

KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ'NİN METAFİZİK ANLAYIŞI VE METAFİZİK KAVRAMLARA YAKLAŞIMI*

Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK**

Öz

Metafizik, felsefenin en temel disiplinlerinden birini oluşturmaktadır. Genellikle Aristoteles'ten itibaren onun konusu "varlık olması bakımından varlık" şeklinde kabul görmüştür. Ancak İslam düşünce tarihinde zaman zaman metafiziğin yerine kelamın üst bilim olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünenler olmuştur. Dolayısıyla bu düşünürler metafiziğin konusu kabul edilen "varlık olması bakımından varlığı" kelamın konusu olarak ifade etmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu iddianın doğru olduğunu düşünen ve bu fikri oluşum çerçevesinde şekillenen filozof kelamcılarının oluşturduğu felsefî kelam ekolüne mensup olan Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin metafizik ilmüne ve metafizik kavramlara yaklaşımı ele alınacaktır. Dolayısıyla bu çalışma Urmevî'ye göre metafizik ve metafizik kavramlar ile sınırlı olacaktır. Urmevî üzerine yapılan bu çalışmayla, Urmevî'ye göre metafizik ilminin asli konumunun ve metafizik kavramların onun düşüncesindeki anlamlarının neler olduğunun belirlenmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu meselelerin felsefî kelam ekolüne mensup olan bir düşünür tarafından ele alınış şeklinin belirlenmesi felsefî düşüncenin gelişim seyri açısından önem arz etmektedir. Fahreddin er-Râzî çizgisinde yazılan *Metali' u'l-Envâr* ve *Beyânu'l-Hakk* adlı eserlerini onun felsefesini ortaya

* Bu çalışma yazarın "Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve "Beyânû'l-Hakk" Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi" adlı doktora tezinin Metafizik bölümünden hareketle oluşturulmuştur.

** Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
e-posta: niluferozturkkocabiyik@gmail.com ORCID: 0000-0003-3218-8258

Atıf/Cite as: Öztürk Kocabiyik, Nilüfer. "Kadı Siraceddin El-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve Metafizik Kavramlara Yaklaşımı", *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022),149-171, <https://doi.org.10.15745/da.1094196>

koyması ve metafizik kavramları geniş bir şekilde ele alması bakımından son derece dikkat çekicidir. Ayrıca metafizik ilminin on üçüncü yüzyıldaki konunun anlaşılmasına da katkı sunacak olan bu çalışma ile Urmevî nazarında metafiziğin üst ilim olduğu görülmektedir. Ancak metafizik kavramlara yaklaşımı metafizik ilmine yaklaşımından farklıdır. Nitekim metafizik kavramlar hususunda İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermekle birlikte Fahreddin er-Râzî çizgisi ağır basmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Urmevî, Beyânu'l-Hakk, Metafizik, Varlık, Mahiyet.

Qadî Sirâj Al-Din Urmawî's Understanding of Metaphysics and His Approach to Metaphysical Concepts¹

Abstract

Metaphysics is one of the most major disciplines of philosophy. Generally, since Aristotle, its subject has been accepted as "being qua being". However, in the history of Islamic thought, there have been some scholars who think that kalam should be accepted as a superior science instead of metaphysics. Therefore, these thinkers considered "being qua being", which is accepted as the subject of metaphysics, as the subject of theology. In this study, the approach of Qadî Sirâj al-Din Urmawî, a member of the philosophical theology school formed by the philosophical-kalam scholars who think that the claim in question is true and is shaped within the framework of this idea to metaphysical science and metaphysical concepts will be discussed. Therefore, this study is limited to Urmawî's approach to metaphysics and metaphysical concepts. With this study on Urmawî, it is aimed to determine the essential position of metaphysics according to Urmawî and the meanings of metaphysical concepts in his thought. It is important for the development of philosophical thought to determine the way in which these issues are handled by a thinker who is a member of the philosophical theological school. His works *Matali al-Anwâr* and *Bayân al-Haqq*, written in the line of Fakhr al-Din al-Razi, are remarkable in terms of revealing his philosophy and the way he dealt with metaphysical concepts in a broader way. Additionally, with this study, which will contribute to the understanding of the position of metaphysics in the 13th century, it is

¹ This article has been composed based on the metaphysics section of PhD thesis titled "The Metaphysic Understanding of Qadi Siraj al-Din al-Urmawi, and the Critical Edition of His Work "Bayân al-Haqq"".

seen that metaphysics is a superior science in the eyes of Urmawi. However, his approach to metaphysical concepts is different from his approach to the science of metaphysics. Indeed, although he gives place to Ibn Sîna's views on metaphysical concepts, Fakhr al-Din al-Razi is dominant in his approaching.

Key words: Islamic Philosophy, Urmawi, Bayân al-Haqq, Metaphysics, Existence, Essence.

