlu Olmayan:** Bu kip imkânı belirtmektedir. Urmevî dört tür imkândan söz etmektedir. Bunlar;

- a. İmkân-ı ‘amm; zati zorunlu olan şeyde hükme aykırı olan var olma ya da yok olma bakımından birinden zorunluluğı kaldırmak demektir.<sup>219</sup> Bunu bir örnek ile açıklayacak olursak, “her ateş imkân bakımından yakıcıdır” önermesinde, sıcaklığın ateşten kaldırılması zorunlu olmadığı gibi, sıcaklığın da ateş için varlığı imkânsız değildir.<sup>220</sup>

<sup>215</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 83.

<sup>216</sup> Urmevî, *Beyân*, vr.15b; *Metali*, s. 36; Akkanat, *İnceleme*, s. 83.

<sup>217</sup> Urmevî, *Beyân*, vr.15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 83.

<sup>218</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 84.

<sup>219</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 15b; *Metali*, s. 37; Akkanat, *İnceleme*, s. 85.

<sup>220</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 121; Akkanat, *İnceleme*, s. 85.



- b. İmkân-ı hass; bu tür de ise hem var olma hem de yok olma bakımından her ikisinden zorunluluğu kaldırmak demektir. “her insan imkan-ı hass ile yazıcıdır” önermesinde olduğu gibi yazıcı olması da olmaması da mümkündür.<sup>221</sup>
- c. İmkân-ı ehass; bu tür imkân ise, mutlak, vasfî ve zamanî zorunluyu, var olma ve yok olma bakımından her ikisinden de olumsuzlamak demektir.<sup>222</sup> Bu itibarla mutlak imkân olarak ifade edilmektedir.<sup>223</sup>
- d. İmkân-ı istikbali; gelecek bir vakte nispeten dikkate alınan imkân türüdür.<sup>224</sup>

**Devam:** Üç tür devamdan bahseden Urmevî’ye göre bunları şu şekilde sıralayabiliriz.

- a. Ezelî devam; zaman açısından devamlılığı ifade etmekle birlikte ya mutlak ya da şartlı olur. Şartlı olan da ezelî zorunluya bağlıdır.<sup>225</sup>
- b. Zatî devam; zata özgü sürekliliği belirtmektedir. Bu da ya mutlak ya da şartlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Şartlının ortadan kalması da ezelî, zatî ve vasfî zorunlunun birinin ya da ezelî devamın yok olmasına bağlıdır.<sup>226</sup>
- c. Vasfî devam; diğerlerinde olduğu gibi, mutlak ve şartlı olarak iki kısma ayrılan bu tür devamlı, öznenin sıfatının sürekliliği ile bulunmaktadır.<sup>227</sup> Mesela “cahil kaldığı sürece bir kimse yazıcı olmaz”<sup>228</sup> gibi.

**Devamlı Olmayan:** Sürekliliğin kesintiye uğraması durumudur. İki şekilde meydana gelmektedir. İlki, devamsız vücudiyye olarak isimlendirilen, fiilin devamının

<sup>221</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 15b; *Metali*, s. 38; Akkanat, *İnceleme*, s. 85.

<sup>222</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 15b; *Metali*, s. 38; Akkanat, *İnceleme*, s. 86.

<sup>223</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 86.

<sup>224</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 15b; Akkanat, *İnceleme*, s. 86.

<sup>225</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.16a; *Metali*, s. 37; Akkanat, *İnceleme*, s. 84.

<sup>226</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.16a; *Metali*, s. 37; Akkanat, *İnceleme*, s. 84.

<sup>227</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16a; Akkanat, *İnceleme*, s. 85.

<sup>228</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 85.

kesilmesi durumudur. İkincisi de zorunlu olmayan vücudiyye olarak adlandırılan, zorunluluğun devamının kesilmesidir.<sup>229</sup>

#### II.4. 5. Kipli Önermeler

Yukarıda verdiğimiz bilgilere göre şimdi kipli önermeler üzerinde durabiliriz. Kipli önermelerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. İbn Sînâ gibi Urmevî de bu önermelerin on üç tane olduğunu ifade etmektedir.<sup>230</sup> Bu önermelerin beş tanesi zorunlu, üç tanesi devam, yine üç tanesi mutlak ve son ikisi de mümkündür. Şimdi bunları kısaca açıklayabiliriz.

- a. Zarure-i mutlaka; öznenin zatı bakımından zorunlu olan basit önermedir. “bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır” önermesinde olduğu gibi, öznenin zatı yok olmadığı sürece yüklemün özneye hükmü zorunlu olarak devam etmektedir. Veya “hiçbir insan taş değildir” önermesinde olduğu gibi, öznenin zatı devam ettiği sürece yüklemden olumsuzlanması zorunludur.<sup>231</sup>
- b. Meşruta-i ‘amme; öznenin vasfının var olması bakımından zorunlu olan basit bir önermedir. “her hareket eden hareket ettiği sürece zorunlu olarak yer değiştirir” önermesinde olduğu gibi, hareket etmek öznenin sıfatına bağlı olmaktadır.<sup>232</sup>
- c. Meşruta-i hassa; bu önermede ise, öznenin vasfının devamsız olması gereken bileşik bir önermedir. “her kâtip mademki kâtiptir, zorunlu olarak parmakları hareketlidir fakat zatı icabı değildir” önermesinde olduğu gibi, parmakların hareketi, öznenin zatı açısından sürekli olmamaktadır.<sup>233</sup>

<sup>229</sup>Urmevî, *Metali*, s. 39; Akkanat, *İnceleme*, s. 86.

<sup>230</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 39; Akkanat, *İnceleme*, s. 86. Bkz. İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2000.

<sup>231</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.16a-b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 87.

<sup>232</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 87-88.

<sup>233</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 88.

- d. Vaktiyye; mutlak ve la daime olarak ikiye ayrılan bu önermenin ilki basit; ikincisi ise bileşiktir. Vaktiyye- la daime, belirli olan bir vakitte ancak süreksiz olan, yüklem için var olma veya olumsuzlama bakımından zorunlu olmasıdır. Ay tutulmasını buna örnek vermek mümkündür. Nitekim belirli bir vakitte meydana gelmekte ve sürekli olmamaktadır.<sup>234</sup>
- e. Münteşire; vaktiyyede olduğu gibi, bu da mutlak ve la daime olmak üzere ikiye ayrılan münteşirenin ilki basit; ikincisi de bileşiktir. Urmevî'nin burada ele aldığı ikincisidir. Münteşire-i la daime, “yüklem belirsiz bir vakitte özne için var olduğu ya da ondan olumsuzlandığı kipli önermeyi bildirir.”<sup>235</sup>
- f. Daime; basit önerme olan daimeye, daime-i mutlak da denilmektedir. Bu önermede özne var olduğu sürece yüklem de vardır. “bütün Bizanslılar sürekli olarak beyazdır” önermesinde olduğu gibi, Bizanslılar var olmaya devam ettiği süre boyunca beyaz olmaları da devam edecektir.<sup>236</sup>
- g. Örfiye-i ‘amme; basit olan bu önermede, öznenin sahip olduğu sıfatın devamı ile hüküm verilmektedir. “bütün içkiler içki olduğu sürece sarhoş edicidir” önermesinde olduğu gibi.<sup>237</sup>
- h. Örfiye-i hassa; bileşik önerme olan bu önermede ise, öznenin sahip olduğu sıfatın devamsız olması ile hüküm verilmektedir. Başka bir ifadeyle, örfiye-i ‘ammenin tersidir.<sup>238</sup>
- i. Mutlaka-i ‘amme; basit bir önerme olan bu önermede yüklem için özneye bilfiil yüklenmesi gerekmektedir. “her insan bilfiil güler” önermesinde olduğu gibi, öznenin eylemi gerçekleştirme durumuna göre hüküm verilmektedir.<sup>239</sup>

<sup>234</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 88.

<sup>235</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 89.

<sup>236</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.16b; *Metali*, s.40; Akkanat, *İnceleme*, s. 89.

<sup>237</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 89.

<sup>238</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 90.

<sup>239</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 90.

- j. Vücutiye-i la daime; bileşik bir önerme olan bu önerme ise mutlaka-i ‘ammede olduğu gibi bilfiil ancak süreksiz olacak şekilde yüklemün özneye hamledilmesi gerekmektedir.<sup>240</sup>
- k. Vücutiyye-i la zarure; yüklemün özneye zorunlu olmamakla birlikte bilfiil hamledilmesi ya da ondan olumsuzlanması ile hükmün elde edildiği birleşik önermelerdir.<sup>241</sup>
- l. Mümküne-i ‘amme; “hiçbir insan imkân-ı ‘amm ile gülmez” önermesinde olduğu gibi, zarure-i mutlaka ile verilen hükmü aykırı olan yönü ile olumsuzlamaktır.<sup>242</sup>
- m. Mümküne-i hassa; “her insan imkân-ı hass ile yazıcıdır” önermesinde olduğu gibi, zarure-i mutlakayı hem zorunluluk hem de imkânsızlık hükümlerinden kurtarmaktır.<sup>243</sup>

#### II.4.6. Çelişki

Urmevî çelişkiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Özü bakımından birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirecek şekilde iki önermenin doğruluk ve yanlışlık bakımından farklı olmasıdır.”<sup>244</sup> İki önermenin birbiri için çelişik olmasının şartları olduğunu ifade eden Urmevî’ye göre bu şartlar; yüklem, özne, zaman, şart, mekân, parça ve bütün, izafet, kuvve ve fiil’dir. Bunlar bilindiği gibi Farâbî ve İbn Sînâ’nın sekiz birlik kuralı olarak ifade edilmektedir.<sup>245</sup>

#### II.4.7. Düz Döndürme

<sup>240</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 90.

<sup>241</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 41; Akkanat, *İnceleme*, s. 91.

<sup>242</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 41; Akkanat, *İnceleme*, s. 91.

<sup>243</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 16b; *Metali*, s. 41; Akkanat, *İnceleme*, s. 91.

<sup>244</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 17b; *Metali*, s. 50; Akkanat, *İnceleme*, s. 92.

<sup>245</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 18a; *Metali*, s. 45; Akkanat, *İnceleme*, s. 92-93.

Urmevî, İbn Sînâ'dan aldığı tanım<sup>246</sup> ile düz döndürmeyi, “nitelik ve doğruluk bakımından olduğu gibi bırakarak önermeye ait konu ve yüklem yerini birbiriyle değiştirmek”<sup>247</sup> şeklinde tanımlamaktadır.<sup>248</sup> Urmevî ilk olarak olumlu önermeyi döndürmektedir. Daha sonra tümel olumsuz, tikel olumlu ve son olarak tikel olumsuz ile devam etmektedir.<sup>249</sup>

#### II.4.8. Ters Döndürme

Urmevî ters döndürmeyi, “nitelik bakımından önermenin aslına aykırı olarak, yani ya olumsuz ya da ma'düle yaparak, yüklem çelişğini özne, özneyi de yüklem yapmak”<sup>250</sup> şeklinde ifade etmektedir.<sup>251</sup>

### II.5. Akılyürütme Mantığı: Kıyas Türleri ve Beş Sanat

#### II.5.1. Kıyas

“Öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmak”<sup>252</sup> şeklinde tanımlanan kıyası Aristoteles ise, “kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu (konulan) verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar”<sup>253</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Urmevî de kıyası, İbn Sînâ'nın *Uyunû'l-Hikme*'sinden aldığı resme göre, “önermelerden oluşmuş bir sözdür, ki doğru oldukları kabul edildikleri zaman o sözün kendisinden bizatihi başka bir sözün sonuç olarak çıkması zorunludur”<sup>254</sup> şeklinde ifade etmektedir. Urmevî kıyas hususunda şu özellikler üzerinde durmaktadır: İlki, sonucun,

<sup>246</sup> İbn Sînâ, *İşarat*, s. 45.

<sup>247</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 18b; *Metali*, s. 47; Akkanat, *İnceleme*, s. 93.

<sup>248</sup> Bu hususta İbn Sînâ'nın farklı yaklaşımları olduğu ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Necmettin Pehlivan, “İbn Sînâ'nın Düz Döndürme Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, *Felsefe Dünyası*, S. 1, 2010/1.

<sup>249</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 18b; Akkanat, *İnceleme*, s. 93.

<sup>250</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 18b; *Metali*, s. 49; Akkanat, *İnceleme*, s. 94.

<sup>251</sup> Ayrıca bkz. Necmettin Pehlivan, “İbn Sînâ'nın Düz Döndürme Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, *Felsefe Dünyası*, S. 1, 2010/1.

<sup>252</sup> Emiroğlu, s. 138.

<sup>253</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, terc. H. R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 5

<sup>254</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 31b; *Metali*, s. 72; Akkanat, *İnceleme*, s. 102.

önermelerden oluşan bir sözden zorunlu olarak çıkması; ikincisi de, tanımda geçen ‘bizatihi’ sözcüğüne göre, sonuç, önermelerden oluşan öncülde içkindir. Bu nedenle herhangi başka bir öncüle gerek yoktur. Üçüncüsü ise, kıyasın tanımında bulunan ‘başka bir sözün sonuç olarak çıkacağı’ ifadesine göre, öncüllerden farklı olan bir sonuç çıkacağıdır.<sup>255</sup>

### **II.5.1.1. Kıyas Türleri**

Urmevî de İbn Sînâ gibi<sup>256</sup> kesin (iktirani) ve seçmeli (istisnai) olarak iki tür kıyastan bahsetmektedir.<sup>257</sup>

Seçmeli kıyasta, sonucun aynısı veya çelişigi bu kıyasın öncüllerinde bilfiil bulunmaktadır.<sup>258</sup> Mesela, “Eğer, C, D ise A, B’dir. Ancak C, D’dir. O halde A, B’dir.”

Kesin kıyasta sonuç şeklen bulunmamakla birlikte öncüllerin içerisinde saklıdır. Mesela, “bütün C’ler B’dir”. “Bütün B’ler A’dır.” O halde “bütün C’ler A’dır.”<sup>259</sup>

Şimdi kıyas türlerini daha geniş bir şekilde ele alabiliriz.

#### **II.5.1.1.1.Kesin Kıyaslar**

Urmevî’ye göre kesin kıyaslar yüklemli ve şartlı olmak üzere iki tanedir.

##### **II.5.1.1.1.1.Yüklemli Kesin Kıyaslar**

Yüklemli öncüllerden oluşan kıyas şeklidir. Bu kıyasta, sonucun nedeni konumunda bulunan orta terimi kapsayan iki öncülün olması gerekmektedir. Ayrıca küçük terimi de bu öncüllerin içermesi zaruridir. Nitekim bu küçük terim sonucun öznesi olmaktadır. Buna da küçük öncül adı verilmektedir. Büyük öncül ise, orta terim ile birlikte bulunmaktadır. Sonucun yüklemi ise büyük terim olarak adlandırılmaktadır.

<sup>255</sup>Urmevî, *Metali*, s. 72-73; Akkanat, *İnceleme*, s. 102-103.

<sup>256</sup>İbn Sînâ, *İşarat*, s. 58.

<sup>257</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 32b; *Metali*, s. 74; Akkanat, *İnceleme*, s. 103.

<sup>258</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 32b; *Metali*, s. 74; Akkanat, *İnceleme*, s. 103.

<sup>259</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 32b; *Metali*, s. 74; Akkanat, *İnceleme*, s. 104.

Terim ise, bir öncüldeki yüklem ve özne olarak ifade edilmektedir. Öncül de, bir kıyasın sonucundan önce bulunan ve orta terim ile birbirleriyle bağlantı kuran önermelerdir.<sup>260</sup>

Urmevî burada kıyasın sureti hususu üzerinde de durmaktadır. Kıyasın sureti, orta terimin diğer iki terim ile olan ilişkisi şeklinde ifade edilmektedir. Küçük öncülün büyük öncül ile ilişkisine karine adı verilmektedir. Bu durumda eğer kendisinden kıyasa gidiliyorsa, çıkan sonuç matlub olarak isimlendirilmektedir. Eğer tersi durum söz konusu ise, yani kıyastan kendisine gidiliyorsa, sonuç; bu sonuçtan elde edilen de kıyas olarak adlandırılmaktadır.<sup>261</sup>

Urmevî'ye göre orta terimin bulunduğu yere göre kıyasın şekli değişiklik göstermektedir. Buna göre, eğer orta terim;

- a. Küçük öncülün yüklemi ve büyük öncülün de öznesi olursa, bu birinci şekil,
- b. Ters durumda dördüncü şekil,
- c. Her ikisinin de yüklem olması durumunda ikinci şekil,
- d. Her ikisinin özne olması durumunda ise, üçüncü şekil olmaktadır.<sup>262</sup>

Bu dört şekilde bulunan bütün kıyasların ortak oldukları noktalar da bulunmaktadır. Bunlar da;

- a. İki tikelden sonuç elde edilemez.
- b. İki olumsuzdan da sonuç elde etmek mümkün değildir.
- c. Küçük öncülü olumsuz olup büyük öncülü de tikel olan bir kıyas yine sonuç vermeyecektir.
- d. Sonuç, nitelik ve nicelik açısından iki öncülden en özel olana tabi olmaktadır.<sup>263</sup>

<sup>260</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 32b; *Metali*, s. 74; Akkanat, *İnceleme*, s. 104.

<sup>261</sup>Urmevî, *Metali*, s. 74-75; Akkanat, *İnceleme*, s. 106.

<sup>262</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 32b; *Metali*, s. 75; Akkanat, *İnceleme*, s. 107.

<sup>263</sup>Urmevî, *Metali*, s. 75; Akkanat, *İnceleme*, s. 107.

Urmevî bu kuralların tümevarım yoluyla elde edildiğini bu itibarla kanıtlamanın mümkün olmadığını da ifade etmektedir.<sup>264</sup>

#### **II.5.1.1.1.2. Şartlı Kesin Kıyaslar**

Şartlı kesin kıyaslar beş tanedir. Bunlar;

- a. İki bitişik şartlı öncülden oluşan,
- b. İki ayrık şartlı öncülden oluşan,
- c. Bir yüklemli ve bitişik şartlı öncülden oluşan,
- d. Bir yüklemli ve bir ayrık şartlı öncülden oluşan,
- e. Bir bitişik şartlı ile bir ayrık şartlı öncülden oluşan kıyaslardır.<sup>265</sup>

#### **II.5.1.1.2. Seçmeli (istisnâî) Kıyaslar**

Seçmeli kıyas, biri şartlı diğeri yüklemli veya şartlı olan iki öncülden oluşan kıyas türüdür. Bu kıyas türünde bulunan büyük öncül, tümel, şartlı ve luzumiyye olarak bulunmalıdır.<sup>266</sup>

Bu tür kıyaslarda şartlı öncül eğer şartlı bitişik bir önerme olursa ve küçük öncülde de mukaddemin aynısı bulunursa, bu durumda sonuç büyük öncülün talisi ile aynılık arz eder. Eğer küçük öncülde büyük öncülün talisi bulunursa bu durumda da sonuç büyük öncülün mukaddeminin çelişği olmaktadır.<sup>267</sup>

Seçmeli kıyaslarda öncül, hakikiyye olduğu zaman mukaddem veya taliden aynısı seçilirse seçilsin sonuç diğerrinin çelişği olmaktadır. Aynı şekilde bunun tersi de mümkündür. Ayrıca şartlı önermenin mani'atû'l-hulû olması durumunda da mukaddem

<sup>264</sup>Urmevî, *Metali*, s. 75-76; Akkanat, *İnceleme*, s. 108.

<sup>265</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 38a; *Metali*, s. 74; Akkanat, *İnceleme*, s. 121.

<sup>266</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.51a; *Metali*, s. 114; Akkanat, *İnceleme*, s. 131.

<sup>267</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 51a; *Metali*, s. 114-115; Akkanat, *İnceleme*, s. 131-132.



veya taliden herhangi birinin çelişğini seçmek önemli olmamakla birlikte, sonuç diğerinin aynısı olmaktadır.<sup>268</sup>

### II.5.1.1.3.Bileşik Kıyaslar

Zincirleme Kıyas ve Mefsûlû'n-Netâic; Urmevî'ye göre bu tür kıyaslarda iki öncül ve bir sonuç kesinlikle bulunmalıdır. İki den fazla öncülü bulunan kıyaslara bileşik kıyas; bu kıyasların sonucu açıkça belirtilirse bunlara da zincirleme kıyas; eğer sonuç açık değilse bunlara da mefsûlû'n-netâic denir.<sup>269</sup>

Hûlfî kıyas; biri kesin diğeri seçmeli olan iki öncülden meydana gelen kıyas türüdür. Bu kıyasta büyük öncülün çelişği sonuçta bulunmaktadır.<sup>270</sup>

### II.5.2.Beş Sanat

İslam düşüncesi çerçevesinde yazılan mantık kitapları beş sanat ile sonlanmaktadır. Urmevî de aynı şekilde, incelediğimiz bu eserin mantık bölümünü beş sanat ile tamamlamaktadır. Bu beş sanat, burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata olarak ifade edilmektedir. Urmevî bu beş sanatın öncülleri olan dört önermeden de bahsetmektedir. Bunlar ise, *yakîniyyât*, *meşhûrât*, *zannîyât* ve *muhâyyselât*.<sup>271</sup> Şimdi bu beş sanatın ne olduğunu kısaca açıklayabiliriz.

Burhan; yakîni öncüllerden oluşan ve sonucu kesin olan kıyastır. Yakîniyyât da, *evveliyât*, *mütevâtirât*, *mahsûsât*, *mücerrebât* ve *hadsiyât* olarak, beş kısma ayrılmaktadır.<sup>272</sup> Burhanî kıyas, burhanî limmî ve burhanî innî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>273</sup> Burhan-ılimmî, orta terimin büyük terimin küçük terimde bulunmasının illeti olması durumudur. Nitekim orta terim bu kıyasta, zihnî bir tasdik

<sup>268</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 51a; *Metali*, s. 115; Akkanat, *İnceleme*, s. 132.

<sup>269</sup>Urmevî, *Metali*, s. 115-116; Akkanat, *İnceleme*, s. 133.

<sup>270</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 51a; *Metali*, s. 116; Akkanat, *İnceleme*, s. 134.

<sup>271</sup>Urmevî, *Metali*, s. 118; Akkanat, *İnceleme*, s. 135.

<sup>272</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 51b-52a; *Metali*, s. 118; Akkanat, *İnceleme*, s. 135; Ebherî, *İsâgüci*, s. 58.

<sup>273</sup>Ayr. Bkz. Emiroğlu, s. 212-213.

olmakla birlikte harici varlıkla alakalı hükümde bir neden de belirtmektedir.<sup>274</sup> Burhan-ı innî ise, orta terimin büyük terimin küçük terimde var olmasının nedeni olmaması olarak ifade edilmektedir. Orta terim bu kıyasta harici dünyadaki durumu ifade etmekte ve hükmün sebebi olmamaktadır. Ayrıca Urmevî'ye göre, burhan-ı innîde orta terim ma'lûl olursa, bu 'delil' olarak adlandırılmaktadır.<sup>275</sup>

Cedel; meşhur öncüllerden oluşan kıyas türüdür.<sup>276</sup>

Hitabet; zannî öncüllerden oluşan kıyas türüdür.<sup>277</sup>

Şiir; öncüllerinin muhayyelâtan oluştuğu kıyas türü olarak ifade eden Urmevî, bunu İbn Sînâ'dan almaktadır.<sup>278</sup>

Safsata (mugâlata); öncüllerinin doğru gibi gözüktüğü ancak yanlış olan müşebbehâtan yapılan kıyastır.<sup>279</sup> Bu kıyas hikmetin zıddıdır. Muşagâbe ise, cedelin zıttı olan ve öncülleri de meşhurâta benzeyen önermelerden oluşan kıyastır.<sup>280</sup>

Urmevî incelemiş olduğumuz bu esesinde mantık kısmına oldukça geniş yer vermektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu bir başka çalışmanın konusu olacak kadar geniş ve aynı zamanda uzmanlık gerektiren bir alandır. Bu bakımdan biz burada sadece eserde işlemiş olduğu konuları kısaca belirtmekle yetindik. Şimdi aynı şekilde diğer bölümün incelenmesine geçebiliriz.

<sup>274</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 52a; *Metali*, s. 118; Akkanat, *İnceleme*, s. 135.

<sup>275</sup>Urmevî, *Metali*, s. 116; Akkanat, *İnceleme*, s. 135-136.

<sup>276</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 55a-55b; *Metali*, s. 119; Akkanat, *İnceleme*, s. 136; Ebherî, *İsâgûcî*, s. 60.

<sup>277</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 57b-58a; *Metali*, s. 119; Akkanat, *İnceleme*, s. 136; Ebherî, *İsâgûcî*, s. 60.

<sup>278</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 59b; *Metali*, s. 119; Akkanat, *İnceleme*, s. 136; Ebherî, *İsâgûcî*, s. 60.

<sup>279</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 57a; *Metali*, s. 119; Akkanat, *İnceleme*, s. 136; Ebherî, *İsâgûcî*, s. 60.

<sup>280</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 57a; *Metali*, s. 119; Akkanat, *İnceleme*, s. 136.

### III. BÖLÜM: FİZİK

Felsefe tarihinde doğa felsefesi olarak yerini alan fizik, ilk dönemlerden itibaren dikkat çekmiş ve felsefî düşüncenin başlangıcında yer almıştır. Nitekim ilk olarak Thales ile başlatılan felsefî süreçte ele alınan konu arkhe meselesidir ve bu da dolaysız olarak fizik dünya ile ilgilidir. Thales'ten sonra birçok filozof ve düşünür de bu konu üzerinde durmuş ve farklı fikirler sunmuşlardır. Felsefeyi sistemli bir şekilde ele alan Aristoteles'e gelindiğinde ise, onun da fizikle ilgilendiğini ve müstakil olarak ele aldığını görmekteyiz. O bu hususta öncelikle doğanın ve genel olarak doğal hareketin ilk nedenleri ile ilgilenmektedir. Başka bir ifade ile Aristoteles fizikte, bağımsız bir varlıkları bulunmakla birlikte hareketsiz olmayan şeyleri ele almaktadır ki, bunlarda bir hareket ve sükûnet ilkesi bulunan doğal cisimlerdir. Aristoteles fiziğin temelini bu şekilde kurarak üzerine diğer konuları inşa etmektedir. Bunlar da hiç kuşkusuz cisimlerle ilgili olan hareket, zaman, yer, nedensellik ve dört neden gibi konulardır.<sup>281</sup>

İslam düşüncesinde ise bu hususta Aristoteles'in etkisi önemli bir yer işgal etmektedir. Aristoteles'in bu konudaki görüşlerinin sadık bir takipçisi olan İbn Sînâ da tıpkı onun gibi fizikte öncelikle ilkeler üzerinde durur. Ele aldığı konularda da Aristoteles'i takip eden İbn Sînâ yine fizikte, zaman hareket, neden ve dört neden gibi konuları dikkate almaktadır.<sup>282</sup> Müteahhirûn döneme geldiğimiz zaman Aristoteles ve İbn Sînâ'dan farklı bir yapı ile karşılaşmaktayız. Bu gelenekte ortaya çıkan eserler dikkate alındığında önce mantık, sonra umur-u âmme, arazlar, cevherler ve ilahiyat konuları ele alınmaktadır. Bu nedenle fizikte ele alınan konuların bir kısmı arazlarda bir kısmı ise cevherler başlığı altında kalmaktadır. Urmevî de müteahhirûn dönemi düşünürlerinden olduğu için onun bu eserinde de aynı yapıyı görmekteyiz. Bu bakımdan

---

<sup>281</sup> Bkz. Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür, Ankara: YKY Yayınları, 2014; David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011, s. 109-180.

<sup>282</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I-II*.

fizik başlığı altında ele alacağımız şeyler onun cevherler kısmında ele almış olduğu konuları kapsamaktadır. Bu geleneğin araz olarak kabul ettiği hareket ve zaman konusu fiziğin dışında kalmaktadır; çünkü arazları daha çok metafiziksel olarak ele almaktadırlar.

### III.1. CEVHERLER

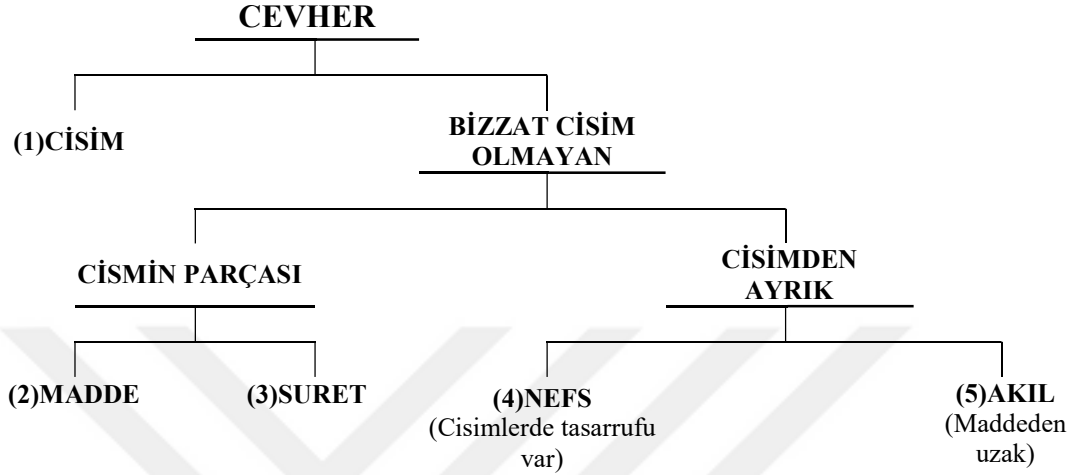
*Beyânû'l-Hakk*'ta metafizik kavramlar ve arazlardan sonra ele alınan cevherleri felsefe eserlerinin dikkate aldığı sıralamaya göre burada ele alınmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Şimdi cevher konusuna geçebiliriz.

Urmevî cevher konusunu Fahreddin er-Râzî çizgisinde ele almakla birlikte, İbn Sînâ'nın *İlahiyat*'taki ayırımına dayandırmaktadır. Nitekim Urmevî, cevherler konusunun içeriğini İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinin *Fizik* bölümündeki sekiz kitabın içeriği ile belirlemektedir. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu cevher ayırımını şu şekilde göstermek mümkündür. Buna göre, “her cevher ya cisim olmakta ya da cisim olmamaktadır. Cevherin cisim olmaması durumunda, ya cismin bir parçası veya cisimden tamamen ayırık konumda bulunmaktadır. Eğer cismin parçası ise, cevher o cismin ya sureti ya da maddesi olmaktadır. Cevher, eğer ayırık halde bulunup ve cismin parçası olmayıp sadece hareket ettirmek bakımından cisimlerle ilişki içinde bulunuyorsa, bu nefis olarak adlandırılmaktadır. Her yönden ve bakımdan maddeden uzak olan ise akıldır.”<sup>283</sup> Aşağıda göreceğimiz gibi Urmevî'nin cevher ayırımı İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayırımın aynısıdır. Urmevî cevherin tanımını ve özelliklerini arazlar kısmında ele almaktadır. Biz de bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde metafizik anlayışı başlığı altında inceleyeceğimiz için tekrara düşmemek bakımından burada kısaca değineceğiz.

---

<sup>283</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 56.

Urmevî cevheri, “o, bir mahiyettir, içlemdir. Ayanda varlık gösterirse de bu mevzuda olmak demek değildir. Bu anlam, hariçte mevcut olsun veya olmasın şeye atfedilmesi doğru olan bir kavramdır”<sup>284</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu itibarla cevheri şu şekilde göstermek mümkündür:



Görüldüğü gibi Urmevî’ye göre, cisim, madde, suret, nefis ve akıl olmak üzere beş tane cevher bulunmaktadır.<sup>285</sup> Urmevî, burada ilk olarak cismanî cevheri açıklamaktadır.

### III.1.1. Cismanî Cevherler

#### III.1.1.1. Cismî Tanımı

Urmevî ilk başta cismin bilinen tanımı olan, geniş, uzun ve derin olmasını ele almaktadır. Cismin bu meşhur tanımını kabul edenlere göre, cismin bu üç boyuta sahip olması gerekmektedir. Bu itibarla cisim bağlantılardan oluşmakta ve bu bağlantılar da yönlerdir. Urmevî bu düşüncenin batıl olduğunu iddia ederek, farklı yönlerin bulunduğunu ve bunların da sonsuz olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle sözü geçen yönlerin, cismin oluşumunda etkisinin eylemle değil ancak kuvvet ile mümkün

<sup>284</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.70b.

<sup>285</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.70b; Akkanat, “Kadı Sirâcuddin el-Urmevî,” s. 932.

olduğunu ifade etmektedir.<sup>286</sup> Nitekim üç boyut sadece heyula için bilkuvve imkânı gerektirebilir. Yani üç boyutlu olarak düşündüğümüz şey heyuladır.<sup>287</sup> Bu durumda da heyulanın da üç boyutu içinde barındırdığını söylememiz mümkündür.<sup>288</sup>

İbn Sînâ'nın<sup>289</sup> aksine Urmevî, cismin tanımının sadece heyula ve suretle yapılmasının da mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>290</sup> Urmevî'ye göre cismin mantıksal bir tanımı bulunmamakla birlikte onu diğer şeylerden ayırt eden özellikleri bulunmaktadır. Bu itibarla cismin tasavvurunun herkes için apaçık olması gerekmektedir.<sup>291</sup>

### **III.1.1.2. Cismin Bölünebilirliği**

Cisim iki bakımdan bölünebilir. Bunlardan ilki fizikî, diğeri de metafizikî bölünebilirliktir.

Cismin Fizikî Bölünebilirliği: Urmevî bileşik cismin bölünebilirliği hususunda herhangi bir görüş farklılığının olmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu bölünme bileşik cisimler için olağandır. Ancak basit cisimlerdeki bölünme konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Urmevî, bu görüşleri şu şekilde sıralamaktadır: İlk olarak kelimcilerin çoğunluğunu kabul ettiği gibi, atomların bilfiil, sonlu ve bölünemez olduğudur. İkincisi ise Nazzam'ın görüşüdür ve ona göre atomlar bilfiil ve sonsuzdur. Üçüncü görüş ise Platon'un etkisinde kalan Şehristânî'nin kabul ettiği gibi, atomun bilkuvve ve sonlu olmasıdır. Son olarak da filozoflarca kabul gören, atomların bilkuvve sonsuz olması

<sup>286</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 97b.

<sup>287</sup>Urmevî, Er-Râzî, *Mebahis II*, s. 13; Akkanat, *İnceleme*, s. 213.

<sup>288</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 213.

<sup>289</sup> İbn Sînâ cismin tanımını heyula ve suret ile yapmaktadır. "O, sureti böyle olan cevherdir ve o, bu suret sayesinde neyse o olur." Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 57-60.

<sup>290</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 97b.

<sup>291</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 97b; *Metali*, s. 261-262; Akkanat, *İnceleme*, s. 214.

fikridir.<sup>292</sup> Şimdi bu görüşleri nasıl temellendirdiklerini Urmevî'nin ele alışına göre incelemeye geçelim.

