



## ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ'NİN ŞERHU'L-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT'TA BİLGİ  
KONUSUNA YAKLAŞIMI\*

Saim GÜNGÖR

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul  
PhD Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/TURKEY[saimgngr@hotmail.com](mailto:saimgngr@hotmail.com)[orcid.org/0000-0003-0747-2708](https://orcid.org/0000-0003-0747-2708)[ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

## Öz

Urmevî'ye göre nefis, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ile. Söz konusu bu cevher, Urmevî'ye göre bizim her birimizde bir ve aynıdır. Her birimiz zorunlu olarak bilmektedir ki kendisi tek bir insandır. İşte bu, kendisine 'ben' ve 'sen' diye işaret edilen şeydir. Urmevî'ye göre nefis ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi. Urmevî'ye göre bedenin bozulmasından sonra düşünen nefis (nefs-i nâtika), varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir. Urmevî'ye göre duyumsanır imajlarla ilgili idrakler üç kısımdır; duyuşal idrak, hayalî idrak ve aklî idrak. Ona göre idrak edici kuvve, ya tikelleri ya da tümelleri idrak etmektedir. Tikelleri idrak eden güç, dış duylardan oluşmaktadır. Urmevî'ye göre iç idrak güçleri ya yalnızca idrak eder ya da hem idrak eder hem de söz konusu bu idrakte tasarrufta bulunur. Sirâceddîn el-Urmevî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğu fikrine kaildir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Sirâceddîn el-Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihni intikal ve sıçrama iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak manalar arasında gezinmek suretiyle daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Urmevî, bilginin bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sina gibi düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtika'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-Suver/Cebrail) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü

\* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İlhan Kutluer danışmanlığında hazırlanmakta olan "Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât': Bilgi Teorisi Açısından Bir İnceleme ve Metin Tahkiki" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "Sirâj al-Din al-Urmawî's Commentary on al-Ishârât wa't-Tanbîhât: An Analysis from Epistemological Viewpoint and a Critical Edition", supervised by Prof. Dr. İlhan Kutluer at Marmara University Institute of Social Sciences.

ve onu husûl kategorisinde değerlendirdiği el-İşârat ve't-Tenbîhât şerhinde çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Sirâceddîn el-Urmevî, el-İşârat ve't-Tenbîhât şerhinde zorunlu (darûrî) ve nazarî (kesbî/istidlâlî) bilgiye birçok pasajda temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Urmevî, tıpkı İbn Sina gibi hem zorunlu bilgilerin hem de nazarî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Sirâceddîn el-Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatinde ve o, İbn Sina'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duyu onlara göre soyutlamayı gerçekleştiremez. Urmevî, tanımın dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Urmevî'ye göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Sirâceddîn el-Urmevî, egzersiz ve riyazetle kendini yetkinleştirmiş olan ârif-i mütenezzih'in ilham ve keşifle bilgiye ulaşabileceği kanaatinde. Urmevî'ye göre Âriflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar (makam ve dereceler), dünyada yalnızca onlara özgüdür. Bu makam ve derecelerin cümlesinden biri de onların bedene ait ilgi ve bağlardan, cismani durumlardan arınmış ve soyutlanmış olmalarıdır. Üstelik bu, onların bedenle ilgi ve alakaları kesilmeden önce olmaktadır. Ve onlar Cenabı Hakka ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar.

**Anahtar Kelimeler:** Sirâceddîn el-Urmevî, Nefs, İdrak, Bilgi, Sezgi, Burhan, Zihnî varlık.

## SİRÂJUDDİN AL-URMAWÎ'S APPROACH TO EPISTEMOLOGY IN SHARH AL-ISHĀRĀT WA AL-TANBĪHĀT

### Abstract

For al-Urmawî, the soul is an essence that governs the parts of our body to move both naturally and voluntarily. Cognitive actions in the body is also by means of the soul. This essence is the same in each of us. Every one of us necessarily knows he or she is one person. This is what referred as 'I' or 'you'. al-Urmawî argues that the thing that consists of the soul and body must be one single living being. If not, then it would be necessary to talk about two separate substances that do not have any relation between them. According to al-Urmawî, the reasoning soul (*al-nasfal-nâtiqah*) continues to exist and reason after the degeneration of the body. According to him, perceptions about sensibles are in three parts; sensory perception, imaginary perception, and intellectual perception. For him, the perceiving faculty perceives either particulars or universals. The faculty that perceives the particulars consists of the external senses. According to al-Urmawî, inner senses either only perceive or both perceive and govern what is perceived together. Sirâjuddîn al-Urmawî also asserts that knowledge consists of concepts (*tasawwur*) and assents (*tasdiq*). So, knowledge occurs either as in the form of a concept or a judgement (*hukm*). According to al-Urmawî, the imaginative faculty is also active in the formation of knowledge. He mentions intuition as an alternative way of obtaining knowledge. He states that any information that human beings do not possess can be obtained through pre-possessed information. This can only happen by transferring from a ready mind. This mental transfer and leap occur in two directions. The first manifests itself as an effort to reach more information by navigating between meanings using the imaginative faculty. The goal is to reach the middle term. First, what to be reached is determined, and then the mind is directed to the hidden antecedent. He explains that knowledge must be in harmony with the extramental world. According to him, information must be in complete harmony with the perceived object outside. He stipulated that the extramental object must be in a state of complete conformity with its image in the mind to be able to speak of that particular knowledge. He thinks like İbn Sînâ that knowledge is generated in the mind as a form. He indicates that the shape-giver, Gabriel, who gives the forms clearly, plays an active and dominant role in the production of knowledge in the soul. Sirâjuddîn al-Urmawî mentions necessary (*darûrî*) and acquired (*kasbî*) knowledge in many passages in his commentary on *Ishârât*; and accepted both these types of knowledge. According to him, necessary prime knowledge (*awwalîyât*) are the means that lead to acquired knowledge.

He shows that the abstraction of mental existence is brought about by reason as a result of complete abstraction and he, following İbn Sînâ, separates sense perception from the inner perception with precise lines. Since, according to him, external senses cannot perform abstraction. Al-Urmawî thinks that the definition i.e.

conception must precede the assent and syllogism and each of these is either necessary or acquired. Acquired knowledge is also derived from the necessary knowledge as a result of intellectual effort. Otherwise, there will be either infinite regression or vicious circle. As Sirâjuddîn al-Urmawî's also holds the idea that, *al-'arîf al-mutanazzih* (a knowledgeable purified person) who mature himself with meditation and purification (*riyâdah*), can reach knowledge as well through inspiration and unveiling (*ilhâm* and *kashf*). This particular *'arîf* has a bright rank and higher degree that is unique to them, which also is free and isolated from bodily interests, bonds and situations. Over and above, this happens before the ultimate disconnection between the body and the soul.

**Keywords:** Sirâjuddîn al-Urmawî, Nafs/Soul, Perception, Knowledge, Intuition, Burhan/Demonstration, Mental existence.

**Atf / Cite as:** Güngör, Saim. "Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât'ta Bilgi Konusuna Yaklaşımı". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 642-665. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.798038>

## Giriş

Sirâceddîn el-Urmevî'nin<sup>1</sup> asıl adı Mahmûd olup, babasının adı Ebû Bekir, dedesinin adı ise Ahmed'tir. Künyesi Ebû's-Senâ, lakabı ise dinin feneri ve kandili anlamına gelen Sirâcüddîn'dir. 1198/594 senesinde Azerbaycan'ın Urmiye (Urûmiye, bugün İran'ın Rızâiye) şehrinde dünyaya gelmiştir. 1283/682'de Konya'da vefat etmiştir. O, doğduğu şehir Urûmiye'ye nispetle Urmevî namıyla anılır. Bazı kaynaklarda ise onun Tenûhî nisbesiyle bilindiğine işaret edilmiştir.<sup>2</sup> Sirâceddîn Urmevî, çok meşhur bir Şâfiî fakih ve mantıkçı olarak ün yapmış, hayatının önemli bir kısmını Eyyûbiler dönemi Kahire'sinde geçirmiş ve 1257/655'te Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'ya gelerek vefat edene dek bu şehirde "baş kadı" olarak vazife yapmıştır.<sup>3</sup> Sirâceddîn Urmevî'nin ırkı hakkında ihtilaf edilmiş olup bazı araştırmacılar onun Kürt asıllı olduğunu iddia ederken<sup>4</sup> bazıları da Urmevî'nin bir Türk olduğunu ileri sürmüştür.<sup>5</sup> Urmevî'nin *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* adlı eserini neşreden Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd ise söz konusu eserin önsözünde Urmevî'nin Yemen'den Azerbaycan'a göçen Arap bir kabileye mensubiyetinden söz eder.<sup>6</sup>

Yakut el-Hamevî, Urmevî'nin doğduğu şehir Urûmiye'yi ziyaret etmiş ve bu şehirden telif etmiş olduğu büyük eseri *Mu'cemu'l-büldân*'da söz etmiştir. O'nun şehri ziyareti, hicrî 617 senesinde vuku bulmuştur. Bu, takriben miladî 1221 yılına tekabül etmektedir. O vakitler

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî, 1413/1993), 8/371; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye*, thk. Hâfız Abdülâlîm Hân (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986), 2/202.

<sup>2</sup> Mustafa Çağrı, "Sirâceddîn el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/262.

<sup>3</sup> M. Cüneyt Kaya, "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.1283/682): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/33 (2012), 1-45.

<sup>4</sup> Yaşar Bedirhan & Fatih Öztop, "XI. ve XIII. Yüzyılda Kafkasya ile Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları", *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 (2015), 107-132.

<sup>5</sup> Abdülkuddüs Bingöl, "Türkler ve Mantık Bilimi", <https://www.altayli.net/turkler-ve-mantik-bilimi.html> (Erişim 7 Ağustos 2019).

<sup>6</sup> Çağrı, "Sirâceddîn el-Urmevî", 37/ 262.