Bölünemez parça olmadığına dair deliller: Bunlardan ilki teğet temas (mumâsse) ile ilgilidir: a) “Üç bölünmez parçayı yan yana koyup birleştirelim. Ortadaki parça diğer iki parçanın temasını engellerse, ikisinden biri diğer tarafa temas etmez. İşte böylece bölünme gerçekleşir.” b) “Üç parçadan oluşan bir doğru alıp, bu doğrunun üst uçlarına birer parça daha koyarak ortaya doğru hareket ettirdiğimizde, ikisi üstte ve biri altta olmak üzere üç parça bir araya gelir. Bu üç parça birbirilerinden aradaki boşlukla ayrılırlar.” c) “Dört parçalı bir hat çizerek, sağ tarafın üzerine bir parça ve sol tarafın altına bir parça koyarak ortaya doğru hareket ettirdiğimizde ikinci veya üçüncü hizada parçaların bölünmesi gerekecektir.”<sup>293</sup>

İkincisi hareketle ilgilidir: a) “Hareketin yavaşlaması ilerlemenin durmasını gerektirmez. Ancak cismin bir mesafede seri hareketleri kesilince zaman içinde akmayan bir parçanın kopması gerekir. Bu da bölünmedir.” b) “İki parçadan oluşan bir hat olduğunu varsayalım. Bunlardan birinin üzerine bir parça koyalım ve diğerine geçelim. Bu iki parça hareket eder ve biri ileride diğeri geride kalır. Böylece bölünme gerçekleşir.” c) “Değirmen taşının büyük ve küçük dairesi bulunmaktadır. Küçük daire büyük daireye göre daha fazla parça kat edecektir. Bu da bölünme demektir.”<sup>294</sup>

Üçüncüsü tam bileşenler (musemmetât) ile ilgilidir: a) “Hareketsiz parçalardan oluşmuş sayfa üzerine güneş doğunca, bir yüzü aydınlık diğer yüzü karanlık olacağından bölünme zorunludur.” b) “Yere bir ağaç parçası dikersek, güneş üzerine doğunca gölgesi oluşur. Güneş yükseldikçe gölge kısalır. Bu da bölünme demektir.” c) “Cismin gölgesi senenin bazı vakitlerinde kendisinin iki katı olur. Yani bir olan o

---

<sup>292</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 97b; *Metali*, s. 262; Akkanat, *İnceleme*, s. 215; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s.932.

<sup>293</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 97b; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s.933.

<sup>294</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 97b-98a; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s.933.

günlerde iki olur ki, bu da bölünme demektir.”<sup>295</sup> d) “Yüz zira‘ olan bir kuyu, kuyunun ortasında bir kazık, kazıkta elli zira uzunlukta aşağı sarkmış bir ip ve ucunda bir kova. Bu ip, yukarıdan sarkıtılan, uzunluğu elli zira ve ucunda diğer ipe bir halka ile tutturulmuş bir başka ip var. Biz bu son ipi yukarı çektüğümüzde, halk elli zira ama kova yüz zira yani iki kat mesâfe katetmiş olmaktadır. O halde kovanın mesâfesi ikiye bölünecektir. Bu durumda yalnızca mesâfe değil, hareket ve zaman da bölünecektir.”<sup>296</sup>

Dördüncüsü ise geometrik şekiller ile ilgilidir: a) “Bölünemez her bir parçanın şekli vardır. Bu şekiller hat ya da hatlar ile tamamlanmıştır. Bunlardan en önemlisi küredir. Küreler yan yana geldiği zaman boşluklar oluşur. Bu durumda bölünemez olan şey ortadan kalkar.” b)“Dik açılı üçgenlerde, dik açısının karşısındaki kenarın karesi, diğer kenarların karesine eşittir. Bu eşitlik bazen tam bazen de küsurlu olabilmektedir. Burada da bölünme var demektir.” c) “Öklid’in kanıtladığı gibi, her doğru parçası ikiye bölünmektedir. Asal sayılardan oluşan bir doğru da ikiye bölündüğü zaman ortadaki nokta da ikiye bölünecektir. İbn Heysem ise, üçün katları olmayan sayıların üçe bölüneceğini ancak küsuratlı olacağını ispat etmiştir. Bu durumda da bölünme söz konusudur.”<sup>297</sup>

Bölünemez parça olduğunu savunanların delilleri:İlki hareketin bölünme kabul etmeyen bir noktaya ulaştığı iddiasıdır. İkincisi kürenin bir doğru üzerine koyulduğu varsayıldığında onun temas yerinin tek bir nokta olması ve bölünmez olduğu savunusudur. Üçüncüsü ise bir doğru parçasının üzerine başka bir parça koyduğumuz zaman bölünme olsaydı onları tamamen temas ettirmek imkânsız olurdu. Bu nedenle bu noktalar artık bir bütündür. Dördüncüsü de noktanın bölünemez olduğudur. Beşinci delil ise, cismin bölünemez parçalarının sonsuz olması durumunda sonlu olan zaman içinde kesilmesinin imkânsız olması sonucu çıkardı ki, bu da mümkün değildir. Son

<sup>295</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 98a; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s.933.

<sup>296</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 98a; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s.933.

<sup>297</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 98a; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s.933-934.



olarak da bir cisim ikiye bölündüğünde artık farklı iki cismin oluştuğu iddiasıdır. Şöyle ki denizden bir damla almak denizi ikiye bölmek demektir ve bu durumda önceki deniz farklılaşarak iki deniz ortaya çıkmış demektir.<sup>298</sup>

Bölünmenin bi'l-kuvve olduğuna dair deliller:Urmevî bu hususu ilk olarak Meşşâîlerin görüşleri üzerinden değerlendirmektedir. Bu bakımdan onlara göre, bölünmenin bir sınırı yoktur ve bi'l-fiil değildir. Nitekim her bölünme sonrasında bölünen o şeyin bir parçası olmaktan çıkar ve mahiyeti bakımından diğeri olamaz. Örneğin suyun sınırı sıfır noktasıdır. Su sıfır noktasına ulaştığı zaman akıcı özelliği kalmaz. Bir başka husus ise, parçalardan bitişik olması durumunda, o parçaların tabii olarak küre şeklinde olması gerekirdi ki, bu durumda da aralarında boşluk meydana gelirdi. Bu nedenle cisim heyula ve suretten birleşiktir. Urmevî daha sonra bu konudaki tartışmayı İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde ele almaktadır: a) Basit olan cisim zati bakımından tek olmakla birlikte bölünmeyi kabul edenin heyula olduğu görüşünü eleştiren Urmevî'ye göre, teklik veya bölünme sonucu oluşan çokluk, özsel olmayıp arazî bir durumdur. Kaynağı da cisimdir. b) Cisimler, cisim olmaları bakımından bi'l-fiil var olmakta iken, bir şeye istidatlı olmak açısından ise bi'l-kuvvedir. Urmevî'ye göre bir şey aynı anda hem bi'l-fiil hem de bi'l-kuvve olamayacağı için bu delil de geçersizdir. Nitekim Urmevî, düşünen nefsin bi'l-fiil halde olduğunda akletmeye de istidatlı olduğunu iddia etmektedir.<sup>299</sup>

### III.1.2. Heyula ve Suret

Cismin bileşenleri olması bakımından heyula ve sureti burada ele almamız gerekmektedir. Aristoteles'e göre heyula, "*kendi kendisi ile belirlenemeyen şey*",<sup>300</sup> ayrıca "*ousia*" (töz, varlık, mevcudiyet) şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>301</sup> Aristoteles'e göre

<sup>298</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 98a-b; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s.934.

<sup>299</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 99a; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s.934-935.

<sup>300</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 69.

<sup>301</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2015, s. 196.

heyulayı dolaysız bir şekilde görmek ve tanımlamak pek mümkün değildir. Nitekim verdiğimiz tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere heyulayı değişim veya benzetme ile anlamak mümkündür.<sup>302</sup> Ancak onun bir taşıyıcı olduğu aşikârdır. Bu itibarla değişiklikler onun üzerinde gerçekleşir.<sup>303</sup> İbn Sînâ'ya göre ise heyula, cismin bi'l-kuvve sahip olduğu maddesidir.<sup>304</sup> Urmevî ise heyulayı, cismin imkânlarla yatkın olmasını sağlamakla birlikte cismin fizikî bölünebilirliğini de mümkün kılan şey olarak kabul etmektedir.<sup>305</sup> Ancak Urmevî'nin *Metâli*'deki düşüncelerinden farklı olarak *Beyân*'da zikrettiği gibi, heyulanın bölünme ile ilgisi olmayıp kabul edicilik özelliği ile ilgili olduğu aşikârdır.<sup>306</sup> Yani heyula farklı suretleri kabul etmekte hepsine eşittir. Bu nedenle ondan bir suretin ayrılması mümkün ise, o başka bir sureti kabul eder. Bu da bir bölünme olmaz.<sup>307</sup> Bu açıklamalardan yola çıkarak Urmevî'nin bu hususta İbn Sînâ'nın, heyulanın her şeye istidatlı olması görüşünü kabul ettiğini söylemek mümkündür.<sup>308</sup>

Suret ise Aristoteles'in ifade ettiği gibi taşıyıcıya yüklenen şeydir.<sup>309</sup> Yani şeylerin biçimsel nedenlerini ifade etmektedir.<sup>310</sup> Başka bir ifade ile suret bilfiil hale gelme durumudur.<sup>311</sup> Yani suret heyula ile birleşerek bir şey oluşturmaktadır. Urmevî suretin heyulasız, heyulanın da suretsiz olamayacağını ifade ederek,<sup>312</sup> bu ikisinin ayrılamaz olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle birinin diğerine illet olması da kaçınılmazdır. Heyula bütün suretleri kabul etmede eşit olduğu için illet olmaz. Bu itibarla müstakil şekilde olmamakla birlikte suret, heyula için illettir.<sup>313</sup>

---

<sup>302</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, terc. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004, s. 159.

<sup>303</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 38-41.

<sup>304</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 63.

<sup>305</sup> Urmevî, *Metâli*, s. 273; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s.935.

<sup>306</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 99b.

<sup>307</sup> Heyula konusunda ayrt. bil. için bkz. Hüseyin Yücel, *Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ*, Elis Yay., Ankara 2019.

<sup>308</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.63-64.

<sup>309</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 38-41.

<sup>310</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 60-61.

<sup>311</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69-71.

<sup>312</sup> Urmevî, *Beyân*, vr.99b ;*Metâli*, s. 276-277; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 935.

<sup>313</sup> Urmevî, *Metâli*, s. 277.

### III.1.3. Basit ve Bileşik Cisimler

Urmevî basit cismi, ya isim ve tanım açısından parçasının toplama eşit olduğu ya da cisimlerden bileşik olmayan şekilde ifade etmektedir.<sup>314</sup> Basit cisimler dört kısımda incelenmektedir. Bunlardan ilki, dört temel unsurda olduğu gibi bir sıfat ile şartlanmış olandır. İkincisi, belirli bir şekil ile şartlanmış olanlardır ki, bunlar da feleklerdir. Üçüncüsü gayri mahsus cisimlerden mürekkep olup belli bir şarta bağlı olmayanlardır. Örneğin şah damar ve atar damar. Son olarak da et ve kemik gibi, belirli bir şarta bağlı olmayanlardır. Bileşik cisim ise basitin karşıtıdır. Bu itibarla Urmevî'ye göre basiti bilmek bileşiği de bilmenin yoludur.<sup>315</sup>

**Felekî Cisimler:**Felekî cisim içim doğrusal hareket mümkün değildir; çünkü onun bir konumu vardır ve doğrusal hareket ile tekrar konumuna dönmesi imkânsızdır. Felekî cisim basittir. Felekî cismin basit olmaması durumunda çözünme meydana gelirdi. Felekî cisimler ne ağır ne de hafiftir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi onların bir mekânı yani konum vardır ve bu mekândan çıkışı ile başka bir yere hareketi söz konusu olmaz. Bu şekilde olanların ağır ya da hafif olmaları da mümkün olmaz. Felekî cisimlerin sıcak ve soğuk olmaları da imkânsızdır; çünkü bilindiği gibi sıcaklık hafif olmayı, soğukluk da ağır olmayı zorunlu kılmaktadır. Ayrıca onların yaş ve kuru olmaları da söz konusu değildir. Feleklerin ve yıldızların yırtılması da imkânsızdır; çünkü onlar doğrusal hareket edememektedir. Yırtılma için de doğrusal hareket gereklidir. Renkli olmaları da mümkün değildir.<sup>316</sup> Feleklerin tabiatında zıtlık bulunmaz ve onlar nesne değildir. Bu itibarla onların doğasında bozuluş (fesâd) da bulunmaz.<sup>317</sup>

<sup>314</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 100b; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 935.

<sup>315</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 100b.

<sup>316</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 100b-101a; *Metâli*, s. 282-286; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 935.

<sup>317</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 101a.

**Yıldızlar:**Yıldızların hareketleri ya kendi etrafında ya da feleklerin hareketiyle birlikte veya feleğin sükûneti ile ya da kendi hareketi olmaksızın feleğin hareketinetabidir. Feleğin sakin olması mümkün değildir. Yıldızlar da feleklerin yırtılmasını engellemek için hareket etmektedir.<sup>318</sup>

**Yeryüzü:**Feleğe cisimlerin yakın olması bakımından,ona en yakın olan ateştir. Ateş de, hava ile çevrilidir. Hava ise su ile çevrenmiştir. Su da yeryüzü ile çevrenmiş durumdadır. Yeryüzü Urmevî'ye göre âlemin tam ortasıdır. Yeryüzü sakin ve katıdır; çünkü felekten yani ateşten uzaktır. Yeryüzünün hareketi konusunda Urmevî farklı görüşlerin olduğunu belirtmektedir. Bunlar; hareketin doğrusal olduğunu, hareketin yukarıdan aşağı doğru olduğunu, hareketin aşağıdan yukarı olduğunu ve yeryüzünü kendi etrafında döngüsel olarak hareketi ettiğini iddia edenler olmak üzere dört tanedir. Urmevî bu görüşlerin batıl olduğunu arzın sakin olduğunu iddia etmektedir.<sup>319</sup>

**Uysurlar:** Bilindiği gibi uysurlar dört tanedir. Bunlar; ateş, su, hava ve topraktır. Toprak basittir ve bu itibarla renklidir; çünkü basit olan şeyler renkli olabilmektedir. Topraktan meydana gelen şeyler ayrık yapıya sahiptir ve bi'l-kuvve sonsuza kadar bölünmeye uygundur.<sup>320</sup> Diğer bir unsur olan suyun şekli küredir. Deniz külli su olarak kabul edilmektedir. Suda bulunan tuzluluk yakıcı ve acı toprak nedeniyledir. Aksi takdirde suyun damıtılmasının imkânı olmazdı.<sup>321</sup> Toprak gibi hava da basit olup su gibi küre şekline sahiptir. Hava, sıcaklık sebebiyle buharlaşan suyun oluşturduğu şey olduğu için sıcaktır. Bu nedenle de yaştır. Son olarak ateş ise havanın aksine kurudur. Ayrıca o rensizdir. Feleklerde ve yeryüzünde bulunan ateş yakıcıdır. Ateşin sönmesi iki durumda söz konusudur. İlki, yanan şeyin salt ateşe dönüşür. Bu durumda aslında

<sup>318</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 101a; *Metâli*, s. 287; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 935.

<sup>319</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 102b; *Metâli*, s. 291, 293-294; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 936.

<sup>320</sup>Urmevî, *Metâli*, s. 298; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 936.

<sup>321</sup>Urmevî, *Metâli*, s. 298-299; Akkanat, "Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî," s. 936.

sönme olmamakla birlikte biz öyle görmekteyiz. Yıldızların sönmesi buna örnek olarak verilebilir. Diğer ise, soğuk olan bir şeyin ateşe etki etmesidir.<sup>322</sup>

**Ustukuslar:** Ustukuslar hem asıllardan hem de rükünlerdendir. Nitekim onlar evrenin parçası olmakla birlikte maden, bitki, hayvan ve insanı oluşturan şeylerdir. Bu itibarla birleşik cisimler ustukusların karışımından meydana gelmektedir. Ayrıca birleşik cisimlerde zıt güçlerin bir sonucu olarak etki ve edilgin olma durumu bulunmaktadır. Bu zıtlıklar, bilindiği üzere, yaşlık-kuruluk ve sıcaklık-soğukluktur. Birleşik cisimlerdeki denge, mizacın temelidir.<sup>323</sup>

**Gökyüzünde Oluşanlar:** Urmevî burada, bulutun, karın, yağmuru vs. nasıl oluştuğu ile ilgili bilgiler vermektedir. Buna göre yoğun buhar yukarı yükseldiği zaman bulut oluşmaktadır. Eğer bulut soğuk hava ile karşılaşır damla haline gelmeden ikisi bir araya gelirse kar oluşur; ancak böyle bir durumda soğuk yoğun olmazsa yağmur oluşur. Buhar ve duman beraber yükseldiğinde soğuk hava ile karşılaşır buhar bulutun içinde kalır ve duman yükselmeye devam eder de bulutu şiddetle yırtarsa gökgürültüsü oluşur. Eğer duman yukarı çıkamayıp aşağı inerse şimşek meydana gelir. Eğer duman herhangi bir engele takılmadan yükselir ve soğuk hava ile karşılaşır sıcaklığı kırılırsa, aşağı doğru inmeye başladığından havada dalgalanmaya sebebiyet verir ve böylece rüzgârı oluşturur. Rüzgâr da aşağı doğru inerken yukarı çıkan bulutla karşılaştığında zıt yönlü hareketlerin karşılaşması sonucunda hortum meydana gelir.<sup>324</sup>

**Yeryüzünde Oluşanlar:** yeryüzünde meydana gelen olayları Urmevî şöyle sıralamaktadır. Buna göre eğer yeraltında bulunan buharlar art arda gelip toprağı yararak çıkarsa akarsuları oluşturur. Eğer buharlar toprağı yaramayıp yeraltında bir araya gelirse yer altı su kaynaklarını; eğer toprağı yarıp çıkarsa yer üstü su kaynaklarını

<sup>322</sup>Urmevî, *Metâli*, s. 301-302; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s. 936. Bkz. Urmevî, *Beyân*, vr. 102b-104a.

<sup>323</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 104a-b; *Metâli*, s. 304-308; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s. 937.

<sup>324</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 110b-111a; *Metâli*, s. 314-320; Akkanat, “Kadı Sirâcuddîn el-Urmevî,” s. 937.

oluşturur. Yerin altındaki sıcak buhar eğer yeryüzeyündeki toprağı yarıp çıkamazsa hareketlenme sonucunda deprem; bu durumda çıkarsa yanardağ meydana gelir. Yanardağların oluşması sonucunda da buharlar dağların içine hapsolarak madene dönüşebilirler.<sup>325</sup>

### III.1.4. Nefs ve Akıl

Nefs Aristoteles'e göre, "*bi'l-kuvve hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entelekheia'sıdır*".<sup>326</sup> Ayrıca Aristoteles nefsi, canlı beden ilke ve nedeni olarak da ifade etmektedir.<sup>327</sup> İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Urmevî de bu tanımından yola çıkarak nefsi "*kendisiyle hayati etkinlikleri yapabileceği organlı doğal cismin ilk yetkinliği*"<sup>328</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca Urmevî'nin *Beyân*'da ifade ettiğine göre nefis, "*somut ve idrak anlamına gelen düşünceden doğan fiil ve reaksiyona güç vermesi açısından bir kuvvettir. Bitki veya canlı cevherin birleşmesi nedeniyle maddeye girebilmesi açısından surettir. Varlık cinsinin eksik doğasını tamamlaması açısından ise, faslın file, filin fasla birleşip türün olgunlaşması açısından mükemmeliyettir.*"<sup>329</sup>

Nefs Urmevî'ye göre cevherdir. Bu itibarla nefis, insanî, nefsanî ve hayvanî cevher şeklinde ifade edilmektedir. Nitekim her beden bir nefsi bulunmakta ve güçler nefsin organları biçimlendirmesi ile şekillenmektedir. Bu itibarla nefsin cevher olduğu aşikârdır.<sup>330</sup>

#### III.1.4.1. Nefsin Kuvvetleri

İlk olarak nebati (bitkisel) nefsin kuvvetleri, daha sonra hayvanî nefsin kuvvetleri ve son olarak da insanî nefsin kuvvetlerini ele alan Urmevî, bitkisel nefste üç kuvvetin

<sup>325</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 112a-b; *Metâlî*, s. 325-326; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî", s. 937.

<sup>326</sup>Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 72.

<sup>327</sup>Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 88.

<sup>328</sup>Urmevî, *Metâlî*, s. 331.

<sup>329</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 115a; *Metâlî*, s. 331.

<sup>330</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 116a.

ön plana çıktığını belirtmektedir. Bu kuvvetler şekil bakımından, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi, değişikliklere neden olmaktadır. Hayvanî nefsin ilk olarak akla gelen kuvvetleri ise hareket ettirici ve idrak gücüdür. Hareket ettirici güç farklı şekillerde kendini gösterebilir. İlki şehvani kuvvettir. Bu kuvvet haz almak gayesi ile hareket ettirmektedir. Asabiyet ise üstün gelmek amacıyla harekete geçirir. Fiili muharrik kuvvet ise, kas ve sınırları hareket ettirmektedir. Bunun görevi arzulatmaktır. Yoğunlaşmış kuvvet de hem içten hem de dıştan idrak edilen güçtür. Dışta olanlar beş duyu organıdır:

- a) Göz: Renkli siluet suretleri idrak eden iç yüzeyde kalan kuvvettir.
- b) Kulak: Havadaki ses basınç dalgalarını idrak eden, iç kulak yüzeyinde bulunan ayrışık sinir içindeki kuvvettir.
- c) Burun: Beynin ön kesiminde bulunan her iki çıkıntıdaki kuvvettir. Oluşan kokudan içine çekilen havayı kokulu bir cisme dönüştürür ve ne olduğunu idrak eder.
- d) Dil: Tat alma organında bulunan bir kuvvettir. Tatların idrakini sağlar.
- e) Dokunma: Bedenin deri sinirlerinde bulunan kuvvetidir. Bu bakımdan kendine temas eden şeyleri idrak etmektedir.<sup>331</sup>

Şimdi nefsin kuvvetlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

#### ***III.1.4.1.1. Nebatî Nefsin Kuvvetleri***

Beslenme Kuvveti:Aristoteles'e göre beslenme kuvveti, bütün canlılar arasında en ortak olanı ve ilk sırada gelenidir. Bu kuvvet üreme ve besin kullanımını düzenlemektedir.<sup>332</sup> İbn Sînâ da Aristoteles gibi, bu kuvvetin ilk sırada geldiğini ifade ederek, sindirim gücünün de alınan besinleri bedenin tabiatına uygun hale getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Beslenme kuvveti İbn Sînâ'ya göre bedende eksik olan

<sup>331</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 116b.

<sup>332</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 87.

şeyleri yerine getiren ve onun büyüyüp gelişmesini sağlayan kuvvettir. Ayrıca bu kuvvetin yardımcı kuvvetleri de olduğunu ifade eden İbn Sînâ, onları şu şekilde sıralamaktadır. İlki, besini ayarlayan, ikincisi besinleri sindiren, üçüncüsü yararlı olanları tutan ve son olarak da yaramayan kısımları dışarı atan kuvvettir.<sup>333</sup> Urmevî de bu kuvvetin, İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi, besinleri vücuda uygun hale getirdiğini söylemektedir. Yine aynı şekilde İbn Sînâ'da olduğu gibi bu uygun hale getirme işlemi de dört aşamada gerçekleşmektedir. İlki, midenin besini içine çekmesi, ikincisi midenin besini tutması, üçüncüsü besinin sindirilmesi ve sonuncusu da boşaltma işlemidir.<sup>334</sup>

**Büyüme Kuvveti:** Bu kuvvet İbn Sînâ ve Urmevî'ye göre, beden tam olgunluğa ulaşmasını sağlamak amacıyla besinin bedende kullanılmasını sağlamaktadır.<sup>335</sup>

**Üreme Kuvveti:** Bu kuvvet türün devamını sağlamaya hizmet etmektedir. Ancak bu gücün ortaya çıkması Tanrı'nın izni ile mümkündür.<sup>336</sup>

**Şekillendirici Kuvvet:** Bu kuvvet Fahreddin er-Râzî ve Urmevî tarafından dâhil edilmiş olup daha önceki düşünürlerde rastlamadığımız bir kuvvet türüdür.<sup>337</sup> Bu kuvvetin kaynağının sadece Tanrı olabileceğini ifade eden Urmevî'ye göre, bu kuvvet cenine şekil vermektedir.<sup>338</sup>

#### **III.1.4.1.2. Hayvanî Nefsin Kuvvetleri**

Hayvanî nefsin nebatî nefse ek olarak iki kuvveti bulunmaktadır. Bunlar; hareket ve idraktır.

<sup>333</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 114.

<sup>334</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 117b-118b; Metâlî, s. 333-337; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 938.

<sup>335</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 342; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 938; İbn Sînâ, ; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 115.

<sup>336</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 342; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 938; İbn Sînâ, ; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 115-116.

<sup>337</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 343; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 938.

<sup>338</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 343.; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 938.



Hareket Kuvveti: Bu kuvvet duyu ve organları hareket ettirmektedir. Urmevî'ye göre hareketli olmak duyulara sahip olmak anlamını taşımaktadır.<sup>339</sup>

İdrakler: dış ve iç idrak kuvvetleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Öncelikle dış idrak güçleri olan beş duyu ele alınacaktır. Daha sonra iç idrak kuvveleri incelenecektir.

Dış İdrakler:

- a) Dokunma: Urmevî'ye göre bu duyuların en kıdemlisi olarak kabul görür; çünkü bu kuvvet ile insan kendisi için faydalı olanı alır ve zararlı olanı da defeder. Bu duyunun kuvvetleri ise, soğuk-sıcak, nemli-kuru, katı-yumuşak, pürüzsüz-pürüzlü ve ağır-hafif arasında hüküm vermektir.
- b) Tatma: Dokunma duyusu ile koşullu olan tatma duyusu, salya sıvısı ile tatları almaktadır. Bu sıvının tatları sağlıklı bir şekilde algılayabilmesi için tatlardan uzak olmalıdır. Urmevî'ye göre tatmanın tek bir kuvvesi bulunmaktadır.
- c) Koklama: Bu duyu Urmevî'ye göre en belirginini olmakla birlikte zihinde kalması en zayıf olanıdır. Nitekim kokular sadece hoş ya pis koku şeklinde isimlendirilmektedir. Kokunun idrak edilmesi, kokusu olan beden parçalarının çözülmesi, buharlaşması ve kokuyu taşıyan şeye karışması ile mümkündür. Bundan dolayı sıcaklık da kokunun idrakinde etkili olmaktadır.
- d) İşitme: Sesin idrakidir. Ses de vuran ile vurulan arasındaki sıkışan havanın işitme alanına girmesi ile oluşmaktadır. Bazı durumlarda işitme gerçekleşmez. Bunlar; havadaki boşluğun bozulması, sesle işiten arasına yoğun bir cismin girmesi gibi.
- e) Görme: Gören ile görülen arasında koni şekli vardır. Ayrıca gözdeki ışın havanın durumuna uyum sağlayarak görmenin sağlıklı olmasını sağlar. Görme görülen nesnenin resmedilmesi olarak ifade edilebilir.<sup>340</sup>

<sup>339</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 120b; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 938.

İç idrakler:

- a) Ortak Duyu: İbn Sînâ, ortak duyunun beynin ön tarafında bulunduğunu ifade ederek burasının iç ve dış duyuların birleştiği nokta olduğunu belirtmektedir. Bu noktada duyum gerçekleşmektedir ve algılanan şeyleri orada toplamaktadır.<sup>341</sup> Nitekim Urmevî bunu birkaç yönden açıklamaktadır. Buna göre, eğer bu noktada idrak olmasaydı, akli olmayan hayvanlar için yaşam oldukça zor olurdu. Şöyle ki, hayvan bir sopa gördüğünde acıyı hatırlamaktadır. Bunu ancak cismani idrak ile algılamaktadır. Bir başka açıdan ele alacak olursak, yağmuru düz bir çizgi olarak görmekteyiz. Hâlbuki o damla şeklindedir. Bu da algılanan şeyin cismani olarak idrakidir. Diğer bir yön ise, hariçte var olmayan şeyleri idrak etmektir. Uyuyan kişinin rüya görmesi ya da peygamber, evliya gibi güçlü nefslerin bir şeyler görmesi gibi.<sup>342</sup>
- b) Hayal Kuvveti: Bu kuvvet ortak duyunun algıladığı şeyleri saklayan bir depo gibidir.<sup>343</sup> Ayrıca bu kuvvet iyi ve kötü ayrımını yapmamızı da sağlamaktadır.<sup>344</sup>
- c) Mütelaye Kuvveti: Bu kuvvet hayal gücünde bulunan şeyleri birleştirme ve ayırma görevini üstlenmektedir.<sup>345</sup> İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere bu kuvvet insan için kullanıldığında mütefekkiye, hayvanlar için kullanıldığında mütelaye olarak adlandırılmaktadır.<sup>346</sup>

---

<sup>340</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 121a-123a; *Metâli*, s. 347-355.

<sup>341</sup>Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 132; Urmevî, *Beyân*, vr. 124b; Akkanat, *İnceleme*, s. 226.

<sup>342</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 124b.

<sup>343</sup>Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 135; Urmevî, *Beyân*, vr. 125a; Akkanat, *İnceleme*, s. 228.

<sup>344</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 125a; Akkanat, *İnceleme*, s. 228.

<sup>345</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 125a; Akkanat, *İnceleme*, s. 228; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 138.

<sup>346</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 228.

- d) Vehm Kuvveti:İbn Sînâ bu kuvvetin, beş duyunun idrak etmiş olduğu şeylerden beş duyu ile idrak edilemeyen tikel şeyleri düşünmek olduğunu ifade etmektedir.<sup>347</sup> Urnevî İbn Sînâ'ya sadece tikel olma konusunda katılmamaktadır. Bu idrak Urnevî'ye göre tümel de olabilmektedir.<sup>348</sup>
- e) Hafıza: Bu kuvvet ise vehm kuvvetinde oluşan anlamları yeri geldiğinde hatırlamak üzere depolayan bir güç olarak ifade edilmektedir.<sup>349</sup> Urnevî bu kuvveti müzekkire olarak da isimlendirmektedir.<sup>350</sup>

### III.1.4.1.3. İnsanî Nefsin Kuvvetleri

İnsanî nefis İbn Sînâ tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bir görüşe dayalı çıkarımla ve fikri seçimle oluşan fiilleri yapmak ve tümel şeyleri idrak etmek bakımından organlı tabîî cismin ilk yetkinliğidir.”<sup>351</sup> Ayrıca İbn Sînâ insani nefsin akıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>352</sup> Akıl da teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik akıl, ahlakî yargıları belirlerken; teorik akıl ise, maddeden uzaktır.<sup>353</sup> İbn Sînâ'nın bu görüşlerini kabul eden Urnevî, yine İbn Sînâ'da olduğu gibi, aklın dört mertebesinden bahsetmektedir. Bunlar;

- a) Heyulanî Akıl: Mutlak imkân durumunda bulunan bilkuvve olan akıldır.<sup>354</sup>
- b) Bi'l-meleke Akıl: Bu akıl İbn Sînâ'ya göre, ikinci makulleri anlamayı sağlayan bir güçtür.<sup>355</sup> Bu güç ile akıl, tanım yapabilmekte ve akıl yürütmeye mantığı kullanabilmektedir.<sup>356</sup> Urnevî ise bu aklın iki yönü üzerinde

<sup>347</sup> Akkanat, İnceleme, s. 229; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 157.

<sup>348</sup> Urnevî, *Metâlî*, s. 364.

<sup>349</sup> Urnevî, *Beyân*, vr. 125a; *Metâlî*, s. 364; İbn Sînâ, ; Akkanat, İnceleme, s. 229; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 163.

<sup>350</sup> Urnevî, *Beyân*, vr. 125a; *Metâlî*, s. 364; Akkanat, İnceleme, s. 229.

<sup>351</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, thk. G. C. Anavati, Kahire, 1975, s. 32.

<sup>352</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 37.

<sup>353</sup> Urnevî, *Beyân*, vr. 131b; İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 38.

<sup>354</sup> Urnevî, *Beyân*, vr. 132a.

<sup>355</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 39; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 192; Akkanat, *İnceleme*, s. 231.

<sup>356</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 192.

durmaktadır. İlki İbn Sînâ'nın ifade etmiş olduğu gibi bir güç ve meleke olmasıdır. İkincisi ise evveliyatın (apriori) oluştuğu yer olmasıdır.<sup>357</sup>

- c) Bi'l-fiil Akıl: Aklın üçüncü mertebesi, İbn Sînâ açısından ikinci düşünülürlerin ortaya çıktığı bu akıldır.<sup>358</sup> Urmevî ise bu akılda nazari olanların meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>359</sup>
- d) Müstefâd (Kazanılmış) Akıl: İbn Sînâ'ya göre bu akıl, bi'l-fiil aklın Faal Akılla ittisali sonucunda nefsin kazandığı yetkinliği ifade etmektedir.<sup>360</sup> Urmevî ise, bu konuda İbn Sînâ'nın Faal Akılla ilgili olan görüşlerini kabul etmemekle birlikte eleştirmektedir.<sup>361</sup> Nitekim Urmevî'ye göre, Faal Akıl basit ise ve kendisiyle herhangi bir nefis birleşirse, bunun sonucunda o nefsin bütün akledilenleri akletmesi lazımdır. Eğer bir nefis Faal Akıl'dan bir parça ile diğer bir nefis de Faal Aklın başka bir parçası ile birleşirse, bu durumda ise Faal Aklın her bir nefis için bir parçasının olması gerekecektir.<sup>362</sup> Bu açıklamalardan yola çıkarak Urmevî Faal Aklın nefis-i natika ile ittisalinin kabul etmemektedir.

---

<sup>357</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 231.

<sup>358</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 40; Akkanat, *İnceleme*, s. 231; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 194.

<sup>359</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 132a; Akkanat, *İnceleme*, s. 231.

<sup>360</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 40; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 194.

<sup>361</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 132a; Akkanat, *İnceleme*, s. 232-233.

<sup>362</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 80a.

## III.2. ARAZLAR

Arazlar Aristoteles mantığında ve İslam düşüncesinde önemli bir noktada yer almaktadır. Müteahhirûn döneminde ise arazlar mantık ilminin dışında bırakılarak cevherlerden sonra ayrı bir başlık altında incelenmeye başlanmıştır.

Urmevî arazi, “kendisine parçası gibi dayanak olmayan ancak onsuz da olamayan bir şeyde bulunan”<sup>363</sup> olarak tanımlanmaktadır. Düşünce geleneğinde olduğu gibi Urmevî de kategoriler olarak ifade edilen dokuz tane arazdan bahseder.

### III.2.1. Kategoriler

Bir müteahhirûn düşünürü olarak Urmevî kategorileri mantık kısmında incelemeyip arazlar başlığı içerisinde ele almaktadır. Bilindiği üzere kategoriler, daha çok metafiziksel konuları içermesi bakımından müteahhirûn döneminde mantık dışında konu edilmiştir. Muhtemeldir ki kategorilerin bu şekilde incelenmesinde Aristoteles, Farâbî ve İbn Sînâ'nın bu konuyu mantıkta tartışmakla birlikte metafizik kısımda da ele almalarının etkisi vardır.<sup>364</sup> Ayrıca kelamın metafizikleşmesi sürecinin sonucu olarak kelimacılar bu konuları özelleştirerek ve daraltarak metafizikî bağlamda ele almaya başlamışlardır.<sup>365</sup>

Her ne kadar bazı düşünürlere göre kategoriler cevher, nicelik, nitelik ve nispet olmak üzere dört tane olsa da Urmevî, Aristoteles, Farâbî ve İbn Sînâ gibi kategorilerin sayısının on olduğunu kabul etmiştir. Kategoriler; cevher, nitelik, nicelik, görelilik (izafet), mekân, zaman, sahiplik, etki ve edilgi olarak sıralanabilir.<sup>366</sup> Kategorilerin her birini ayrı başlıklar altında inceleyen Urmevî cevheri ayrı bir bölüm olarak arazlardan sonra ele almaktadır.

<sup>363</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 70b.

<sup>364</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 151.

<sup>365</sup> Ömer Türker, Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12:23 (2007/2), s.87.

<sup>366</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 71a.

### III.2.1.1. Nicelik

İslam felsefesinde nicelik kategorisinin tanımı Aristoteles'te olduğu şekliyle kabul edilmekle birlikte, birçok sorunlu konularla bağlantılı olduğundan İslam düşünürleri bu kavrama zaman zaman açıklayıcı zaman zaman da yönlendirici ifadeler eklemişlerdir. Bu ifadeler nicelik kavramının tanımını bozmamış, aksine onun ana çerçevesine dâhil olmuştur.<sup>367</sup>

Urmevî, Farâbî ve İbn Sînâ'nın niceliği şöyle tanımladığını ifade eder; “ Nicelik, bir parçasıyla tamamı ölçülebilir olan şeydir.”<sup>368</sup> Urmevî bu noktada niceliğin ayrık niceliği de içerdiğini ifade eder. Nitekim dört sayısı, içinde olan bir sayısı ondan sonra gelebilmekte veya ondan çıkarılabilmektedir. Çizgi ise yüzeydekilerin tekrarından ibarettir; ayrıca yüzeyden de çıkabilendir. Bu tanım Urmevî'ye göre bir kısır döngü içermemektedir; zira bir ve adet tanıma muhtaç değildir.<sup>369</sup>

Urmevî, niceliğin özelliklerini; a) eşitliğe ve eşitsizliğe uygun olma, b) bölünebilmeye uygun olma ve c) bir ya da adedin kendisine arız olma şeklindesıralamaktadır.<sup>370</sup>

Nicelik, ya muttasıl (birleşik); o da içinde ortak bir noktada buluşan cüzlerin arız olduğu ve bir cüzün sonlandığı yerde diğer cüzlerin başladığı niceliktir, ya da ilkinin mukabili olan munfasıl (ayrık) niceliktir ki, bu da adettir.<sup>371</sup>

Urmevî'ye göre, uzunluk, genişlik ve derinlik de birer niceliktir. Ancak bunlar, farklı şartlara göre değiştiği için, izafî nicelik olarak kabul edilmektedir.<sup>372</sup>

<sup>367</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 151-152.

<sup>368</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 71b; *Metali*, s. 152.

<sup>369</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 72a.

<sup>370</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 72a.

<sup>371</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 72a.

<sup>372</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 72a.

Niceliğin zıddı bulunmamaktadır. Urmevî ayrık niceliğin zıddının olmamasını; her sayı ya diğerinin mukavvimi ya da onunla mukavvam olmuş sayıdır, oysa zıt ne bir başka zıddın mukavvimi olabilir ne de onunla mukavvam olabilir şeklinde açıklamaktadır. Bileşik niceliğe gelince, miktarlar, yüzey ve çizgiler ya diğerine kabiliyetli veya makbul veyahut mukavvamdır ve önce gelir; bu durumda ikisi bir mevzuda peş peşe gelemmez ve aralarında boyut bitim noktası da bulunmaz.<sup>373</sup>

### **III.2.1.2. Mekân**

Urmevî bu kavramı da bahisler halinde ele almaktadır. İlk olarak cumhurun mekân anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Onlara göre mekân, cismin kendisinden veya kendisine intikal ettiği ve içinde durduğu kavram olarak kabul edilmektedir. Urmevî, bir de mekânın varlığını inkâr edenler olduğunu ve onlarında bunu iki yaklaşımla açıkladığını ifade etmektedir. İlk yaklaşım; “mekân, eğer mevcut olsaydı, cevher ve cisim olamazdı; onun da bir mekânı, mekânın da bir başka mekânı derken sonsuza kadar uzar giderdi. Şayet mekân cisim olmayan bir cevher ise, bu durumda cismin onun içinde husule gelmesi imkânsız olurdu; çünkü kendisine işaret edilebilenin hâsıl olabilmesi imkânsızdır. Oysa ona işaret etmek imkânsız değildir. Şayet mekân cevher değil de araz ise, içinde yer tutan da ona veya ondan intikal etmiş olmaz; aksine kendisiyle intikal ederdi. Çünkü yer tutan mekânda olana denir, kendisinde mekân olana değil. Mekân araz ise, yeri değiştirilen de yer tutan olduğuna göre, o yeri değiştirilen de bir kapsam alanına sahipse, onun da bir ayrı mekânı var demektir ki, bu da kısır döngüyü veya teselsülü gerektirir. Şayet o yer tutanın bir kapsam alanı da yoksa kendisine işaret de edilemez.”<sup>374</sup> İkinci yaklaşım ise, “mekân, cismin hareketinin kendisine ihtiyaç duyduğu şey olduğu kadar, ona yüzeyin, hattın ve noktanın hareketi de muhtaçtır. Öyleyse bütün bu şeylerin de mekânları olması gerekir ki, bu muhaldir;

<sup>373</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 72b.

<sup>374</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 73b.

çünkü mekânın kendisinde yer tutana eşit olması gerekir ve böylece noktanın mekânı da yine nokta olurdu!”<sup>375</sup>

Urmevî bu iki görüşe katılmamaktadır. İlkine yanıt olarak, mekânıyer tutanın dışındakiyle kaim olan bir araz olduğunu ifade eden Urmevî’ye göre, o da kuşatılmış cismin dış yüzeyinin kuşatan cismin iç yüzeyi ile örtüşen iç yüzeydir. Bu bakımdan her kapsayanın da bir konumu olmasını gerektirmez. Aksine o kapsayanın bir duruşu olmasını gerektirir. Diğerinin cevabı ise, hareketin gerektirdiği mekân, bizzat hareket olan yüzey, hat ve noktadır ve bunların hareketi de araz olmaları sayesinde. Urmevî’ye göre mekânın varlığının bir başka göstergesi de, cismin intikalinin mevcudiyetidir. Bu da etkiye nispetinde başkasıyla var olmaktadır ki, o da mekândır.<sup>376</sup>

Urmevî mekânın mahiyetine dair Aristoteles, Platoncular ve daha başkalarının görüşlerini söylemekle birlikte bunları açıklamaya çalışmaktadır.<sup>377</sup>

### **III.2.1.3. Nitelik**

Urmevî niteliğin meşhur olan tanımının, “onun tasavvurunun kendisi ve hamilli dışında bir başka tasavvuru gerektirmeyen hey’et (durum) olmakla birlikte bölünmeyi gerektirmediği gibi hamilinin cüzlerinde de öncelikli taksimi gerektirmeyen şey”<sup>378</sup> şeklinde yapılan tanım olduğunu ifade etmekte ve bu tanımlı kabul etmektedir.<sup>379</sup>

Niteliğin kısımları: bunların dört tane olduğuna dair ittifak etmişlerdir.

- a. Hissedilebilir keyfiyetler; şayet bunlar kalıcı ise infi’aliyyât, geçici ise infi’âlât olarak ifade edilirler.

---

<sup>375</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 73b.

<sup>376</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 73b.

<sup>377</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 73b-74a.

<sup>378</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75a.

<sup>379</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75a.



- b. Benliklerinin rollerine ve davranışlarına özgün keyfiyetler; eğer bunlar kalıcı ise, meleke (yetenek), değilse metalâ'at (sonuçlar/haller) olarak kabul edilir.
- c. Sağlam istidat; şayet infi'ale (edilgi) dönük ise buna anti-potansiyel, infi'alsizliğe dönük ise buna da potansiyel güç denir.
- d. Niceliklere özgü keyfiyetlerdir. Bunlar; doğruluk-eğrilik, çiftlik-teklik vb. gibi şeylerdir.<sup>380</sup>

### III.2.1.3.1. Özgü Nitelikler ve Bunların Duyulara Göre Kısımları

Urmevî niteliklerin kısımlarına geçmeden önce birkaç hususu dile getirmektedir. İlk olarak, nicelikler iki sebepten dolayı infi'âliyyât ve infi'âlât olarak isimlendirilmektedir. Birinci neden, duyuların eylemleri olmasından dolayıdır. İkincisi ise, ağırlık ve hafiflik gibi oluşması maddelerine tabii olarak meydana gelebilir. Meydana gelişi maddesine tabii olmak yerine sağlayıcı sayesinde de olabilir. Bir diğer husus ise, bu türün özelliği ile ilgilidir. Bu bakımdan maddesinde anlama ortak olan şeyler dikkate alınmalıdır. Şöyle ki, sıcak ve soğuk nitelemesinde olduğu gibi, bunlar başka şeyleri sığağa ve soğuğa dönüştürebilmektedir. Ancak bu özellik kapsayıcı değildir; çünkü ağırlık ve hafiflik de bu türden olmakla beraber tepkimeye girmemektedir. Son husus ise, niceliklerin cisimlerin şekli olmasıdır.<sup>381</sup>

#### III.2.1.3.1.1. Dokunulabilir Nitelikler:

Bunlar; sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, incelik-yoğunluk, esneklik-kırılgnlık, kuraklık-ıslaklık ve ağırlık-hafifliktir. Ayrıca Urmevî pürüzlülük-kayganlık ve sertlik-yumuşaklık'ın da eklenebileceğini ifade eder.<sup>382</sup>

---

<sup>380</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75a.

<sup>381</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75b.

<sup>382</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75b.

Sıcaklık-Soğukluk: Urmevî bu ikisinin hissedilenlerin en belirginini olarak ifade etmektedir. O, burada İbn Sînâ'nın sıcaklık ve soğukluk ile ilgili olarak söylediklerine dikkat çekerek bu bahsi açıklamaktadır. İbn Sînâ, sıcaklık ile ilgili olarak, "o kendisiyle farklılıkların bilindiği ve benzeşenlerin toparlandığı şeydir; soğukluk ise, kendisiyle benzeşenlerin ve benzeşmeyenlerin bir araya getirildiği şeydir" şeklinde açıklama yapmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ sıcaklığın hareket ettirici bir nitelik olduğunu ve hafiflik meydana getirmesi hasebiyle de yukarı doğru hareket ettiğini de ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî ise, İbn Sînâ'nın yaklaşımının tamamlanmasına yarayacak şekilde şunları söylemiştir: "Onun fiili keyfiyyet sözünün mefhumu herhangi bir şeye etki eder demektir. Hareket ettiren sözünün mefhumuysa herhangi bir şeye müessirdir ki, bu da harekettir. Birincisi ikincisinden bir bölümdür ve zımmen tekrara düşmek olur. Evla olan hafiflik ve hareketin birliği ve hareketin birliği için "o hareket ettiren keyfiyettir" denilmesidir."<sup>383</sup>

Urmevî'ye göre soğukluk sıcaklığın yokluğudur şeklindeki görüş batıldır. Zira katılık, akışkanlık, yoğunluk ve ayrışma gibi şeyler birer karşıt fiziksel eylemlerdir. Dolayısıyla bazılarının yokluğa isnadı imkânsızdır ve keza ortak cisimsellik kavramına da isnadı mümkün değildir. Olmayan bir şeyin hissedilmesi imkânsız olduğundan dolayı Urmevî, soğukluğu sıcaklığın yokluğu olarak kabul etmemektedir. Ayrıca soğuk ve sıcak yan yana gelebilir; çünkü bir şeyin sıcaklığı ve soğukluğu birlikte hissedilir. Bu birlikte bulunma olmasaydı insan ikisinin keyfiyetinin nasıl olduğunu hissedemezdi.<sup>384</sup>

Yaşlılık-Kuruluk: İlk olarak bu kavramların tanımı ile başlayan Urmevî, bu konuyu da İbn Sînâ'nın görüşüne yer vererek açıklamaktadır. İbn Sînâ, cumhurun cisim eğer kendisine değene yapışan zayıf bir şeyse, örneğin su gibi, o cismin yaş olduğunu zannettiklerini ifade etmektedir. Bunun da yaşlığın hakikati olduğuna inanmaktadırlar;

---

<sup>383</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75b.

<sup>384</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 75b.

ancak İbn Sînâ bunun yanlış olduğunu iddia etmektedir. Şöyle ki, cisim inceldikçe daha az; kalınlaştıkça daha çok yapışkan hale gelmektedir. Suyu bandırılan parmaktaki su kalıntısı, bala veya yağa bandırılan parmaktaki bal ve yağ kalıntısından daha azdır. Eğer yapışkanlık yaşlıktan dolayı olsaydı, bal ve yağın sudan daha nemli olması gerekirdi. Bu itibarla, yaşlığın yabancı kabın (kalıbın) şekliyle şekillenmenin ve o şekli terk etmenin en kolay olduğu keyfiyet olması da reddedilmiş olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre kuruluk ise, cismin yabancı bir şekle bürünmesi ve ondan sıyrılması için zor şekillenir olan keyfiyettir.<sup>385</sup>

Urmevî, yaşlığın ve kuruluğun açıklanmasında kullanılan, cismin şekillenmesini kolaylaştırıcı ve zorlaştırıcı olduğu söyleminin mecazi olduğunu; çünkü kolaylık ve zorluğun izafet kategorisinde bulunduğunu, oysa yaşlık ve kuruluğun ise nitelik babından olduğunu ifade etmektedir. Ancak nasıl oluyor da biri diğerini değiştirebiliyor? Urmevî bu soruya şöyle cevap vermektedir:

*“Yaşlık doğasında yabancı şekilleri alma ve reddetme yatkınlığı olan bir haslettir. Kuruluk ise, yatkınlığı mümkün olsa da aslında engelleyici özelliğe sahiptir. Sanki aralarında yoklukla iyelik arasındakine benzer karşıtlık söz konusudur. Sonra, rutubet şekillenmeye yatkınlıkta benliğe ek fazladan bir var oluş olamaz; aksi halde cismin kabiliyeti o yatkınlığa ek fazladan bir kabiliyet olurdu ve teselsüle götürürdü. Her ne kadar varlıksal ise de daha çok hissedilemeye benzemektedir; çünkü hava da bu anlamada yaştır. Nitekim sıcakta ve durgun (fırtınasız) soğukta mutedil havanın rutubeti hissedilmez; zira rutubeti hissedilir olsaydı, hava da daima hissedilirdi.”<sup>386</sup>*

---

<sup>385</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76a.

<sup>386</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76a.

Urmevî'nin bu konu hakkında üzerinde durduğu diğer bir husus ise, sıcaklık ve soğukluğun aktifliğe (etkilemeye), yaşlık ve kuruluğun da reaktifliğe (etkileşime) özgü olduğudur. Bunlar ise,

- a. Sıcak ve soğukun tepkimesi kanıtla ispatlanmışken yaşlık ve kuruluk öyle değildir. Bilindiği gibi soğuk yoğunlaşmayı ve kuruluğu sağlarken, sıcaklık ise yumuşatmayı ve yaşlığı sağlar. Sıcaklık ve soğukluk her biri diğerinde hem yaşlık hem de kurulukta işlev görürken aksi söz konusu değildir.
- b. Sıcaklık etkileyici fiili levazımıyla bilinir ve bunlar yukarı çıkmak, benzeşenleri toparlamak ve farklıları ayrıştırmaktır. Keza soğukluk, yaşlık ve kuruluk da şekillenmeye kolay yatkınlıklarıyla ve yatkın olmamalarıyla bilinir ve bunlar birer infiali levazımdır.
- c. Niteliğin kendisi reaksiyoner olmaz; bilakis reaksiyon gösteren kendisi değil, konusudur. Nitekim infial için konuya hazırlanan keyfiyet yaşlık ve kuruluğun havasıdır; eyleme yönelik hazırlık ise sıcaklık ve soğukluktur.<sup>387</sup>

İncelik-Yoğunluk: İbn Sînâ inceliğin (latif) iki anlamda kullanıldığını, bunların da ilkinin kıvamda incelik; diğerinin de son derece küçük parçacıklara ayrılabilme yatkınlığı olduğunu ifade etmektedir. Kalın ise bu iki anlamdaki latifin karşıtıdır. Seyrekleşme ise ilk anlamda latife benzemektedir. Ancak seyrekleşme latifin de ötesinde ek başka bir anlamı çağrıştırmaktadır. Şayet incelik letafete tabi ise bu durumda inceliğin ona delaleti lüzum üzerinden olacaktır; seyrekleşme de zımnî olacaktır; zira bu durumda kıvamda inceliğin yanı sıra nicelikten de eklentiye delalet edecektir.<sup>388</sup>

---

<sup>387</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76a.

<sup>388</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76a

Esneklik(Yapışkanlık)-Kırılgnalık: Urmevî bu konuda herhangi bir açıklama yapmamaktadır.<sup>389</sup>

Islaklık-Kuraklık: Herhangi bir şeyin içindeki nem oranı türsel karakterlerinin ve rutubetin niteliğinin belirleyicisidir. Islak şeyin türsel formu rutubetin keyfiyetinin belirleyicisi değildir; ancak bu niteliğe yaklaşıtrıcı özelliğe sahiptir. Şayet nem o ıslak şeye derinlemesine nüfuz etmişse, bu durum da hazır olarak nitelenir.<sup>390</sup>

Ağırlık-Hafiflik: İbn Sînâ'nın bu konudaki tanımlarına yer veren Urmevî onları aynı şekilde kabul etmektedir. Bu tanımlara göre ağırlık, cismin kendisiyle orta yere karakteri icabı hareket ettiği doğal bir güçtür. Hafiflik ise, cismin kendisiyle orta yerden karakteri icabı hareket ettiği doğal bir güçtür. Orta yer ile kast edilenin ise, o cismin ağırlık merkezi ile orta denilen yerin merkezinin birbirine örtüşmesini kast edildiğini ifade eden Urmevî'ye göre, karakteri icabı (bittab) sözü de ortanın sıfatı konumundadır. Nitekim bu ifade orta (vasat) yönleri belirleyen merkezi olmaktadır.<sup>391</sup>

### III.2.1.3.1.2. Görülebilir Nitelikler:

Bunlar renkler ve ışıklardan oluşmaktadır.

Renkler: Urmevî'ye göre rengin hakikati yoktur. Buna örnek olarak beyaz rengi veren Urmevî, bu rengin havanın cins olarak nitelenen şeffaf cisimlerle karışması sonucu meydana gelen bir şey olduğunu ifade etmektedir. Nitekim su artırıldıkça daha fazla beyazlaşmaktadır. Ayrıca kar da beyazdır; çünkü kar küçük şeffaf parçacıkları olan havayla karışmış ışığın geçebildiği şeydir. Bu tür şeylerin parçacıkları arasında etki ve edilgi de yoktur; bu nedenle renk oluşmaz. Bunların olmaması nedeniyle siyah da renk olarak kabul edilmez.<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76a.

<sup>390</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76a.

<sup>391</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76b.

<sup>392</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 76b.

Meşhur bir görüşe göre, rengin varlığı ışığın varlığına bağlı değildir. Urmevî, İbn Sînâ'nın buna muhalefet ettiğini ve şöyle dediğini ifade etmektedir: “*Renk karanlıkta görülememektedir, bu da havanın görüşü engellemesinden dolayı değildir; zira hava karartıcı olmadığı gibi görüşe de mani değildir. Nitekim sen şayet içinde hava da olan bir mağaraya girersen ve bu mağara karanlık olsa, içerideki nesnelere ancak aydınlatıldığı zaman görebilirsin. Bunun nedeni ise ışık olmadan rengin olmamasıdır.*”<sup>393</sup> Urmevî, İbn Sînâ'nın bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Urmevî'ye göre ışık görünme şartı olmakla birlikte var etme şartı değildir.<sup>394</sup>

Işıklar: Urmevî'ye göre ışığın tarife ihtiyacı bulunmamaktadır.<sup>395</sup> Nurun da cisim olmadığını ifade eden Urmevî, nurun karanlıkta kalan şeyden ayrılan minik cisimler olduğunu iddia edenlere karşı deliller getirmiştir.<sup>396</sup> Urmevî'ye göre karanlık ise, ademi bir durumdur. Nitekim karanlıkta gözümüzü açtığımızdaki halimiz, gözümüzü kapadığımızdaki halimiz gibidir. Gözümüzü kapadığımızda hiçbir şey idrak edemediğimiz gibi karanlıkta gözümüzü açtığımızda da idrak edemeyiz. Şayet cisim ışıktan yoksun bırakılırsa ve diğer duylara da hitap eden başka bir niteliği de bulunmazsa meydana gelen sadece karanlıktır. Bu ifadelerden yola çıkan Urmevî karanlığın, aydınlatacak kadar hacmi olan ışığın yokluğu olarak kabul etmektedir.<sup>397</sup>

### III.2.1.3.1.3. Duyulabilir Nitelikler:

Sesler ile ilgidir.

Urmevî'ye göre ses net olması nedeniyle tanıma ihtiyaç duymaz. Sesin durumunu suyun dalgalanmasına benzeten Urmevî'ye göre, bu dalgalanma ardı ardına gelen çarpma ve her birinin arasındaki oluşan sıralısükun oluşmasıyla meydana gelir. Ayrıca

<sup>393</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77a.

<sup>394</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77a. Bu görüş Fahreddin er-Râzî'nin de kabul ettiği ve yine İbnSînâ'ya karşı kullanmış olduğu görüştür. Ayr. Bkz. F. Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, 2019, s. 81.

<sup>395</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77a.

<sup>396</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77a.

<sup>397</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77a.

Urmevî, ses çıkarsın diye şiddetli vuruşa (*imsas*) çınlama/gürleme (*qar*’); şiddetli bir şekilde sökmeye çıkan sese de çatırdama (*qal*) denildiğini ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise, bu eylemlerin şiddetli bir şekilde yapılmasıdır. Nitekim pamuk ya da yünün ayrıştırılmasında ve sert olmayan bir şeyin yavaşça yırtılmasında bu tür seslerin ortaya çıkması mümkün değildir. Yani hava dalgasıyla sesin ortaya çıkışı çınlama ve çatırdamanın sonucudur.<sup>398</sup>

Urmevî’ye göre, ses cisim değildir. Nitekim ses cisim gibi görülebilir değildir.<sup>399</sup> Ses zamansal süreçli iken, çınlama ve çatırdama anlaktır.<sup>400</sup>

Urmevî’ye göre seslerin yüksek ve alçak volümde çıkmasının nedeni, renklerin açıklık ve koyuluktaki farklılığına benzemektedir. Bunun nedeni, çınlatılan şeyin sertliği, bazı cisimlere dank etmesi ve bazısında da vuruştaki kaymanın kısalığı, şiddeti, hava menfezinin darlığıdır.

Sesi taşıyan hava dalgalanır ve bu dalgalanmaya bir dağ ya da duvar karşı durursa, ona çarpan hava dalgası geri dönecektir. Geri dönen hava dalgası ister istemez dalgalanmak zorunda kalacak ve o çıkan sesi oluşturacaktır ki, bu da yankı olarak ifade edilen şeydir. Karşıdaki mukavemet edene doğru dalgalanan hava, ona çarpana kadar arada başka havayı dalgalandırarak titreşim doğurur; işte yankı bu ilk ve aradaki titreşim dalgaları sonucu oluşmaktadır. Her sesin bir yankısı olmakla birlikte çoğu duyulabilecek nitelikte değildir; çünkü ilk sesi ve yankısını algılamak için birbirinden ayrı iki zaman dilimi gerekir ve his güçleri bazen bunların farkını algılayamaz.<sup>401</sup>

#### III.2.1.3.1.4. Tadılabilir Nitelikler:

Tat ve lezzet algısıyla ilgilidir.

<sup>398</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77a-b.

<sup>399</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77b; *Metali*, s. 175.

<sup>400</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77b.

<sup>401</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 77b.

Cisim ya tadı olmayan atık bir şeydir ya da onun bir tadı vardır. Tatsız olması gerçekte olabildiği gibi algıya göre de değişebilmektedir. Bu nedenle aslında kendisinin bir tadı olduğu halde epeyce yoğunluklu olması hasebiyle kendisinden herhangi bir tat alınamayabilir. Dile bulaşan bir şeyin durumu gibi, sonradan idrak edilir; bu şey dilin analizör noktalarıyla sürtüştüğünde o şeyi yumuşatarak ayrıştırır ve tadına varır. Demir ve bakır gibi, bunların ufaltılmış parçaları dille buluştuğunda ikisinin de güçlü kendine has bir tadı olduğu ortaya çıkar. Algılanabilen tatlar sekiz tanedir: yakıcı tat, tuzlu, acımtırak/buruk acı, yağlılık, tatlılık, yutkonduran tat, kabz ve ekşilik.<sup>402</sup>

Tadı taşıyan cevher ya latiftir ya yoğundur ya da mutedildir. O taşıyıcı cevhere etki yapan faktör ya sıcak ya soğuk ya da ikisinin ortası itidalli bir güçtür. Sıcak şayet yoğunluklu cevhere etki ederse bundan buruk acılık neşet eder. Latif olan cevhere etki yaparsa yakıcı acılık meydana gelir. Mutedil olana etki yaparsa bundan da tuzluluk oluşur. Soğuk yoğunluklu cevhere etki ederse yutkonduran tadı meydana getirir. Şayet latif olana etki ederse soğuk, bu sefer ekşilik ortaya çıkar. Şayet mutedillik latif olana etki ederse, yağlılık neşet eder. Mutedillik yoğunluklu olana etki ederse bu sefer de tatlılık oluşur. Mutedillik mutedil –cevhere- etki ederse de bu sefer hoş olmayan bozuk tat oluşur. Bunun mahiyeti de yalın değildir. Tatların en sıcaklığı yakıcı acılıktır. Sonra buruk acılık gelir. Ardından tuzluluk gelir. Yakıcı acılık, buruk acılıktan daha güçlüdür. Sonra tuzlu olan gelir; bu sanki soğuk rutubetle kırılmış bir tattır. Çünkü tuzluluğun nedeni az tadı olan veya hiç olmayan sulu rutubetin kuru mizaçlı yakıcı topraktan parçacıklarla karışmış olmasıdır. Buruk acılı tat ise, mutedil oranda yerden parçacıklarla muayyen miktarda karışmasıyla oluşur, oran fazlalaşırsa daha acı hale gelir.<sup>403</sup>

---

<sup>402</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79a.

<sup>403</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79a.



Tatların bir araya getirilmesi sonucunda birbirinden ayırt edilemeyen bir lezzete dönüşmesi sağlanabilir. Bunun sonucunda da bir araya gelen tatlar tek bir tat gibi algılanabilir.<sup>404</sup>

#### **III.2.1.3.1.5. Koklanabilir Nitelikler:**

Urmevî'ye göre uyumlu (iyi) ve uyumsuz (kötü) kokular olmak üzere ikiye ayrılan kokular, iyi olup olmamaları bakımından tatlara benzemektedir. Bu itibarla tatlı ve ekşi gibi tatlardan esinlenerek oluşturulmuş kokular bulunmaktadır. Bir de izafi kokular bulunur ki, bunlar misk ve amber gibi kokulardır.<sup>405</sup>

Urmevî bütün bu niteliklerin araz olduğunu ifade eder; çünkü bunlar cismin mahiyetinin dışında olan ve ayrılması imkânsız olan şeylerdir. Şöyle ki, örneğin siyahlığın cisimliliğin kendisi olması uygun değildir; çünkü cisimsellik kavramı siyahlık kavramı olmaksızın bütün cisimlerin ortak paydasıdır. Ayrıca cisim siyah olmakla nitelenebilirken siyahlık nitelenememektedir.<sup>406</sup>

#### **III.2.1.3.2. İkinci Tür Nitelik: Güç ve Güçsüzlük**

Urmevî'nin ifade ettiği gibi, meşhur olan görüşe göre güç ve güçsüzlük hususunda kabul gören fikirler üç tanedir: İlki, intikal etmeye şiddetle istidat gösterme, yumuşaklık ve hastalık gibi. Buna güçsüzlük denilmektedir. İkincisi, intikal etmemeye olan şiddetli istidat, arkadaşlık ve sağlıklı olmak gibi ve sonuncusu da, infiale (etkileşime) olan şiddetli istidat, güreş ve boğuşma gibi. Bu son iki madde ise güçlü olarak adlandırılmaktadır.<sup>407</sup>

#### **III.2.1.3.3. Üçüncü Tür: Nefs Sahiplerine Özgü Nitelikler**

---

<sup>404</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79a.

<sup>405</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79a-b.

<sup>406</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79b.

<sup>407</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79b.

### III.2.1.3.3.1. Hal ve Meleke

Hal ve meleke arasındaki fark kalıcı (sürekli) olup olmamasıyla ilgilidir. Nitekim her meleke hal iken, her hal meleke değildir. Onun birçok sınıfı bulunmaktadır. İlki ise bilgidir.<sup>408</sup> Bilgi konusu ele alınırken dışarıda bırakılamayacak iki şey vardır. Bunlar da bilindiği gibi, bilen ve bilinendir. Şimdi bilgi konusunun bir nitelik olarak Urmevî tarafından nasıl ele alındığına değinebiliriz.

### III.2.1.3.3.2. Bilgi

Bilgiyi bir araz olarak ele alan Urmevî, onu bilinmesi istenen şeyin tasavvurunun bilen kişide izlenim oluşturmasıyla meydana gelen olarak tanımladıklarını ifade etmektedir. Bu tanıma Urmevî, “insanın insan olması, onun kendi kavramının ortaklığına mani olmayacak şekilde olmasından başka bir şeydir” ifadesini eklemektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere bilgi, insana araz olmaktadır. Ancak bu arazın hariçte olması imkânsızdır; çünkü dışarıda varlık gösteren herkes artık müşahhas hale gelmiş olduğundan ortaklaşılan biri olamaz. Bu itibarla bilgi ancak zihinde bulunan bir araz olmaktadır.<sup>409</sup> Bilgi aklın kendisi olmadığı gibi ondan bir parça da değildir.<sup>410</sup>

Bilgi ya pozitif ya da negatiftir. Ayrıca izafetle birlikte bulunan veya izafetsiz ya da izafetten soyut bir nitelik de olabilmektedir. Urmevî, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin tutarsız olduğunu ifade ederek, İbn Sînâ'nın bilgiyi bazen ademi saydığını söylemektedir. Nitekim İbn Sînâ, Şifa'nın İlahiyat bahsinde Allah-u Teala'nın akıl, akıl ve makul olması hakkında, bunun O'nun zatında kesreti gerektirmediğini söyleyerek, O soyut hüviyeti olması bakımından akıl; bu soyut aklın Zatına ait olması bakımından makul; Zatinin soyut hüviyete sahip olması bakımından akıl olduğunu savunmaktadır.

<sup>408</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 79b.

<sup>409</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.79b. Nitekim İbn Sînâ da bu hususta aynı şeyleri düşünmektedir. Şöyle ki, zihinsel suret hariçte var olursa cevher; zihinde var olursa araz olarak nitelenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 126-129.

<sup>410</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 166.

Bazen de kendisi bilgiyi, makul mahiyetle örtüşen akıl cevherde belirginleşmiş suretten ibaret saymaktadır. Bu tutarsızlık, zâtı olmayan şeyin kendini akıl etmesinin kendisinde suretin hâsıl olmasından başkası olmadığını söylediğinde de aşikârdır. Ayrıca Urmevî, İbn Sînâ'nın bilgiyi bazen sadece izafetten saydığını, bazen de harici bir şeye izafetle bir keyfiyet olarak nitelediğini de ifade etmekte ve bunların tutarsızlık olduğunu savunmaktadır.<sup>411</sup> İbn Sînâ'yı bu konuda eleştiren Urmevî'ye göre, bilginin ademi olması mümkün değildir; çünkü biz bir şeyi bilirsek, sonra da kendimizin o şeyi bildiğimizi bilirsek, bunun nefsten kaynaklanan diğer idrak ahvaline dayanılarak yapıldığını da biliriz. Urmevî, bu işlemin kendine özgü bir hususiyeti olduğunu savunarak, bilginin pozitif (sübutî) olduğunu ve izafetten soyut bir nitelik olmadığını iddia etmektedir.<sup>412</sup>

Urmevî nefs-i natikanın akletmesinin, sadece faal akılla birleşmesi sonucu olacağını batıl olduğunu iddia etmektedir. Nitekim ona göre faal akıl basit de olsa mürekkep de olsa iddia edilen bu görüş geçersizdir. Şayet faal akıl basit ise, her bir nefsin faal akılla birleşmesi sonucunda bütün akledilenleri kavraması gerekir. Eğer faal akıl mürekkepse ve tümüyle birleşirse de durum değişmez. Ancak bir bölümü ile birleştiği iddia edilirse, bu durumda da her akledilende onun bir parçasının olması gerekir. Dolayısıyla faal akıl farklı ve birçok parçadan mürekkep bir şey olur ki, bu durum da onun için söz konusu olamaz.<sup>413</sup>

Urmevî, İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Mead* eserinde natık nefsin faal akılla birleştiğini ancak diğer eserlerinde bu birleşmenin batıl olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir. Urmevî, İbn Sînâ'nın bu eserindeki tutumunun daha sağlıklı olduğunu kendisinin ifade ettiğini de belirtmektedir. Nitekim Urmevî'ye göre de böyle bir birleşme mümkün değildir; çünkü kim bir şeyi aklediyor ve sonra da onunla birleştikten

---

<sup>411</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80a.

<sup>412</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80a.

<sup>413</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80a.

sonra başkasını da aklediyor ve hala o ikisinin akledeni olarak kalıyor ve her iki makulün ciheti de farklıysa, onun hakikati iki farklı hakikat haline gelmiş demektir. Eğer birinci aklettiğinin akili olarak kalmadıysa, demek ki onunla birleşmemiştir; ikinci ile de birleşmedi ise, demek ki onu da akledememiştir.<sup>414</sup> Urmevî bu açıklamalardan sonra bir de bu konunun batıl olduğunun genel bir kanıtından bahsetmektedir. O da şudur: “Şey kendisinden başkasıyla birleştiğinde, birliktelikleri kalıcı ise, bunlara iki denir. Birliktelikleri kalıcı değilse her ikisi de yok olurlar. Biri kalıp diğeri kalmazsa, bu durumda da ortada birliktelik yok demektir. Nitekim biri kalır diğeri dışlanır.”<sup>415</sup> Ancak İbn Sînâ'nın söz konusu eserine baktığımız da faal akılla ittisalin tam bir birleşme olmadığını ifade ettiğini görmekteyiz. İbn Sînâ faal akılla ittisali, nasıl ki güneş ile cisimleri görebiliyoruz, aynı şekilde faal akılla da şeyleri idrak ediyoruz. Aynı şekilde güneş ve cisimler nasıl ki tam olarak bir araya gelmiyor, faal akıl ile ittisali de bu şekilde anlayan İbn Sînâ'ya göre, faal akıl kısaca kuvveden fiile çıkışın sebebidir.<sup>416</sup>

Fahreddin er-Râzî akletmenin hakikati konusunda şunları ifade etmektedir: Eğer akıl ile makul aynı kişi ise akıl olması da makul olması da bir anlam taşımaktadır. Ayrıca bu anlamın aynı izafet ile olduğunu belirten er-Râzî bakımından iki anlam arasında akıllık ve makullük ilişkisinin olması da gerekmektedir. Akıl ve makul aynı kişi olduğu durumda kendisinden bir form almasına lüzum yoktur. Ancak akıl ve makulün farklı olması durumu ise bunun aksini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda akıl yürütmenin başlaması ve oluşması için makulden bir form alması gerekecektir. Nitekim akıl ile makul arasındaki ilişkinin oluşması için makulün akildeki formunun bölünmesi kaçınılmazdır. Bunun için de izafete ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>417</sup>

---

<sup>414</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80a.