Urmevî, yirmi üç yaşlarındadır.<sup>7</sup> Sirâceddîn Urmevî, çocukluğunda şafîî medreselerinde okutulan klasik usulü fıkıh derslerine devam etmiştir. Bu derslerden sonra kelama dair ilimler onun dikkatini celbetmiş ve kelimâ ilimlere yönelmiştir. Özellikle Yunan ve kadim İran'a ait Arapçaya tercüme edilmiş felsefi kitaplar Urmevî'nin bu sahaya yönelmesini sağlamıştır. Mutezile ve Eş'arilere ait itikadî ve fikrî mezheplere Urmevî bigâne kalmamış ve naklî ilimlerde olduğu gibi aklî ilimlerde de çok yüksek seviyelere çıkmıştır.<sup>8</sup> Urmevî, tıpkı çağdaşları gibi ilk eğitimini kendi doğduğu coğrafyada aldıktan sonra devrinin öne çıkan ilim merkezleri durumundaki Musul, Şam ve Mısır'da ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>9</sup> Türkiye Selçuklularının payitahtı Konya'da ömrünün son 26 yılını geçiren Urmevî, bu Selçuklu şehrinde kendi zamanını aşan tesirler bırakmış ve devlet kurumunun olgunluk evresinde görev yapmış bir şahsiyettir. O, hem hukukçu, hem bilim adamı, hem de siyasi bir kişiliktir. Urmevî, Râzi sonrası âlim portresini temsil eden, aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş olan büyük bir bilgidir. Kaynaklara baktığımızda Urmevî'nin Musul'da ikamet ettiği dönemde Kemâleddin b. Yûnus'tan (ö.1242/639) ders okuduğunu anlıyoruz.<sup>10</sup> Urmevî'nin bütün Selçuklu Türkiye'sinin baş kadısı olması, Anadolu'nun Moğollar tarafından istila edildiği bir döneme rastlamaktadır. O, baş kadılık unvanını vefat edene dek sürdürmüştür.<sup>11</sup> Urmevî, fikirleri, eserleri, ilmi mirası ve örnek bir hayat tarzıyla insanları aydınlatmayı ve onlara yol göstermeyi hedeflemiştir. Nitekim onun Sivas'ta Sahip Ata tarafından yaptırılan Gök Medrese'nin vakfiyesinin giriş kısmına yazılan nasihatleri çok dikkat çekicidir.<sup>12</sup>

Urmevî hakkında makalemizin giriş kısmında bu malumatı verdikten sonra şimdi onun İbn Sînâ'nın meşhur eseri *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı şerh ederken<sup>13</sup> bilgi konusuna nasıl yaklaşmış olduğuna geçebiliriz. Bilgi elde edilirken dış ve iç idrak güçlerinin rolü nedir? Akıl ya da zihin, dış ve iç idrak güçlerinden bağımsız olarak mı bilgiyi tahsil etmektedir? Ya da zihin ve akıl, dış ve iç idrak güçlerini kullanarak mı bilgiye ulaşmaktadır? Bilgi denen olgu, zihinde meydana gelen dış objelerin birer sureti midir? Ya da bilgi, söz konusu suretlere ilave bir şey midir? İşte bu araştırmamızda tüm bu suallere cevap bulmaya çalışacağız.

<sup>7</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Urmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/179-180.

<sup>8</sup> Kadı Sirâceddîn el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1408/1988), 20.

<sup>9</sup> Mustakim Arıcı, "VII. /XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2011), 12.

<sup>10</sup> Turgut Akyüz, "Fahreddin er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri", *Felsefe ve Sosyal-Siyasi İlimler İlmî-Nazari Jurnal*, (2017), 8.

<sup>11</sup> İbn-i Bibi, *el-Evâmirü'l-alâ'iyye fi'l-umûri'l-alâ'iyye (Selçuk-Name) II*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 2/212.

<sup>12</sup> İbrahim Çapak, "Urmevî ve Mantık", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 1/76-77.

<sup>13</sup> Urmevî'nin adı geçen şerhi, Topkapı nüshası olarak III. Ahmed Kitaplığı numara 3269'da bulunmaktadır. Söz konusu bu nüshanın bizzat Urmevî tarafından yazıldığı kanaatindeyiz. Şerhin bu ana nüshaya ilaveten bir de Fatih ve Necef nüshaları mevcuttur.

Suallerimize cevap bulmaya çalışırken ilkin Urmevî'nin nefsin mahiyet ve idrak güçlerine nasıl baktığına değineceğiz. Zira bilme edimi, nefis ve onun idrak güçleri ile alakalı bir husustur. Sonra Urmevî açısından *el-İşârât* şerhi bağlamında bilginin mahiyeti, bilginin kategorisi, bilginin nazarî yahut zaruri oluşu, zihnî varlık, tasavvur ve tasdik, burhan, tenezzüh, irfan ve müşahede ne ifade etmektedir, tüm bu hususlara temas edeceğiz.

## 1. Urmevî'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve İdrak Güçleri

Kamusta “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelen nefis<sup>14</sup> kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “ruh” anlamına geldiği gibi<sup>15</sup> “zat ve öz varlık” anlamına da gelmektedir. Ruh ve nefsin aynı yahut farklı şeyler olup olmadığı tartışma mevzuu olmuştur. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (ö. 1111) göre kalp, ruh, nefis ve aklın birbirinden farklı birçok anlamı vardır. Fakat ona göre bu dört kavram, rabbânî ve ilâhî latifeyi ifade etme noktasında birleşir ve bu bağlamda hepsi eş anlamlıdır.<sup>16</sup>

*el-İşârât ve't-tenbîhât* şârihi Urmevî, nefsi; “bedeni hareket ettiren şey” olarak tanımlamıştır.<sup>17</sup> Bu tanımdan hareketle denilebilir ki nefis, bir güçtür. Urmevî'nin kısa tanımında haddi zatında yetkinlik anlamı da mevcuttur. Zira hareket ettirmede bir yetkinlik de söz konusudur. İnsan, diğer hayvanlar ve bitkiler, kendileri haricindekilerle cisimlikte ortak olmalarına rağmen hayvanlık, insanlık ve bitkilikte farklılık arz ederler. Söz konusu bu farklılığa sebep olan şey ise nefistir.<sup>18</sup>

Urmevî, *Metâliu'l-envâr* adlı eserinde nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanması, 'suret' anlamı ile tanımlanmasından daha uygundur demektedir. Zira insan nefsi, beden bakımından 'yetkin' olmuş olsa da bedene hulûl edip girici değildir ve onun içinde bir suret de olmaz. Nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanması, 'güç' manası ile tanımlanmasından daha öncelikli bir durum arz etmektedir. Çünkü ona göre herhangi bir şeyi bütün yönleriyle tanımlayan, söz konusu şeyi bazı yönleri ile tanımlayandan daha makbuldür.<sup>19</sup> Şu hâlde denilebilir ki Urmevî, *Şerhu'l-İşârât*'ta nefsi bir güç olarak tanımladığı halde *Metâliu'l-envâr*'da onu bir 'yetkinlik' olarak tanımlamaktadır. Urmevî'nin bu mütalaasından da anlıyoruz ki nefsi, 'yetkinlik' anlamı ile tanımlamak, onu bütün yönleri ile tanımlamaktır. Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da nefsi kesin bir ifadeyle 'organı olan tabiî cismin ilk yetkinliği' şeklinde tanımlamaktadır. Urmevî, selbî bir tanım anlayışı ile de nefsi tanımlamayı denemiş ve şöyle demiştir: “Nefis, beden ve onun kısımları değildir.”<sup>20</sup> Bu, doğrudan bir

<sup>14</sup> Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529-531.

<sup>15</sup> el-En'âm, 6/93.

<sup>16</sup> Uludağ, “Nefis”, 32/529-531.

<sup>17</sup> Sirâceddin el-Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 93b.

<sup>18</sup> Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 331.

<sup>19</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 331.

<sup>20</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 145a.

tanım olmamakla birlikte Urmevî'nin en azından nefsin ne olmadığı ile ilgili olarak ne düşünmüş olduğunu bize göstermesi açısından önem arz etmektedir. Urmevî, bu ifadesiyle bize nefsin kühünü, beden ve onun organları dışında düşünün demiş olmaktadır.

Nefs, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası iledir. Bu, meşhur olan şu (söze) işaret etmektedir; “nefs önce kalp ile sonra da bedeninin geri kalan kısmıyla ilgi kurar.”<sup>21</sup> Unsurların (birbiriyle) kaynaşmasını temin edip koruyan ve onu bir arada tutan, mizaç ile cisim değildir. Bu, kendisine tâbi olunan, nefis diye isimlendirilen cevherdir.<sup>22</sup> Düşünen nefis (nefs-i nâtika), bir cevherdir ve bedenle bir bağı söz konusudur. Bu bağı sayesinde bedeninin yetkinliği tamamlanır.<sup>23</sup> Nefs, cisim olmadığı gibi cisme ait bir şey de değildir.<sup>24</sup> Nefs, konumsal olarak bölünmez<sup>25</sup> Nefs, bir konumda ne bilkuvve ne de bilfiil bölünebilir. Nefs, bir cisim ve bir cismin kuvveti değildir.<sup>26</sup> Düşünen nefis, bedende idare ettiği kısımların yetkinleşmesini sağladığı halde salt akıl böyle değildir.<sup>27</sup> Nefs ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi.<sup>28</sup> Bedenin bozulmasından sonra düşünen nefis (nefs-i nâtika), varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir.<sup>29</sup> Urmevî, dış ve iç idrak güçlerinin gaipten haber elde etme noktasında nefse perde olduklarını düşünmektedir.<sup>30</sup> Urmevî, insan nefsinin kavram ve önermelerle kemâle ereceğini öngörmüştür.<sup>31</sup> Ona göre düşünen nefis (nefs-i nâtika), bedenden farklı bir cevhere sahiptir. Onun bedenle olan ilgisi, bedensel bir doğa ilgisi gibi değildir.<sup>32</sup> Urmevî, nefsin kendi bedeninde tasarruflarda bulunabileceği gibi onun başka beden ya da cisimler üzerinde de birtakım etkilerde bulunabileceğini tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmektedir. Ancak o, bazı egzersizlerden geçtikten ve bazı şartlara haiz olduktan sonra ehil olan insan nefslerinin böyle bir şeyi yapabileceğini iddia etmektedir.<sup>33</sup> Bilgi ve bilginin meydana gelişi, hiç kuşkusuz ki insan nefsi ile alakalı bir durumdur.

Urmevî, insan nefsinin uyku halinde iken tıpkı uyanıklık halinde olduğu gibi bazı gaybî bilgilere ulaşabileceğini kabul etmektedir. Bu durumda rüya da bir nevi bilgi kaynağı olmaktadır.<sup>34</sup> Ancak bu bilgi, herkesin de kabul edeceği gibi objektif bir bilgi olmayıp

<sup>21</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 147b.

<sup>22</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 147b.

<sup>23</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 152a.

<sup>24</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 154b.

<sup>25</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 157a.

<sup>26</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 158a.

<sup>27</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 165b.

<sup>28</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 152a.

<sup>29</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 215b.

<sup>30</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 256a.