<sup>415</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.80a.

<sup>416</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, thk. Abdullah Nurânî, Tahran, 1363, s. 97-100.

<sup>417</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

Urmevî, akılcı formun akla hulul etmesi ile fiziki formun maddeye hulul etmesi arasındaki farkları şu şekilde sıralamaktadır:

- a. Fiziki form ile akılcıl form farklı şeylerdir.
- b. Akılcıl form yer ve gök gibidir, küçük madde bu ikisi gibisine yatkın değildir; oysa akıl her formu kapsayıcı olarak akleder.
- c. Güçlü keyfiyet zayıf olanı kendine çeker, zayıf akılcıl keyfiyette güçlüye katılım söz konusu değildir.
- d. Maddi nicelikler hissedilebilir şeylerken, aklî olanlar değildir.
- e. Aklî formun zevali gerekmez; zail olsa geri gelmesi yeni bir sebep olarak cisme ihtiyaç duymaz.<sup>418</sup>

Urmevî aklî formun tümel olduğunu ifade edmektedir. Nasıl ki, insanlık, Zeyd, Amr ve başkaları arasında –arazları farklı olsa da- müşterek bir kavramdır, aynı şekilde aklî formun tümel olması da bu anlamdadır. Urmevî’ye göre bu anlayış söz konusu formun, tikel bir nefste olması bakımından cüz’i olmasına engel teşkil etmemektedir.<sup>419</sup>

Urmevî’ye göre bilgi türleri, bilkuvve ve bilfiil hâsıl olan olmak üzere iki tanedir. Ancak Urmevî bilfiil hâsıl olan bilginin detaylandırma yoluyla bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Herhangi birisinin bileşik mahiyeti eline detayları geçmeksizin genel olarak bilmesi gibidir. Yani bu kişinin o bileşenlerin parçalarının birbiriyle olan ilişkilerini bilmemesi demektir. Aksine bunu bilebilmesi için onların herbirini birbirinden bizzat ayırıt edebilmek adına zihinde hatırlamaya ihtiyaç duyar. Urmevî, F. Râzî’nin bunu bir örnek ile şu şekilde açıkladığını ifade etmektedir: “İnsan bir meseleyi biliyor olur ve onun hakkında sorulduğunda cevabı zihninde birden bire

---

<sup>418</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

<sup>419</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

hazır olur ama bu detaylıca olmaz; zira detayları o meseleyle ilgili cevaba koyulduğunda dile gelir.”<sup>420</sup>

Bilginin araz olması ile ilgili olarak Urmevî, onun bir şeyde bulunmasını ancak o şeyin parçası olmamasını kanıt olarak sunmaktadır. Ayrıca bilgi mevcut olduğu şey olmadan kaim de olamaz. Nitekim bilgi, âlimin zihninde şekillenen bilinenle örtüşen formun kendisidir. Bilinen daimi ise, kendisi öyle olduğu içindir ve bilgi de bu durumda daimi olacaktır.<sup>421</sup> Fakat “malum, cevher olduğu için ona mutabık olan bilgi de cevher olacaktır. Oysa cevherin hiçbir şeyi araz değildir” şeklinde bir itiraz ile karşılaştığını varsayan Urmevî, buna şöyle cevap vermektedir: “Aklî formun cevher sayılışı mahiyet anlamındadır; ayanda bulunduğu mevzusuz da bulunuyor demektir, oysa şeyin cevher olması şartları içinde mevzusuz olarak bulunması koşulu yoktur. Demek ki, aklî form bu anlamda cevherdir ve mevzusu olan bir mevcutta var olması bakımından da arazdır. Şeyin aynı anda hem cevher hem araz olmasını inkâr eden, bunu harici faktör nedeniyle reddetmektedir; ama harici ve zihni faktörle değil.”<sup>422</sup>

Urmevî bir şeyin hem akıl hem de makul olması meselesini de tartışmaya sunmaktadır. Bu konuya yüzeysel bakan kişinin akıl ile makulün aynı olmadığını düşünüp yanılmasına neden olabileceğini ifade eden Urmevî, akıllık ile makullüğün farklı vasıflar olmasına rağmen bu ikisi birlikte bulunduğu zaman aynı şeyi nitelediğini söylemektedir.<sup>423</sup>

### III.2.1.3.3 Güç ve İtlak

Urmevî gücün (kuvvet), canlının zor işleri yapma imkânını sağlayan kelimeye yüklenen anlamı ifade ettiğini belirtmektedir. Gücü kullanabilme donanımına da kudret denildiğini ifade eden Urmevî, kudret ile canlının dilediğini yapabildiğini ya da

<sup>420</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

<sup>421</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

<sup>422</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

<sup>423</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 80b.

yapamadığını savunmaktadır. Kuvvetin bir anlamı imkân ve infialsizliktir ki, bu da nitelik kategorisinin bir türüdür. Şiddet, kudret ve etkileyici sıfat anlamındaki kuvvet ise, başka bir halden diğerine olan değişimin prensibidir. Bu tür kuvvetin dört kısmı olduğunu ifade eden Urmevi'ye göre ilk kısım kendisinden tek bir fiilin şuarsuzca sadır olduğu güç olarak tanımlanmaktadır. Şayet bu kuvvet basit cisimlerde söz konusuysa basit güç olarak isimlendirilir. Bu kuvvet, eğer bileşik ise, bileşiğin türsel formu olarak adlandırılır. Söz konusu güç arazî ise, geçici sıcaklık ve soğukluk gibidir. İkinci kısım ise, kendisinden muhtelif fiillerin şuarsuzca sadır olduğu kuvvettir ve içinde sabit kuvvet barındırmaktadır. Üçüncü kısım ise, kendisinden bilinçli olarak bir fiilin tek rutinde sadır olduğu kuvvettir. Buna felekî nefis denilmektedir. Son kısım ise, kendisinden muhtelif fiillerin bilinçli bir şekilde sadır olduğu güçtür ki, bu da canlılarda bulunan kudret olarak nitelenmektedir. Birinci kısım kuvvet sadece madde ve form düzleminde söz konusu edilebilirken, ikinci ve üçüncü kısım kuvvetler nefis ilmiyle ilgilidir. Dördüncü kısım kuvvet ise hal ve meleke ile alakalıdır.<sup>424</sup>

Ahlakî davranışı, nefsten bir takım eylemlerin kolayca ve üzerinde düşünülmezsizin sadır olduğu meleke şeklinde tanımlayan Urmevî'ye göre, bu melekenin eyleminin kendisine güç yetirebilmekten başka bir şeydir. Nitekim kudretin iki zıtlığa nispeti aynı iken, eyleminki o şekilde değildir; çünkü kudret eyleme özgüdür ve ondan, düşünmezsizin bir eylemin sadır olması da muhaldir.<sup>425</sup>

#### III.2.1.3.3.4. Acı (Elem) ve Haz (Lezzet)

Urmevî, acı ve hazzı herkes algılandığı için, onların tarife ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir.<sup>426</sup> Urmevî, İbn Sînâ'nın bu konu hakkında acı ve haz tanımını ele almaktadır. İbn Sînâ'ya göre, haz uygun olanın idrak edilmesi iken, acı da aykırı olanın

<sup>424</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 82b.

<sup>425</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83a.

<sup>426</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83a; Metâlî, s. 200; Akkanat, *İnceleme*, s. 168.

idrakidir. Bu itibarla Urmevî'nin üzerinde durduğu nokta, haz olarak adlandırılan kavramdan ne anladığımızdır. Bu kavram ile kast edilen, uyumlu olanı idrak etmenin kendisi mi, sebebi mi veya sebebinin başka bir şey olması mıdır? Urmevî bu sorulara Fahreddin er-Râzî'nin sözleri ile cevap vermektedir. Şöyle ki Fahreddin er-Râzî'ye göre, bunlardan hiçbiri kanıtlanamamaktadır. Ancak zanna en yakın olan anlayışın, acının aykırı olanı idrak etmekle aynı şey olmadığıdır.<sup>427</sup>

### III.2.1.3.3.5. Sağlık ve Hastalık

Urmevî sağlığı, “canlı bedeninin kendine yaraşır etkinlikleri benzerleri arasında kendisiyle düzgün bir şekilde yaptığı nitelikler”<sup>428</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Hastalık ise, ya mizacın ya da yapının bozulması durumudur.<sup>429</sup>

Sağlık ve hastalığın durum ve meleke kategorisinde olmadığını ifade eden Urmevî, bunun nedenini şöyle açıklamaktadır: “Sağlık hastalığın zıddıdır ve birbirine zıt olan iki şeyin tek bir kategoriden olma zorunluluğu bulunmaktadır. Oysa hastalık durum ve meleke kategorisinden değildir; çünkü hastalık, tabiplerin de ittifakıyla, kelime olarak ya mizaç bozukluğu ya da terkip bozukluğudur. Dolayısıyla mizaç bozukluğu da durum ve meleke kategorisinden değildir.”<sup>430</sup>

### III.2.1.3.3.6. Sevinç ve Keder

Urmevî, tabiplerin sevinç, keder, korku ve öfke gibi kalpte hissedilen duyguların birer infial olduğu hususunda birleştiklerini ifade etmektedir. Ancak her infial, infiale kapılan cevherin istidadına göre zayıf ya da şiddetli olabilmektedir. Nitekim insanların sevince ve kedere olan yatkınlıkları birbirinden farklıdır. Bir şahsı sevince hazırlayan

---

<sup>427</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83a.

<sup>428</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83b; *Metâlî*, s. 201; Akkanat, *İnceleme*, s. 169.

<sup>429</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83b; *Metâlî*, s. 202; Akkanat, *İnceleme*, s. 169.

<sup>430</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83b.



faktör, nicelik ve nitelik bakımından ruhun en iyi hallerinde olmasını gerektirmektedir. Kedere hazırlayan faktör de ruhun azlığı, yani ruhsal bunalımdır.<sup>431</sup>

#### III.2.1.4. Dördüncü Tür: Niceliklere Özgü Nitelikler

Niceliklere özgü niteliklerin dört tane olduğunu ifade eden Urmevî, bunları şu şekilde sıralamaktadır: İlki, biçim; ikincisi, çizginin doğru (düz) ve eğim bakımından aldığı arazî durum veya yüzeyin takip etme ve ölçüğe uyum bakımından aldığı arazî durum; üçüncüsü halka; sonuncusu da sayının çiftlik ve teklik durumudur.<sup>432</sup>

#### III.2.2. İzafet

Aristoteles ve Farâbî izafetin iki şeye kıyasla belirlenebileceğini ifade etmektedir.<sup>433</sup> İbn Sînâ ise izafeti, herhangi bir şeyin mahiyetinin başkasına kıyasla belirlenmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>434</sup> Urmevî de, İbn Sînâ gibi, izafetin tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Mahiyeti kendisi dışındakine, yani alakalı olduğu şeye kıyasla kategori olan ve kendisi dışındakini akletmeye yarayan şeydir. Diğer bir deyişle o, ne zihinde ne de dışarıda kendi başına yerleşik anlamı olan, ancak o karşısındaki dışarıdakinin varlığına göre bir anlam ifade eden ilişkidir.”<sup>435</sup> Bu itibarla Fahreddin er-Râzî ve Urmevî’ye göre, İbn Sînâ’da olduğu gibi, gerçek izafet, görelî (muzaf) olmalıdır.<sup>436</sup> Urmevî izafetlerin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Örneğin kardeş ve diğer kardeş gibi bazı izafetler başka bir kişinin varlığına itibar edilerek söylenmektedir. Bir başka izafet ise, baba ve oğul örneğinde olduğu gibi, içlemsel olarak delalet etmektedir. Bazen de izafetle ilişkisi olan iki şeyden biri anlama delalet ederken diğeri etmeyebilir. Örneğin kanat gibi, nitekim bu sözcük kanatlı bir şeye olan izafete delalet etmektedir. Kanatlı sözcüğündeki –lı eki sadece izafete delalet

<sup>431</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 83-84a.

<sup>432</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 84a

<sup>433</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, terc. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2014, s. 64.

<sup>434</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 141.

<sup>435</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85a.

<sup>436</sup> Urmevî, *Metali*, s. 205; Akkanat, *İnceleme*, s. 170.

etmektedir. Son olarak izafete, kendine izafe edilenin delaleti de mümkündür. Mesela âlim, ilmin kendisine izafe edilmesi ile bu ismi almaktadır. Diğer bir deyişle ilim, âlimindir demektir.<sup>437</sup>

Urmevî, izafetin ayanda bulunmadığını ifade eden görüşün olduğunu belirtmektedir. Buna göre izafet eğer ayanda bulunsaydı, o bir mahalde olmuş olurdu ki bu da, onun izafet olmasının mefhumundan farklıdır.<sup>438</sup> Ancak İbn Sînâ mahiyeti başkasına kıyasla söylenebilen birçok şeyin ayanda olduğunu ve bu bakımdan da izafetin ayanda bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>439</sup> Urmevî de, er-Râzî gibi, İbn Sînâ'nın görüşünü desteklemekte ve izafetin ayanda bulunmadığını iddia edenlere karşı çıkmaktadır. Nitekim Urmevî'ye göre, göğün yerin üstünde oluşu farklı bir şeydir.<sup>440</sup>

İzafetin tüm kategorilere arız olabildiğini ifade eden Urmevî, cevherde araz olmayı baba ve oğul olmak ile; sürekli nicelikte büyüklük ve küçüklük ile; süreksiz nicelikte çok ve az olmak ile; nitelikte en sıcak ve en soğuk ile; görelikte (muzaf) en uzak ve en yakın ile; durumda en üst ve en alt ile; zamanda en eski ve en yeni ile; vaziyette en çetin ve en utangaç ile; iyelikte en baskın ve en asil olmak ile; etkide daha keskin olmak ile; edilgide ise son derece utangaç olmak ile izafetin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>441</sup>

Urmevî zıtların bizzat bağımsız olmadığı için onların sadece izafetin arazlarına ilişebileceğini ifade etmektedir. Nitekim arazlarda bir zıtlık varsa bu zıtlık izafette de bulunmakta, aksi durumda ise zıtlık söz konusu olmamaktadır.<sup>442</sup>

### **III.2.3. Yer**

<sup>437</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85a; *Metali*, s. 205.

<sup>438</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85a; *Metali*, s. 206.

<sup>439</sup>İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 140-141; Urmevî, *Beyân*, vr. 85a.

<sup>440</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85b; *Metâli*, s. 207.

<sup>441</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85b.

<sup>442</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85b.

Yer kategorisi şeyin bir mekânda hâsıl olmasını ifade etmektedir. Ancak mekânda olmak varlık anlamında ayanda olmak demek değildir; çünkü varlık kavramı yer kavramının dışında bütün mevcudat arasında ortak paydadır. Nitekim bir yerde hâsıl olmak, varlık kavramının aksine, en şiddetli ve en zayıf olma özelliğini kabul etmez. Ayrıca yerde zıtlama da bulunmaktadır; çünkü çeperdeki yer, merkezdeki yerden farklıdır. Her ikisi de varlıksaldır ve aralarında farklılık bulunmaktadır.<sup>443</sup>

#### **III.2.4. Zaman**

Zaman kategorisi, şeyin kendi zamanı içinde veya kesitinde olmasını ifade etmektedir. Zamanın hakiki ve hakiki olmayan türleri bulunmaktadır. Hakiki tür başkasına tabi olmayandır.<sup>444</sup>

#### **III.2.5. Konum**

Urmevî'ye göre konum, “cisme hâsıl olan bir hey'ettir ve bu da o cismin parçalarının birbirine olan nispetinin yönlere kıyasla parçalarının farklılaşan nispete dönüşmesi sebebiyle oluşan bir vaziyettir.” Buna kalkma, oturma, sırt üstü yatma vs. gibi durumlar örnek olarak verilebilir.<sup>445</sup>

#### **III.2.6. İyelik**

İyelik ise, cismin kendi hâlihazırdaki durumuna veya bir kısmına yapılan ve cisim hareket ettikçe o da hareket eden bir nispet olarak ifade edilmektedir.<sup>446</sup>

#### **III.2.7. Etki ve Edilgi**

Etki, etkileyen; edilgi ise etkilenendir. Isıtmak ve ısı gibi. Bu iki kategori de zatla birlikte hareket etmektedir.<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 85b.

<sup>444</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 86a.

<sup>445</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 86a.

<sup>446</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 86a.

### III.3. İlliyet Nazariyesi

İlliyet nazariyesi, Aristoteles'in düşünce sisteminin temelini oluşturduğu aşikârdır. Nitekim Aristoteles'e göre fizikî dünyadaki oluş ve bozuluşun ilkesi bu nazariyeye dayanmaktadır.<sup>448</sup> İslam felsefesinde de bu nazariyenin genel kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Kindi, Farâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu nazariye üzerinde oldukça dikkatle durmakta ve açıklamaktadırlar. Kindî bu dört illetten daha çok fail illet üzerinde durmaktadır. Ona göre hakiki fail Tanrı'dır.<sup>449</sup> Farâbî'nin de bu konuyu yer ve gök arasındaki ilişki çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz. Nitekim ona göre feleklerin hareketleri doğal olayların sebebidir. Ayrıca Farâbî, Tanrı'nın ilk sebep olduğunu ifade ederek O'nu felsefî düşünce sisteminin merkezine koymaktadır.<sup>450</sup> İlliyet nazariyesini ele alan filozoflardan biri de İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ bu konuyu geniş bir şekilde ele almaktadır. Bilindiği üzere İbn Sînâ varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırmakta ve zorunlu varlık haricindeki her şeyin sebepli olduğunu ifade etmektedir. Zorunlu Varlık da ilk sebeptir ve diğer bütün sebeplerin ilkesidir.<sup>451</sup>

Urmevî ise illeti, "bir şeyin hakikatinde veya varlığında (oluş ve bozuluşa) gereksinim duyduğu şeydir"<sup>452</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Urmevî'ye göre maddi illet, bilfiil iken, gai illet fail illetin parçasıdır.<sup>453</sup>

Şimdi Aristoteles'ten itibaren kabul gören dört illeti tek tek ele alalım.

#### III.3.1. Fail İlet:

Aristoteles fail illeti, değişimin ilkesi olarak kabul etmektedir. Nitekim bir şeyin değişmesi kendisi ile mümkün değildir. Ancak onu değiştirecek bir fail gerekir.<sup>454</sup> İşte

---

<sup>447</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 86a.

<sup>448</sup>Bkz. Aristoteles, *Fizik*.

<sup>449</sup>Kindi, "İlk Felsefe Üzerine," s. 177; İlhan Kutluer, "İlliyet", DİA, s. 121.

<sup>450</sup>Farâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 1-22; Kutluer, "İlliyet", DİA, s. 121.

<sup>451</sup>İlliyet nazariyesi için ayrıntılı bilgi bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 1-47.

<sup>452</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 86a.

<sup>453</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 86a.

bu da fail illettir. İslam felsefe düşüncesinde de fail illet önemli bir yer tutmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam düşüncesinde gerçek fail Tanrı'dır.

İbn Sînâ fail illeti varlığın ilkesi olarak ifade etmektedir.<sup>455</sup> Nitekim İbn Sînâ fail illeti “başkasını (bir halden diğerine) dönüştürmenin ve onu kuvveden fiile hareket ettirmenin sebebi olan ilke”<sup>456</sup> şeklinde açıklamaktadır. Urmevî de İbn Sînâcı bir tavırla fail illeti, şeyin var oluşunun ilkesi olarak kabul etmektedir.<sup>457</sup>

Her malulün bir illeti vardır. Urmevî bir tek malulün çok illete isnadının imkânsız olduğunu belirtmektedir. Zira bu illetlerden biri illiyeti kendisi üstlenirse, malul de zorunlu olarak sadece onunla olacaktır. Eğer illetlerden hiçbiri illiyeti üstlenmezse, bu durumda da illet onların toplamı olacaktır. Ancak böyle bir durum illet için söz konusu değildir. Urmevî'ye göre bu iddia sadece zatı bakımından bir olan için mümkündür. Türü bakımından bir olan için birçok illetin bulunması ise caizdir. Nitekim cinsi tabiat, çeşitli fasıllarla maluldür; çünkü farklı şeyler bir lazımda ortaklık edebilirler. Öyle ki, ihtilaftaki muhtelifler ve levazımlar bile birer maluldür.<sup>458</sup>

Urmevî illetlerin sonsuza gitmesinin mümkün olmadığını ve teselsülün imkânsızlığını açıklayarak, bir Vacibü'l-Vücut'da son bulması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer bütün illet ve maluller mümkün olursa bu durum teselsülü gerektirir. Nitekim böyle bir şey de muhaldir.<sup>459</sup>

Urmevî illet ve malul arasındaki ilişkinin illet ve malulün oluşumları sırasında araştırılması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer o illet kendisiyle henüz var olmayan malulden önce ise, malulün yokluğunda illetin varlığı ve illetin yokluğunda da malulün varlığı söz konusu olur. Ancak böyle bir durumda bu iki şey arasında ne illiyet ne de

---

<sup>454</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 21.

<sup>455</sup> İbn Sînâ, *Uyunû'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Qalem, Beyrut, 1980, s. 52.

<sup>456</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 60.

<sup>457</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 86a; *Metâli*, s. 210.

<sup>458</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 86b.

<sup>459</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 86b.

maluliyet ilişkisi bulunur. Nitekim bunun bilinmesi apriori bir bilgidir. Bu itibarla illetle birlikte malulün de ortaya çıkması gerekir. Aynı şey tersi için de söz konusudur. Zira bu şey için illet, lizatihi veya zatının levazımlarından biri için müessir ise, böyle bir durumda malulün, illetin ortaya çıkması durumunda hâsıl olması gerekmektedir. Ancak illetin hâsıl olduğu durumda malulün oluşma imkânı olduğu gibi oluşmama imkânı da varsa, ortaya çıkma seçeneğinin tercihi, illet o malulün illeti de olsa, başka bir müessire bağlıdır. Bir başka seçenek ise, illetin ne lizatihi ne de zatının levazımlarından biri için müessir olmasıdır. Böyle bir durumda ise, tesirinin de kendisine başka bir şeyin eklenmemesine bağlı olmayacak şekilde olması halinde, tercih ettirici bir etkenden dolayı değil de, mümkün olanın tercihi söz konusu olmaktadır. Eğer bağlıysa, bu sadece başka şeyin kendisine eklenmesi ile mümkün olmaktadır. Bu durumda malulün ortaya çıkması gerekmiyorsa söz başa döner. İstenilen sonuç ise, malulün husulüdür. Ayrıca sözü edilen tesirin bağlı olduğu şeyin kadim olması durumunda malulün de kadim olması gerekmektedir. Şayet bu tesir hadis ise, söz başa dönmekle birlikte Vacibû'l-vücut'da sona ermektedir.<sup>460</sup> Bu ifadeleri Urmevî, Tanrı'nın evreni, irade sıfatını ön plana çıkararak, yaratmasını temellendirmek için kullanmaktadır.

Tanrı'nın bütün bu söylenen ifadeler ile âlemin yaratıcı olması bakımından konumunu değerlendiren Urmevî açısından, Tanrı'nın âlemi belirli bir vakit dışında var etmeyi seçme imkânı olmazsa, o vakitte var oluşun kendiliğinden mucip olması lazımdır. Şayet Tanrı âlemin başka bir vakitte var olmasını seçme imkânına sahipse, söz konusu bu vakitlerden hangisini diğerine tercih edeceğine yine kendisi karar verecektir. Bu bakımdan Tanrı'nın âlemi irade ederek yaratması Urmevî'nin nokta-i nazarında varılmak istenen sonuçtur.<sup>461</sup>

---

<sup>460</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 87a.

<sup>461</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 87a.

Urmevî'nin Tanrı'nın evreni yaratması konusundaki fikri iki yönden değerlendirilebilir. Birincisi Tanrı'nın âlim olması nedeniyle âlemin hangi vakitte yaratılacağına bilgisine sahip olması dolayısıyla, âlemin o vakitte meydana gelişinin zorunluluğudur. Diğeri de âlemin ezeli olmayacağı fikridir. İlki filozofların görüşünü desteklese de, ikincisi kalamî görüşü yansıtmaktadır.<sup>462</sup>

### III.3.2. Maddî İlet:

İbn Sînâ'nın eşyanın bilfiil olarak değil de sadece bilkuvve kurucusu olarak kabul ettiği maddî illeti<sup>463</sup> Urmevî, şeyin onda imkân bulduğu nesne olarak ifade etmektedir. Urmevî, yatak için tahtanın ve kılıç için de demirin madde olmasını örnek göstermektedir.<sup>464</sup>

Urmevî cihetinden bir şeye başka bir şeyden oluşmuş demenin sadece onlardan bir yönden öncelik ya da sonralık olması halinde mümkün olmaktadır. Örneğin, yatak bir zamanlar tahta idi.<sup>465</sup>

Urmevî'ye göre, adam kavramı ile insan kavramının birlikte düşünülmesinde olduğu gibi, maddeye suretin mukabili demek de mümkündür. Urmevî, mahiyetlerin sonsuz şeylerden oluşmasının muhal olduğunu ifade etmekle birlikte bazılarının sonsuz olmasında bir sakınca olmadığını iddia etmektedir. Örneğin havayla beraber suyun durumunda olduğu gibi, bunlar birbirinin formunu almaya yatkın iki maddedir.<sup>466</sup>

### III.3.3. Surî İlet:

İbn Sînâ, suretin birçok anlama gelebileceğini ifade ettikten sonra, şeyin surî illet ile bilfiil hale gelebileceğini belirterek diğer anlamlardan ayırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre surî illet, bazen cinse ve türe nispetle maddenin kurucusu; bazen de sınıfa nispetle,

<sup>462</sup> Ayr. Bilgi için bkz. Urmevî, *Beyân*, vr. 87a-b.

<sup>463</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

<sup>464</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89a; *Metâlî*, s. 222

<sup>465</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89a.

<sup>466</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89a.

maddenin tür olduğu; bazen de sedirin şekli gibi maddede bulunan bir suret olarak bulunur.<sup>467</sup>

Urmevî ise surî illetin etkin illet olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre, suret maddenin bir parçası değildir; fakat maddenin fonksiyonel illetinin bir parçasıdır.<sup>468</sup>

Bir şeyin maddeye mukavvim olarak iki suretinin bulunamayacağını iddia eden Urmevî, bu şu şekilde kanıtlamaya çalışmaktadır: “Eğer o iki suretten her biri bağımsız mukavvim ise, madde her biriyle ikisinden de vazgeçmiş demektir ki, bu muhaldir. Şayet mukavvim o ikisinin toplamıysa, hiçbiri tek başına suret değildir demektir ve suret de bir tane olur. Bu, bağımsız illetlerin bizzat tek bir malul üzerinde toplanmasının imkânsız olduğunun da kanıtıdır.”<sup>469</sup> Su gibi sureti basit olanın görünümü de doğaldır. Bileşiğin sureti ise basit suretlerin bileşimi ile oluşmaktadır.<sup>470</sup>

#### III.3.4. Gaî İlet:

İbn Sînâ açısından gaye, suretin maddede bulunan anlamıdır ki, bu da gerçek iyilik veya iyi olduğu düşünüldür.<sup>471</sup> Urmevî ise gaî illeti zorunlu ve rastlantısal olarak ikiye ayırmaktadır. Zorunluyu da zatî ve arazî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şimdi bunları ayrı ayrı inceleyelim.

Rastlantısal Gaye: İşlevi sonuca bir şekilde etki eden sebep, bunu daimi veya ekseriyetle yapmıyorsa, bu tür sebep rastlantısal olarak kabul edilir. Rastlantısal gaye, zatî gayeye dönüşebilir.<sup>472</sup>

Zorunlu Gaye: rastlantısal gayenin mukabilidir. Zatî gaye lizatihi talep edilendir. Yani sebep bir sonucu her zaman ya da çoğu zaman ortaya çıkarıyorsa bu zatî gaye

<sup>467</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

<sup>468</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89b.

<sup>469</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89b.

<sup>470</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89b; *Metâlî*, s. 223; Akkanat, *İnceleme*, s. 178.

<sup>471</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

<sup>472</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 89b.



olarak adlandırılmaktadır. Zatî olmayan, yani arazî gaye ise, a) ya zatî olanın varlığından öncedir, kesme işlemi yapabilmek için gereken demirdeki sertlik gibi; bunlar ayrıca hakikaten yararlı ya da zanni olarak yararlı olarak da adlandırılmaktadır. b) ya gayenin malzemesinin lazımıdır ki, bu durumda gaye ile birlikte bulunmaktadır; kesebilmesi için gereken yoğunluğun bulunması gibi; c) ya da gayeden sonra gelmiştir ki, bu da ya yemek yemenin amacı onun çıkarılmasında olduğu gibi, lüzum yoluyla olur; ya da sporla kazanılan güzellik gibi, lüzum yoluyla olmaz.<sup>473</sup>

### III.4. Hareket ve Hareket Türleri

Fizik ilminin temel konusundan birisi de harekettir. Nitekim hareket bütün değişimlerin oluşmasında ana karakterdir. Şimdi Urmevî'nin hareket konusundaki görüşlerine geçebiliriz. Ancak Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri Urmevî'nin düşüncesini belirleyici rol oynadığı için zaman zaman karşılaştırma yapmamız gerekmektedir.

#### III.4.1. Hareket

Aristoteles hareketi, kuvve halinde bulunan bir şeyin fiil hale geçerek bu etkinliğe devam etme süreci olarak tanımlamaktadır. Yani hareket bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade etmektedir.<sup>474</sup> Urmevî, Aristoteles'in hareketi, "bilkuvve olanın bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliği"<sup>475</sup> olarak betimlediğini ifade ederken, İbn Sînâ da Aristoteles gibi, hareketi herhangi bir şeyin bir durumdan başka bir duruma yavaş yavaş geçmesi olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre hareket ile başka bir şeye ulaşmak bi'l-fiil olmayıp bi'l-kuvvedir.<sup>476</sup> Bu itibarla İbn Sînâ'ya göre hareket bi'l-kuvve olan şey için ilk yetkinliktir.<sup>477</sup> Urmevî'de ise hareket, tıpkı Aristoteles ve İbn

<sup>473</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 90b.

<sup>474</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 97; ayr. bkz. David Ross, *Aristoteles*, s. 136.

<sup>475</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 91a.

<sup>476</sup> İbn Sînâ, *Necat*, s. 95.

<sup>477</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 101-102.

Sînâ'da olduğu gibi, bi'l-kuvve olanın bi'l-fiile kademeli olarak çıkmasıdır. Urmevî'ye göre eğer bu durum kademeli değil de birden olursa, bu durumda o, oluş (kevn) olarak adlandırılmaktadır.<sup>478</sup> Fahreddin er-Râzî ise kademeli bir şeyin olamayacağını savunarak diğer düşünürlerden bu konuda ayrılmaktadır.<sup>479</sup>

**Hareketin Bölünmesi:** İbn Sînâ hareketin bölünebileceğini ifade eder.<sup>480</sup> Urmevî de İbn Sînâ'nın izlediği yolu takip ederek hareket, mesafe ve hareket edenin bölünmesini mümkün görmektedir. Bu itibarla hareket zaman, mesafe ve hareket edenin bölünmesine bağlı olarak bölünebilmektedir.<sup>481</sup>

**Hareketin İki Noktası:** Hareket başlangıcı olan bir noktadan çıkıp bitişi olan noktaya ulaşır. Zaman ve mesafe hareketin bizzat kendisi değildir. Zaman hareketin ölçütü iken mesafe hareketin kat ettiği yer olmaktadır.<sup>482</sup>

**Hareketlerde Zıtlık:** Urmevî hareketteki zıtlığı çıktığı nokta ile yöneldiği noktanın birbirine zat bakımından zıt olması ile açıklamaktadır. Zat bakımından zıtlık ya nicelikte ya da nitelikte olabilmektedir. Nitelikte olmasını siyahlığın beyazlığa doğru hareketi ile nicelikte olmasını ise solmadan büyümeye olan hareket ile açıklamaktadır.<sup>483</sup>

**Hareketin Birliği:** Hareket, Aristoteles'e göre birçok anlamda kullanılabilir. Nitekim hareketin tür ve cins bakımından da anlamları olduğu açıktır.<sup>484</sup> İbn Sînâ ise, hareketin sayı, tür, cins, yakın cins ve uzak cins olması

<sup>478</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 91a; *Metâlî*, s. 228.

<sup>479</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 229.

<sup>480</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 198-199.

<sup>481</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 91a; *Metâlî*, s. 238; Akkanat, *İnceleme*, s. 195-196.

<sup>482</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 91a; *Metâlî*, s. 238; Akkanat, *İnceleme*, s. 196.

<sup>483</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 91b; *Metâlî*, s. 231; Akkanat, *İnceleme*, s. 200.

<sup>484</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 235.

bakımından bir olduğunu belirtmektedir.<sup>485</sup> Urmevî de, İbn Sînâ'dan farklı olarak, yakın ve uzak cinsi dışarıda bırakarak diğerlerini kabul etmektedir.<sup>486</sup>

Hareketin sayı bakımından bir olmasını açıklayan İbn Sînâ için bu konuda üç önemli nokta bulunmaktadır. Bunlar, hareketli, mesade ve zamanın bir olmasıdır.<sup>487</sup> urmevî de üç şey üzerinde durmakla birlikte İbn Sînâ'dan farklıdır. Urmevî'nin üzerinde durduğu şeyler ise, konu birliği, zamanda olanın birliği ve zamandır.<sup>488</sup>

Hareketin tür olması bakımından birliği hususunda İbn Sînâ öncelikler bu hareketin, kendisinde, kendisinden ve kendisine doğru olan üç yönü olduğunu ifade eder.<sup>489</sup> Urmevî de aynı şekilde hareketin tür bakımından bu üç noktadan birleşik olduğunu belirterek aksi durumda harekette farklılık olacağını söylemektedir.<sup>490</sup>

Hareketin cins olması bakımından birliği ise, tür bakımından olanların bir cins altında toplanmasıdır.<sup>491</sup>

**Hareketin Hızlı Ve Yavaş Olması:** Hızlı hareketi, zamanın aynı olması durumunda daha uzun mesafe kat eden; aynı mesafeyi ise daha az zamanda; mesafenin en uzun olduğu durumda ise en az zamanda bitiren hareket olarak tanımlayan Urmevî'ye göre yavaş hareket de bunların aksidir.<sup>492</sup>

**Hareketin Doğrusal ve Döngüsel Olması:** Urmevî'ye göre hareket ya doğrusal ya da döngüsel ya da gezegensel olmaktadır. Urmevî gezegensel hareketi, doğrusal ve

---

<sup>485</sup> İbn Sînâ, *Fizik II*, 113.