<sup>31</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 3a.

<sup>32</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 257b.

<sup>33</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 258a.

<sup>34</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 250a.

sübjektif bir bilgi olacaktır. Zira burada şahsi bir deneyim söz konusudur. Hâsılı, Urmevî, *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde, *Metaliu'l-Envâr*'da ve diğer eserlerinde nefis hakkında tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

Nefs hakkında Urmevî'nin kısaca ne düşündüğünü ortaya koyduktan sonra şimdi onun idrak türleri ile ilgili fikirlerine intikal edebiliriz. Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinde üç idraki bir arada zikrettiği halde vehmî idraki ayrı zikretmiştir. Söz konusu bu idrakler; duyusal, hayalî ve aklî idraklerdir. O, vehme dayalı idraki diğer üç idrakten ayrı olarak mütalaa etmektedir. Bunun sebebi, vehme dayalı idrakin objelerin formları ile ilgi kurmayıp onların manaları ile ilgi kurmasıdır. Urmevî, dört idrakin birbirinden ayrıldığı noktalara temas ederken bir yandan da somut duyumsama ile soyut akletme arasındaki farka da işaret etmiştir.

Urmevî'ye göre duyumsanır imajlarla ilgili idrakler üç kısımdır; duyusal idrak, hayalî idrak ve aklî idrak. Zira biz, ona göre belirli bir şeyi idrak ettiğimizde ve idrakimiz onunla ilgi kurduğunda ya söz konusu bu ilgi, ortaklığı engeller ya da o buna bir engel teşkil etmez. İlk durumda; ya söz konusu bu ilginin meydana gelişi zihin dışı varlığa bağlıdır ya da (bu), ona bağlılık arz etmez. Bu iki durumdan ilki, duyusal idraktır. Kuşkusuz, görme duyumuz mesela Zeyd'e ilişse bu durumda o, kendisinde ortaklığın mümkün olmadığı bir tarzda ona ilişmiş olur. Ve söz konusu bu ilgi ve ilişme, zihin dışı varlığa dayanır. İkincisi hayali idraktır. Kuşkusuz ki biz, Zeyd'i gördükten sonra Zeyd, zihin dışı âlemde gözden kaybolursa da söz konusu bu ilgi (taalluk), hâlâ varlığını korumaya devam edebilir. İlk kısmın ikincisi, aklî idraktır. Vehmî idrake gelince bu, söz konusu taksimatın dışında kalır. Zira bu, şeylerin formları ile ilgi kurmaz. Aksine o, manalarla ilgi kurar. Urmevî'ye göre duyu, duyumsanacak şey ile ilgi kurduğunda ve ona iliştiğinde gözlem esnasında söz konusu bu şey, duyumsanır. Gözden kaybolduğunda ise onun formu hayalde imge olarak belirir ve hayal edilir. Tıpkı gözün önce Zeyd'e temas etmesi ve Zeyd'in sonra gözden kaybolması gibi. Bu durumda ilkin Zeyd duyumsanır ikinci olarak da zihinde (onun formu ve imgesi) hayal edilir. İşte bu iki kısım, idrakin şeye ilişip onunla ilgi kurması ile alakalıdır. Burada (zihin ile zihin dışındaki ortaklık) engellenecek tarzda bir idrak söz konusudur. Ortaklığı engellemeyecek bir ilgi kurulduğunda ise söz konusu (bu idrak), akledilir bir şey olur. Mesela biz Zeyd ile alakalı olarak insanlık veya (onun dışındakilerle de ortak olan) canlılık anlamını tasavvur ettiğimizde akledilen söz konusu bu anlama, duyumsama esnasında, duyu temas etmez. Ancak maddî örtüler onu sarmaladığında ve somut imajlar ve ilintiler onu bürüdüğünde böyle bir durum söz konusu olmaz. Zira duyu, mahiyete sözünü ettiğimiz maddî örtüler ve ilintiler açısından değil de bunlardan soyutlanmış bir vaziyette ilişir ve ilgi kurarsa, işte o vakit, somut duyumsama değil, soyut bir akletme gerçekleşmiş olur. Fakat bu örtüler, yabancıdır ve onların yok olması, mahiyetin künhüne bir zarar vermez. Söz konusu bu örtüler; yer, konum, nitelik, nicelik ve benzerleridir.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149a ve b.

Urmevî'ye göre idrak türlerinin özellikleri ve işlevleri tamamen birbirinden farklıdır. Hiçbir idrak ona göre yekdiğerine benzemez. Mesela o, bunu ispat sadedinde ortak duyu ile hayal gücü arasında bir mukayese yapar. Söz konusu mukayese ile ilgili olarak o şöyle der:

*“Ortak duyunun mahzeni olan hayal gücüne gelince; o, ortak duyudan farklıdır. Zira ortak duyunun suretleri kabul gücü varken hayalin koruma gücü vardır; biri ötekinden ayrıdır. Çünkü ortak duyunun kabul gücü vardır fakat koruma gücü yoktur. Ortak duyu, hayal dışında bir yargıda bulunur. Suretler, ortak duyuda gözlemlenir, hayalde değil. Bu hususların tamamı, ‘tek güç, sadece tek iş icra eder’ ilkesine istinat etmektedir.”<sup>36</sup>*

Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da İbn Sînâ'nın iç idrak güçlerini farklı eserlerinde değişik adlarla zikrettiğini belirtmektedir.<sup>37</sup> Nefsin idrak güçleri ile ilgili olarak Urmevî, gözleme dayalı verilerin iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Urmevî'ye göre bu verilerin ilki, dış duyu organları vasıtasıyla gözlemlenen olgulardır. Güneşin var olduğuna ve onun aydınlatıcı olmasına ilişkin hüküm vermek, ateşin var olduğuna ve onun yakıcılığına hükmetmek, dış gözleme dayalı olgulardır. İkinci kısım; iç duyularca müşahede edilen olgulardır. Onlar iç kuvveler olup algılar/bulgular (*vicdâniyyât*) diye isimlendirilir. Bir fikrimizin, korkumuzun, öfkemizin, açlığımızın, susuzluğumuzun, hissettiğimiz acı ve lezzetin varlığı hakkında yargıda bulunmamız gibi. Kendi özlerimiz ve onların edimleri hakkında ve benzeri hususlarda yargıda bulunmamız gibi. Urmevî'ye göre gözleme dayalı olguların delile ihtiyaç duymayan apaçık önermelerden sonra zikredilmesinin sebebi, duyunun yalnızca tikelleri idrak ediyor olmasıdır. Söz konusu bu tikeller; ‘bu ateş sıcaktır’, ‘bu su soğuktur’ tarzı önermelerle ifade edilen hususlardır. ‘Her ateş sıcaktır’ ve ‘her su soğuktur’ gibi tümel önermeler için ise Urmevî'ye göre aklın desteğini almak şarttır. Ona göre belki de tikelleri duyumsamak, akli karşılıksız hibe edenden (Vâhibu's-suver/Cebrail) gelen bilgi akışı için bir ön hazırlık mesabesinde. Urmevî'ye göre delile ihtiyaç duymayan apaçık önermelerin iki tarafını tasavvur etmenin, yargı (tasdik) akışını hazırlamadaki rolü de böyledir. İki öncülü bilmenin, akılları bahşedenden gelen bilgi akışıyla sonuç bilgisini vermesi de böyledir. Urmevî'ye göre İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta ‘izâfi önermeler gibi’ sözüyle iç güçler vasıtasıyla müşahede edilen önermeleri kastetmiştir.<sup>38</sup>

## 2. Urmevî'ye Göre Bilginin Tanım ve Mahiyeti

İslâmî terminolojide el-ilm<sup>39</sup> ve el-ma'rife<sup>40</sup> kavramları ile karşılanan bilgi, çoğunlukla bilen (süje) ile bilinen (obje) arasında kurulan alaka veyahut da bilme ediminin muayyen bir ifade tarzına bürünmüş neticesi şeklinde telakki edilmiştir. Bilgi objesi, bilen süje tarafından “bilinmiş” olduğu için bilginin mâlûmat kelimesiyle de karşılandığı vakidir.

<sup>36</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 363.

<sup>37</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 364.

<sup>38</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 67a.

<sup>39</sup> İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

<sup>40</sup> Süleyman Uludağ, “Marifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.



Urmevî, bilginin ya tasavvur<sup>41</sup> ya da tasdikten<sup>42</sup> ibaret olduğu fikrine kaidir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Urmevî'nin *el-İşârât* şerhinde bilgiye bakışı bu şekildedir. Ona göre bilgi ya kavram olarak ya da yargı olarak tezahür etmektedir. Urmevî'ye göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen teorik olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Teorik olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Fikrî çaba ise bazen istenilene ulaştırır bazen de ulaştırmaz.<sup>43</sup> Bilginin tasavvur ya da tasdik tarzında bizde vuku bulabilmesi için Urmevî'ye göre ulaşmak istediğimiz bilgiye bizi götürecek başka bir bilginin bizde mevcut olması gereklidir. Ona göre elimizde bir bilgi olmadan, hiç yoktan başka bir bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Hâsılı bilgi, Urmevî'ye göre insan zihninde kavram yahut yargı olarak orta terim ile ya da orta terimsiz şekilde ama onun yerine geçen bir şey ile doğrudan bir zihnî intikalle (hads) oluşan bir olgudur.

Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihnî intikal ve sıçrama iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak manalar arasında gezinmek suretiyle daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. Urmevî'ye göre zihnî intikalin ikinci çeşidi, zihni yönlendirmeksizin istek ve arzusuz veyahut istek ve arzu ile orta terim ve onun yerine geçecek olanı elde etmekle meydana gelir. Ancak onan göre burada herhangi bir fikrî hareket söz konusu değildir. İşte bu, Urmevî'ye göre 'hads' diye *el-İşârât*'ta açıklanan şeydir.<sup>44</sup>

Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Ona göre bilgi, zihinde iki tarzda tecelli ettiği için (tasavvur-tasdik) yalnızca yargı şeklinde tecelli eden bilgi hakkında doğrudur veya yanlışdır diyebiliriz. Urmevî, bilgi dışında kalan ve adına şüphe, zan ve vehim denen hususlara da temas etmiş, bu isimlendirmelerin bilgi objesi ile sureti arasında cereyan eden durumlara bağlı olduğunu vurgulamıştır.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/126-127.

<sup>42</sup> Kaya, 40/126-127.

<sup>43</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b.

<sup>44</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b ve 5a.

<sup>45</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 5a.

Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da bilginin şayet sırf bir idrakten ibaretse tasavvur, kendisinde olumlama ya da olumsuzlama ile birlikte bir yargı barındırıyor ise tasdikten ibaret olduğunu vurgulamaktadır.<sup>46</sup> Onun bu ifadeleri, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserindeki ifadeleri ile aynıyla örtüşmektedir. Urmevî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın "Güzel bir şekilde başarıya ulaştırdığı için Yüce Allah'a hamd ediyorum" sözünü, nefisleri aklî suret ve formları kabule yatkın bir vaziyette yaratmasından dolayı Allah'a hamd etmesine bir işaret olarak değerlendirmiştir.<sup>47</sup> Buradan da rahatlıkla anlıyoruz ki Urmevî, bilgiyi nefiste yani akılda hâsıl olan bir suret olarak telakki etmektedir. Urmevî'nin bilgiyi nefiste meydana gelen objeye ait bir form olarak telakki etmesini onun "Nefiste teorik bilgilerin formlarını kabule yatkınlık hâsıl olduğu vakit, her bir nefsin kendi istidat ve kabiliyetine göre form vericiden (Vâhibu's-suver) bu teorik aklî formlar, nefislere feyezân edip taşar"<sup>48</sup> sözünden çıkarmamız da mümkündür. Urmevî'nin bilgiyi akıl ve nefiste husûle gelen bir suret (form) olarak kabul ettiğine dair *Şerhu'l-İşârât*'ta onlarca cümlesi söz konusudur. Tekrara düşmemek adına hepsini burada zikretmeyeceğiz. Ancak formun nefste yer etmesine ilişkin olarak Urmevî'nin dikkatimizi çeken farklı bir ifadesini burada anmak faydadan hali değildir. Urmevî'ye göre bilginin nefste hâsıl olması, doğal bir determinizm ile değildir. Ona göre Allah'ın lütfu ve form verici (Cebrail), bilgi formunun oluşumunda başat rolü ihraz etmektedir.<sup>49</sup>

Urmevî, bilginin akılda bir suret olarak hâsıl olduğunu düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtıkâ'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-suver) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. O, bu hususta şerhinde şöyle der:

*"Kuşkuz ki düşünen nefisten (insan) aklî formlar yok olduğunda herhangi bir güçlük olmaksızın tekrar (ona) geri gelebilirler. Bu bir depolama ve saklama olmaksızın yeni bir sebep gibi vuku bulur. Zira biz diyoruz ki; düşünen nefis, aklî formları faal akıl (Cibril) ile olan bağı sebebiyle kavrar. Faal akıl, aklî formlar için bir depo ve mahzen mesabesinde. Aklî formlar, yeni bir sebep gibi, kendisinden kaybolduğunda herhangi bir güçlük olmadan tekrar ona geri dönebilir. Zira bu, onunla faal akıl arasındaki bağdan kaynaklanır. İşte bundan dolayı aklî formları koruyan, koruyucu bir depoya ihtiyaç duyulmamıştır."<sup>50</sup>*

### 2.1. Bilginin Kategorisi: Bilgi Araz mıdır? Husûl müdür?

Bilginin tanımındaki güçlük, bu başlıkta sorulan sorulara cevap bulma noktasında da kendini bariz bir şekilde göstermektedir. Tarihi seyir içinde bilgiye çok farklı tanımlar getirilmiştir. Söz konusu farklılığın sebebi, yalnızca farklı felsefî anlayışlara sahip filozoflar değildir elbet. Bunun yanı sıra bilgi olgusunun bizzat kendisi de bu güçlüğe sebebiyet vermektedir. Bilginin ne olduğunun tayinini süje, obje ve bu ikisi arasındaki iletişim ve bağ belirlemektedir. Haddi zatında Meşşâî felsefede ve özellikle de İbn Sînâ'da bilginin oluşumunda faal aklı da göz önünde bulundurmamak gerekecektir. Şu hâlde bilginin künhünü

<sup>46</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 17.

<sup>47</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2a.

<sup>48</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b.

<sup>49</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b ve 3a.

<sup>50</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 150b.

zikretmiş olduğumuz bu dört husus belirlemektedir. Urmevî dışında kalan bazı düşünürler, bilginin bir keyfiyet olduğunu<sup>51</sup> diğer bazıları araz,<sup>52</sup> bir kısmı da bilginin bir izafet<sup>53</sup> olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Sînâ, tikellere ilişkin idraki, aklın idrakinden tefrik etmek maksadıyla ilki için marifet, ikincisi için bilgi (ilim) terimini kullanmayı yeğlemiş ve marifetin tikel, bilginin ise tümel olduğunu vurgulamıştır. İbn Sînâ'ya göre bilgi, bilinen şeyin suretinin bilendeki husulüdür. Ona göre bilgi, nefsin idraki iken diğer idrakler dış ve iç duylardan meydana gelen cismânî kuvvelerin idrakidir.<sup>54</sup> Urmevî, konuyla alakalı olarak şerhinde şöyle demektedir:

*“Bilgi (ilim), tümel olanı kuşatıp kavramak iken marifet, tikel olanı kuşatıp kavramaktır. İşte bu sebeple Şeyh, ilgili yerde tabibin belirli şahıslara ait belirli hastalık ve sağlık durumlarını tıp vasıtasıyla tanımlamaya çalışmasını kesinlikle ilim ve bilgi tabiri ile değil, ‘marifet’ tabiriyle ifade etmiştir.”*<sup>55</sup>

Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü ve onu husûl kategorisinde değerlendirdiği *el-İşârat ve't-tenbihât* şerhinde çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Bilginin “husûl” olarak geçtiği yerlerin tamamını değil de birkaçını burada zikretmek sanırız yerinde olur. O, bilginin zihinde bir “husûl” olmasıyla ilgili olarak şerhinde şöyle demektedir:

*“Bilgi (ilim), ya tasavvur ya da tasdik'ten meydana gelir. Bunlardan her birisi husûlü bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen teorik olup husulleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Teorik olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Fikrî çaba ise bazen istenilene ulaştırır bazen de ulaştırmaz.56 Talep edilen meçhulden murat, kendisi hakkında husûle gelmiş bilgidir. Söz konusu bilgi; ya bilinmeyen bir kavram veyahut bilinmeyen bir tasdiktir. Şu hâlde arzu edilen şey, ya kavramı tahsil etmeye yahut da yargıyı hâsil etmeye yöneliktir.”*<sup>57</sup>

Urmevî, yukarıdaki pasajda da görüleceği üzere bilgiyi bir tasavvur ya da tasdik olarak telakki etmektedir. Tasavvura ve tasdike dayalı bilgilerin zihinde hâsil olmaları ya zorunluluk arz eder ve fikrî bir çabaya ihtiyaç duymaz ya da teorik bir durum arz eder ve fikrî bir gayrete ihtiyaç duyar. Sonuç olarak denilebilir ki bilgisi talep edilen husus ya bir kavram ya da bir tasdiktir.

## 2.2. Bilginin Nazarî veya Zarûrî Oluşu Problemi

Duran'ın naklettiğine göre İslam coğrafyasında kelimcilerin ve filozofların bir kısmı bilgiyi “zaruri” bir şey olarak görürken diğer bir kısım düşünür ise onu “nazarî” bir şey olarak

<sup>51</sup> Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 1992), 6/157-161.

<sup>52</sup> Taylan, 6/157-161.

<sup>53</sup> Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yûsuf Mahmûd (Katar: Dâru'l- hikme, 1433/2012), 3/5.

<sup>54</sup> Ömer Türker, *İbn Sînâ da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 65.

<sup>55</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 6a.

<sup>56</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b.

<sup>57</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 8a.

düşünmüştür.<sup>58</sup> *İşârât şârihi* Urmevî, İbn Sînâ'dan biraz farklı düşünmekte ve bilginin faal akıl ve insan aklının ittisali sonucu oluştuğunda ısrar etmektedir. Ona göre ittisalin tarafları arasında bir denge söz konusudur. İbn Sînâ da ittisali kabul etmektedir ancak o, insan aklının edimine daha çok vurgu yapmaktadır. Zorunlu ilksel bilgilerin en başında “Bir şey ya vardır ya yoktur”, “Bütün, parçadan büyüktür” tarzındaki önermeler gelir.<sup>59</sup> İnsan nefsi, “parça” ve “bütün” kavramlarını alıp buradan doğrudan doğruya parçanın bütünden küçük olduğu ya da bütünün parçadan büyük olduğu hükmüne zorunlu olarak bir çırpıda ulaşılacaktır.

Urmevî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhinde zorunlu (zaruri) ve nazarî (kesbî/istidlâlî) bilgiye temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Mesela o, zorunlu ve nazarî bilgi ile alakalı olarak şerhinde şöyle der: “Nefs, duyulurlardan (el-mahsûsât) ve duyulurlar dışındakilerden (gayru'l-mahsûsât) kaynaklı olarak birtakım aksiyomatik (evvelî) ve zorunlu bilgileri elde eder. Zorunlu ilk bilgiler, teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır.”<sup>60</sup> Urmevî'ye göre nazarî felsefe (hikmet), üç kısımdır. Birinci kısım; Fizik (Tabiiyyât) Bilimidir. İkinci kısım; Matematik (Riyâziyyât) Bilimidir. Üçüncü kısım; Metafizik (İlâhiyyât) Bilimidir. Ona göre mahiyetler, zihnî ve zihin dışı varlıklarında ya maddeye ihtiyaç duyarlar ki bu sahada araştırma yapana fizik bilgini denir ve bu bilgi türü merteye olarak en aşağıda yer alır (ilm-i ednâ). Ya da mahiyetler, her iki varlık düzleminde de (zihin ve zihin dışında) maddeye ihtiyaç duymazlar, böylesi bir bilim ile uğraşana da metafizikçi denir ve bu bilim, en yüce bilimdir (ilm-i a'lâ). Veyahut mahiyetler, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymazlar. Bu anlamdaki zihin, mahiyetleri maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Bu sahada araştırma yapana matematik bilgini denir ve bu bilim, Urmevî'ye göre orta bilim (ilm-i evsat) diye isimlendirilir.<sup>61</sup> Urmevî'ye göre zorunlu olan öncül ve önermeler, yaygın (meşhûrât) durumundaki önermelerle karşı karşıya geldiğinde zorunlu olan önermeler tercih edilip yeğlenir. Zaten yaygın olan önermelerin ona göre kanıt (burhan) ile de ispat edilebilmeleri mümkün değildir.<sup>62</sup> Zorunlu önermelerin, yaygın olan önermelere yeğlenmesinin Urmevî'ye göre yegâne sebebi, ikincilerin burhan ile kanıtlanamıyor olmalarıdır.

Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Ona göre zorunlu ilk bilgilerin her birisi mutlaka bir teorik bilgiye ulaştırmaz. Bilakis her bir teorik (nazarî) bilginin kendisine ulaştıran özel yolları ve ilkeleri (el-Mebâdiu'l-mahsûsa) mevcuttur. Urmevî'ye göre her birimiz, kendiliğimizden söz konusu yollardan birine ulaşamayız. Bilakis bu yollara kılavuzluk eden bir rehber ihtiyacı vardır. İşte bu, Urmevî'ye göre nefsin ikinci mertebesidir. Nefs, bu mertebede kendisini söz konusu

<sup>58</sup> Recep Duran, “İslam Felsefesinde ‘Vücûd-u Zihnî’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2016), 47.

<sup>59</sup> Türker, 239-240.

<sup>60</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b.

<sup>61</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 3b.

<sup>62</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 229a.

yollara iletecek bir kılavuza ihtiyaç duyar. Sonra bu bilgiye götüren söz konusu yollar, tüm şartlarını hâiz olduğunda her bir yola uygun nazarî bilgi hâsıl olur. Urmevî'ye göre Mutezile'nin zannettiği gibi bu bilgi, söz konusu yolları takiple kendiliğinden doğmaz. Ona göre Mutezilenin, 'sözü edilen yollar izlenirse teorik (nazarî) bilgi elde edilmiş olur' iddiası doğru değildir. Urmevî'ye göre söz konusu bu yollar, sadece nazarî bilgiye nefsi hazır hale getirir. Ona göre söz konusu yollar (öncüllerin burhanî kıyasa göre doğru dizilimi) izlendiğinde ve nefiste teorik bilgilerin formlarını kabule yatkınlık hâsıl olduğu vakit, her bir nefsin kendi istidat ve kabiliyetine göre form verici'den (Vâhibu's-Suver) nazarî aklî formlar, nefislere feyezân edip taşar. Nefs, bu üçüncü mertebede Hakk'ın vereceği ilhamın Hak tarafından tahakkuk ettirilmesine ihtiyaç duyar.<sup>63</sup> Şu hâlde Urmevî'ye göre nazarî bilginin nefste oluşumu, tüm kurallar yerine getirilse bile tek başına yeterli değildir. Bunun için Hakkın ilhamı, bir de faal aklın desteği gerekecektir.

### 3. Zihnî Varlık: Aklî Sûret ve Zihindeki Husûlü

Tarihi seyirde zihnî<sup>64</sup> varlık kavramı ve bilginin mahiyeti, filozoflarla kelamcılar arasında cereyan eden tartışmalarda ön sıralarda gelen mevzular arasında yer almış ve merkezî bir konum arz etmiştir. Bu mevzuda üç değişik ana görüş bulunmaktadır. Söz konusu ana görüşlerden birisi; "zihinde hâsıl olan tasavvurlar, mahiyetlerin bizzat kendileridir" tarzındaki filozoflara atfedilen "mahiyet" teorisidir. Bu husustaki ikinci görüş; bilgiyi bir tür 'izafet' olarak telakki eden ve zihindeki suretin bilgi olmadığını öne sürerek zihnî varlığı kabul etmeyen ve kelamcılarının tercihi olan "izafet" teorisidir. Bu konudaki üçüncü temel görüş ise zihinde var olan tasavvuru, mahiyetlerin bizzat kendileri olmayıp, onların gölgeleri (şebah/eşbâh) tarzında telakki eden "şebah" teorisidir.<sup>65</sup> Urmevî'ye göre zihinde var olan bir şey, mutlak olarak yok olan bir şey olamaz. Fakat Urmevî'ye göre burada bir ayrıntı söz konusudur. Ona göre kendisinden zatı bakımından haber verilen, zihnî varlıktır. Kendisinden ilintisel (arazî) olarak söz edilen ise mutlak yoklukta bulunur.<sup>66</sup>

Urmevî, zihnî varlığı *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde hiçbir kuşkuyla yer vermemek üzere kabul etmektedir. Ancak o, zihinde var olan şeyin, arazın tıpkı bir konum ile kaim olmasında olduğu gibi zihinle kaim olduğunu öne sürmüştür. Bu anlamda zihin, Urmevî'ye göre zihnî varlık için bir mahal durumundadır. Zihin var olduğu sürece zihnî varlık da var olacaktır. Urmevî'ye göre zihin dışında var olan bir şey ise kendi zatıyla kaimdir. Ona göre zihnî varlık ve zihin dışı varlık arasındaki en belirgin hususiyet işte budur. Urmevî, bu ayrıntıya dikkat edildiği takdirde bu hususta vuku bulan kafa karışıklıklarının da son bulacağı kanaatinde.<sup>67</sup> Ona göre bir aklî suret olarak zihinde husûle gelen şeyin akıl tarafından mutlak manada soyutlanıp (tecrit) edilmesi söz konusu değildir. Akıl hiçbir vakit böyle bir

<sup>63</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b.

<sup>64</sup> İlhan Kutluer, "Zihin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 2013), 44/405-407.

<sup>65</sup> Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), 131.

<sup>66</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 129.

<sup>67</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 126.

şeye muktedir olamaz. Urmevî'ye göre burada aklın fonksiyonu, zihnî varlığa zihin dışında iken eklenen maddî hususları yalnızca ondan ayıklayıp temizlemekten ibarettir. Ona göre zihnî mahiyet, ya parçası bulunmayan basit bir mahiyettir ya da basit mahiyetlerden meydana gelmiş olan bileşik bir mahiyettir.<sup>68</sup>

Urmevî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhinde mahiyetlerin, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymayacaklarını belirtmiştir. Ona göre bu anlamdaki bir zihin, mahiyetleri maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Urmevî'ye göre mahiyetler, yalnızca zihin dışı varlık düzleminde değil de zihnî varlık alanında da maddeye ihtiyaç duymuş olsaydı, o vakit zihinsel yargı, zihin dışı olanla uyumlu olmazdı.<sup>69</sup> Urmevî, zihinde hâsıl olan zihnî varlığa “anlam” demektedir. O, zihnî varlığı, varlığın dört kategorisinden biri olarak değerlendirir. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*'ta bu konuyla ilgili olarak o şöyle der: “Eşyanın varlığı, dört tarzda mütalaa edilir; zihin dışı âlemdeki varlık tarzı, zihnî varlık tarzı, sözcük halindeki (terimsel) varlık tarzı ve yazıya dökülmüş (kitâbet) varlık tarzı. Yazı, sözcüğe (terime) delalet eder. Sözcük de zihindeki anlama delalet eder. Zihindeki anlam da zihin dışındaki varlığa delalet eder. İşte biz, zihnî varlığı ‘anlam’ olarak isimlendiriyoruz. Sözcük, ilkin zihnî olan anlama delalet eder. İkinci olarak da zihnî anlam aracılığı ile dış âlemdeki varlığa delalet eder. İşte söz konusu bu durum nazarı dikkate alınıp sözcükler, zihnî yapıdaki anlamları göz önünde bulundurularak zihin dışı âlemdeki nesnelere ilişkilendirilirler.”<sup>70</sup> Urmevî'ye göre sözcüklerin durumları, yapıları, konumları ve söyleniş tarzları onların zihnî varlıklarını yani anlamlarını etkileyebilmektedir. Urmevî, zihinde hâsıl olan zihnî anlam ile bu anlamın delalet ettiği harici varlık arasında bir ilgi ve münasebet olduğunu öne sürmektedir.

Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatinde ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duyular ona göre soyutlamayı gerçekleştirmez. Bu konuda o, şerhinde şöyle demektedir:

*“Kuşkusuz duyu, akledilen mahiyetle ilgilenmez. Ancak o, bunlarla mahiyete dâhil olmayan ama ona gark olmuş örtüler açısından ilgilenir. Örtüler, mahiyete ancak yaratılan ve kendisinden oluşan madde sebebiyle ilişir. Duyu, onları (maddelerinden) soyutlamaya güç yetiremez. Zira o, bunlarla ilgi kurmaz. Söz konusu ilgi ancak bunların ilintilere gömülmüş olmalarından kaynaklanır. Kuşkusuz ki duyu, şey ile ancak konumsal bir ilgi sebebiyle alaka kurar. Bu, duyu ve madde arasında vuku bulur. Şayet bu konumsal ilgi olmasaydı dış duyuda onun formu canlanmazdı. Aksine söz konusu bu form, konumsal ilginin kaybolması ile duyudan yok olup giderdi.”<sup>71</sup>*

Urmevî, şerhinde hayal ve tahayyülün de tam bir soyutlamayı gerçekleştirmediğinin altını çizer ve bunun sebebini izah eder. O, bu hususta şöyle der:

<sup>68</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 130.

<sup>69</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4a.

<sup>70</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 7a.

<sup>71</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149b.

“Hayalin hükmüne gelince o, söz konusu bu mahiyetle ancak ilintiler aracılığıyla ilgi kurar. Fakat o bunları, konumsal ilgiden soyutlar. Duyu, söz konusu bu ilgi sayesinde onlarla alaka kurar ve onların formları kendisinde taşıyıcısının kaybolmasından sonra temessül edip canlanır. Söz konusu bu taşıyıcı, maddedir. O, madde sebebiyle ve ona ilişkin ilintiler yüzünden onları soyutlamayı başaramaz.”<sup>72</sup>

Urmevî, aklî suretin zihinde hâsıl olan bir şey olduğunu ve soyutlamanın akıl tarafından bizzat icra edildiğini düşünmektedir. Urmevî, bu konuda şöyle der:

“Aklın hükmüne gelince; o, mahiyeti, somut yabancı eklentilerden soyutlamayı başarmıştır. Onun yaptığı bir diğer soyutlama konumsal ilgidendir. Fakat o bunu yaparken konumsal ilgiyi mahiyete perçinler ve onu olduğu durum üzere bırakır. Akıl, duyumsanan üzerinde çalışır ve mahiyet bu sayede akledilir hale gelir.”<sup>73</sup>

Urmevî, soyutlamaya dair olan 7. Nematta 1. Mesele olan “Varlığın Sıralanma Keyfiyeti” başlığı altında insan nefsinin aklî formlar için bir mahal teşkil ettiğini söylemiştir. Soyutlama ve zihnî varlığın vücut bulabilmesi için aklın müdahalesinin şart olduğunu vurgulayan Urmevî ayrıca bu hususa nefsin bir konumluk (mahallik) yapması lüzumuna da işaret etmiştir.<sup>74</sup> Böylece varlıkların zihin dışında bir mahalle muhtaç oldukları gibi zihinde ve zihnî varlık sahasında da bir mahalle ihtiyaç duydukları Urmevî tarafından net bir biçimde vurgulanmış olmaktadır.