<sup>486</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 91b; *Metâlî*, s. 238; Akkanat, *İnceleme*, s. 196.

<sup>487</sup> İbn Sînâ, *Fizik II*, s. 114.

<sup>488</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 239; Akkanat, *İnceleme*, s. 197.

<sup>489</sup> İbn Sînâ, *Fizik II*, s. 119.

<sup>490</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 240; Akkanat, *İnceleme*, s. 197-198.

<sup>491</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 240; Akkanat, *İnceleme*, s. 198.

<sup>492</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 240; Akkanat, *İnceleme*, s. 198-199.

döngüselden oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>493</sup> Ancak burada iki ayrı hareket bulunmamakla birlikte iki hareketi arasında da geçiş yoktur.<sup>494</sup>

### III.4.2. Hareket Türleri

Hareketi inceleyen düşünürler, hareketlerin farklı olduğuna dikkat çekerek onları sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Bu sınıflandırma Aristoteles'in nokta-i nazarından arazî, bir şeyin parçası olmak bakımından ve hareket edenden kaynaklanması bakımından üç türdür.<sup>495</sup> Urmevî hareket türlerini sistematik bir şekilde sıralamaktadır. Bunları şu şekilde açıklayabiliriz.

**Kategorik Hareketler:** Bunlar nicelik, nitelik, yer ve durum kategorileri ile ilişkilendirilen hareket türleridir.<sup>496</sup>

**Nicelik Bakımından Hareketler:** Nicelikteki hareketin tam olarak genel bir adının olmadığını ifade eden Aristoteles'e göre bu tür hareketler büyüme ve eksilmeyi kapsamaktadır.<sup>497</sup> İbn Sînâ ise Aristoteles'in ifadelerine yoğunlaşma ve gevşemeyi de eklemektedir.<sup>498</sup> Urmevî ise bu tür hareketlerin, gevşeme ve sıkılaşma veya solma ve büyüme ile meydana gelebileceğini belirtmektedir.<sup>499</sup>

**Nitelik Bakımından Hareketler:** Aristoteles açısından bu tür hareketin de genel bir adı bulunmamakla birlikte o bu tür hareketlerin cevherdeki değişimi ifade etmediğini belirtmektedir.<sup>500</sup> Urmevî'ye göre ise bu tür hareketler, İbn Sînâ'nın da kabul ettiği gibi, bir halden başka bir hale dönüşümü (istihale) ifade etmektedir.<sup>501</sup>

<sup>493</sup>Urmevî, *Metâlî*, s. 243; Akkanat, *İnceleme*, s. 201.

<sup>494</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 201.

<sup>495</sup>Aristoteles, *Fizik*, s. 229.

<sup>496</sup>Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s. 229; Urmevî, *Beyân*, vr. 91b; *Metâlî*, s. 231-236.

<sup>497</sup>Aristoteles, *Fizik*, s. 229.

<sup>498</sup>İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 127.

<sup>499</sup>Urmevî, *Metâlî*, s. 232; Akkanat, *İnceleme*, s. 190.

<sup>500</sup>Aristoteles, *Fizik*, s. 229.

<sup>501</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 92a; *Metâlî*, s. 232; Akkanat, *İnceleme*, s. 191.

**Yer ve Durum Bakımından Hareketler:** Yer kategorisindeki hareketin varlığı aşikârdır.<sup>502</sup> Ancak durum kategorisindeki hareketin olup olmadığı hususunda tartışmalar bulunmakla birlikte İbn Sînâ bu kategoride de hareketin olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu tür hareketlere feleklerin hareketini örnek olarak vermektedir.<sup>503</sup> Urmevî de İbn Sînâ'nın bu görüşüne katılarak şu açıklamaları da getirmektedir. Ona göre, sonlu olan feleğin hareketinin olması mümkün olmamakla birlikte diğerlerinin ayrılmadıkları bir mekânı bulunmaktadır. Urmevî ise feleklerin hareketinin mekâna göre olmayıp duruma göre olduğu kanaatindedir; çünkü sonlu olanın zaten mekânı bulunmamaktadır.<sup>504</sup>

### III.4.3. Durağanlık (Sukûn):

Aristoteles durağanlığı hareketin karşıtı ve hareket eden cisimdeki yoksunluk ile açıklamaktadır. Buna göre durağanlık, hareket etme kabiliyeti olan nesnenin bir zaman, mekânve biçimde hareket etmemesidir.<sup>505</sup> Cismin hareketlilik özelliği bulunmakla birlikte hareketten yoksun olmasına durağanlık diyen İbn Sînâ'ya göre ise, durağanlığın iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, hareket etme özelliği bulunduğu halde ondan yoksun olmasıdır. Burada hareketin yokluğu ön plana çıkmaktadır. Diğerisi ise, belirli bir zaman var olan bir mekânının bulunmasıdır. Bu durumda ise yokluğa dair herhangi bir şey söz konusu olmamaktadır. Konumuz itibariyle bizim üzerinde duracağımız durağanlığın ilk anlamıdır. Buna göre durağanlığı hareketin yokluğu ve karşıtı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle durağanlık yoklukla ilgilidir.<sup>506</sup> Urmevî ise durağanlığı cismin hareket etmeyip bir mekânda durması olarak ifade eder.<sup>507</sup> Yani hareket etme özelliği olmasına rağmen hareket etmemesidir.<sup>508</sup> Böyle bir durumda orada

<sup>502</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 194.

<sup>503</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 129.

<sup>504</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 92a; *Metâlî*, s. 235; Akkanat, *İnceleme*, s. 194.

<sup>505</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 231.

<sup>506</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 135-138.

<sup>507</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 93a.

<sup>508</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 236.

hareketin yokluğu söz konusu olmaktadır. Hareket bilkuvvenin bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliği olmakla birlikte sukun ise bu kemali kabule yatkındır.<sup>509</sup> Bu itibarla sukun hareketin başlangıcında olabileceği gibi sonunda da olabilmektedir.<sup>510</sup>

### III.5. Zaman

Zaman konusunda pek çok tartışma ve görüş tarih boyunca ele alınmıştır. Burada hepsine değinme şansımız olmadığı için Urmevî üzerinde etkide bulunan düşünürlere kısaca değinilip daha sonra Urmevî'nin bu hususta ne düşündüğü ele alınacaktır.

Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde şekillendiği için bazı istisnalar dışında İslam düşüncesinde de zamanın hareketle yakından ilgili olduğunu söylememiz mümkündür. Aristoteles zamanın hareketle ilişkisinin bulunması yanında, onun gerçek olduğunu da ifade ederek bazı düşünürlere<sup>511</sup> ayrılmaktadır.<sup>512</sup> Buna göre Aristoteles zamanı hareketin bir ölçüsü olarak kabul etmektedir. Ayrıca Aristoteles'e göre zaman, sayılabilen olması bakımından bir tür sayıdır.<sup>513</sup> Aristoteles gibi İbn Sînâ da zamanı hareketin öncelik ve sonralık bakımından bir ölçüsü olarak ifade etmektedir.<sup>514</sup>

Bu konuda Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşlerini takip eden Urmevî'ye göre de zaman, önce ve sonra arasındaki hareketin miktarıdır. Buna göre nasıl ki bu mesafede hareket bölünüyorsa zaman da bölünebilmektedir. Zaman iki ucunda an bulunan bir çizgi gibidir.<sup>515</sup> Bu itibarla Urmevî nasıl ki çizginin iki ucunda bulunan noktaların bi'l-fiil olduğunu kabul ediyorsa aynı şekilde zamanın iki ucundaki anları da bi'l-fiil kabul

<sup>509</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 93a.

<sup>510</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 93a; *Metâlî*, s. 237.

<sup>511</sup> Zamanın var olmadığını savunanlardan en önde gelenler septiklerdir.

<sup>512</sup> Kazım Sarıkavak, "İhvan-ı Safa, İbn Sînâ ve Gazâlî'de Zaman Anlayışı," *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Yaz 1997, s. 55.

<sup>513</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 191-193; ayrıca bkz. David Ross, s. 148.

<sup>514</sup> İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 200; "Kazım Sarıkavak, İhvan-ı Safa, İbn Sînâ ve Gazâlî'de Zaman Anlayışı," s. 56-57.

<sup>515</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 96a; *Metâlî*, s. 259-260; Akkanat, "Kadı Sîrâcuddin el-Urmevî," s. 932.

etmektedir. Bu noktada Aristoteles ve İbn Sînâ'dan ayrılan Urmevî, Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini kabul etmektedir.<sup>516</sup>

Zamanın tarih boyunca net bir açıklamasının olmadığı görülmektedir. Bu belki de zamanın anlaşılmasının zorluğundan kaynaklanmaktadır.

---

<sup>516</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 269; Akkanat, *İnceleme*, s. 207-208.

## IV. BÖLÜM: METAFİZİK

### IV.1. METAFİZİĞİN MAHİYETİ VE ASLİ KONUMU

Metafizik teriminin felsefenin temel disiplinlerinden birinin adı oluşunda, ayrıca bu alanın konusunun, problemlerinin ve terminolojisinin belirlenmesinde Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin önemi aşîkârdır.<sup>517</sup> Aristoteles'in bu alandaki etkisi İslam filozoflarının yeni katkılarıyla daha da geliştirilmiştir.

Felsefenin en temel disiplinlerinden biri olan metafizik, var olanların gerçek doğasını belirlemek, onların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Metafizik varlığa ilişkin genel bir araştırma olarak ifade edilebilir. Çünkü metafizik varlığın bir kısmını ya da herhangi bir parçasını değil, varlık olmak bakımından varlığı ve ona ait ilkeleri incelemektedir. Bu bakımdan metafizik en yüksek gerçekliği araştırmaktadır. Ayrıca metafizik varlığın kaynağı ve nedenini de araştırmaktadır.<sup>518</sup> Metafizik, felsefenin temel disiplinlerinden birini oluşturmaktadır ve konusu da genel olarak kabul gördüğü şekilde, var olması bakımından varlık olarak ifade edilir. Ayrıca bu varlığın arkasındaki ilkeleri de araştırmasına dâhil eden metafizik, İslam düşüncesinde farklı adlarla ifade edilmiştir. Bunlar: kelime anlamı bakımından “mâ- ba'de't- tabî'a”<sup>519</sup> (fizik sonrası); felsefî anlamı açısından “el-felsefetu'l- ûlâ”<sup>520</sup> (ilk felsefe) ve “el-ilmu'l- ilâhî”;<sup>521</sup> incelediği şeyler bakımından “hikmet”<sup>522</sup> ve “el- ilâhiyyât”<sup>523</sup> tır. Ancak İbn Sînâ metafizik ilminin isminin her ne kadar “mâ ba'de't-tabîa” olduğunu söylese de, farklı bir yaklaşım ile bu ilmin isminin

<sup>517</sup> İlhan Kutluer, “Metafizik” DİA; Mustakim Arıcı, “Fahreddin Er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği,” s. 89.

<sup>518</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 79; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 2, 13.

<sup>519</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 19.

<sup>520</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 126; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 3, 13.

<sup>521</sup> Farâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2014, s. 98; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 13.

<sup>522</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 3, 13.

<sup>523</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 13. Tuna Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), s. 38.



“*mâ kable't-tabîa*” olması gerektiğini, çünkü bu ilimdeki araştırılan şeylerin hem zat hem de genellik bakımından doğadan önce olduğunu ifade eder.<sup>524</sup>

Urmevî'nin bu konuda özel olarak kaleme aldığı risale temel alınarak diğer eserleri çerçevesinde görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Urmevî'nin felsefi kelam geleneğine mensup olduğunu söylemekle beraber onun metafizik konusundaki görüşlerine bakarak bu gelenekten farklı düşündüğünü söylememiz mümkündür.<sup>525</sup>

Felsefenin temel alt disiplini olan metafiziğin ilk önemli dönüm noktasının Aristoteles ile başladığını söyleyebiliriz. Aristoteles öncesi her ne kadar varlık, yokluk, ilk arkhe gibi kavramları düşüncelerine konu etmişlerse de sistematik bir görüş ortaya koyamamışlardır. Metafiziği ilk defa sistemli bir şekilde ele alan Aristoteles'e göre bu disiplinin konusu var olmak bakımından var olanın bilgisidir. Bu itibarla kavramamız gereken şey, var olan olmak bakımından var olanın asıl nedenleridir.<sup>526</sup> Aristoteles'in metafizik sisteminde Tanrı-evren ilişkisi oldukça kopuk bir biçimde şekillenmiştir. Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı sadece bir ilke olarak bulunmakta ve hareketsiz bir biçimde durmaktadır. Metafiziğin ikinci önemli dönüm noktası Plotinos ile başlamıştır. Plotinos, Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı'yı sadece bir ilke olarak değil, aynı zamanda varlık veren, varlığın ondan taşıdığı Bir olarak kabul etmektedir. Ayrıca Bir ile birlikte, Akıl ve Ruh da bulunmaktadır. Bu itibarla Plotinos'un metafizik anlayışı sudur teorisi çerçevesinde şekillenmektedir.<sup>527</sup> İslam felsefe geleneğinde metafizik bu iki görüş temelinde şekillenip yeni bir biçim kazanacaktır.

<sup>524</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 19.

<sup>525</sup> Urmevî, *Risâle fi'l- fark beyne mevzu' ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm*.

<sup>526</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 79.; Gutas'a göre, Aristoteles'te metafiziğin konusu hem var olmak bakımından varlık hem de teolojik bir bilim olarak kabul görürken; Duralı böyle olmadığını ifade etmektedir. Duralı, Aristoteles'te varlık ve hareket ettiricisinin iki ayrı alanda ele alındığını iddia etmektedir. Aristoteles'in bu konudaki görüşlerinin iyi anlaşılmasından dolayı bu karışıklığın yaşandığını da ifade eden Duralı, metafizik ve ilahiyat alanını ayırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'ya Göre Kelamın Mantığı,” çev. M. Cüneyt Kaya, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, (2008/1), s. 250; Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, s. 84.

<sup>527</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Şubat, 2016, s. 79-95.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'ye göre metafizik, ilk felsefe olarak ifade edilmektedir. Ona göre ilk felsefe, felsefenin en değerli ve en yüce mertebesidir.<sup>528</sup> Kindi metafiziğin değişmeyen şeylerin bilgisini içerdiğini söyler.<sup>529</sup> Bu itibarla metafizik, varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir alandır.<sup>530</sup> Zira Kindî'ye göre, "sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerlidir."<sup>531</sup> Ayrıca bildiklerimizin sebebini bildiğimizde, onları tam anlamda bildiğimizi iddia edebiliriz.<sup>532</sup> Kindî'nin metafizik anlayışına baktığımız zaman, temelde Tanrı, ayırık akıl ve nefislerle ilgili bir inceleme alanı olarak algılamalarından dolayı bu disiplini bir teoloji olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Bu itibarla metafizik zihinde, bir nevi uzak nedenler araştırması olmaktadır.<sup>533</sup>

Metafiziğin önemli dönüm noktalarından biri Farâbî ile başlamaktadır. Farâbî'nin metafizik anlayışına baktığımızda da tıpkı Aristoteles ve Plotinos'ta olduğu gibi sistematik bir yapı görmekteyiz. FarâbîAristoteles ve Plotinos'taki eksik noktaları tamamlayarak yeni bir metafizik anlayışı ortaya koymuştur. O İlk Varlık ile başlayarak her şeyin temeline İlk Varlık'ı yerleştirmektedir.<sup>534</sup>

Farâbî sonrası metafiziği en kapsamlı şekliyle ele alan İbn Sînâ, bilindiği gibi öncelikle metafiziğin konusunun Tanrı olmadığını açıklayarak, onun konusunun ne olduğunu tartışmakta ve sonuç olarak da var olmak bakımından varlık olduğu sonucuna ulaşmaktadır.<sup>535</sup> Türker, İbn Sînâ'nın bu konuyu sebr ve taksim yöntemine göre tartıştığını ifade etmektedir. Nitekim İbn Sînâ burada tümevarımsal olarak belirlediği bütün konuları sınamaya başlar ve tek bir konuya ulaşınca kadar diğerlerini elemeyi

<sup>528</sup> Kindi, "İlk Felsefe Üzerine," s. 126.

<sup>529</sup> Kindi, "İlk Felsefe Üzerine," s. 134.

<sup>530</sup> Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi," *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 38.

<sup>531</sup> Kindi, "İlk Felsefe Üzerine," s. 126

<sup>532</sup> Kindi, "İlk Felsefe Üzerine," s. 126.

<sup>533</sup> Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM yayınları 2014, İstanbul, s. 628.

<sup>534</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Farâbî, *Medinetü'l-Fâzilâ*.

<sup>535</sup> İbn Sînâ bu konuları İlahiyat I'de Birinci Makale, Birinci ve İkinci Fasıl'da tartışmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Dermirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 1-14.

sürdürür.<sup>536</sup> İbn Sînâ'nın metafizik anlayışı ve onu ele alış yöntemikendisinden sonra gelen bütün düşünürleri etkilemiştir. Bu etki İbn Sînâ'yı savunanlar ve ona karşı çıkanlar şeklinde süregelmiştir.

Farâbî ve İbn Sînâ tarafından üst bir bilim olarak kabul edilen metafizik, diğer bilimlerin konusunu ve inceleme alanlarını belirlemektedir. Bu yöntemin metafizik eksenli bir bilimler hiyerarşisini ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Bunun sonucu olarak, kelamın da bir alt disiplin haline gelmesi, kelamcılar tarafından metafiziği alt bir bilim haline getirmek için farklı düşünceler geliştirmeye uğraşmışlardır.<sup>537</sup> Bu konuda Gazâlî, *el-Mustasfa*'da herhangi bir kanıtı gerek duymaksızın kelamın inceleme alanının en genel olan şeyden, yani mevcuddan başlaması gerektiğini ifade ederek, onu tümel bir bilim olarak kabul etmiştir.<sup>538</sup> Bu sistemi de er-Râzî devam ettirmiştir.<sup>539</sup> Daha sonra Adudüddîn el-Îcî tarafından bunun nazarî bir alt yapısı hazırlanmış olup, Urmevî'nin de içinde bulunduğu düşünce sisteminin temel tartışma konuları arasında yerini almıştır.<sup>540</sup> Bu tartışmalar temelinde Urmevî'nin kaleme aldığı risaleye baktığımızda onun Farâbî ve İbn Sînâ'yı takip ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Urmevî ilk olarak her ilmin bir konusunun bulunması ve bu konu dâhilinde kanıtlanan ve meseleler şeklinde isimlendirilen araştırmaları ve ilkelerinin bulunması gerektiğini söylemektedir. Bu itibarla bir ilmin konusu, başka bir ilim tarafından o ilme verilmektedir. Bu nedenle ilim kendi konusunu değil ona özgü arız olan şeyleri araştırır.<sup>541</sup>

<sup>536</sup> Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil," *Diyânet İlmî Dergisi*, 50:1, s. 16.

<sup>537</sup> Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme, s. 39.

<sup>538</sup> Gazâlî, *Mustasfa*, çev. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 37.

<sup>539</sup> Arıcı, *Fahreddin Er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği*, s. 90.

<sup>540</sup> Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme, s. 39.

<sup>541</sup> Urmevî, *Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm*, çev. Tuna Tunagöz, *Din Felsefesi Açısından meşşât Gelen-Eki IV*, İz Yayıncılık, s. 68.

Bu anlayış İbn Sînâ'nın Metafizik'teki görüşlerin aynısıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 8-14.

Urmevî metafizik ilminin konusunun ne olduğunu açıklarken İbn Sînâ'nın yaptığı gibi,<sup>542</sup> öncelikle ya var olması bakımından var olan ya özel bir varlık (Tanrı) ya da ilk sebepler olduğunu söyleyerek ilki hariç diğerlerinin bu ilmin konusu olamayacağını açıklamaktadır. Urmevî'ye göre bir ilimde araştırılan şey o ilmin konusu olamayacağı için Tanrı bu ilmin konusu olamaz. Nitekim metafizik, madde ve maddeyle ilişkili olan şeylerden uzak olanları incelemektedir. Tanrı da madde ve maddeyle ilişkisi olmayan olduğu için bu ilimde araştırılmalıdır. Ayrıca bu ilmin konusu sadece özel varlık olsaydı, bu durumda o varlığın durumları ile kendisini sınırlandırmış olacaktı. Hâlbuki metafizik var olması bakımından var olanı konu edindiği için hemen hemen her varlıkta bulunan ortak şeyleri dikkate almaktadır.<sup>543</sup>

Urmevî'nin bu risalede şu sonuçlara ulaştığını söyleyebiliriz. Ona göre, *“her bilimin konusu, araştırdıkları ve ilkeleri vardır. Konu ya açıktır ya da üst bilim tarafından verilir. Araştırılanlar, konunun özsel ilintileridir ve araştırma ilkeler üzerine kurulur. Metafiziğin konusu var olması bakımından var olandır, özel mevcut yani Tanrı değildir. Kelamın konusu ise Tanrı'dır. Kelamın konusu olan Tanrı metafiziğin bir araştırmasıdır.”*<sup>544</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Urmevî'ye göre metafizik, tümel bir bilim olarak kabul edilmekte ve kelamın üzerinde bir konumda bulunmaktadır. Ancak Urmevî'nin bu yaklaşımı yine aynı gelenekten gelen Cürcanî ve İcî tarafından eleştirilmiştir.

Urmevî'nin metafiziğin konusunun ne olduğu noktasında filozofları takip ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Urmevî, kelamda Tanrı'nın varlığına dair getirilen delilleri, gerçek manada, yani varlığının kanıtlanması anlamında delil olarak kabul etmekten ziyade onları daha çok, yaratılanların Tanrı'ya nasıl dayandığını ortaya koyan akıl

<sup>542</sup>Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 2-7.

<sup>543</sup>Urmevî, *Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm*, s. 68-69.

<sup>544</sup>Tunagöz, *Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme*, s. 40.

yürütmeler olarak kabul etmektedir.<sup>545</sup> Bu itibarla Tanrı kelama konu olarak verilmektedir.

Urmevî'ye göre metafiziğin konusunun, var olması bakımından var olan olduğunu söylemiştik. Şimdi bunu biraz daha geniş bir şekilde açıklamaya çalışacağız. Urmevî, var olan şeylerin varlıklarının apaçık olduğunu söyleyerek, bir şeyin mahiyeti hakkında kuşkuya düştüğümüz zaman bile varlığının apaçık olduğunu söylemektedir. Buradan yola çıkarak metafiziğin meselesinin de var olanın özsel ilintileri olduğunu ifade etmektedir.<sup>546</sup> Bunlar da; *“mevcut olması bakımından mevcuda eklenen şeylerdir. Bunların bir kısmı, ‘cevher, nicelik ve nitelik’ gibi, mevcuda sanki tür olan şeylerdir. Bir kısmı da ‘birlik, çokluk, güç ve fiil’ gibi, özel araz tarzındaki şeylerdir.”*<sup>547</sup> Metafiziğin meselesinin bunlar olduğunu ifade eden Urmevî, bu konuda araştırılan şeylerin de dört tane olduğu ifade etmektedir. Bunlardan ilki, *“maddeden ve ona ilişkin şeylerden uzak olanlardır.”* İkincisi ise, *“madde kurucu olmaksızın, önce gelen kurucu sebeple karışmak anlamında maddeyle karışık olanlardır.”* Üçüncüsü de, *“sebeplik ve birlik gibi, bazen maddede bazen de madde dışında bulunan şeylerdir.”* Urmevî bu üçünün maddî varlığa ihtiyaç duymaması ve varlıklarını da maddeden kazanmamaları bakımından benzer olduğunu söylemektedir. Metafiziğin son araştırma alanı ise, *“hareket ve sabitlik gibi maddî şeylerdir.”* Fakat bunlar maddedeki durumlarından dolayı değil de, varlıktaki halleri bakımından incelemeye konu olmaktadır.<sup>548</sup> *Bu kısım diğer üç kısımla, metafizikte onlara dair incelemenin, varlığı maddeye dayanmamak bağlamında olması açısından ortaktır. Bundan dolayı metafiziğin kapsamı*

<sup>545</sup> Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 40.

<sup>546</sup> Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 61.

<sup>547</sup> Urmevî, “Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm,” s. 70.

<sup>548</sup> Urmevî, “Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm,” s. 70.

*içerisinde kalır.*<sup>549</sup> Bu dört meseleden ilki konumuz açısından oldukça önemlidir. Maddeden ve maddeye eklenenlerden uzak olanlar, Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını, fiillerini ve maddeden uzak olan tanrısal âlemini içermektedir. Bu durumda da metafizik öncelikle varolması bakımından varlığı ele alır ve daha sonra onun eklentisi olan bütün bu konuları araştırmasına ekler.<sup>550</sup>

Farâbî ve İbn Sînâ'nın da kabul ettiği gibi, Urmevî'ye göre de Tanrı metafiziğin konusu değil, sorunu (matlub)dur. Eğer konusu veya ilkesi olsaydı, bu durumda ya kendiliğinden apaçık ya da başka bir bilim tarafından açıklanmış olmalıydı. Ancak Tanrı'nın varlığı hakkında fikir yürütmemize rağmen, O'nun varlığını açık bir şekilde ortaya koymamız mümkün olamamaktadır. Ayrıca O, başka bir felsefi bilimin de konusu olamaz. Zira metafizik ilmi sadece madden ve maddi eklentilerden uzak olanları incelemektedir. Bu nedenle Tanrı her ne kadar metafiziğin konusu olmasa da maddi eklentilerden uzak olduğundan, metafiziğin araştırma alanına dâhildir.<sup>551</sup>

Urmevî metafiziğin konusunun ilk mutlak nedenler olmadığını da ifade eder. Mutlak nedenlerin özsel ilintileri olmayan, tümel, tikel, fiil, zorunluluk ve imkân gibi kavramların metafizik tarafından incelenmesi mümkün olmazdı; çünkü metafizik, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kendi konusunun özsel ilintilerini araştırmaktadır. İlk mutlak nedenlerin metafiziğin konusu olmadığını diğer bir kanıtı da, onların mahiyeti ve varlığının apaçık olmamasıdır.<sup>552</sup>

---

<sup>549</sup>Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme," s. 61-62; Urmevî, "Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm," s. 70.

<sup>550</sup> Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme," s. 62.

<sup>551</sup>Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme, s. 61. Urmevî'nin bu tutumu tıpkı İbn Sînâ'nın Şifâ'nın İlahiyat kısmında ele aldığı Tanrı'nın niçin metafiziğin konusu olamayacağı ve Tanrı'nın niçin metafiziğin matlubu olduğu konusundaki açıklamaları ile aynılık arz etmektedir. (Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 1-14.)

<sup>552</sup>Urmevî, "Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm," s. 69; Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme," s. 61.

Konunun müsellemlenmesi gerektiğinden dolayı, özel nedenler de metafiziğin konusu olamaz. Zira belirli bir şeyin özel nedenini bilebilmemiz için burhan gerekmektedir. Bu nedenle araştırılan bir şeyin bir bilimin konusu olması düşünülemez.<sup>553</sup>

Felsefî kelam okuluna mensup olan Urmevî'nin, kelamın metafiziğin bir alt disiplini olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Bu itibarla kelamın konusunu, üst bilim olan metafizik vermektedir. Çünkü metafizik var olması bakımından varolanı ele almakta ve burada Tanrı da ele alınıp başka bir bilimin konusu yapılmaktadır.<sup>554</sup> Bu nedenle kelamın konusu Tanrı'dır ve bir kelamcı için Tanrı'nın varlığı apaçıktır. Dolayısıyla Urmevî'ye göre, kelamcılar Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu kabul etmek zorundadır ve bu konuda herhangi bir burhan getirmesi de gerekmemektedir. Ayrıca Urmevî, kelam ilminde Tanrı'nın varlığına dair kullanılan burhanların temel amacının Tanrı'nın varlığını ispat etmekten ziyade diğer varlıkların Tanrı'ya nasıl dayandığını göstermek olduğunu iddia eder.<sup>555</sup>

Kelamın konusunun Tanrı olduğunu ifade ettikten sonra Urmevî, kelamın meseleleri üzerinde durur ve bunları da genel olarak, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri olarak açıklar.<sup>556</sup> Bu meseleleri daha ayrıntılı olarak dört başlık altında toplar: *“İlk ikisi, cisim yahut cevher gibi maddî ve maddesel olanlardan uzak kılan (selbî) sıfatlar ile âlim ve kadir gibi zatına izafe edilen (subûtî) sıfatlardır. Üçüncüsü O'nun fiilleri hakkındaki araştırmalardır: Yani evrenin O'ndan zorunlulukla mı yoksa iradeyle mi sadır olduğu; evrenin sonradanlığı, mümkünlerin ortaya çıkışı, amellerin yaratılması ve kader*

<sup>553</sup> Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 61.

<sup>554</sup> Urmevî, “Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm,” s. 70; Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 63.

<sup>555</sup> Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 62.

<sup>556</sup> Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 62.

meseleleri. Dördüncüsü, nübüvvetle ilgili olanlardır: Yani peygamberlik ve vahiy, ilahi kitapların inmesi ve mucize, keramet ve sihirle ilgili meseleler.”<sup>557</sup>

Urmevî, ilmi'l-ilâhî ile kast edilenin niçin kelim ilmi değil de metafizik olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Birincisi, metafizik ilminin temel amacı, Yüce Tanrı'nın varlığını bilmektir. İşte bu, onun en büyük meselesi ve –başka araştırmaları olmakla birlikte- en değerli araştırmasıdır. Çoğu kez tüm ve bütün, kendi fert ve parçalarıyla isimlendirilir; özellikle de en eksiksiz parça ve fertle. Eğer, ‘bu ilmin, yani kelim ilminin araştırmalarının hepsi ya da çoğu, Yüce Allah'ın sıfatları ve O'na özgü fiillerdir. Dolayısıyla tanrıbilim olarak adlandırılmaya daha layıktır’ dersin şöyle cevap veririm: Bir şeyin zati, onun sıfatlarından daha değerlidir. Metafizik ilmi, Tanrı'nın varlığını araştırdığı için, tanrıbilim adını almış; kelim ilmi de başka bir adla adlandırılmıştır. İkincisi, bu ilmin araştırmaları ile ilgili olarak öncekilerin âdeti, ‘şu husustaki görüş’ demen gibi, ‘bu konudaki söz (kelâm)’ demek olduğu için, bu ilim kelim ilmi olarak adlandırılmıştır.”<sup>558</sup>

Her ne kadar felsefi kelim geleneği içerisinde yer alsada Urmevî, metafiziğin ve kelim konusunu hususunda özellikle İbn Sînâcî bir tavır sergilemektedir. Bu itibarla Gazâlî ile başlayan, Fahreddin er-Râzî ile devam eden kelim ilminin en üst ilim yapılma çabasını Urmevî’de görmemekteyiz. Urmevî’nin bu konudaki yaklaşımı kelim olmaktan ziyade felsefi bir yaklaşım arz etmektedir.

<sup>557</sup>Urmevî, “Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm,” s. 70; Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l- ilmi'l-ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme,” s. 63.

<sup>558</sup>Urmevî, “Risale fi'l-Fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm,” s. 71.



Urmevî’de metafizik ve metafiziğin konusunun ne olduğu açıklanmış oldu. Şimdi metafizik kavramları nasıl açıkladığını ele alabiliriz.

## IV.2. METAFİZİK KAVRAMLAR

### IV.2.1. Varlık

Bilindiği üzere varlık kavramı İslam felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir. Özellikle metafizik konusunda Aristoteles ile başlayıp daha sonra İslam felsefesinde Farâbî ve İbn Sînâ ile devam eden felsefî geleneğin en dikkat çekici kavramıdır diyebiliriz. Bu filozoflara göre varlık, tanımlanamayan en genel ve en açık kavram olarak kabul edilmektedir.<sup>559</sup> Bu kavram ayrıca basit olarak da nitelenmektedir. İbn Sînâ varlık kavramının en açık kavram olduğunu insan nefsinde doğrudan kavranabilen bir yapıda olduğunu iddia ederken<sup>560</sup>, Râzî ile aynı görüşü savunan<sup>561</sup> Urmevî ise varlık kavramının açık oluşunu ferdî zatlardan yola çıkılarak ispatlanacağını ileri sürmektedir. Zira herkes zatının var olduğunu zorunlu olarak bilmekte ve bu biliş ile de varlık fikrine ulaşmaktadır.<sup>562</sup>

Varlık kavramının tarif edilemez oluşunu Urmevî şu şekilde ifade etmektedir: *“Varlık eğer biliniyorsa; bu ya tam tanım olan had ile ya da eksik tanım olan resm ile olur. Varlık kavramının basit olması nedeniyle ilki mümkün değildir. Zira eğer varlığın cüz’ü zaten var olmuş haldeyse, bu durumda parçanın kendisi ya varlıktır ya da ona varlığın musallat olduğu geçici bir arızdır; bu durumda da varlığın kendinden önce gelmesi gerekirdi. Yok eğer o parça, kendisi bütünden önce gelen varlık olmayan, ya da varlığın arız olmadığı cüz anlamında zaten olmayan bir parça ise, bu durumda varlık, ne biri varlık öncesi ne de ikisinden birinin arız olarak bile var olmadığı iki olgunun toplamından ibaret olurdu. Eğer varlık tam tanım (had) ile bilinmiş olsaydı, bu*

<sup>559</sup> Detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Mubahasat*.

<sup>560</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 27.

<sup>561</sup> Er-Râzî, *Mulahhas*,

<sup>562</sup> Urmevî, *Beyan*, vr. 60b; Urmevî, *Metali*, s. 119.

*durumda onun tasavvurunun başka şeylerin tasavvurundan sonra gelmesi gerekirdi.*<sup>563</sup>

Bu itibarla varlık kavramının tarifi ne tanım (had) ne de betimleme (resm) ile yapılabilmektedir. Ayrıca varlık kavramını bu iki yöntem ile tarif etmeye çalıştığımızda birkaç çelişki ile karşılaşırız. İlki, tanım ile mahiyeti ortaya koyduğumuz için, öncelikle tanımlayacağımız şeyin cinsi ve ayrımını belirlememiz gerekir. Ancak varlık kavramının basit olduğunu ifade etmiştik. Bu nedenle varlık kavramının bir cinsi ve ayrımı bulunmamaktadır.<sup>564</sup> Diğer ise, betimleme yoluyla tarif edebilmemiz için de varlık kavramının hassasına ihtiyacımız vardır. Yine bu da mümkün değildir. Urmevî tarifin, tarif edilen şeyden daha açık ve daha iyi bilinir olması gerektiği kanaatindedir. Bilindiği gibi varlık kavramından daha iyi bilinen bir şey yoktur.<sup>565</sup> Bu itibarla varlık kavramının apaçık, basit ve tarif edilemez oluşunun hemen hemen bütün düşünürlerce kabul edildiği görülmektedir.