#### 4. Tasavvur: Tanım Teorisi

Aristoteles’e (v. M.Ö. 322) göre en umumi manasıyla tanım, “bir şeyin ne olduğunu açıklamaktır.” Tanım, bazı İslam mantıkçılarına göre “nesnenin mahiyetini ifade eden sözdür.” Aristo’nun bir başka tanım tanımı da “türde nesnenin niçin var olduğunu gösteren sözdür” şeklindedir. Tanım, konunun içeriğini izah etmekten ibaret bir önermedir. Gazzâlî, tanımın birçok tanımı olduğunu vurgulamakla beraber onu “nesnenin mahiyetinin künhünü, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir” tarzında tanımlamaktadır. Bu durumda ona göre tanım, cins ve ayrımı birleştirmekten ibaret bir şeydir ve tanımı mutlaka bir soranın önceleme icap etmektedir. Beş tümele göre tanım çeşitlerini kısaca şöyle zikredebiliriz; Tam özsel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından elde edilen tanım olup örneği “insan, düşünen canlıdır” şeklinde verilebilir. Eksik özsel tanım, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayrımından elde edilir ve örneği “insan, düşünen cisimdir” şeklinde verilebilir. Tam ilintisel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından oluşturulan tanımdır ve örneği “insan, gülen canlıdır” şeklinde verilebilir. Eksik ilintisel tanım, bir şeyin uzak cinsi ile ilintisinden elde edilen tanım olup örneği “insan uyuyan cisimdir” şeklinde zikredilebilir.<sup>75</sup> Urmevî, İbn Sînâ’nın kavram, açıklayıcı söz (tanım/kavlü’ş-şârih), yargı ve kanıtla ilgili düşüncelerini şöyle şerh etmiştir:

<sup>72</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149b.

<sup>73</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149b.

<sup>74</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 215a.

<sup>75</sup> İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 93-97; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 83; İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara: Elis

“Kavrama ulaştırana açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih) denir. Yargıya ulaştırana ise kanıt (hüccet) denir. Açıklayıcı söz; tanım, betimleme ve diğerlerini kapsar. Söz konusu tanım, model ve örnekleme tarzında ve de eksik tanımlamalar şeklinde tezahür eder. Kanıt; tümünden gelim, tümevarım ve bu ikisi dışındakileri kapsar. İkisi dışındakinden murat, analogi ve yargı oluşturmada zayıf kalan kullanışlılığı olmayan diğer vasıtalar. Kavram ve kanıt sayesinde eldeki mevcuttan hareket ederek elde edilmesi umulana ulaşılır. Bilinmeyen ve henüz tahsil edilip ele geçirilmeyenin tahsili ancak ve ancak eldeki tahsil edilmiş bilinen vasıtası ile. Söz konusu vasıta ise kavram ve yargıdan oluşur. Sonra dikkat çekmek gerekir ki (bizde) hazır ve mevcut olanın bilgisi ve farkındalığı nasıl ve hangi düzeyde olursa olsun bilinmeyen bilgisi için yeterli değildir. Bilakis (bizdeki) bilinenin, istenilen (hedeflenen) şeye uygunluk arz etmesi icap eder. Şayet söz konusu uygunluğun farkındalığı sağlamaz ise bilinenin bilinmeyene geçiş imkânsızlaşır. Şüphesiz istenilenin talebi için gerekli olan farkındalık, istenilenin farkındalığını gerektirmez, onu hemen bize peşinen sağlamaz. Bunun için istenilenin farkındalığının talep edilene doğru yönelmesi (veya yönlendirilmesi) gerekir.”<sup>76</sup>

Urmevî, tanımın, dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. O, İbn Sînâ’nın az evvel zikrettiğimiz sözlerini şerh ederken konu ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Urmevî, şerhinde bu hususu şöyle açıklamaktadır:

“Artık mantıkçının ister kavrama isterse yargıya ait olsun talep edilen şey ile ilgili hususları ‘uygunluk’ noktasında tek tek ele alarak bunların istenileni nasıl ve ne şekilde temin ettiğini araştıran bir kimse olduğunu öğrenmiş bulunuyorsun. Özetle biz deriz ki; yargı, kavram tarafından öncelenmiştir. Zira öncelikle iki şeyi kavram olarak tasavvur etmeden bunlar hakkında bir hükme (yargıya) varmak olası değildir. Hülasa kavram, doğal olarak yargıdan önce gelir. Öyleyse kural olarak da ondan önce gelmesi gerekir. Açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih), kural olarak kanıttan önce gelmeyi hak etmektedir. Sonra bilinmelidir ki, her ikisinin de kendilerine has ilke ve öncülleri vardır, bunları tanıyıp öğrenmek icap eder. Söz konusu ilke ve öncüller ışığında önermeler bir araya getirildiklerinde kendilerinden istenileni nasıl temin ettiklerini de iyice kavramak gerekir. Söz konusu ilkelerin bir kısmı kavram ve kanıt arasında müştereklik arz ederler. Bu ilkelerin diğer bir kısmı ise ya sadece kavrama veyahut sadece kanıta özgüdür. Müşterek olan ilkelerin genelliği nazarı dikkate alınarak öncelenmesi ve araştırılması daha evladır. İşte bu sebeple söze ilkin sözcüklerin anlamlara delaleti ile başladık.”<sup>77</sup>

Urmevî, *Metaliu’l-envâr* adlı eserinde tanımla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Herhangi bir şeyi tanımlayıp tarif eden (kavram), tarif edilenin bilinmesinin daha evvel gelmesi mecburi olduğundan, ya tarif etmiş olduğu şeyden farklıdır ya kendisiyle tarif edilenden farklıdır ya o şeye eşittir ya da ondan daha açıktır. Bu (sonuncu) anılan tarif ve tanım da ya o şeyde içkindir ya onun dışındadır ya da bu ikisinden meydana gelir. Şayet o şeye kavramda eşit olursa tam tanım (el-haddü’t-tâm), değilse eksik tanımdır (el-haddü’n-nâkis). Eksik betimlemede (resm-i nâkis) tanımla yapılan şeyin açıklaması ve ona gerekli olan hassası bir arada bulunur. Betimleme, yakın cins ve hassadan meydana gelmişse tam betimleme (er-resmü’t-tâm), aksi durumda eksik betimlemedir (er-resmü’n-nâkis). Tanımın eksik olması, zikredilen şartlardan bir şartın bulunmamasından

Yayımları, 2005), 86-90; Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi Problemleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 128-130; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 18-25; Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 87.

<sup>76</sup> Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 8a ve 8b.

<sup>77</sup> Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 9a.



kaynaklanır. Örnekle yapılan tanım, belirli bir benzerlik kurularak yapılan bir tanımdır ki bu da aynı şekilde bir betimleme sayılır.”<sup>78</sup>

Urmevî, şerhinde tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet) arasında nasıl bir bağ ve ilişki olduğunu sirkeli bal şerbeti (sekencebîn) ve birleştirilmiş hamurlar (meâcînu’l-müreккеbe) örneği üzerinden izah ederek şöyle demiştir:

“Tahkik ve araştırma, bir şeyin hakikat ve gerçekliğini tespit etmektir. Hakikat ve gerçekliğin ise varlığı sabittir. Sıralama (tertîb), önerme oluşturmaktan (telif ve tanımdan) daha özel bir durumdur. Her bir sıralamada bir önerme oluşturma (tanım) söz konusu iken her bir önerme oluşturmada bir sıralamadan bahsedilemez. Bir araya getirilip birleştirilmiş hamurlarda bir oluşum (telif) vardır, ancak herhangi bir sıralamadan (tertîb) söz edilemez. Tekil kavramları tanımaya duyulan ihtiyaç, daha özel olan sıralama ve tertip için değildir, bilakis söz konusu tanıma, daha genel olan önermelerin oluşturulması içindir. İşte bundan dolayı Şeyh, “dahası oluşturulan her çeşit önerme ile ilgilidir” tabirini kullanmıştır. Şayet sen bunu kavradın ise biz deriz ki: Olaylar, hâdiseler ve nesnelere hakkında oluşturulan sıralı önermelerin kendilerinden oluştuğu kavramları tanımaya ihtiyaç vardır. Zira parçayı (cüz) tanımadan bütünü (kül) tanımak imkânsızdır. Fakat söz konusu kavramları gerçeklik ve mahiyetlerini kuşatacak tarzda her bakımdan değil, gerçeğe ulaştırmaya yarayacak şekilde, doğru sıralama ve önerme oluşturmaları açısından tanımak, bizim için yeterlidir. Her kim, sirke ve baldan ‘sekencebîn’ adı verilen bir şerbet elde etmek isterse sirke ve balı tanıması gerekir. Fakat söz konusu tanıma ve bilmenin, her yönden (min külli vechin) olması gerekmez. Kelamcıların ekolünde tanımlandığı gibi sirke ve balın cismanî mahiyetlerinde parçalanmayan birtakım parçalardan meydana geldiklerini dillendirmeye ihtiyaç olmadığı gibi, söz konusu terkinin filozofların ekolünde olduğu gibi heyula ve suretten oluştuğunu söylemeye de gerek yoktur. Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat sekencebîn elde etmek için bal ve sirkenin bu işe uygun ve yatkın olduğunu bilmek yeterlidir. İşte bu dikkat çektiğimiz nokta-i nazardan bir mantıkçının mantıkçı olarak doğaları ve kısımları itibarı ile on kategoriyi bilmeye ihtiyacı yoktur. Her ne kadar tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet), söz konusu kategorilerin doğaları ve kısımlarından oluşsalar dahi bu böyledir. Mantıkçıya düşen, kategorileri bu yönüyle tanımak değildir. O, kategorileri tanımsal oluşuma sunduğu katkı açısından tanınmalıdır. Tanımsal açıdan mantıkçı; cins, tür, töz (zâtî) ve ilintiyi bilmelidir. Ya da kanıtsal oluşum yönünden konu, yüklem, konu ve yüklemün tümelliği ve tikelliğini kavramalıdır. İşte bu sebeple Şeyh, burada, biri cevher (öz), dokuzu da ilinti olan on kategoriyi gündeme getirmedi.”<sup>79</sup>

## 5. Tasdik: Kıyas Teorisi

Tasdik, en az iki tasavvur ve bu ikisinin arasındaki alakayı tayin eden bir bağlaçtan (copula) oluşan bir cümle olup söz konusu bu cümleye önerme denilir. Bir başka ifadeyle tasavvurlar arasında bir alaka bulunduğunu ya da bulunmadığını haber veren cümleye tasdik ismi verilmiştir. Sonraki dönem (müteahhirûn) mantıkçıları, mantık külliyatını “tasavvurât” ve “tasdikât” tarzında iki ana kısımda ele almışlardır. İlk kısımda kavramların tahlili, delâlet neveleri, beş tümel, tarif (tanım) konuları; ikinci kısımda ise önermeler, kıyas, burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiire ait önermelerin bilgi bakımından geçerliliği söz konusu edilmiştir. Klasik mantığın temelini meydana getiren burhan; doğru, kesin ve güvenilir

<sup>78</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 23.

<sup>79</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 6b ve 7a.

bilginin ilkelerini ihtiva ettiği halde mantıkta burhanın uygulama alanı olan cedel, safсата, hitabet ve şiir kısımları, İbn Sîna'dan sonraki mantık çalışmalarında büyük oranda ihmal edilerek terk edilmiştir. Gazzâlî'den başlayarak mantığın kelâmcılar tarafından da itibar görmesiyle beraber tasavvur ve tasdik terimleri kelâmla ilgili kitapların bilgiye dair kısımlarında bir bilgi konusu olarak ele alınıp incelenmiştir. Tasavvur ve tasdik ayrımı, ilk kez Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö.1365) bu mevzu hususunda farklı görüşleri incelediği *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik* isimli müstakil eserinde dile getirilmiştir.<sup>80</sup>

Önerme (tasdik), bir hükmün dil ile ifadesidir. Yargı (hüküm) ise iki fikir yani konu ile yüklem arasında bir ilişki kurma, bir fikri diğerinde doğrulama (tasdik) yahut yanlışlama (tekzip) edimidir. İlkinin örneği “Hava bulutludur”, ikincinin örneği ise “hava bulutlu değildir” şeklinde verilebilir. İslâm mantıkçıları, önermenin bu çift yönlü temel özelliğini nazarı itibara alarak onu “söyleyene, bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür” şeklinde tanımlamışlardır. Önerme, inşâ bir talebi değil de ihbâr bir durumu bildiren hükümdür. Soru, dilek, emir ve dua tarzında gelen cümleler önerme olamazlar. Örneğin; “benimle gelir misin?” bir soru cümlesi, “paltonu giy” bir emir, “hâkim, keşke adil olsaydı” bir temenni, “Allah'ım, bana yardım et” bir dua, “insan, ölümlüdür” cümlesi ise bir bildiri (ihbar) yani bir hükümdür. Verilen bu cümleler içinde yalnızca sonuncu cümle bir önerme özelliği taşımaktadır.<sup>81</sup>

Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*'ında tasdik ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“Bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür.<sup>82</sup> Şunu iyi bilmelisin ki zihinde yer alan bilgiler, ya sadece bir kavramdan ibarettir; bu durumda söz konusu kavramları olumlu ya da olumsuz olarak niteleyemeyiz ya da zihinde mevcut olan hususlar birer önerme (tasdik) tarzında olup onlar hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunabiliriz. Vermiş olduğumuz söz konusu yargı, zihin dışı âlem ile uygunluk arz etmezse ortada bir cehalet ve bilgisizlik söz konusudur. Şayet verilen yargı, zihin dışı ile uyumlu ve kesin ise yani aksinin olmasının söz konusu olmadığı bir durumda ve fakat bu kesinliği gerektiren bir durum da söz konusu değilse ortada taklide dayalı bir bilgi var demektir. Şayet kesinliği gerekli kılan bir gerektirici var ise elde edilen şey, “bilgi” diye nitelenir. Şayet zihin dışı ile uyum içinde olan yargı, kesin değilse aksinin olabileceği düşünülür. Şayet asla (asıl olana) uygunluğu eşit seviyede bir kesinlik arz ediyorsa (zihin ve zihin dışının uyumu ve bunun bizdeki yansımaları tam ortada ise) bir bilgiden değil, bir şüpheden bahsedeceğiz. Şayet söz konusu yansıma, eşit seviyede değilse ağır basan tarafa zan, bunun karşısında yer alan tarafa ise vehim diyeceğiz.”<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/126-127.

<sup>81</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 101-103; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 115-120; Necip Taylan, *Mantık: Tarihiçesi Problemleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 132-138.

<sup>82</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b.

<sup>83</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 5a.

## 6. Nazarî Bilginin Kesinlik Değeri: Burhan

Burhan, öncülleri yakîniyyâtta (kesin bilgiler) meydana gelen kıyastır. İbn Sînâ yakiniyyâtı evveliyât (aksiyomlar), tecrübiyyât (deney verileri) ve mahsûsât (duyu verileri) tarzında ele almıştır. Burhan, kesin öncüllerden meydana gelmiş olması ve bütün bilgiler için en güvenilir delil addedilmesinden ötürü “mu'temed” diye de isimlendirilmiştir. Burhanın öncülleri zarurî ve bedîhî (aksiyom, apaçık bilgi) önermeler olabildiği gibi söz konusu bu önermelerden tefekkür sonucu çıkarılmış bilgiler de olabilir. Sonraki dönem mantıkçıları bunların ilkinde burhân-ı vicdânî (burhân-ı kabî, apriorik delil), ikincisine de burhân-ı nazarî ismini vermişlerdir. Tecrübî verilere istinat edenlere burhân-ı tecrübî, hem aklî hem tecrübî sonuçlardan oluşanlara burhân-ı mahlût ismi verilmiştir.<sup>84</sup>

Beş sanat içinde burhanın konumunu ve kıymetini ortaya koyan bir mülâhazasında Urmevî, burhanın diğer dört sanattan ayrıldığını ve ilk sırada geldiğini belirtmiştir. Beş sanatın birbirinden ayrıştığı noktaları gösteren Urmevî, bu hususta şöyle demektedir:

*“Burhânî kıyas, öncüllerinin kabul edilmesi, zorunluluk ifade eden bir kıyastır. Cedelî kıyas, öncülleri meşhur (önermelerden kurulmuş bir kıyastır). Hatâbî kıyas, öncülleri zannî (önermelerden meydana gelen bir kıyastır). Şiîrsel kıyas, öncülleri muhayyele (olan önermelerden kurulu bir kıyastır). Safsatalı kıyas, öncülleri kabulü zorunlu gibi görünen (önermelerden kurulu bir kıyastır). Muşâgabeli kıyas, öncülleri meşhûrâta benzeyen (önermelerden kurulu bir kıyastır). Safsatalı bir kıyas ortaya koyan kimse, hikmetli filozofun (hakîm) karşıtı olarak ve muşâgabeli bir kıyas ortaya koyan ise cedelî (kıyas tesis edenin) karşıtı olarak kabul edilir.”<sup>85</sup>*

Urmevî'yi aralarında burhanın da yer aldığı kıyas çeşitleri noktasında diğer düşünürlerden ayıran husus, onun kıyas türlerini altı çeşit olarak düşünmüş olmasıdır. Ancak o, altıncı kıyasın ismini vermekle yetinmiş ve biliniyor olduğunu düşünerek üzerinde hiç durmamıştır. Malum olduğu üzere kıyas çeşitleri beş sanat olarak şöhret bulmuş ve klasik mantıkta hep beş nevi olarak ele alınmıştır. Urmevî, bu hususta burhanı da değerlendirmiş olduğu pasajlarda, meşhur şerhinde şöyle demektedir:

*“Ben derim ki: Altı sınıf kıyas (tasım) vardır: Burhanî, cedelî, hatâbî, şiîrsel, demagojik ve bozuk kıyas. Bunlardan her birinin kendine özgü öncülleri vardır. Burhanî kıyas, kabulü zorunlu öncüllerden kurulur ve sen bunu (artık) öğrenmiş bulunuyorsun. Şayet bu öncüller zorunlu iseler bünyelerinde barındırdıkları zorunluluk hasebiyle sonuç da zorunlu olur. Şayet (öncüller), mümkün ise ihtiva ettikleri imkân hasebiyle netice de mümkün olur. Cedelî (diyalektik) kıyas, yaygın ve onaylanmış öncüllerden oluşur ki sen bunları da tanımış bulunuyorsun. Bunlar; ister zorunlu (vacip) ister mümkün isterse imkânsız (mümteni) olsun, fark etmez. Retorik (hatabî) kıyas (tasım), meşhur (yaygın) olmayan, kabul görmüş ve zanna istinat eden öncüllerden ve bunlara benzeyenlerden oluşur. (Bunlar); ister zorunlu (vacip) ister mümkün ister imkânsız (mümteni) olsun, fark etmez. Şiîrsel (poetik) kıyas, hayale dayalı öncüllerden oluşur. (Bu öncüller), yanlış ya da doğru olabilir. Hâsılı bunlar, belli bir biçimi olan ve insan doğasının benimsediği yani ilgilendiği öncüllerden*

<sup>84</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/430.