Urmevî'ye göre varlık en açık ve basit olmasının yanında en önce gelen bir kavramdır. Yani ilklerin ilkidir.<sup>566</sup> Ayrıca varlık kavramının hakikatini bilmek mümkün değildir. Urmevî eğer bunun mümkün olduğunu kabul edersek, o halde Tanrı'nın sırf varlık olması gerekecek ve mahiyetine gerek kalmayacak der. Ancak Tanrı'da bileşmenin mümkün olmaması nedeniyle soyutlama O'nun hakikatine dâhil değildir.<sup>567</sup>

Urmevî'nin dikkat çektiği noktalardan biri de varlık kavramının müşterek bir kavram olmasının sadece isim konusunda olmadığıdır. Meseleye dair yaklaşımlarından ilki, mahiyetleri farklı olduğu halde iki mevcut arasındaki ortak paydanın varlık ve yokluk arasında görülmeyeceğini zorunlu olarak bildiğimizdir. Bu itibarla Zorunlu varlık ve mümkün varlıklar arasında sadece isimden kaynaklanan bir ortaklıktan söz etmek mümkün değildir. Diğer ise, âlemin mümkün olduğunu bildiğimizde, her mümkünün

---

<sup>563</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 60b.

<sup>564</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 32; F. Er-Er-Râzî, *Mebahis I*, s. 101.

<sup>565</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 60b; *Metali*, s. 119

<sup>566</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 60b.

<sup>567</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 61a.

bir müessirinin olduğunu ve müessirin de mutlak manada var olduğunu biliriz. Bu müessirin vacip, mümkün veya cevher mi olduğu konusundaki kuşumuzun ise, onun var olduğuna dair bilgimize bir etkisi olmayacaktır. Bir diğeri de, varlığı vacip ve mümkün olarak ikiye ayırmak imkân dâhilindedir. Burada da bölmenin kaynağı da ortaktır, işte ismin ortaklığı da buna verilecek yanıttandır. Dördüncü yaklaşım ise, madumun karşıtı mevcuttur ve iki taraf arasında orta nokta yoktur. Birin karşıtı birdir; o halde varlık kavramının tek bir anlamı vardır.<sup>568</sup>

Urmevî varlığı mümkünlerinilave bir sıfatı olduğunu ifade etmektedir. Yani varlık, mahiyetin aynısı olmamakla birlikte onun cüz'ü de değildir. Bu itibarla varlık mümkün mahiyete ek bir husus olmaktadır.<sup>569</sup> Anlaşılacağı üzere Urmevî'ye göre, varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı açık bir şekilde görülmektedir.

Varlık, hem harici hem de zihni olsun bütün var olanlar için ortak bir kavramdır. Nitekim Urmevî, mahiyetleri farklı olsa da harici olarak bulunan siyah ve beyaz arasındaki varlıksal ortaklığa zihni bir varlık olan anka kuşunu dâhil etmemizin mümkün olmadığını düşünmektedir.<sup>570</sup> Onun perspektifinden varlık, üç temel alan üzerine kuruludur. İlki, görünen varlıklardan meydana gelen dış dünyadır. Diğeri ise, zihinsel dünyadır. Son varlık alanında ise vacip varlık bulunmaktadır.<sup>571</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi vacip ve mümkün üzerine atfedilen varlık kavramı ismin değil anlamın ortaklığını ifade etmektedir ve mümkün varlıklar için varlık mahiyetlerine bir ek değerdir. Acaba Vacip Varlık'ın da varlığı O'nun mahiyetine bağıntılı mıdır, değil midir? Urmevî, filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın bu konuda, varlık kavramının zorunlu ve mümkün arasında ortak olmakla birlikte, Zorunlu Varlık'ın varlığının soyut olup mahiyetle bağıntılı olmadığı şeklindeki görüşlerinin bazı

---

<sup>568</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 61a-b.

<sup>569</sup> Urmevî, *Beyân*, vr.61b-62a.

<sup>570</sup> Urmevî, *Metali*, s. 121.

<sup>571</sup> Urmevî, *Metali*, s. 129, 193.

bakımlardan batıl olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki, varlığın kendi özünde soyutlama gerektirmeyeceğidir. Aksi takdirde mümkünlerin varlığı da mahiyetlerinin bağıntısından soyutlamayı gerektirecektir. Bu durumda da Vacib'in varlığını mahiyetten soyutlayan başka bir nedene ihtiyaç duyulurdu ki, bu da onu mümkün hale getirirdi. Bu seçeneklerin batıl olması durumunda geriye, varlığın mahiyetle bağıntılı olması seçeneği kalıyor ki, Urmevî'ye göre istenen sonuç da budur.<sup>572</sup> Ayrıca Urmevî, Vacib'in varlığının mahiyetine bağıntılı olduğunu gösteren ifadelerin İbn Sînâ'nın *el-Mübahasât* ve Farâbî'nin de *Ta'likat*'ında yer aldığını da belirtmektedir.<sup>573</sup> Ayrıca Urmevî, İbn Sînâ'nın şu ifadelere yer verdiğini belirtmektedir: "*Hak Tealâ'nın mahiyeti olan varlık zorunluluktur. Zorunluluk demek; yok olması imkânsız olan en mümkünün varlığı demek değildir; çünkü var olması lüzum ettiğinde bizim onu yok etmemiz imkânsızdır. Demek ki her vücuda bu gereklidir veya vücudu, varlıktan ve kendisine bağıntılı olanın toplanıp derlenmesiyle meydana geliyor demektir. Bu da mahiyeti bileşik olan anlamına gelir. Öyleyse, varlığı zorunlu olan O'dur, bu da mahiyetinin üzerine ek, zorunluluğun ilk aşaması olur...*"<sup>574</sup> Urmevî'nin nazarında, İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden Tanrı'nın bir mahiyetinin olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak İbn Sînâ felsefesinin geneline ve yine bu metne baktığımızda Urmevî'nin ulaştığı sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim öncelikle Farâbî ve onu takip eden İbn Sînâ açısından Tanrı'nın mahiyetinden değil inniyetinden bahsedilebilir ki, bu da varlığın

<sup>572</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 62a-b; Urmevî bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini benimsemektedir. Nitekim F. Râzî'ye göre, varlık kavramı zorunlu ve mümkün varlıklara aynı oranda delalet etmektedir. Bu nedenle iki varlık arasındaki ayrımı, mahiyetlere eklenen birtakım sıfatlar ile sağlamak gerekmektedir. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın ve İbn Sînâ'nın görüşünü savunanların kabul etmiş olduğu, "Tanrı'nın varlığı ve hakikatinin aynı olması; ancak Tanrı'nın varlığı bilindiği halde hakikatinin bilinmeyeceği" görüşünün çelişkili olduğunu ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî'ye göre, ya Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı ayrı olmalı ya da Tanrı'nın varlığı bilindiği gibi hakikatinin de bilinir olması gerekmektedir. (bkz. Fahreddin er-Râzî, *İşârat Şerhi*; Atay, Farâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma, s. 36.)

<sup>573</sup> Farâbî'nin *Ta'likat*'ında bulunan ifade şu şekildedir:

"الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول الذي لا ماهية له غير الانية يثبت أن يكون للوجود حقيقة"

"Varlık mahiyetleri meydana getiren unsur olmayıp, onlara lâzım (gerekli) olan şeydir. Ancak ilk varlığın inniyetinden başka mahiyeti olmadığı için onun varlığı hakikat olmaktan ibarettir." (Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 70.)

<sup>574</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 62a-b.

kendisidir.<sup>575</sup> Ayrıca Kutluer, İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımını ele aldığı kavramsal ve ontolojik gerçeklik üzerinde durarak Zorunlu Varlık'ın ontolojik gerçekliği dışında kavramsal bir gerçekliği bulunmadığını ifade etmektedir. Ontolojik gerçeklikten kasıt ise, Zorunlu Varlık'ın akledilmesinin tamamen O'nun Varlığına ve Birliğine yönelik olmasıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlığın varlığı düşünüldüğünde O'nun zorunluluğu, zorunluluğu düşünüldüğünde O'nun varlığı kavranmaktadır.<sup>576</sup>

Her iki filozofun görüşleri dikkate alındığında varlık kavramının Tanrı ve Tanrı dışındakiler için ortak olmasının anlam bakımından olması aynı varlık kategorisine sahip olması anlamına gelmediği görülecektir. Tusî *Şerhu'l-İşarât*'ta bu konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

*“... Bu özel manada olan varlık sözüdür. Bu manada olan varlık ki, o da Allah'ın hakikatidir, bilinemez ve bu mana ortak (müşterek) anlamlı da değildir. İbn Sînâ'nın genel ve mutlak anlamdaki varlık sözü ise ortak anlamlı olduğu için Allah'a da diğer varlıklara da şamildir. Allah'ın varlığı bilinir dendiği zaman genel ve mutlak manada olan varlık sözünün şümulüne girmesi bakımından bilinir demektir. Yoksa, özel manada hakikatinin aynı özel varlık olması bakımından bilinemez.”<sup>577</sup>*

Farâbî de *Ta'likat*'ında, hiçbir şeyin hakikatinin bilinemeyeceğini ancak şeylerin var olduğunu, yani var diye bir şeyin olduğunu biliriz demektir.<sup>578</sup>

İbn Sînâ'ya göre varlıklar nedenli ve nedensiz olarak iki kısma ayrılmakta ve nedenli olan varlıkların mahiyetleri bulunurken, nedensiz varlığın mahiyeti bulunmamaktadır.<sup>579</sup> Nitekim Farâbî de mahiyetlerin nedenli olduğunu ifade

<sup>575</sup> Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 26.

<sup>576</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2002, s. 113-115.

<sup>577</sup> Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 36-37.

<sup>578</sup> Farâbî, *Talikat*, s. 4-5; Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 37.

<sup>579</sup> İbn Sînâ *Mubahasat*; Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 29.

etmektedir.<sup>580</sup> Her iki filozofun da görüşleri dikkate alındığında Urmevî'nin iddia ettiği gibi, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımının kabul edilmesi söz konusu değildir. Urmevî'nin bu konudaki yorumunun niçin böyle olduğu hususundakesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte, Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi filozofların da içinde bulunduğu ekolden olması hasebiyle Urmevî'nin Tanrı anlayışının buna göre şekillenmesinden dolayı böyle bir görüşe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

#### IV.2.2. Yokluk

Yokluk kavramı Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi<sup>581</sup> İslam düşünce geleneğinin dikkat çekici konularından biri olmuş ve çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu konuda ilk defa Mutezile kelamcıları görüş bildirmiş ve yokluk kavramının “sabit” ve “şey” olduğu üzerinde durmuşlardır. Nitekim bu görüşü kabul edenlere göre Allah, şeylerin yaratılmadan evvelki durumu olan madumları biliyordu. Bu itibarla madumlar, Tanrı'nın bilgisinde bir gerçekliğe sahip olmaktadır. Buradan yola çıkan Mutezile'ye göre yokluk, “varlığı olmayan malum” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>582</sup> Bunun anlamı ise, mutlak bir yokluk olmayıp mümkün bir yokluk olmasıdır. Nitekim yaratılan şeylerin Tanrı'nın müdahalesine uygun bir şekilde olması gerekmektedir.<sup>583</sup> Ehl-i Sünnet ise Mutezile'nin aksine yokluğu “hiçbir şey değil” şeklinde ifade ederek, yokluğun bir gerçekliği olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>584</sup> Bu itibarla onlara göre yokluk, mutlak olmak zorundadır; çünkü Allah mutlak manada fail

<sup>580</sup> Farâbî, *Fususul-Hikem*, Dieterici, s. 67. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 29.

<sup>581</sup> Varlık-yokluk tartışması hususunda Antikçağ Yunan filozoflarından Parmenides, Herakleitos ve Anaxagoras'a göre, yokluktan herhangi bir şeyin meydana gelmesi söz konusu olmadığı için yokluk reel bir varlık değildir. Ancak Eflatun'a göre yokluk reel bir varlığa sahiptir; çünkü âlemin var olması için gerekli olan ilk madde yokluktur. Sonrasında ise Aristoteles yokluğu varlığın yok olması anlamında ele alarak, madde ve form ile beraber varlığın üçüncü ilkesi olarak kabul etmiş ve varlık teorisini bunun üzerine inşa etmiştir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, DİA İslam Ansiklopedisi, c. 1, s. 356.

<sup>582</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, DİA, s. 356; Ayrıntılı bilgi için bkz. Maturidi, *Kitabû't-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2016, s. 151-160; Hüseyin Kahraman, “Ma'dumun Şeyiyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 14, Sayı: 2, 2016, s. 444-445 (ss.443-459)

<sup>583</sup> Kahraman, “Ma'dumun Şeyiyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, s. 445.

<sup>584</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, DİA, s. 356.

ve kadirdir.<sup>585</sup> Bu nedenle varlıkla mahiyeti aynı kabul etmelerinden dolayı âlemin her bakımından yokluktan (لا شيء) yaratıldığını savunmaktadırlar.<sup>586</sup> İslam filozoflarına göre yokluk yine farklı şekillerde anlaşılmıştır. Nitekim Kindî, adem yerine leys kavramını tercih etmekle birlikte Ehl-i Sünnet kelamcılarının tanımını kabul etmektedir.<sup>587</sup> Farâbî ise, izafî ve mutlak olmak üzere yokluğu ikiye ayırmaktadır. İzafî yokluk varlığa nispetle olan yokluk iken, mutlak yokluk hiçbir şekilde bulunmayan olarak ifade edilmektedir.<sup>588</sup> Farâbî'nin nokta-i nazarından baktığımızda madum, “zat bakımından yok, araz olarak var olan”dır, şeklinde açıklanmaktadır.<sup>589</sup> Araz olarak bulunmasının nedeni ise, zihinde tasavvur edilmesi ile ilgilidir.<sup>590</sup>

İslam düşünce geleneğindeki çoğu düşünür gibi,<sup>591</sup> Urmevî de yokluk kavramını varlık kavramı vasıtasıyla açıklamaktadır. Bu bakımdan Urmevî açısından yokluk, sabit olan bir şey değildir. Yani sabit olmayan demektir. Bu söz varlığın mahiyete zaid bir şey olması ile ilgili yan dallardan biridir. Bunu kabul edenler için, şayet madum, mahiyet kendi içinde mümkün ise onun içinde kendine has bir sübut var demektir; şayet mümkün değilse, o zaman bu salt nefiydir. Urmevî bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin şunları söylediğini ifade etmektedir: Eğer madum nefyedilenden daha genel ise, bu durumda salt nefiy olmaz; zira bunu diyen o madumun genelliğini dışlamaktadır ki, bu ise sabittir. Ayrıca bu olumsuzluk (menfilik) üzerinde söylenmiş bir söylem olup menfi edilen de sabit demektir. Şayet madum nefyedilene eşit veya daha özel ise, kıyas olmuş

---

<sup>585</sup> Kahraman, “Ma'dumun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, s. 447.

<sup>586</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem,” s. 356; Ayrıca Bkz. Hüseyin Kahraman, “Ma'dumun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 14, Sayı: 2, 2016, s. 447.

<sup>587</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem,” s. 357; Bkz. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine,” *Felsefî Risaleler*, s. 140.

<sup>588</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem,” s. 357.

<sup>589</sup> Farâbî, *Talikat*, s. 16.

<sup>590</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem,” s. 357.

<sup>591</sup> Ehl-i Sünnet'e göre de yokluk zihnî bir kavram olup hariçte bir gerçekliği bulunmamaktadır. Bu kavramın bilinebilmesi varlığa bağlıdır. Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, s. 356. Ayr. Bkz. Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Amidi'de Ma'dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 28, s. 36-37. Örneğin İbn Sînâ bu konu ile ilgili olarak, varlığın kendiliğinden bilinir olduğunu ancak yokluğun ise varlıkla bilinebileceğini ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 34.

demektir.<sup>592</sup> İşte böyle her madum menfidir; menfi olandan hiçbir şey sabit değildir; madum olandan da hiçbiri sabit değildir, demek zayıf bir söylemdir. Zira madum, menfi olandan daha geneldir ve varlık kavramının da karşıtıdır. Ancak sübutunun bir kısmında umumun sabit oluşu her kesiminde de onun sübutunu gerektirmez. Örneğin canlı sözcüğü “at”tan daha geneldir; ayrıca canlı kavramının altında insanın da bulunması canlı kapsamının diğer tüm fertlerinin de insan olmasını gerektirmez; aksi takdirde at da insan olmuş olur. Bu itibarla Urmevî, yokluk harici var oluştan önce dışarıda sabit olsa ve varlık kazansa; ayrıca kendisinde, var olmadan önceki sübutundan farklı bir sübut da hâsıl olmasa, varlık ve yokluğun eşit olduğunu, aralarında bir fark olmadığını ifade etmektedir. Eğer yokluk dışarıda var olduktan sonra öncekinden farklı ekstra bir sübuta sahip olursa, bu durumda önceden hâsıl olan ve sonradan hâsıl olan olmak üzere iki sübutla sabit olan bir şey olması gerekirdi ki, bu da muhaldir.<sup>593</sup> Muhtemeldir ki, Urmevî burada mutlak yokluk kavramından bahsetmektedir. Mutlak yokluk hem harici hem de zihni olarak var olmayandır. İbn Sînâ bu konuda görüş bildirilemeyeceğini savunurken, Urmevî bunun bir çelişki olduğunu ifade etmektedir. Zira Urmevî’ye göre bu ifade de bir görüştür. Urmevî ise mutlak yokluk hakkında arazî olarak bilgi verilebileceğini savunur. Arazî olarak bilgi vermek ise o şeyin mahiyeti ve hakikati hakkında bir şey söylemeden sadece betimleme yoluyla o şeyi ifade etmek demektir.<sup>594</sup>

Yokluk kavramını açıklayabilmemiz için varlık kavramının en genel olarak bulunduğu zihni temel almamız gerekir. Bir şey harici olarak bulunmasa bile zihinde bulunabilir. Bunu Urmevî, anka kuşu ile örneklendirmektedir. Şöyle ki onun harici olarak varlığı olmasa da zihnimizde bulunan bir mahiyetinden bahsedebiliriz. Bu itibarla Urmevî anka kuşunun harici olarak yok olduğunu zihindeki varlığından hareketle temellendirmektedir. Zira Urmevî, sadece harici olarak yok olanın özü

---

<sup>592</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 63a-63b.

<sup>593</sup> Urmevî, *Beyân*, vr.63b. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Urmevî, yokluğu bir varlık kategorisine almamaktadır.

<sup>594</sup> Urmevî, *Metali*, s. 128.



itibariyle bilinebileceğini ifade eder.<sup>595</sup> Aynı şekilde Urmevî siyahlığın adem iken de siyah olduğunu; çünkü siyahlığın mutlak olarak zihinde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>596</sup>

### IV.2.3. Mahiyet

Urmevî, mahiyet kavramını ‘o nedir’ sorusuna verilen cevap olarak nitelendirmektedir.<sup>597</sup> Urmevî, her şeyin kendisini o şey yapan bir mahiyeti olduğunu belirterek, bu mahiyetin kendisine ilhak edilecek her şeye mugayir olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Urmevî bunu, canlı, canlı olması bakımından sadece canlıdır; bu haysiyet bakımından ne tek ne çok olma, ne mevcut ne de ma’dum olma gibi anlamlar, her ne kadar kendisi bu kayıtlardan hali olmasa da, onun canlı olma kavramına dâhil olduğunu söyleyerek açıklamaktadır. Örneğin, canlı kavramı, teklik veya çokluk kaydıyla, ya da varlık veya yokluk kaydıyla birlikte ele alındığında bunların her birinin cümlesinin o kavramın bir cüzü (tikel) olduğu ve cüzün de küle (tümel) mugayir olduğu görülecektir. Yani eğer tek olma canlı kavramına dâhil olmuş olsaydı, bu durumda çok olanlar canlı olamayacaktı. Ayrıca canlı olmak tek bir kişiye de özgü değildir. Bu durum imkânsızdır. Eğer canlı canlı olması bakımından bir veya daha fazla mıdır, diye sorulduğunda; bunun yanıtı, o birdir veya daha fazladır olamaz. Zira o, canlı olması bakımından birliği ve çokluğu mahiyetine dâhil değildir.<sup>598</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Urmevî mahiyeti, İslam düşünce tarihinde de kabul gören bir tanım olan, bir şeyi o şey yapan şey olarak tanımlamaktadır.<sup>599</sup>

Urmevî mahiyetin ya basit olduğunu ya da birkaç şeyin bileşkesi olduğunu söyler.

Urmevî’ye göre, basit olan mahiyet, sonu gelmez parçalardan oluşan bir hakikat

<sup>595</sup> Urmevî, *Metali*, s. 121,128.

<sup>596</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 63b.

<sup>597</sup> Urmevî, *Metali*, s. 129.

<sup>598</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 64a.

<sup>599</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Atay, *İbn Sinâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 25; Tahsin Görgün, “Mahiyet”, İslam Ansiklopedisi, DİA, c. 27, ss. 336-338; Toshihiko Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, s. 125-141.

bileşiminin imkânsızlığı nedeniyle olmazsa olmazdır. Çünkü sonlu olsun sonsuz olsun her çoklukta bir, zaten bulunmaktadır. Birin çok olması ise imkânsızdır; Allah-u Teâla, üst cins varlıklar ve karakterleri oluşturan bileşenler gibi.<sup>600</sup> Bileşik ve basit mahiyet olarak ele alınan mahiyet kavramı, cinsi ve faslı olduğunda bileşik, aksi olduğunda da basit mahiyet olmaktadır.<sup>601</sup>

Bileşik mahiyetin meydana gelişinin nedeni onu oluşturan parçalardır. Bu nedenle mahiyetin parçaları hem harici dünyada hem de zihinde, varlık açısından, mahiyetten önce gelmelidir.<sup>602</sup> Bileşik mahiyetin ortadan kalkması için cüzlerden birinin yok olması yeterlidir. Dolayısıyla her bir cüzün yok oluşu bileşik mahiyetinde de yok olmasının illeti olmaktadır. Bileşik mahiyette cüzlerin birbiri ile olan uyumunu da dikkate alan Urmevî, bunu krem (macun) örneği ile açıklamaktadır. Şöyle ki, ilaçlardan oluşturulan macun, parçacıkların toplamı maddi bir cüzde ve zihinsel formda toplanan cüzde bir araya getirilmiştir ki, o macundan sadır olacak etkilerin başlangıç noktası orasıdır.<sup>603</sup>

Urmevî'ye göre, nefis ve bedenden oluşan insan bileşkesinde olduğu gibi, mahiyetin bir kısmı hariçte birbirinden ayrışabilir. Bu durumun, siyahlıkta olduğu gibi, aksi de mümkündür. Ayrışmadan kasıt, cins, fasıl ve nev'in her birinin kendi başına bir varlığı olduğu ise cinsi bu varlıklardan ayıramazsın denmesi doğru olur. Ancak bununla tek bir var oluşun o üç kavramın da arazi olduğu kast edilirse, tek bir arazın sadece bir maruza araz olmasının imkânsızlığı nedeniyle batıldır. Zira cüzün varlığı küllün varlığından önce gelmektedir ve dolayısıyla önce gelen farklıdır.<sup>604</sup>

Madde ve cinsin farklılığı konusunda İbn Sînâ'nın görüşüne değinen Urmevî, İbn Sînâ'nın bu farklılığı harici dünyada ele almasının aksine, cins, tür ve ayırımın ancak

---

<sup>600</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 64a.

<sup>601</sup> Urmevî, *Metali*, s. 129.

<sup>602</sup> Urmevî, *Metali*, s. 130.

<sup>603</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 64b.

<sup>604</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 64b.

zihinde incelenebileceğini savunur.<sup>605</sup> Ancak basit mahiyette Urmevî, varlık ve mahiyet ayırımına gitmez ve onların aynîliği üzerinde durur. Bu durum ise bize, Urmevî'nin basit mahiyeti metafiziksel alanda işlediğini gösterir.<sup>606</sup>

Urmevî, mahiyetin cüzlerinin ya birbirinden daha genel, mutlak suretle veya bir yönden iç içe geçmiş ya da birbirlerinden ayrışık olduğunu belirtmektedir. İlkini dikkate aldığımızda, özel, genelin mukavvimi ve onun sıfatı olursa; canlı ve konuşan gibi, bu durumda genel olan cins, özel olan ise ayırmadır. Ancak özel olan genel olanın mukavvimi olmakla birlikte sıfatı olmazsa onları bu şekilde adlandırmak mümkün olmaz. Her iki durumda da en genel olan varlık kavramı gibi. Eğer genel olan özelin mukavvimi olursa, bu sonuncu türün arazlarına benzer. İkincisi ise, o ikisinden beyaz canlı bileşkesinin çıkması gibidir. Üçüncüsü de bir şeyin kendi illetlerinden veya malullerinden biriyle, ya da bu ikisi dışındaki bir şeyle tereküp etmesi gibidir. Şeyin fail illet ile bileşkesine ihsan veya hediye gibi şeyler örnek olarak verilebilir. Şeyin maddi illet ile bileşkesine ise burun biçiminin değişikliğine ad olarak verilen yassı burun kavramı örnektir. Ayrıca bu durum surî illetle beraber ortası göçük buruna isim olarak yassı burun adı verilmesi halindeki bileşkeye de benzemektedir. Şeyin gaî illet ile birleşmesine mühür örnek olarak verilebilir. Şeyin malulü ile birleşmesine de örnek olarak yaratıcı ve başka misaller verilebilir. Şeyin mahiyetin kendisi dışındakilerle terekübüne gelince, bileşik şeylerin bazıları ademi ise, birinci olasılıktaki gibidir. Yani eğer tamamı sübuti ise, hepsi de gerçek ve birbirine benziyorsa, sayılar bu durum için bir örnektir. Ancak tamamı subuti birbirinden farklı ve makul ise, heyula ve suretten oluşan cisim örnek olarak verilebilir. Tamamı subuti olmakla birlikte bir de algılanabilen ise buna da siyah-beyaz (alaca bulaca) örnektir. Şayet bunların tamamı

---

<sup>605</sup> Urmevî, *Metali*, s. 131; Akkanat, *İnceleme*, s. 143.

<sup>606</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 143-144.

izafi ise, buna da en uzak en yakın örnek olarak verilebilir. Ancak bir kısmı izafi bir kısmı hakiki ise bu da yatak misal olabilir.<sup>607</sup>

Şayet iki cüzün her biri diğerine ortak ve ayrım olarak da her birine özgü ise, mahiyetler, cins ve ayrımdan sadece bu şekilde oluşan terkiplerdir. Nitekim yokluk mevcut bir mahiyetin parçası olmayacağı gibi, harici vasıf da ne cinsi ne faslı olabilir. Bu durumda onlar sadece araz ve özellik olabilir.<sup>608</sup>

#### IV.2.4. Cevher ve Araz

İbn Sînâ cihetinden cevher, bizzât olan mevcutların kısımlarının ilkidir. Bu itibarla cevher bir şeyde ne mevzu ne de sıfat olarak bulunabilir.<sup>609</sup> Urmevî de İbn Sînâ'nın bu görüşünden yola çıkarak, bir şeyin diğer bir şeyde var olmasını dikkate alarak cevher kavramını ele almaktadır. Urmevî'ye göre şeyin bir şeyde oluşunun anlamı ona özgü ve onda geçerli olması manasını taşımaktadır. Bu nedenle ikisinden birine işaret edilmesi gerçekte veya farazî olarak işaret etmek demektir. Farazî olması onun etkisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu durumda farazî olarak işaret edilen, yani ba'is hâl (niteleyen); meb'us ise mahal (nitelenen) olarak isimlendirilmektedir. Bu ikisinden birinin diğerine ihtiyacı kaçınılmazdır; aksi halde bu hulûl olurdu. Bu durumda iki ilişkiden bahseden Urmevî'ye göre, eğer hâl, mahallin varlık nedeni ise, bu durumda hâl suret; mahal de heyula olmaktadır. Aksi durumda yani mahal, hâlin varlık nedeni ise, mahal mevzu; hâl de araz olmaktadır. Bu itibarla hem heyula hem de mevzu mahaldemünderiçtir; zira mahal ikisinden daha geneldir. Suret ve araz ise hâlde münderiçtir; çünkü o, ikisinden daha geneldir.<sup>610</sup>

Urmevî perspektifinden bakıldığında cevherin özelliğinin mevzu olmayışı açık bir şekilde görülmektedir. Ancak cevherin bu özelliği onun bir mahalde olmaması anlamına

---

<sup>607</sup> Urmevî, *Beyân* vr. 65a.

<sup>608</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 65a.

<sup>609</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 53.

<sup>610</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 70b.

gelmez; zira özelin selbi genelini gerektirmez. Bu nedenle cevher mevzusuz mevcuttur; araz ise bir mevzuda mevcut olandır.<sup>611</sup> O halde cevher bir mahalde bulunuyorsa o cismani form olarak ifade edilir. Şayet cevher bir mahalde değil de kendisi bir mahal ise ona da heyula denir. Cevherin kendisi mahal değilse ve heyula ile suretten mürekkep ise, cisim olmaktadır. Cevherin cisimle bir şekilde tedbir ilişkisi varsa, ona da nefis denir. Eğer cisimle hiçbir ilişkisi yoksa ona da akıl denilmektedir.<sup>612</sup> Bütün bunlar Urmevî'ye göre cevher ve araz arasında ortak olan noktalardır ve konunun anlaşılması açısından bunların öncelenmesi elzemdir.

Urmevî arazi, “kendisine parçası gibi dayanak olmayan ve onsuz da olamayan bir şeyde mevcut olan” şeklinde tanımlamaktadır. Bunun da farklı şekilleri bulunmaktadır. Birincisi, eşyada türleriyle olan cins ve kişileriyle mevcut olan tür gibi mevcudatı dışlamak içindir. İkincisi ise, formu dışlamak içindir. Üçüncüsü ise, türle beraber cinsi, kişiyle beraber türü dışlamak içindir. Dördüncüsü de, mekânda yerini almış cismi dışlamak içindir. Bu bakımdan şunun denilmesi uygun değildir: “Adet arazdır ve eşyada mevcuttur. İzafet ise arazdır ve izafet edilende mevcuttur.” Zira bunu bir örnek ile açıklarsak, on sayısı onu oluşturan birimlerin hiçbirinde mevcut değildir, aksine toplamına on denir. Bu nedenle on sayısı toplam olması hasebiyle bir sayıdır. İzafet bakımından araz olmayışına gelince, iki izafet edilenin her birinde mevcut olan diğerindekiyle aynı olan mevcut değildir.

Urmevî, cevherin bir mahiyet yani içlem olduğunu ifade eder. Ancak ayanda varlık gösterirse de bu mevzuda olmak demek değildir. Bu anlam, hariçte mevcut olsun ya da olmasın şeye atfedilmesi doğru olan bir kavramdır. Eğer cevherin bulunduğu o şey hariçte mevcutsa, yine de mevzuda yer almış olarak anlaşılmalıdır. Ancak,

---

<sup>611</sup> İbn Sînâ da bu konuda aynı şeyleri söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre de cevher arazlara dayanmamakla birlikte onlar arazların dayanağıdır. Ayrıca cevherler, arazlardan varlık bakımından öncedir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 54; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 91.

<sup>612</sup> Urmevî, *Beyân* vr. 70b. Urmevî'nin bu görüşleri İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri ile aynıdır. Hatta ifadeler de aynıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 56.

cevherde bir maddenin harici varlığı göz önüne alınarak bir şeye cevher hükmü vermek sadece o şeyin hariçte var olduğu bilinince mümkün oluyorsa, Umrevî'ye göre, Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyetinin bulunmaması nedeniyle, O bunun dışında kalmaktadır. Bu bakımdan O, cevher olamaz. Zihinlerde mevcut olan tümel cevherler şayet hadis ise, onların varlıkları mevzuda olan varlıklar demektir. Ancak bunlar ayanda da bulunursa varlıkları mevzusuz cevherler olurlar. Cevher ve varlık (vücut) mevzuda yer almayandır, araz ise mevzuda mevcut olandır denilirse, buradaki kısıtlama varlık anlayışı ile ilgilidir. Buna göre Tanrı'ya cevher kavramını yakıştırmak imkânsızdır; çünkü O'nun isimleri vahiy yoluyla öğrenilmiştir, yani tevkifidir.<sup>613</sup> Urmevî burada İbn Sînâcî bir yaklaşım sergilemekle birlikte varlık konusunda Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili olarak söyledikleri dikkate alındığında kendisi ile çeliştiği görülmektedir. Nitekim varlık konusu altında Tanrı'nın varlık ve mahiyetinin ayrı olması gerektiği üzerinde dururken burada Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin aynı olduğunu ifade etmektedir. Muhtemeldir ki Urmevî, kelamcı anlayışın özellikle Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki etkisinden kendisini kurtaramamıştır.

Urmevî cevherin cins olmadığını iddia eder. Eğer cevher türlerinin cinsi olsaydı, bunca tür fasıllandırılmış olarak görülemezdi; zira onun fasılları şayet araz iseler, cevhere ilişmiş arazlar cevherin payandaları olurdu. Bu fasıllar araz değil de cevher ise, onlar da başka fasıllara ihtiyaç duyardı ve söz yine başa dönerdi. Belirli bir cevher şayet basit (yalın) ise, basit olan o cevhere cins olduğunu söylemek imkânsızdır. Şayet bileşikse, o zaman da cevherin bir yalını olması ve parçası da olması gerekirdi. Bu durumda da o yalın olan cinsin kapsamına dâhil olmamış olurdu. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Urmevî, cevherin cins olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.<sup>614</sup>

---

<sup>613</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 70b.

<sup>614</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 70b.

Cevherlerin tümellerinin de cevher olduğunu iddia eden Urmevî'ye göre bunlar, her biri ayanda bulduklarında mevzusuz olarak mahiyettirler. Zira mahiyetler cevheriyyetinden kuşku duyulmayan cüzlere hamledilmektedirler; dolayısıyla araz olamazlar bilakis cevherdirler. Bununla birlikte tikeller cevheriyyete mahiyetlerden daha layıktır; çünkü onlar ayanda da mevcuttur. Tümeller ise ayanda mevcut olmayabilir. Ayrıca var olarak bilinen mevzusuz ilk şey tikellerdir; zira niyet icat etmek için ilk önce kişisel olarak türe yönelir ki varlıkta yerini alabilsin. Binaenaleyh, ayanda mevcut olan şahıslara daha yakın olması nedeniyle türler cevher olmaya cinsten daha layıktır. Ayrıca cevherin zıddı da yoktur.<sup>615</sup>

Arazın özelliklerini Urmevî şu şekilde sıralamaktadır: Cevher arazın cinsi değildir. Araz belirli bir mevzuya muhtaçtır; çünkü o mevzusuz olamaz. Bu itibarla arazın mevzusundan ayrı düşünülmesi imkânsızdır. Bu da arazın ayrıca ayrılamayacağı bir mekâna ihtiyaç duyduğunu gösterir. Tek bir arazın iki mahalde bulunması imkânsızdır; zira yalın akıl bile birinde bulunan halin diğerindekinden başka olduğunu anlamakta güçlük çekmez.<sup>616</sup>

#### **IV.2.5. Birlik (Vahdet) ve Çokluk (Kesret)**

Birlik kavramının varlık kavramı ile eş anlamlı olmadığına değinerek bu konuya giriş yapan Urmevî'ye göre birlik varlık değildir. Ancak bu kavramları eş anlamlı kabul edenlere göre, birliğin çokluğa arız olmasından dolayı, bir şeyin karakteristiği/niteliği (hususiyet) o şeyin varlığını ve birliğini ifade eder. Bu görüş Urmevî'ye göre batıldır. Çünkü çok olan, çok olması bakımından mevcuttur ve yine çok olması bakımından da çok olanın hiçbir şeyi bir değildir; zira her mevcut bir tek değildir. Eğer bir niteliği olması bakımından çok da birdir denilirse, Urmevî buna şöyle cevap vermektedir; çok olana çok olması bakımından birlik arız olmamaktadır, aksine çok bir yönden de bir

<sup>615</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 70b.

<sup>616</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 70b-71a.

olduğu için birliğe maruz kalmaktadır. Ayrıca Urmevî'ye göre hüviyetin de birlik olduğu söylemi batıldır. O, çok olanın çokluk bakımından tayin edildiğini ve tek olmadığını ifade etmektedir.<sup>617</sup>

Birlik, tanımlanmaya gerek olmayan bir kavramdır. Ancak bu kavramı tanımlamak isteyenler olmuştur. Bu tanımlardan birkaçı, onun bölünemeyen bir sayı olduğu ve çok birlerin toplamından oluşandır şeklinde yapılan tanımlamalardır. Doğru olanın ise, varlık kavramında olduğu gibi, bu kavramın da tanıma ihtiyaç duymadığıdır. Ancak çokluk, hayalde daha iyi bilinirken; birlik ise akılda daha iyi bilinir. Eğer insan birliği çokluk ile bilirse hem aklî hem de hayalî bir manaya uyarılmış demektir. Şayet tersi olursa aklî mana ile hayalî manaya uyarıldığı aşikârdır.

Urmevî, birliğin zata eklenen artı bir şey olduğunu ve aynı zamanda da bu zatın tek olması durumunda birliğin onun kimliği olduğunu ifade etmektedir. Bu itibarla tek olanın birliğinin zata sayesinde negatif olması mümkün değildir; çünkü o zaman çokluğun negatifi olur. Böyle bir durumda çokluk şayet ademi ise, birlik de ademin ademi olacaktır ve ademin ademi de pozitiftir. Şayet birlik pozitif ise, bu durumda birliklerden ibaret olmuş demektir. Sonuç olarak birlik pozitiftir; ancak mahiyetin kendisi değildir. Örneğin siyahlık siyahlıktır sözünün mefhumu ile, siyahlık ikisinden biridir sözünün mefhumu birbirinden farklıdır. Şöyle ki, siyahlığın karşıtı çokluk değildir, oysa birlik çokluğun karşıtıdır. Urmevî'ye göre birlik, mahiyetin kendisi olmadığı gibi, mahiyetin cüzü de değildir; çünkü her mahiyet bir olup olmadığına bakılmaksızın akledilebilir. Dolayısıyla birlik mahiyetlerin dışında harici bir sıfattır. Ayrıca birlik hem araza hem de cevhere arız olan bir kavramdır.<sup>618</sup>

Mevcudatta hayvandan, bitkiden ve cemadattan çoklukların olduğunu ve bunların sayılarının birden fazla ve mahiyetlerinin bambaşka olduğunu ifade eden Urmevî'ye

---

<sup>617</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 66b.

<sup>618</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 66b-67a.



göre, bunların sayı ve çokluk olmaları onların mahiyetlerine ek olan fazlalıklardır. Zira sayı, vücudî bir kavramdır; çünkü adet birimlerinden oluşmaktadır, mürekkep de vücudî şeylerin bileşkesidir ve dolayısıyla yok olması imkânsızdır. Şöyle ki, insanlardan biri onların on tanesiyle insan doğasında ortaklıklar ama birlikte ve onlukta farklılaşmaktadırlar. Bu bakımdan Urmevî, hem birliğin hem de onluğun vücudî bir kavram olduğunu ve mahiyetlere ve onların arızî konumlarına ek zait bir kavram olduğunu iddia etmektedir. Birliğin araz olması, adet ve çokluğun da araz olmasını zorunlu kılmaktadır; çünkü arazlar toplansalar da cevher olamazlar.<sup>619</sup>

#### **IV.2.6. Zorunluluk (Vacip), İmkân (Mümkün) ve İmkânsızlık (Mümteni)**

Urmevî'ye göre, zorunluluk, imkân ve mümteni kavramlarının hiçbirini net bir kısır döngü olmaksızın tanımlamak mümkün değildir. Nitekim mümkünün zaruri olmayan veya zarurinin de mümkün olmayan olduğu söylenirse bu bir kısır döngü olmaktadır. Zorunluluk varlığın tabiatına daha yakındır ve imkândan daha iyi bilinir durumdadır. Bu bakımdan imkânın zorunluluk ile tanımını mümkün iken aksi mümkün değildir. Ayrıca mümkün, yapısı itibariyle ne zorunluluğu ne de mümteni gerektiren bir özelliğe sahiptir; zira kendisi her iki durumda da başkasına muhtaçtır.<sup>620</sup>

Zorunluluk, başka bir şeye muhtaç olmama durumudur ki, bu da negatif (selbî) bir durumdur. Urmevî bunu şöyle açıklamaktadır: Bir şey zorunlu olmadığı sürece, eğer gerekmiyorsa var olamaz. Demek ki, zorunluluk varlıktan önce gelmektedir. Nitekim Urmevî, negatif durumların varlıktan daha sonra geldiğini ve negatiflere hem tahsis özellik atfedilmediğini hem de tayin edilmediğini ifade etmektedir. Aksine onları mevzuatlarının özelliğine uyan tabii özelleştirme ve tayin belirlemektedir. Bu itibarla Urmevî'ye göre zorunluluğun varlıksal olması kaçınılmazdır. Aksi halde cisme nispet

<sup>619</sup> Urmevî, *Beyân*, vr. 67a. Ayrıca bkz. İbrahim Maraş, "İbn Sinâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı," *Dinî Araştırmalar*, c. 10, sayı: 30, 2007, ss.41-54.

<sup>620</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 68b.

olması ve cihete nispetle gerçekleşmemiş, farazî sayılmış olurdu ki, bunu aklın en ilkel hali (yalın akıl) bile reddeder.<sup>621</sup>

Urmevî'ye göre, mümkünün varlık ve yokluk olan iki olasılığından biri diğerinden daha evla değildir. İki bakımdan bu durumun böyle olduğunu iddia eden Urmevî'ye göre ilki, eğer mümkünün var olması onun için daha evla olsaydı; adem bulunduğu şayet ademiyyet evlevi olarak ona hamledilemiyorsa, madum yok olmamış demektir ki, bu hulftür. Şayet adem onun için daha evla ise, var olma evleviyeti de hala baki ise, iki olasılıktan her biri o evleviyete daha evla olacaktır ki, bu da muhaldır ve evleviyet konusuna terstir. Şayet ikisinin evleviyeti harici bir başka tercih sebebiyle kendinde olana yeğlenip kayboluyorsa da durum aynı şekildedir. Keza varlığın evleviyetinde de madumun yokluğunun göz önüne alınması gerekir. Bu durumda da vücudun evleviyeti lizatî değil liğayrihi olmuş olur. İkincisi ise, mümkün için varlık daha evla olsaydı, varlıkla aynı şey olması, ancak muarız bir şey olduğunda farklı olması gerekirdi. O muarız da şayet, mümkünün mahiyetinin lazımı ise ve birbirine karşı olan mümkün ve muarız da birbirine eşitse, bu durumda da iki olasılıktan birinin evla olması imkânsızdır. Bu nedenle Urmevî, istenen sonucun eşitliğin reddedilmesi olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, şayet iki olasılıktan biri daha güçlü olsaydı, güçlü taraf daimi olduğundan ya vacibi vücut ya da vacibi adem olurdu. Söz konusu olan muarız eşit değil de farklı olsaydı, bu durumda da varlık seçeneği kendiliğinden evla olmazdı. Aksine evleviyeti muarızın olmayışından kaynaklanırdı. Sonuç olarak Urmevî'ye göre, kendisine vücut ve adem atfedilen her şeyin varlık ve yokluk seçeneğinin dış faktörler nedeniyle birbirinden evla olmadığı alternatifi kalmaktadır.<sup>622</sup>

---

<sup>621</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 68b.

<sup>622</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 70a.

Urmevî, mümkünün zorunlu olmadığı sürece var olamayacağını ifade etmektedir. Zira mümkünün bir sebebi var ve sebepli durumu ile sebepsiz durumu arasında bir fark olmazsa, bu durumda sebep, neden olmaktan çıkmış olur ki, bu da hulftur. Sebebinin olduğu varsayımı ağır basarsa, varoluş gerçekleşmiş ve tercih edilmeyen de mümkünlükten çıkmış demektir. Şayet eşitleme imkânsız ise, bu durumda tercih edilmeyen daha evladır demek oluyor ki, o zaman mümkünün var oluşu zorunlu olmuş oluyor. İşte Urmevî'nin ulaşmak istediği sonuç da budur.<sup>623</sup>

Bu konu, Urmevî'nin felsefesinde varlık konusu ile yakından ilgilidir. Zira zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını varlık ile açıklamaktadır. Urmevî, bu konu ile ilgili olarak, Letâif'te bilinenler (ma'lumât) bağlamında da bir varlık sınıflandırması yapmaktadır. Bilinenler dört kısımdır: a) yok-imbânsız, b) yok-mümkün, c) var-zorunlu ve d) var mümkün. Urmevî, bu tasnifte bir düzenleme yaparak varlık sınıflamasını üç kısımda toplamaktadır. Bunlar ise; a) varlığı zorunlu-yokluğu imkânsız, b) yokluğu zorunlu-varlığı imkânsız ve c) varlığı ile yokluğu mümkün olanlardır. Kısaca zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak varlığı üçe ayırmaktadır.<sup>624</sup>

Bu ayırım İbn Sînâ tarafından metafiziğin merkezine yerleştirilen, zorunlu, mümkün ve imkânsız ayırımına karşılık gelmektedir. Ayrıca Urmevî, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık ayırımını da değişiklik yapmadan kabul etmektedir. Bu itibarla zorunlu varlık; özü itibariyle zorunlu ve başkası sebebiyle zorunlu olmak üzere iki kısımdır.<sup>625</sup>

Urmevî özü itibariyle zorunlu olan varlığın üç özelliği olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, özü itibariyle zorunlu varlık, başkası sebebiyle zorunlu varlık olamaz.

---

<sup>623</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 70a.

<sup>624</sup> Urmevî, "Şerhu'l- İşârât IV. Namat'ın Şerhi," çev. Saim Güngör, s. 541; Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 28.

<sup>625</sup>Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 28.

İkincisi, özü itibariyle zorunlu varlık, bileşik olamaz. Sonuncusu ise, özü itibariyle zorunlu varlık, çok sayıda olamaz.<sup>626</sup>

Özü itibariyle zorunlu varlık gibi, özü itibariyle mümkün olan varlığın da üç özelliği vardır: İlki, özü itibariyle mümkün varlık, varlık ve yokluktan birinin tercih edilebilmesi için bir müreccihe (tercih edici) ihtiyaç duyar. İkincisi, özü itibariyle mümkün varlığın, sahip olduğu imkân durumu için bir etkine ihtiyacı vardır. Urmevî, eserin müeessire olan ihtiyacının bazı âlimlere göre, hudûs yani sonradan var olma, bazılarına göre de imkân olduğunu belirtmektedir. Bu konuda Urmevî ikinci görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Burada dikkat çeken nokta ise, İbn Sînâ'nın kelamcıları hudûs konusunda eleştirmesi ve bu eleştirinin er-Râzî kanalıyla kelamcılara nasıl etki ettiği.<sup>627</sup> Nitekim bu konuda İbn Sînâcı çizgiyi takip eden Urmevî bu etkinin sonuçlarından birisi olarak görülebilir. Üçüncüsü de, özü itibariyle mümkün varlık, imkân hali için olduğu gibi varlığını sürdürmek için de etkine muhtaç olmaktadır; zira burada bir etkine muhtaç olmanın nedeni, mümkün varlığın imkân hali olduğu ve imkânın yokluğundan söz edilemeyeceği için bir etkine ihtiyaç da süreklilik gerektirmektedir.<sup>628</sup>

#### **IV.2.7. Kıdem Ve Hudûs**

Urmevî'ye göre, hudûs kavramı, geçmiş zamanda yokken var olan şeye görece olarak atfedilir. Buna zamansal hudûsdenmektedir. Ancak burada zamana asli anlam vermenin doğru olmadığını ifade eden Urmevî, aksi takdirde zamandan önce bir zamanın daha olmasının zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Hudûs kavramının bir diğer ciheti ise, ister bir zamana özgü olsun ya da olmasın başkasından meydana gelen şeye

<sup>626</sup>Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 28-29.

<sup>627</sup> Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 29.

<sup>628</sup>Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 29-30.

atfedilen bir kavram olmasıdır. Bu da zati hudûs olarak nitelenmektedir. İşte zamanın bu anlamda husule gelmesi mümkündür.<sup>629</sup>

Urmevî, zatî hudûsun zatında yokluğa ve başkasından var olmaya müsait olan her mümkününe atfedildiğini ifade eder. Zati olan başkasıyla olandan daha sağlamdır. Nitekim zati olanla ilgili yokluk bizzat varlıktan önce gelmektedir. Bu nedenle mümkün olan kendiliğinden yok olmayı da hak etmemektedir; aksi takdirde imkânsız olurdu.<sup>630</sup>

Urmevî, hudûs kavramını izafî ve mutlak olmak üzere iki anlam çerçevesinde ele almaktadır. İzafî hudûs, iki varlığın meydana geliş önceliği ve sonralığını karşılaştırdığımız zaman oluşur. Urmevî, burada öncelik bakımından bir varlığın üzerinden diğerine göre daha az bir zaman geçtiğini ifade etmektedir.<sup>631</sup> Bu ifadeler bize sorunun hudûsun imkânından değil öncelik ve sonralık ilişkisi çerçevesinde ortaya çıktığını göstermektedir.<sup>632</sup>

Mutlak hudûs da kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri zatî diğeri de zamanîdir. Zatî hudûs, varlığını bir başkasından almasıdır. Zamanî hudûs ise, varlığa geliş zamanının kendi yokluk zamanının ardından gelmesidir.<sup>633</sup> Zatî hudûs dikkate alındığında Urmevî'nin, sudur teorisindeki ilk taşmanın zamansal sonradanlığını reddettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca nasıl ki, bir varlığın meydana gelmesi bir neden bağlı ise, aynı şekilde zatî hudûsun ilkesi de bir nedene bağlı olmak durumundadır.<sup>634</sup>

---

<sup>629</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 70a.

<sup>630</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 70a.

<sup>631</sup>Urmevî, *Metali*, s. 144.

<sup>632</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 146.

<sup>633</sup>Urmevî, *Metali*, s. 145.

<sup>634</sup>Akkanat, *İnceleme*, s. 147.

### IV.3. TANRI'NİN VARLIĞI, SIFATLARI VE FİİLLERİ

Urmevî'nin bu konuya eserlerinde oldukça az yer verdiği görülmekle birlikte, bu meselenin temelini, Gazalî'nin ön planda tutmuş olduğu; “Allah'ın bilen, dileyen ve güç yetiren olması” görüşü oluşturmaktadır.

#### IV.3.1. Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Urmevî'nin varlık anlayışı dikkate alındığında, orada yapmak istediği şeyin, akıl yürütme yoluyla Zorunlu Varlık'a ulaşma amacının olduğu söylenebilir. Ancak Urmevî bununla yetinmeyerek Zorunlu Varlık'ın ispatı için tikel ve tümel delilleri de ortaya koymaya çalışmıştır. Çok sayıda kanıtlamanın olduğunu ifade eden Urmevî, tümel kanıtlar kapsamında altı kanıtı açıklar.<sup>635</sup>

Birinci Kanıt: Zorunlu Varlık'ı kanıtlamak amacıyla başvurduğu ilk kanıtlama (burhân), İbn Sînâ'nın *en-Necat*'ındaki kanıtlamanın tekrarından ibarettir. Şöyle ki, akli bir gereklilik sonucunda bir varlığın var olduğu biliniyor ve bu varlık da Zorunlu Varlık ise, istenilen sonuca ulaşılmıştır. Eğer bu varlık zorunlu değil de mümkün ise, mümkünün var olması için bir müessire ihtiyacı olduğu aşikârdır. Bu müessir eğer Zorunlu Varlık ise, yine istenilen sonuca ulaşılmıştır. Ancak bu müessir bir mümkün varlık ise, o mümkünün de bir müessire ihtiyacı olduğu açıktır. Bu durumun gerek devr gerekse teselsül ile sonsuza kadar böyle devam etmesi imkânsızdır. Bu nedenle mümkünlerin müessirinin bir Zorunlu Varlık olması gerekmektedir.<sup>636</sup>

İkinci Kanıt: Bu kanıtlamanın ön kabulü olarak da bir varlığın mevcudiyeti bulunmaktadır. Buna göre var olanların hepsi eğer mümkün varlık ise, hem bütün olarak hem de tek tek kendi dışlarında bir müessire ihtiyaçları vardır. Bu müessirin de Zorunlu Varlık dışında başka bir varlık olması mümkün değildir. Urmevî'ye göre bu delil daha

<sup>635</sup>Kaya, “Bir ‘‘Filozof’’ Olarak Sirâceddin el-Urmevî,” s. 30.

<sup>636</sup>Kaya, “Bir ‘‘Filozof’’ Olarak Sirâceddin el-Urmevî,” s. 30; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*.

kısa ve daha değerlidir; çünkü devr ve teselsülün geçersizliğini göstermeye burada gerek yoktur.<sup>637</sup> Ayrıca Urmevî'ye göre bu kanıt hükemanın güvendiği bir yoldur.<sup>638</sup>

Üçüncü Kanıt: Bu kanıtlamada cismanî âlemin gerek bütün gerekse de tek tek olarak mümkün vasfından yola çıkılmaktadır. Âlemin bir bütün olarak mümkün oluşu bir önceki kanıtlamada kullanıldığı için, Urmevî burada cismanî âlemi oluşturan şeylerin tek tek mümkün olduğunu ispata çalışmaktadır. Cismanî âlem cisimlerden oluşmakta ve cismin de sağı solu, altı-üstü birbirinden ayırt edilebildiğine göre bu, onların bölünebilir olduğunu gösterir. Bölünebilen, bileşik; bileşik de kendi parçasına muhtaçtır. Bu özellikler de mümkün varlığın özellikleri olduğu için, cismanî âlem hem bütün hem de tek tek mümkün kategorisi içerisinde yer alır. Bu nedenle kendileri dışında cisim olmayan bir müessire muhtaçtırlar ve o da Zorunlu Varlık'tan başkası değildir.<sup>639</sup>

Dördüncü Kanıt: Bu kanıtlamada Urmevî, varlıkların özlerinin değil, niteliklerinin taşıdığı imkândan hareket etmektedir. Âlemi oluşturan cisimler, kendileri hakkında verilebilecek hükümlerin hepsine eşit mesafededir. Şöyle ki, yeryüzünün gökte ve gökyüzünün yerde olması; sıcak bir cismin soğuk, soğuk bir cismin sıcak olması bu imkân dâhilindedir. Dolayısıyla her cisim için, ona özgü niteliğin verilmesi gerekmektedir ki, bu da bir müessire ihtiyacı gerektirir. Cisimlik bu varlıkların ortak özelliği olduğundan müessirin cisim veya cismanî olmaması gerekir. Daha önceki kanıtlarda olduğu gibi bu müessir Zorunlu Varlık'tır.<sup>640</sup>

Beşinci Kanıt: Urmevî bu kanıtlamanın er-Râzî tarafından kısaltılarak formüle edildiğini ifade etmektedir. Bu kanıtlamaya göre bütün cisimlerin sonradan varlığa geldiği ifade edilir; çünkü bir cisim ezeli olsaydı, ezelde bir yönü bulunur ve onun

<sup>637</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 135b; Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 31.

<sup>638</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 135b.

<sup>639</sup>Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 31.

<sup>640</sup>Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 31.

ortadan kalkması imkânsız olurdu. Cismin sonradan varlığa gelmiş olması onun mümkün olduğunu gösterir ve her mümkünün de zorunlu bir müessire ihtiyacı vardır.<sup>641</sup>

Altıncı Kanıt: psikolojik bir kanıtlama niteliğindeki bu delile göre insanlar bir dert, sıkıntı veya zorlukla karşılaştıklarında, bu dert ve sıkıntıyı bilen, onu ortadan kaldırma gücüne sahip olan bir Zorunlu Varlık'a, yani Yaratıcı'ya dua etme ihtiyacı hissetmektedir. Kur'an'da da pek çok ayette işaret edilen bu durum, Urmevî açısından Zorunlu Varlık'ın var olması gerektiğinin bir kanıtıdır.<sup>642</sup>

Urmevî *Beyân*'da ayrıca mükemmel yaratılışın bir Yaratıcıya delalet ettiğini ifade etmektedir. Nitekim gökyüzü ve yeryüzüne baktığımız zaman eşsiz bir sanat eserini göreceğimizi ve bunun da hikmet sahibi bir yaratıcının eseri olduğunu anlayacağımızı belirterek Tanrı'nın varlığının bir delilinin de bu olduğunu iddia etmektedir.<sup>643</sup>

Urmevî, Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak da, tabiatçıların kabul ettiği hareket delilini *Beyân*'da zikretmektedir. Onlara göre, hareketlerin hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulması gerekmektedir. Bu hareket ettirici de Zorunlu Varlık'tır.<sup>644</sup>

Urmevî, Zorunlu Varlık'ın mevcudiyetinin delili olarak tümel kanıtlar haricinde on adet de tikel kanıt sunmaktadır. Bu delilleri ise, Hz. Peygamber'in hadisleri; Ebu Hanife ve Ca'fer-i Sadık gibi isimlerin sözleri; şiir ve hikemiyât literatüründen örnekleri ile açıklamaktadır.<sup>645</sup>

Urmevî Tanrı'nın varlığının delillerinden sonra O'nun sıfatları üzerinde durmaktadır.

#### IV.3.2. Tanrı'nın Sıfatları

<sup>641</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136a; Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî," s. 31-32.

<sup>642</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136a; M. Cüneyt Kaya, Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî, s. 32.

<sup>643</sup>Urmevî, *Beyân*, vr.136a.

<sup>644</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136a

<sup>645</sup>M. Cüneyt Kaya, Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî, s. 32.



Urmevî, İbn Sînâ'nın *er-Risaletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın selbî, izafî ve hem selbî hem de izafî sıfatlarını belirtmesine<sup>646</sup> rağmen, filozofların Tanrı'nın hakiki sıfatlarını kabul etmediklerini iddia etmektedir.<sup>647</sup>

#### IV.3.2.1. Tanrı'nın Olumsuz (Selbî) Sıfatları

Urmevî, Tanrı'nın zorunlu olduğunu, zorunluluğun da varlıkla ilgili olduğunu belirterek Tanrı'nın birliği üzerinde durmaktadır. Ona göre zorunlu varlığın birden fazla olması imkânsızdır. Nitekim iki tane zorunlu varlık düşündüğümüz zaman, onların taayyünü kendi varlığından dolayı ise bu varlığın bir tane olması gerekmektedir. Eğer başkasından dolayı ise bu durumda da onun sebepli olması gerekir. Böyle bir durumda da illetli olanın zorunlu olmayacağı daha önce ifade edildiği gibi mümkün değildir.<sup>648</sup>

Fahreddin er-Râzî de Tanrı'nın bir olduğunu, eğer iki zorunlu varlık düşünülürse o zaman ikisinin aynı ve ayrı olmasını sağlayan şeylerden teşekkül edeceklerini ifade etmektedir.<sup>649</sup> Hâlbuki varlığı zorunlu olan bileşik değildir, birdir. Bileşik olmasını varlığının parçalara muhtaç olması anlamına gelmektedir ki, bu da mümkün değildir.<sup>650</sup> Bu itibarla Urmevî zorunlu varlığın zatında çokluğun bulunmasının da imkânsız olduğunu ifade etmektedir.<sup>651</sup>

Urmevî zorunlu varlığın cisim olmadığını belirtmektedir. Bilindiği gibi cisim mürekkeptir. Mürekkep olanın da zorunlu olması mümkün değildir. Ayrıca cismanî güçler sınırlı ve sonludur. Zorunlu varlığın fiili ise sınırsızdır.<sup>652</sup>

<sup>646</sup>İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye," *Risaleler*, terc. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kıbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 51.

<sup>647</sup> Akkanat, *İnceleme*, s. 239.

<sup>648</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136a. Ayrıca bkz. Urmevî, "Şerhü'l-İşârât IV. Namat'ın Şerhi," çev. Saim Güngör, s. 546-549.

<sup>649</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136a.

<sup>650</sup>Urmevî, *Metali*, s. 399.

<sup>651</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136a.

<sup>652</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136b.

Urmevî, Tanrı'nın cevher olup olmadığını cevherin tanımlarına göre değerlendirmektedir. Bu bakımdan eğer cevheri "varlığı mevzuda olmayan" şeklinde bir tanımla ele alırsak, zorunlu varlık bu anlamda cevher olarak ifade edilebilir. Cevherin "varlığı mevzuda olmaksızın a'yanda var olan her mahiyet" şeklindeki tanımını dikkate alırsak, bu anlam varlığı mahiyetine zait olanları kapsar. Bu durumda da zorunlu varlık cevherdir. "Sonradan izafet edilen değil, varlığında sübuti olan sıfatları kabul eden her varlık" şeklinde cevheri tanımladığımızda ise, hükemanın ittifak ettiği üzere zorunlu varlığa bu anlamda cevher demek doğru değildir. "Birbirini izleyen sıfatlara kaynaklık eden her şey cevherdir" tanımına baktığımız zaman da Tanrı'ya bu anlamda cevher denilemez.<sup>653</sup> Cevher tanımları dikkate alındığında bazı durumlarda Tanrı'nın cevher olduğunu bazı durumlarda olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Tanrı'nın bir mahallinin bulunmaması ortak noktadır.<sup>654</sup>

Zorunlu varlık araz değildir; çünkü araz mevzuya muhtaçtır. Ayrıca suret olması da mümkün değildir. Nitekim o da mahalle ihtiyaç duymaktadır. Bir şeylere muhtaç olanın da zorunlu olması imkânsızdır. Heyula olması da imkânsızdır; zira heyula suretle birlikte var olmaya devam etmektedir. Zorunlu varlık yokluğu kabul etmez; aksi takdirde mümkün olurdu ki, bu da muhaldir. Zorunlu varlığın zıddı da yoktur; çünkü mahalde veya mevzuda bir araya gelmeyen ile mahalli ve mevzusu olmayanın zıddı bulunmaz. Zorunlu varlığın dengi ve benzeri de yoktur. Zorunlu varlık çokluk barındırmadığı için O'nun cinsi ve faslı da bulunmamaktadır. Ayrıca cisim olmadığı için cisimlere ilinti olan şeyler ile nitelenemez.<sup>655</sup>

Urmevî *Beyân*'da Tanrı'nın diğer sıfatları başlığı altında şunları da sıralamaktadır: Tanrı diridir. Diri olan da faal idrake sahiptir ve bu bakımdan Tanrı bilinenlerin hepsini bilmektedir. Tanrı karşılık beklemeksizin varlık verdiği için cömerttir. Tanrı tamdir ve

<sup>653</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 136b.

<sup>654</sup>Urmevî, *Metali*, s. 399-400.

<sup>655</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137a.

bütün yönlerden Vacibû'l-Vücut olduğundan O'nda değişme söz konusu değildir. Ayrıca tamlığında üstündedir; çünkü bütün yetkinlikler O'ndan hâsıl olmuştur. Tanrı sırf hakikattir. Tanrı sırf hayırdır; çünkü şer yoklukla ilgilidir. Tanrı ise vardır ve ayrıca varlık verendir. Tanrı sırf güzelliştir. Tanrı hâkimdir, hikmet sahibidir. Nitekim hikmet şeyleri her nasıl ise o şekilde bilmek demektir. Bu itibarla Tanrı hakiki bir ilimle âlimdir.<sup>656</sup> Allah ebedîdir.Zatı bakımından varlığı zorunludur.<sup>657</sup> Allah'ın hakikati mümkünlerin hakikatinden farklıdır.<sup>658</sup>

#### IV.3.2.2. Tanrı'nın Hakiki (Olumlu) Sıfatları

Urmevî açısından filozoflar Tanrı'nın hakiki sıfatlarını kabul etmemektedirler.<sup>659</sup> Urmevî ise Tanrı'nın hakiki sıfatlarının âlim, irade ve kudret olmak üzere üç tane olduğunu ifade etmektedir.

#### **Âlim**

Tanrı'nın âlim olduğu hususunda herhangi bir karşıt fikir bulunmamasına rağmen nasıl bildiği konusunda ayrışma vardır. Urmevî, Beyan'da Zorunlu Varlık'ın âlim olmasını şu şekilde açıklamaktadır: “Allah Teâlâ zatını ve tümelleri bilir. Çünkü O mücerredir ve her mücerred zatını zatından ötürü bilir. O halde Bârî Teâlâ zatını zatından ötürü bilir. O bütün mümkünlerin illetidir. İletti bilmek, illetliyi bilmenin illetidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ bütün mümkünleri bilir.”<sup>660</sup> Bu konuda başka bir diğer ifadesi ise şudur: “Her mücerrede diğer bütün mücerredlerin eşlik etmesi mümkündür. Allah Teâlâ hakkında vacip olanların hepsi vaciptir. Dolayısıyla Bârî'ye diğer

<sup>656</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 139a-b.

<sup>657</sup>Urmevî, *Metali*, s. 397.

<sup>658</sup>Urmevî, *Metali*, s. 398.

<sup>659</sup> Ancak İbn Sînâ, er-Risaletü'l-Arşîyye eserinde Zorunlu Varlık'ın yedi sıfatını ele almıştır. Buna binaen Urmevî'nin bu yargıya nasıl ulaştığı bilinmemektedir.

<sup>660</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137a.

mahiyetlerin eşlik etmesi gerekir ve sonuçta bütün mahiyetleri bilicidir. Başkasını bilenlerin hepsi zatını bilir.”<sup>661</sup>

Urmevî filozofların çoğunun Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini iddia ettiklerini ifade ederek bu durumun böyle olmadığını şu şekilde açıklamaktadır. Filozofların görüşünü kısaca özetleyecek olursak, “haller ya farklı değildir ve değişmeyendir; ya farklıdır ama değişmeyendir; ya bunun aksi ya da farklı ve değişen olur”.<sup>662</sup> İlk durumda, Tanrı'nın kendisini ve her biri tikel olmakla birlikte her aklı bildiği kabul edildiğinden ister tümel ister tikel olsun hepsini bilmesi gerekmektedir. Nitekim tümellerin varlığı da yoktur. Bu durumda da tikelleri bilmesi zorunlu olmaktadır.<sup>663</sup> İkinci duruma konu olanlar ise feleklerdir. Filozoflara göre felekler değişime uğramaz. Tanrı bunları şahıslarıyla bilmemektedir. Urmevî'ye göre bu durum değişimin gerekmesinden dolayı olmayıp, cisimsel olanların sadece cisimsel bir aletle idrak edilmesinden dolayıdır.<sup>664</sup> Üçüncü durum da suretler ve natık nefesler gibi şeylerle ilgilidir. Bunlar ise bilinir değildir; çünkü onları bilmek, bilenin değişmesi sebebiyle değişir, bu da Tanrı için muhaldir.<sup>665</sup> Sonuncusu ise var olan bozulabilen cisimleri kapsamaktadır. Bunları bilmek için bilgide değişikliğin olması gerektiğinden ve onların cisim olmaları dolayısıyla da sadece cisimsel bir alet ile idrak edilebilmeleri nedeniyle Tanrı'nın bunları idrak etmesi söz konusu olmaz.<sup>666</sup>

## İrade

Filozoflara göre Tanrı'nın kasıt ve amaçla<sup>667</sup> bir şey yapmadığını ifade eden Urmevî, bunların birkaç delille iddia edildiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, her

<sup>661</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137a.

<sup>662</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137b.

<sup>663</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137b.

<sup>664</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137b.

<sup>665</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137b.

<sup>666</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 137b.

<sup>667</sup> İbn Sina'nın belirttiği üzere kasıt (قصد) ve amaçta (غرض) zatî eksiklik bulunmaktadır. Zatî eksiklik Tanrı için söz konusu olamayacağından O'nun kasıt ve amaçla bir fiilde bulunması da imkânsızdır. Ayrıca İbn Sina kasıt, amaç ve gaye (غاية) kavramlarını ayrı ayrı anlamlara gelecek şekilde

dileyenin bir yetkinlik talep etmesidir. Eğer Tanrı da bir şeyi amaçlayarak yaparsa bir yetkinlik talep etmiş olur ki, bu da Tanrı için muhaldir. İkinci ise, fail olan daha güzeldir. Şöyle ki, peygamber insanları ıslah için gönderildiğinden daha üstündür. Üçüncüsü, tikelleri bilmesi gerekmektedir ki, bu da filozoflara göre Tanrı için muhaldir. Dördüncüsü ise, Tanrı belirli bir şey irade etseydi, o şeyi irade etmesi O'nun için vacip değilse bu durumda teselsül meydana gelir ve iradenin de zatından dolayı olmaması gerekirdi. Nitekim sıfat zatıyla vacip olmaz, aksine irade edilen sebebiyle zorunlu olur; çünkü irade edilenin varlığı iradenin varlığını gerektirir ki, bu da muhaldir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, irade edilenin tasavvuru, iradenin varlığını gerektirmektedir. Eğer o tasavvurun gerekliliği onun bir maslahat olması şartı ile değilse, bu durumda irade edilenin varlığının daimi olması gerekir. Eğer bir maslahat şartı ile olursa, bu durumda da faillik, bir şeyi terk etmeyi bir şeyi kabul etmeyi gerektirir. Bu şekilde olduğunda da akledilir maslahatların hepsinin irade edilenler olması gerekir. Ancak bunun tam tersini müşahade etmekteyiz. Nitekim Tanrı, onun iman etmeyeceğini biliyor ve bu durumda ondan imanın sadır olması muhaldir. Buradan da anlaşılacağı gibi, irade etmeliği gerektiren şey, Tanrı'nın zatıdır; zatın devamlılığı ile de irade devamlıdır ve ayrılmaz.<sup>668</sup>

Urmevî, “mucip ile muhtar arasındaki fark şudur: muhtar olan, yapması ve yapmaması mümkündür, mucip olanınise yapmaması mümkün değildir” şeklinde ifade edilen sözün yanlış olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre, irade nispet bakımından eşit olursa bu durumda fiil imkânsız olur. İrade edilen taraf tercih edilirse bu durumda da irade edilen fiil mucip olur. Böyle bir durumda irade ile mucip olanların ayırt edilemeyeceğini iddia eden Urmevî'ye göre, “Allah Teâlâ filan fiili filan vakitte

---

kullanmaktadır. Onun bu yaklaşımı Tanrı'nın irade ve gayesini insanın irade ve amacından farklı olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Nitekim Tanrı'nın zatında bir eksiklik bulunmamakla birlikte insan kendisini yetkinleştirmesi gerekmektedir. Bu bakımından insanın amacı ile Tanrı'nın gayesi aynı kategoride değerlendirilemez. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, *Metafizik II*, s. 30-47.