<sup>85</sup> Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 118-119.

oluşturulur. (Nefsin bunlara meyli), bünyelerindeki öykünme ve andırmadan kaynaklanır. (Nefsin), doğru oldukları için bunlarla alakadar olmasında bir mânia yoktur. Zira öncüllerin hayale dayanması yanlış olmalarını gerektirmez. Söz konusu bu hayallemeyi insan nefsinde bulunan bir ölçü (kalıp), tuhaf bir etki ile revaçta tutar ki tecrübe edenler bunu bilir.<sup>76</sup>

## 7. Tenezzüh, İrfan ve Müşâhede: el-Ârifü'l-Mütenezzih

Urmevî, el-İşârât şerhinde 8. namatın 6. meselesi olan “Saadete Erenlerin Türleri”nin 1. bölümünde Arifler hakkında şöyle demektedir:

“Saadet ehlinin ilk nev’i aklî nurları tanıyan, arınmış, bedenî ilgilerinden soyutlanmış, cesedin alıkoyucularından uzaklaşmış olan Ariflerdir. Kuşkusuz ki onlar, saadetin (mutluluk) sebebiyle onu engelleyenin yokluğunu bir arada toplamışlardır. Onlar, bedenlerini terk ettiklerinde beden hapisanesinin darlığından kurtulurlar ve kudsiyet âleminin engin genişliklerine açılırlar. Ve onlar, en yüce yetkinlikle bezenip donanırlar ki bunlar zikretmiş olduğumuz akletmelerdir. Ve onlar için en yüce haz ve en büyük mutluluk hâsıl olur.”<sup>77</sup>

Urmevî, Ariflerin makam ve dereceleri ile ilgili olarak şerhinin ilgili pasajında şöyle demektedir:

“Ariflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar (makam ve dereceler), dünyada yalnızca onlara özgüdür. Bu makam ve derecelerin cümlesinden biri de onların bedene ait ilgi ve bağlardan, cismanî durumlardan arınmış ve soyutlanmış olmalarıdır. Üstelik bu, onların bedenle ilgi ve alakaları kesilmeden önce olmaktadır. Ve onlar Cenabı Hakka ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar. ‘Bedenin elbiseleri’ ile bedenî cilt ve derileri kinaye olunmuştur.”<sup>78</sup>

Urmevî, Ariflerin gizli halleri ve kerametlerine dair ise şöyle demektedir:

“Ariflerin bir kısım gizli halleri bulunur. Bunlar, nefsin psikolojik durumları ile ilgilidir. Bu durumlar, onlara mutluluğu sağlayan durumlardır. Ve onlardan açık bir şekilde zuhur eden mucize ve kerametler söz konusudur. Gizli ve açık olan bu gibi durumları inkâr edenler onları yadırgar. Tanıyıp kabul edenler ise onları takdir ve tazimle karşılar.”<sup>79</sup>

Urmevî, el-Ârifü'l-mütenezzih olanlarla böyle olmayanları çok ilginç bir eğretilme ile ortaya koymuş ve aralarındaki farkın büyüklüğüne dikkat çekmiştir. Bu hususta o şerhinde şöyle demektedir:

“Hakkın sevinci ile sevinç duymaktan bîhaber olanların ve eksik duyuşal hazlara alışmış bulunanların Allah’i tanıyıp bilen ve onun sevinci ile sevinç duyan Ariflerin konumlarına kıyasla durumları, çocukların birçok denemeden geçmiş tecrübeli yetişkinlere kıyasla olan durumlarına benzer. Çocuklar yalnızca oyun ve eğlenceden etkilenirler. Oyunun verdiği hazlar ve eğlencenin güzellikleri onlar için yeterli olmaktadır. Onlar, yetişkinlerin sahip oldukları (hazlardan ve güzelliklerden) bîhaberdirlere. Özellikle de duyuşal, hayali ve aklî hazlardan nasibini almış tecrübeli kişilerin hazlarından. Kuşkusuz ki onlar, yetişkinlerin oyun ve eğlencenin haz ve güzelliklerinden yüz çevirmelerine şaşırıp kalırlar. Yani yetişkinlerin, oyun ve eğlenceden ve bunların haz ve

<sup>76</sup> Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 91b ve 92a.

<sup>77</sup> Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 234b.

<sup>78</sup> Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 238a.

<sup>79</sup> Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 238a.

*güzelliklerinden tiksinnmeleri ve bunlardan hoşlanmayıp yüz çevirmeleri ve bunların dışındaki hazlara ve güzelliklere yönelmeleri onları hayrete düşürmektedir.”<sup>90</sup>*

Urmevî, zorlu egzersizler sonucu manevi tümel hazlara ulaşmış orada takılıp kalan Arifin, söz konusu bu tavrıyla bile Hak'tan uzaklaşacağı görüşündedir.<sup>91</sup> Urmevî, Arif-i mütenezzih'in riyazetle manevî makamları kat ederken mutlaka elde etmesi gerekli olan dört dereceden bahsetmiştir. Söz konusu bu dereceler; ayırma, savma, terk ve reddetme dereceleridir.<sup>92</sup> Urmevî'ye göre Arif, tüm egzersiz ve riyazetlerini Arif olmak maksat ve gayesi ile yapmaz. Onun yegâne gaye ve maksadı, irfanı yine Hak için talep etmiş olmasıdır.<sup>93</sup>

Urmevî, Ariflerin gaipten haber verebilmeleri hususunda onuncu namatın üçüncü meselesinde şöyle demektedir:

*“Ben derim ki: Sana bir arifin daha sonra vuku bulacak olan gaybî bir mesele hakkındaki sözü ulaştığında ki bu, ya bir müjdeli haberdir ya da ikaz edici bir husustur, bunu sakın ola ki yadsıyıp uzak görme. Kuşkusuz ki bunun doğada bilindik sebepleri mevcuttur. Deneyim ve kıyas, uyku halinde insanın bir nevi gaybî malumata nail olabileceği hususunda ortak kanıt teşkil ederler. Böyle bir şey, uykuda caiz olunca bunun uyanıklık halinde de geçerli olmasına bir engel yoktur. Ancak bir engel varsa da bu, ortadan kaldırılabılır. Bilakis böyle bir şey, uyanırken daha çok meydana gelebilir.”<sup>94</sup>*

Tenezzüh, irfan ve müşahede Urmevî'ye göre Arif-i mütenezzihte *el-İşârât*'ta zikredilen tüm makam ve derecelerin elde edilmesinden sonra vuku bulacak olan olgulardır. Söz konusu makam ve dereceler elde edilmeden irfânî bilginin tahsili mümkün değildir. Malum olduğu üzere tasavvufta riyazetin çok büyük bir önemi vardır. Urmevî, İbn Sînâ çizgisini takiple Arif-i mütenezzih'in ancak belirli terbiye ve riyazet yollarını katettikten sonra tenezzüh, irfan ve müşahede mertebesine ereceği kanaatini taşımaktadır. Urmevî, Arif-i mütenezzihte meydana gelen olağanüstü hallerin hemen inkâr edilmemesi gerektiğini, bunların doğada makul izahlarının bulunduğunu düşünmesi noktasında tıpkı İbn Sînâ gibi bir tavır içerisinde. Şüphesiz ki söz konusu düşünce çizgisinde doğaya, doğa kanunlarına kuvvetli bir atıf vardır ve bu düşünce tarzı kelimeler ehli ile taban tabana zıtlık arz etmektedir. Denilebilir ki Urmevî, diğer tüm felsefî hususlarda olduğu gibi bu hususta da birebir İbn Sînâ'yı takip etmektedir.

## Sonuç

Urmevî'ye göre nefis, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ile. Söz konusu bu cevher, Urmevî'ye göre bizim her birimizde bir ve aynıdır. Her birimiz zorunlu olarak bilmektedir ki kendisi tek bir insandır. İşte bu, kendisine 'ben' ve 'sen' diye işaret edilen şeydir. Urmevî'ye göre nefis ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir.

<sup>90</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 241a.

<sup>91</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 245b.

<sup>92</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 245b.

<sup>93</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 246a.

<sup>94</sup> Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 250a.

Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi. Urmevî'ye göre bedenın bozulmasından sonra düşünen nefis (nefs-i nâtıka), varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir. Urmevî, nefsin kendi bedeninde tasarruflarda bulunabileceği gibi onun başka beden ya da cisimler üzerinde de birtakım etkilerde bulunabileceğini tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmektedir. Kuşkusuz o, her bir nefsin böyle bir yetiye sahip olduğunu ileri sürmemektedir. Ancak bazı egzersizlerden geçtikten ve bazı şartlara haiz olduktan sonra ehil olan insan nefslerinin böyle bir şeyi yapabileceğini iddia etmektedir.

Urmevî'ye göre duyumsanır imajlarla ilgili idrakler üç kısımdır; duyuusal idrak, hayalî idrak ve akîl idrak. Ona göre idrak edici kuvve, ya tikelleri ya da tümelleri idrak etmektedir. Tikelleri idrak eden güç, dış duylardan oluşmaktadır. Urmevî'ye göre iç idrak güçleri ya yalnızca idrak eder ya da hem idrak eder hem de söz konusu bu idrakte tasarrufta bulunur. Urmevî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğu fikrine kaildir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder.

Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihnî intikal ve sıçrama iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak manalar arasında gezinmek suretiyle daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Urmevî, bilginin bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sînâ gibi düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtıka'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-suver) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü ve onu husûl kategorisinde değerlendirdiği *el-İşârat ve't-tenbîhât* şerhinde çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir.

Urmevî, *el-İşârat ve't-tenbîhât* şerhinde zorunlu (zaruri) ve nazarî (kesbî/istidlâlî) bilgiye birçok pasajda temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Urmevî, tıpkı İbn Sînâ gibi hem zorunlu bilgilerin hem de nazarî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatindedir ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duylar ona göre soyutlamayı gerçekleştirmez. Urmevî, tanımın dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir.

Urmevî'ye göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Urmevî, egzersiz ve riyazetle kendini yetkinleştirmiş olan Arif-i mütenezzih'in ilham ve keşifle bilgiye ulaşabileceği kanaatindedir.

### Kaynakça

Akkanat, Hasan. *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Akyüz, Turgut. "Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri". *Felsefe ve Sosyal-Siyasi İlimler İlmî-Nazari Jurnal*, (2017), 4-23.

Arıcı, Mustakim. "VII. /XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 1-37.

Aster, Ernst Von. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, thk. Yûsuf Mahmûd. 3 Cilt. Katar: Dâru'l Hikme, 1433/2012.

Bedirhan, Yaşar & Öztop, Fatih. "XI. ve XIII. Yüzyılda Kafkasya İle Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2015), 107-132.

Bingöl, Abdülkuddüs. "Türkler ve Mantık Bilimi". Erişim 7 Ağustos 2019. <https://www.tarihtarih.com>

Çağrı, Mustafa. "Sirâceddîn el-Urmevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/262. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çapak, İbrahim. "Urmevî ve Mantık", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd.. 1/76-77. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.

Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.

Çapak, İbrahim. *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2005.

Duran, Recep. "İslam Felsefesinde 'Vücûd-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 33-57.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2007.

İbn-i Bibi. *el-Evâmirü'l-alâ'iyye fi'l-umûri'l-alâ'iyye (Selçuk-Name) II*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- İbn Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye*. thk. Hâfız Abdülalîm Hân. 2 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, M. Cüneyt. "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.1283/682): Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 1-45.
- Kutluer, İlhan. "Zihin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/405-407. İstanbul TDV Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Urmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 131-162.
- Serkîs, Yûsuf bin İlyân bin Musa. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-arabiyyeti ve'l-muarrabeti*. Mısır: Matbaatu serkîs, 1928.
- Sübki, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 8 Cilt. Kahire: Hicr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî, 1413/1993.
- Taylan, Necip. *Mantık: Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Baskı, 1994.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/157-161. İstanbul TDV Yayınları, 1992.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/54-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Urmevî, Sirâceddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3269, 1a-260b.
- Urmevî, Kadî Sirâceddîn. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6/430. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.