<sup>668</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 138b.

yapacağını bilince o fiilin vuku bulması zorunlu olur, aksi takdirde bilgi bilgisizliğe dönüşür. Sonuçta ‘yapmama’ Allah Teâlâ’nın irade eden ve güç yetiren olmasında bir şart değildir.”<sup>669</sup>

Sonuç olarak İbn Sînâ’nın da ifade ettiği gibi, Tanrı’nın uygunsuz olmayan fiilin sudur edeceğini bilmesi irade, en mükemmel şekilde onun vuku bulacağını bilmesi ise inayettir.<sup>670</sup> Bu bakımdan Urmevî’nin buradaki görüşleri İbn Sînâ’nın düşüncelerine benzemekle birlikte onun *Metâlî*’deki görüşleri ise Fahreddin er-Râzî çizgisini takip etmektedir. Nitekim Urmevî *Metâlî*’sinde, Tanrı’nın mucibûn bi’z-zât olmasından çok fail-i muhtar olduğunu savunmaktadır.<sup>671</sup> Urmevî’nin bu düşünce değişikliğine niçin gittiği hususu burada tartışılmayacak kadar uzun ve başka bir çalışmanın konusu olacak niteliktedir.

### **Kudret**

Urmevî, Tanrı’nın kadir olması hususunda *Metâlî*’de, “bir şeye etki edenin, dilediği zaman o etkiyi sonlandırabilmesini, kudret ile ilişkilendirmektedir. Aksi durum söz konusu olursa, bu durumda da filozofların iddia ettiği gibi Tanrı mucib olmaktadır. Ancak Urmevî âlemin sonradan var olması tezinden yola çıkarak Tanrı’nın mucib değil kadir olduğunu ifade etmektedir.<sup>672</sup> Bununla birlikte *Beyân*’da ise, kadir olanın yapmayı dileyip yapması ve yapmamayı dileyip yapmaması sonucunda, yapmamayı dileyip yapmamasının doğru olmasının gerekmediğini iddia edenlere karşı Urmevî, “fail, failikte itibara alınan bütün yönler bir araya geldiğinde, ‘O’nun bir özelliği de yapmamadır’ hükmü O’nun hakkında doğru olmaz.” tezini savunmaktadır.<sup>673</sup>

---

<sup>669</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 139a.

<sup>670</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 139a.

<sup>671</sup> Bkz. Akkanat, *İnceleme*, s. 242-243.

<sup>672</sup> Urmevî, *Metâlî*, s. 404.

<sup>673</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 139a.

Urmevî'nin bu konudaki yaklaşımının değiştiğini ve filozofların görüşlerine yaklaştığını söyleyebiliriz. Nitekim Tanrı'nın iradesini de ele alırken Metâlî'deki görüşünden vazgeçtiğini görmekteyiz. Bu durumun farklı sebepleri olabilmektedir.

#### IV.4.3. Tanrı'nın Fiilleri

##### **Tanrı'dan Fiillerin Sadır Olma Keyfiyeti:**

Filozoflar nazarında, Tanrı'dan fiillerin sadır oluşu “birden bir çıkar” ilkesi çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak bu görüşü Urmevî eleştirmektedir. Nitekim ona göre kendisinden çokluğun sadır olacağı bir illet kaçınılmazdır. Bu durumda da o illet Tanrı olabilir. Urmevî bunu şu ifadeleri ile açıklamaktadır: “Biz bir şeyden bir zatın olmasını, varlığının başlangıcında onun kıvamının ilkesine dâhil olmayan izafi bir çokluğun onu izlemesini imkânsız görmüyoruz, bilakis birden birin gerekiyor olması sonra o bire bir hükmün, bir halin, bir sıfatın veya bir illetlinin ayrılmaz şekilde eşlik etmesi, o birin de yine bir olması, o ayrılmazlığın ortaklığı ile bir şeyin ondan gerekmesi caizdir ve sonuçta oradan, hepsi de onun zatından ayrılmayan çokluk takip eder. Dolayısıyla böyle bir çokluğun olması, ilk illetlilerden çokluğun birlikte var olma imkânına ait illet olması gerekir.”<sup>674</sup>

Urmevî cihetinden imkânın bir şeye illet olması uygun değildir. Bu itibarla imkân eğer yokluk veya varlığı imkânsız olanla ilgili olursa bu durumda illet olmaz; ayrıca o zorunlu varlıksal da olamaz. Aksine böyle bir durumda o sadece mümkün varlıksal olmaktadır ve o zaman da bir nedene ihtiyacı olmaktadır. Bu neden de bilindiği gibi Vacibû'l-Vücut'dur. O halde O'ndan birden fazla şey sadır olmuş demektir. Eğer neden Vacibû'l-Vücut değil de ilk akıl ise, bu durumda da, şeyin imkânı

---

<sup>674</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 140a.

onun varlığından öne geçmiş demektir ki, varlığından önce akıl bir sıfatla sıfatlanmış olur.<sup>675</sup>

Vacibû'l-vücut'dan çokluğun sadır olduğunun bir başka ifadesi ise, akledişlerin mümkün olmaları ve onların da sebebe muhtaç olmalarıdır. Başka bir problem de, akıldaki çokluğun onun mukavvimi olması durumunda Vacibû'l-Vücut'dan yine çokluğun sadır olmasıdır.<sup>676</sup> Görüldüğü gibi, Urmevî her fırsatta Tanrı'dan çokluğun sadır olabileceğini iddia etmekte ve bunda herhangi bir çelişki görmemektedir. Nitekim kendisi de bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Biz birden fazlanın bir olandan sudur etmesini savunuyoruz, o halde Bârî Teâlâ'dan birden fazlanın sudur etmesi caizdir. Mümkünün O'ndan sudur etmesinde, şartsız olarak O'ndan feyezân eden imkânın kendisi ve başka bir şartın eklenmesine bağlı olması yeterlidir. O da ona eklendiğinde O'ndan feyezân eder.”<sup>677</sup> Urmevî'nin bu görüş ve fikirlerinin temelinde er-Râzî'nin etkisi olduğu kuşkusuzdur. Ancak er-Râzî ve Urmevî'nin dikkate almadıkları şey, “birden bir çıkar” ilkesinin filozoflarca kanıtlanabilir bir ilke olmadığıdır. Filozoflara göre bu ilke a priori olarak kabul edilmektedir. Bunu dikkate almadıklarını bir kenara bıraktığımızda ve eleştirilerini göz önüne aldığımızda, ne er-Râzî'nin ne de Urmevî'nin bu konuda karşı bir teori geliştirebildiklerini söyleyebiliriz.

### **Göklerin Oluşumu:**

Urmevî, filozofların bu konuda kabul ettikleri teorinin<sup>678</sup> tartışmalı olduğunu ifade ederek bunu eleştirmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın da ifade ettiği her aklın üçlü bir

---

<sup>675</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 140b.

<sup>676</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 140b.

<sup>677</sup>Urmevî, *Beyân*, vr. 140b.

<sup>678</sup> Sudur teorisindeki göksel cisimlerin oluşması konusunu. Urmevî burada İbn Sînâ'nın bu konuyu şu ifadeler ile açıkladığını belirtmektedir: “Dediler ki, mufarık akıllar sayıca çoktur, İlk'ten beraberce var olmazlar ve dolayısıyla onların en üstünü/üstteki ilk illetli olur, sonra onu bir akıl, sonra bir akıl izler. Her aklın altında ondan yardım alan/onun hizasında bir felek, onun sureti olan nefis ve de bir akıl vardır. Dolayısıyla her bir aklın altında, varlıktaki üç şey bulunur. Bu üçünün varlık imkânının o ilk akıldan olması, mezkûr üçlemeden ötürü ibdâ'/benzersiz var etme iledir ve daha üstün olan daha üstün olanı birçok açıdan takip eder. Öyleyse İlk'i akletmesi suretiyle ilk akıldan, altındaki aklın varlığı, zatını idrak etmesinden en uzak felek suretinin varlığı ve onun kemali -ki nefstir- ve de kendi zatından idrak ettiğinin



taşma<sup>679</sup> meydana getirmesi eğer onları zorunlu kılıyorsa Urmevî'ye göre son bulmaması gerekmektedir. Eğer bu durum zorunlu değilse o zamanda ilk aklın üç varlığa ilke olmaması uygun olabilir. Böyle bir durumda ilk akıldan sadece bir akıl, o akıldan da başka bir akıl ve son olarak da içerisindeki çoklukla bu üç varlığın feyezana edeceği bir akılda sudur son bulabilir. Böylece akılların on ile sınırlandırılması ve ilk aklın da en uzak feleği hareket ettiren olması geçersiz olur.<sup>680</sup>

Urmevî'nin bu konuda değindiği diğer bir husus ise, filozofların her küre için özel bir hareket ettiriciyi var kabul etmeleridir. Bir akıl, birçok küreyi hareket ettiren olmaya uygun değildir. Aksi takdirde akılların ispat teorisi çöker. Bu durumda da filozoflar her kürenin o küreye mahsus bir akli olması gerektiğini ifade ederler. Her kürenin o küreye özgü nefsinin olması ise açıktır. Nitekim nefis cisimsel bir güçtür ve bu gücün birden fazla mahalle girmesi imkânsız olduğu için her kürede farklı bir nefis bulunmaktadır. Sonuç olarak her yıldızın kendine özgü bir akli ve nefsi vardır.<sup>681</sup>

### **Elementlerin Oluşumu:**

Göksel kürelerin oluşumundan sonra elementlerin oluşmaya başladığını ifade eden İbn Sînâ'ya göre, elementle oluşan cisimler oluş ve bozuluşa tabi olduklarından onların oluşumunda yakın illetlerinin değişken olması ve sırf akıl olmaması gerekir. Ayrıca elementlerin ortak oldukları bir maddesi ve ayrıldıkları suretleri de bulunmaktadır. Bu suretler ile feleklerin durumundaki farklılık; maddenin ortaklığı ile de feleklerin durumundaki ortaklık meydana gelmektedir. Felekler arasındaki ortak olanın maddenin varlığı için illet olması mümkün değildir; çünkü madde taayyün etmiş

---

içinde kendisine ait hâsıl olan varlığın imkânının tabiatıyla, en uzak feleğin cisimliliğinin varlığı gerekir. Sonra, nefslerimizi yöneten faal akıla varıncaya kadar akıl akıl, nefis nefis durum böyledir. Bunun sonsuza kadar gitmesi, her mufarak altında bir mufarakın olması gerekmez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Kendilerindeki birçok anlamlar sebebiyle akıllardan birçok şeyin varlığı/var olması gerekir. Bunun tam tersi olmaz ki, her akılda bu çokluk olsun da bu illetlilerin çokluğu gereksin; bu akıllar da nevin sıfatı değildir ki, anlamlarının gereği hep ortak olsun.” Bkz. Urmevî, *Beyân* vr. 140b-141a.

<sup>679</sup>İlk akıldan felek cirmi, nefsi ve ikinci akıl sudur eder. Bu üç varlığın yakın sebebi ilk akıl, uzak sebebi ise Tanrı'dır.

<sup>680</sup>Urmevî, *Beyân*vr. 141a.

<sup>681</sup>Urmevî, *Beyân* vr. 141a.

olarak bulunur ve mutlaka belirli bir illetinin olması gerekmektedir. En son akılla, yani Faal Akıl ile gökseller arasındaki ortak durum eder ki, o da hareketin daireselliğinin maddenin varlığı için illet olmasıdır. O aynı zamanda da çeşitli feleksel durumlar sebebiyle de âlemimizdeki suretlerin illetidir. Ortaklık ile kastedilen, Faal Akıl'ın umumi feyezân sahibi olması ve maddenin de bütün suretleri kabul edici olmasıdır.<sup>682</sup>

---

<sup>682</sup>Urmevî, *Beyân* vr. 141a.

## SONUÇ

İslam düşünce tarihi üç ana alan üzerine kurulmuştur. Bunlar bilindiği gibi kelam, tasavvuf ve felsefedir. Kelam ve tasavvuf yapısı itibariyle dinin verilerinden hareketle gelişen ve şekillenen düşünce sistemleri olarak karşımıza çıkarken felsefe ise daha çok antik ve Helenistik felsefenin tercümesi neticesinde kendi yöntemini de geliştirerek ilk ikisinden farklı bir yapıya sahip olmuştur. Felsefe Gazâlî sonrası kelam ile birlikte ele alınmaya ve işlenmeye başlamıştır. Müteahhirûn dönemde ise bunu daha net bir şekilde görmekte ve bu konuda F. er-Râzî'nin etkisini de kuvvetli bir şekilde hissetmekteyiz.

F. er-Râzî'nin takipçilerinden biri de Kadı Siraceddin el-Urmevî'dir. Aynı zamanda bizzat Fahreddin er-Râzî'den ders almamış olmasına rağmen onun öğrencisi olarak da kabul edilen Urmevî, bir er-Râzî uzmanı olan Kemaleddin bin Yunus'tan dersler almıştır. Hayatı boyunca birçok şehre giderek eğitim almış, bilimsel toplantılara katılmış ve elçi olarak gönderilmiştir. Selçuklu döneminde Konya'ya yerleşmiş ve Kadı el-Kudat unvanı ile görev yapmıştır. Çok yönlü bir düşünür olan Urmevî, 13. yüzyıl İslam düşüncesinin şekillenmesinde ve Osmanlı döneminin eğitiminde önemli bir konuma sahiptir. Nitekim onun eserlerinden biri olan *Metâliu'l-Envar*, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak yerini almıştır.

Urmevî'nin *Metâliu'l-Envar*'dan daha kapsamlı ve hacimli olan eseri *Beyânü'l-Hakk* ise ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve muhtemelen son şeklini alan görüşlerini barındıran bir çalışmasıdır. Örneğin Tanrı'nın iradesi konusunda diğer eseri olan *Metâli*'deki görüşlerinden farklı fikirleri *Beyân*'da zikretmektedir. Buna göre Tanrı, bir fiili belirli bir vakitte yapacağını bilmesi neticesinde iradenin o zaman tecelli etmesi gerekmektedir. Doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde Urmevî bu düşüncesi ile felsefi düşünceye yaklaşmaktadır. Ayrıca bu eser şekil bakımından F. er-Râzî çizgisini takip

etmekle birlikte içerik olarak zaman zaman onlardan ayrıldığı görülmektedir. Nitekim Tanrı'nın kudret sıfatı hususunda da felsefi çizgiye yaklaştığını söyleyebiliriz. Ancak bu durum onun bu ekolün bir mensubu olmadığını göstermez. Aksine Urmevî'nin bir gruba körü körüne bağlanmadığını ve hangi görüş doğru ise onu söylemekten çekinmediğini gösterir. Nitekim Urmevî'nin bu yaklaşımını eserin her bölümünde görmek de mümkündür.

Sistemli bir şekilde yazılan *Beyânû'l-Hakk*'ta Urmevî mantık ilmini geniş bir şekilde ele almıştır. Kendi ifadesi ile mantığı eksiksiz bir şekilde incelediğini ifade eden Urmevî'ye göre mantık bilmek de farz-ı kifayedir. Mantık, insanı yanlış düşmekten kurtaran bir ilim olmakla birlikte, sağlam temeller üzerine kurulan düşüncelerin ve fikirlerin şekillenmesine de olanak sağlamaktadır. Bu bakımdan Urmevî mantık ilminin gerekliliği ve önemi üzerinde durmakta ve bu ilmin bütün ilimler için bir kanun niteliği taşıdığını belirtmektedir. Kendisinin de bu görüş çerçevesinde incelemelerini yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

*Beyânû'l-Hakk*'ın içeriğine dâhil olan konulardan birisi de cevherlerdir. Urmevî cevherleri İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayrıma göre sınıflandırmaktadır. Buna göre, cisim, madde, suret, nefis ve akıl olmak üzere beş tane cevher vardır. Bu cevherlerin neler olduğu üzerinde duran Urmevî ilk olarak cismani cevheri incelemekte, daha sonra da sırasıyla diğer cevherler üzerinde durmaktadır. Urmevî nefis konusunda F. er-Râzî'nin nebati nefsin kuvvetlerine dâhil etmiş olduğu şekillendirici kuvveti kabul etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın Faal Akılla ittisal sonucu bi'l-fiil aklın yetkinlik kazanması fikrini eleştirmektedir. Bu düşüncelerde de er-Râzî çizgisini devam ettiren Urmevî, cevherlerden sonra arazlar konusunu ele almaktadır. Bilindiği gibi müteahhirûn döneminde kategoriler artık mantık ilminin dışında tutulmaktadır. Urmevî de bu konuyu arazlar başlığı altında değerlendirmiştir. Düşünce geleneğinde olduğu gibi Urmevî de arazları ifade eden dokuz kategori üzerinde durmuştur. Bu kategorileri geniş bir şekilde

ele alan Urmevî ayrıca arazlar konusunda illiyet nazariyesini, zamanı ve hareketi de kapsamlı bir şekilde incelemeye tabi tutmuştur.

Urmevî'nin metafizik anlayışını bir araya toplamak amacıyla yaptığımız bu çalışmada en dikkat çeken nokta, metafiziğin en üst bilim olduğuna dair kabuldür. Urmevî'nin bu konu hakkında ele almış olduğu risale göz önüne alındığında bu kabulü açık bir şekilde görmek mümkündür. O, İbn Sina'nın metafizik anlayışı çerçevesinde şekillenen bilim yöntemini kabul ederek metafiziğin en üst bilim olduğunu belirtmektedir. Ona göre metafizik ilminin konusu varlıktır ve varlıktan yola çıkarak metafizik diğer bilimlerin konularını belirlemektedir. Nitekim bir ilmin konusunun ya apaçık ya da başka bir ilimde kanıtlanmış olması gerektiğini ifade eden Urmevî'ye göre kelim ilminin konusu da metafizik vermektedir. Kelam Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiillerini kendisine konu edinmektedir. Yani kelam ilmi kendisine verilmiş olan bir konudan hareketle incelemeler yapmaktadır. Zira Tanrı'nın varlığı metafizikte kanıtlanarak kelama verilmiş ve kelimde Tanrı'nın var olduğu ön kabulü ile araştırmalarını yapmıştır. Bu görüş Urmevî'nin dâhil olduğu müteahhirûn dönemde kabul görmemektedir. Dolayısıyla Urmevî'nin bu tutumu oldukça önemli bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Ayrıca o, bu görüşünden dolayı eleştirilere de maruz kalmıştır.

Urmevî'nin umur-u amme olarak başlıkladığı bölümde varlık, mahiyet, yokluk, zorunluluk, imkân vs. gibi kavramları ele aldığını görmekteyiz. Bu kavramlar İslam felsefesinin temel kavramlarını ifade etmektedir. Ancak F. er-Râzî ile birlikte bu kavramların ele alınışında bazen felsefi bazen de kelimî yöntem kullanılmıştır. Bu bakımdan Urmevî'nin metafiziğin konusuna dair yaklaşımını metafiziksel kavramların hepsinde görmemiz mümkün olmamaktadır. Nitekim zorunluluk, imkân ve mümteni kavramlarında İbn Sînâ'nın etkisi belirgin bir şekilde hissedilirken, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusunda er-Râzî çizgisinin devam ettiğini görebiliriz.

Son kısımda ele almış olduğu Tanrı'nın varlığına dair deliller, sıfatları ve fiilleri konusunda da sentezci yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür. Ayrıca Urmevî kelamda Tanrı'nın varlığına dair kanıt getirmenin gerek olmadığını ifade etmektedir. Zira Tanrı kelamın konusudur ve bu konu ona metafizik ilmi tarafından verilmiştir. Yani Tanrı'nın varlığı metafizikte kanıtlanmış ve kelama konu olarak bırakılmıştır. Urmevî'nin *Beyân*'da Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar getirmesi onun burada felsefi bir yaklaşım sergileme niyetinin bir göstergesi olabilir. Ancak Tanrı'nın fiileri konusunda, Urmevî'nin İbn Sînâcı ya da felsefi çizgide olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim o, sudur nazariyesini eleştirmekte ve Tanrı'dan çokluğun çıkmasının imkânsız olmadığını ifade etmektedir. Bütün bu eleştirilere rağmen sudur nazariyeye karşı yeni bir teori geliştirememiştir.

Bu çalışmada Urmevî'nin metafiziğe yaklaşımı ve bakış açısı ön plana çıkarken, çalışmanın sınırlılıklarından, ayrı uzmanlık alanları gerektirmesinden ve zamanın yeterli olmamasından dolayı diğer yönlerine yeterince yer vermek mümkün olmadı. Bu nedenle Urmevî'nin mantıkçı, fıkıhçı vs. gibi yönleri ayrıca çalışılması gereken alanlar olarak beklemektedir.

## KAYNAKÇA

### Urmevî'nin Kendi Eserleri

Urmevî. Beyânû'l-Hâkk ve Lisânû's-Sıdk. Atf Efendi, no: 1567

Urmevî, *Metâliû'l-Envar*. Terc. Hasan Akkanat, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.

Urmevî. “Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale,” terc. Tuna Tunagöz, (ed.) Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) içerisinde, ss. 68-72.

Urmevî. “Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelam Arasındaki Fark Üzerine,” terc. Engin Erdem, *Journal of Islamic Research* 27:3 (2016), ss. 442-447.

Urmevî. “IV. Namat'ın Şerhi (Şerhu'l-İşarât),” terc. Saim Güngör, (ed.) Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) içerisinde, ss. 540-556.

### Diğer Kaynaklar

Akkanat, Hasan. *Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metaliu'l-Envar İsimli Eseri Tahkik, Çeviri, İnceleme*, c. I-III, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), 2006.

Akkanat, Hasan. “Konevî'nin Çağdaş Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî”, Hasan Yaşar(ed.) *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri (6-8 Ekim 2011)*, (Konya: MEBKAM Yayınları, 2014) içinde, ss. 22-25.

Akkanat, Hasan. “Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu,” *Selçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2017) içinde, ss. 9-22.

Akkanat, Hasan. “Kadı Siraceddin el-Urmevî,” İsmail Çalışkan (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Felsefe Ahlak ve Kelâmın Sentezi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017) içinde, ss. 917-945.

Akkanat, Hasan–Hakan Çoşar. “Eş’arî Kelâmında Cüveynî’den Urmevî’ye Metodolojik Dönüşüm,” *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu -Eş’arîlik-, 04-06 Mayıs 2018*, 2018, s. 231-235.

Alper, Hülya. “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Amidî’de Ma’dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2013), ss. 33-58.

Altaş, Eşref, “Felsefî Kelâm’ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?,” ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019) içinde, ss. 29-52.

Altunya, Hülya. “Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî’nin Etkisi,” (ed.) Kamil Kömürcü, *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2017) içinde, ss. 23-32.

Anay, Harun. “Felsefe”, *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995, ss.319-330.

Arıcı, Müstakim. “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü,” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), ss. 1-37.

Arıcı, Müstakim. “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü,” (ed.) Ömer Türker ve Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) içinde, ss. 167-202.

Arıcı, Müstakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik, 2015.

Aristoteles. *Metafizik*. Terc. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.



- Aristoteles. *Fizik*. Terc. Saffet Babür, Ankara: YKY Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Terc. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*, terc. H. R. Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles. *Birinci Analitikler*, terc. H. R. Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Aristoteles. *Kategoriler*. Terc. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi 5*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aydın, Hüseyin. "Filozof", DİA, c. 13, İstanbul, 1996, ss. 107-109.
- Bedir, Murteza. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn," DİA, c. 32, İstanbul, 2006, ss. 186-188.
- Çağrı, Mustafa. "Kadı Siraceddin el-Urmevî," DİA, c. 37, 2009, ss. 262-264.
- Çiftçi, Adem. "Bir Fıkıh Usulü Eseri Olarak Urmevî'nin et-Tahsil Mine'l-Mahsûl'ü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", (ed.) Kamil Kömürcü, *Selçuklu Kadularından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2017) içinde, ss. 65-72.
- Çoşar, Hakan. "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi, Felsefi Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği," (ed.) Murat Demirkol ve M. Enes Kala, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe*

*Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014) içinde, ss.650-662.

Deniz, Gürbüz. “İslâm Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19:2(2006), ss. 281-289;

Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Nedir? Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Ebherî. *İsâgûcî ve Şerhi*. Terc. Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera, 2018.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Fahredden er-Râzî. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. Terc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Fahredden er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye I-II*. thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdadî, Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1990.

Fahredden er-Râzî. *Şerhü'l-İşarât*. Carullah Efendi no. 1309.

Fahredden er-Râzî. *Mulahhas*, thk. İsmail Hanoğlu, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 2009.

Farâbî. *el-Medînetü'l-Fazıla*. Terc. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

Farâbî. *et-Ta'likât*. Haydarabat, h. 1346.

Farâbî. “et-Tevti‘atü fi'l Mantık,” terc. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) içinde, ss. 16-57.

Farâbî. “İlimlerin Sayımı,” terc. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) içinde, ss. 92-127.

Farâbî. *İlimlerin Sayımı*. Terc. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014.

Farâbî. “İsâgûcî,” terc. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) içinde, ss.60-89.

Farâbî. “İsâgûcî Kitabı Yani Giriş”, terc. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) içinde, ss. 60-91.

Farâbî. “Fususu’l-Hikem,” thk. Dieterici, *Farâbî’nin Bazı Risaleleri* içinde.

Gazâlî. *Makasîdû’l-Felâsife*. Tahkik, Ahmed Ferid el-Mezidî, Lübnan: Darû’l-Kutub ‘İlmiyye, 1971.

Gazâlî. *Mustasfâ*. Terc. H. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Gutas, Dimitri. “İbn Sînâ’ya Göre Kelamın Mantığı”, çev. M. Cüneyt Kaya, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34:1 (2008), ss. 247-258.

Görgün, Tahsin. “Mahiyet”, *DİA*, c. 27, Ankara, 2003, ss. 336-338

Hanoğlu, İsmail. “Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzî ve İslam Felsefesi,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:20 (2011), ss. 171-192.

Izutsu, Toshihiko. *İslam’da Varlık Düşüncesi*. Terc. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, trhsz.

İbn Bîbî. *Selçukname*. Terc. Mükrimin Halil Yinanç, İstanbul: Kitabevi, 2015.

İbn Kesir. *Tabakatü’ş-Şâfiyye*.Thk. Ahmed Ömer Haşim ve Mahmud Ğarib, Mısır: Mektebetü’l-Segâfetü’l-Diniyye.

- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Mantiğa Giriş*. Terc. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *en-Necat*. Terc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Fizik I*. Terc. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Fizik II*. Terc. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *İşaretler ve Tenbihler*. Terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Metafizik I*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Metafizik II*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. “er-Risâletu’l-Arşıyye,” terc. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kıbaşoğlu, *Risaleler*(Ankara: Kitabiyat, 2004) içinde, ss. 45-64.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Uyunû’l-Hikme*.Thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Daru’l-Qalem, 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Ali.*en-Nefs*. Thk. G. C. Anavati, Kahire, 1975.
- Kahraman, Hüseyin. “Ma’dumun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî’nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş’arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi,” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14:2, (2016), ss.443-459.
- Katip Çelebi. *Keşfü’z-Zunûn*. Terc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.

Kaya, M. Cüneyt. “Bir ‘‘Filozof’’ Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): Letâifü’l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi,” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17:33 (2012), ss.1-45.

Keklik, Nihat. “Farâbî Mantığının Kökenleri,” *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961.

Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”, terc. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* (İstanbul: Litera, 2014) içinde, ss. 126-177.

Kömürcü, Kamil. “Urmevî’nin Kitâbu’l-Mebâhic fî Şerhi’l-Menâhic fî İlmi’l-Mantık İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme,” (ed.) Kamil Kömürcü, *Selçuklu Kadularından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2017) içinde, ss. 33-44.

Köz, İsmail. *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), 2000.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2002.

Kutluer, İlhan. “İllyet”, *DİA*, c. 22, İstanbul, 2000, ss. 120-121.

Maraş, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı,” *Dinî Araştırmalar*, 10: 30(2007), ss.41-54.

Marlow, Louise. “A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmevî, Jurist, Logician, Diplomat”, *Al-Masâq*, 22:3 (2010), ss. 279-313.

Marlow, Louise. “13. Yüzyıl Doğu Akdeniz’inde Bir Âlim, Sirâceddin el-Urmevî: Kadı, Mantıkçı, Elçi,” terc. Nejla Uludağ, Recep Alpyağıl (ed.), *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) içerisinde, ss. 73-104.

- Maturidi. *Kitabû't-Tevhid*. Terc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Öçal, Şamil. "Kelâm – Felsefe İlişkisi," İsmail Çalışkan (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Felsefe Ahlak ve Kelamın Sentezi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017) içinde, ss. 13-42.
- Pehlivan, Necmettin. *Klasik Mantıkta Ma'düle Önergelerle Yapılan Çıkarımlar*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Pehlivan, Necmettin. "İbn Sînâ'nın Düz Döndürme Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar," *Felsefe Dünyası*, 1:51, (2010), ss. 212-227.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Terc. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 2004.
- Ross, David. Aristoteles. Terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Sarıkavak, Kazım. "İhvan-ı Safa, İbn Sînâ ve Gazâlî'de Zaman Anlayışı," *Felsefe Dünyası*, 25:Yaz (1997) ss. 52-71.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. Terc. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik, 2013.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (2016) ss.37-82,
- Tunagöz Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark beyne Mevzû`ayi'l-İlmî'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri," *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (2016) ss. 265-288.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken, 2017.
- Türker, Ömer. "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12:23 (2007/2), ss. 72-92.

Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı,” Cüneyt Kaya (ed.) *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014) içinde, ss. 603-654.

Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, (ed.) Ömer Türker ve Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) içinde, ss. 17-40.

Saruhan, Müfit Selim. “İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine bir Değerlendirme,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9:3(2009), ss. 71-86.

Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil,” *Diyanet İlmî Dergisi*, 50:1, ss. 15-26.

Wisnovsky, Robert. “Sünni Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü,” terc. Arzu Meral, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), ss. 149-177.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Adem”, *DİA*, c. 1, İstanbul, 1988, ss.356-357.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”, *DİA*, c. 25, Ankara, 2002, ss.196-203.

Yüceer, İsa. “Kelâm İlminin Felsefeleşmesi Süreci,” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2000), ss. 35-62.

Yücedoğru, Tefik. “Kelâm ve Mütakellim I”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14:1 (2005), ss. 1-17.

Yücel, Hüseyin. *Grek Felsefesinden İbn Sînâ’ya Heyûlâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/yazma\\_eserler\\_tahkik\\_esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/yazma_eserler_tahkik_esaslari.pdf)

(erişim tarihi 12.01.2020)

**Öztürk Kocabıyık, Nilüfer, Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve “Beyânû'l-Hakk” Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi, Doktora Tezi,**

**Danışman: Prof. Dr. İbrahim Maraş, V+ 169; IV + 420; IX + 402s.**

**ÖZET**

Araştırmamız öncelikle Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Beyanû'l-Hakk eserinin tahkikini konu edinmektedir. Bu bağlamda da adı geçen eserin incelenmesi ve Urmevî'nin metafizik anlayışı üzerine kurulmuştur. Tahkik ile eserin günümüze kazandırılması amaçlanmış ve bu bakımdan eserin tamamı bu çalışmaya dâhil edilmiştir. Tezimizin diğer iki kısmını teşkil eden inceleme ve metafizik anlayışı ise üç ana bölüme ayrılarak ele alınmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Urmevî'nin Beyanû'l-Hakk'ta ele aldığı mantık kısmının incelenmesi ortaya koyulmuştur. Mantık, felsefi kelimelerin önemle üzerinde durduğu bir alet ilmidir. Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceği görüşü hakimdir. Aynı şekilde Urmevî'nin mantık anlayışında da bu görüşlerin karşılığı bulunmakta ve bu görüşler çerçevesinde şekillenmektedir.

Araştırmamızın ikinci bölümünde ise, Urmevî'nin ve onun bağlı olduğu ekolün kitap sistematiğinde cevherler başlığı altında ele alınan fizik kısmı incelenmiştir. Fiziki olarak beş cevherin olduğunu ifade eden Urmevî, bu konuda İbn Sînâcî görüşüne daha yakın durmaktadır. Ayrıca Urmevî bu başlık altında fizikte, İslam düşüncesinde ifade edildiği şekliyle tabiiyyatta, ele alınan bütün konulara değinmektedir.

Son bölümümüzde Urmevî'nin metafizik anlayışını ortaya koymadan önce onun bağlı olduğu ekol hakkında bilgi verildi. Daha sonra Urmevî'ye göre metafiziğin konusunun ne olduğu üzerinde duruldu ve onun bu konuda hangi felsefi görüşü benimsediği ortaya



konulmuş oldu. Urmevi tarafından metafizik kavramların ve arazların ele alınmasının da zaman zaman felsefî zaman zaman da kelamî olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Urmevî bir konuda felsefî düşüncenin ortaya koymuş olduğu fikri benimserken aynı konuda farklı bir başlık altında kelamın kabul ettiği görüşü savunmaktadır. Eserin birçok noktasında Urmevî'nin bu tutumunu görmek mümkündür.



**Öztürk Kocabıyık, Nilüfer, The Metaphysic Understanding of Qadi Siraj al-Din Urmawi, and the Critical Edition of His Work “Bayân al-Haqq”, Doctorate Thesis,**

**Advisor: Prof. Dr. İbrahim Maraş, V+ 169; IV + 420; IX + 402p.**

**ABSTRACT**

Our research primarily focuses on the ascertainment/edition of Qadî Sirâj al-Din Urmawî's work Bayân al-Haqq. Hence in this context, it is based on the examination of the mentioned work and Urmawî's understanding of metaphysic. By verification, it is aimed to bring the work to the present day and in this regard, the entire book has been included in this study. The examination and understanding of metaphysic, which constitute the other two parts of our thesis, has been divided into three main chapters-parts.

In the first chapter of our study, the analysing of the logic part that Urmevî handles in Bayân al-Haqq is presented. In the first part of our study, the examination of the chapter of the logic that Urmevî discusses in Bayân al-Haqq is presented. Logic is a tool science that philosophical school of kalam strongly emphasizes. There is a prevalent opinion that a person who does not know logic. His knowledge cannot be trusted. Likewise, Urmevi's understanding of logic is similar to these views and is shaped within the framework of these views.

In the second part of our research, the physics which in the book systematic of Urmevi and the school he is affiliated with under the title of substance was examined. Stating that there are five substance physically, Urmawî stands closer to Ibn Sînâ's view on this issue. Also Urmawî discusses all the issues under this title which discussed in physics, in Tabiîyyat as stated in Islamic thought,

In our last chapter, before presenting the metaphysical understanding of Urmawi, information was given about the school he was affiliated with. Afterwards, it was focused on what the subject of metaphysics was according to Urmevî and which philosophical view he adopted on this subject was revealed. It is possible to say that the handling of metaphysical concepts and accidents-issues by Urmawi was sometimes philosophical and sometimes kalamî. As a matter of fact, while Urmawi adopts an idea put forward by philosophical thought on a subject, on the other hand he defends the view accepted by kalam under a different heading on the same subject. In many parts of the book, it is possible to see this attitude of Urmawi.