Summary

Metaphysics, which is one of the most fundamental research areas of philosophy, deals with "being as being". Metaphysics has led to the emergence of important views and ideas in terms of its subject. Along with the emergence of these views and ideas, it is seen that there are also discussions. In this respect, metaphysics has not lost its importance throughout the history of philosophy, on the contrary, further researches have made in this discipline. Therefore, it continues to be a subject that still needs to be worked on today. This study, in this framework, is important in determining the position of metaphysics in the 13th century. Moreover it is noteworthy to determine the viewpoint of Urmawi, who is a member of the school in question, based on the approaches of the philosophical kalam school on this subject.

In fact, to determine the position of the study of metaphysics means to determine the subject of metaphysics. In the tradition of Islamic thought, after Ibn Sîna and especially in al-Ghazali's work *al-Mustasfa*, the expression of the subject of kalam as being qua being, forms the basis of this discussion. In addition, with the philosophical kalam school a new way was opened between the the thought of Ghazali and Ibn Sîna together by taking the appropriate sides of the two thoughts. As a result, philosophical and theological issues were mixed and it became necessary for thinkers to meet at a common point. This common ground is metaphysics. While kalam was a science that was first formed to defend the belief system based on the scriptures, this changed in the period of mutaakhhirun.² In the Mutaakhhirun period, kalam emerges as a movement that leaves its subjects, which is scriptures, in the background and with the influence of philosophy, proving the its subjects with logical evidence

² The period of Muta'akhhirun refers to the process initiated by Fakhr al-Din al-Razi, which developed with the contributions of Muslims in different times and places, and which is now called the second classical period. The reason why the mentioned period was named in this way in terms of philosophy and theology is that theological and philosophical issues began to be dealt with together and continued in this way.

and sorting through the subjects of metaphysics revealed by experience.

A closer examination of Urmawi's approach to the subject of metaphysics shows his philosophical stance. In fact, while examining the position of the science of metaphysics, Urmawi accepts it as a universal science and places it above the science of kalam. He makes this approach in a way as a follower of Ibn Sînâ and in this issue he displays an approach in line with the view of philosophers. Therefore, Urmawi shows the importance that should be given to the issues that need to be considered while determining the subject of science with this behaviour by putting forward a claim contrary to the view of the philosophical kalam school of which he was a member.

It would be correct to say that in his approach to the concepts discussed in metaphysics, he sometimes follows a philosophical and sometimes a kalam perspective. For example, when he examines the concept of existence, he claims that this concept is common to all beings, and therefore the existence is the same for all existing, and adopts the view of the school of philosophical kalam and does not accept the formation of existence. However, the concept of existence does not need to be defined; because in Urmawi's point of view it also means that it is clear and distinct. This attitude of Urmevi is also seen in the subject of essence. Urmawi, who follows the view of Ibn Sînâ at the point of definition of essence, is more in line with Fahreddin er-Razi in the distinction between existence and essence. It is seen that, from time to time, he also has such approaches in other concepts.

Based on this study, it is possible to say that Urmevi's own world of thought stands out more in his approach to metaphysics and metaphysical concepts. However, the influence of the knowledge he acquired during his period was inevitable. However, the effect of the knowledge he acquired during era he lived was inevitable on him. In fact, the period of philosophical kalam dealt with both philosophy and kalam at the base of Avicenna's philosophy. In this respect, Urmawi sometimes followed the line of Avicenna and sometimes followed the line of Fakhr al-Din al-Razi. This situation naturally reflected on the views of Urmawi and led to the shaping of his views and works accordingly.

Another important reason why Urmawi's approach to metaphysics and its concepts is philosophical and theological is probably that philosophical issues are started to be studied within the science of kalam. Along with the philosophical kalam schools, those who are interested in philosophy are also interested in the science of kalam, or vice versa. In this respect, the influence

of kalam in the approach of the thinkers of this school to philosophical issues is inevitable.

As result, Urmawi's claim that the subject of metaphysics is existence and accepting it as a meta-science is contrary to the understanding of his period. However, it is very important in terms of determining the position of metaphysics among other sciences in the historical course. This is a guiding approach in order to determine how the later metaphysical science is or should be approached.

Giriş

Felsefenin en temel araştırma alanlarından biri olan metafizik, felsefe tarihi boyunca konumunu ve önemini koruduğu gibi metafizik ilmi üzerine birçok çalışmanın yapıldığı da görülmektedir. Yapılan bu çalışmalar onun daha da gelişmesine vesile olmuş ve bu nedenle onun günümüzde çalışılması ve incelenmesi de kaçınılmaz hale gelmiştir.

Metafizik kavramının ilk olarak Aristoteles'in eserlerinin düzenlenmesi sırasında fizikten sonrayı ifade etmek üzere Andronikos tarafından kullanıldığı genel kabul görmektedir.³ Ancak buradaki husus bu kavramın ne zaman ortaya çıktığından ya da niçin bu şekilde kullanıldığından ziyade felsefenin bir araştırma alanı olarak Kadı Siraceddin el-Urmevî tarafından nasıl ele alındığı ve bu alana ait kavramların kullanımının nasıl olduğudur. Nitekim metafizik ilk çağlardan itibaren konusu itibariyle tartışmalara da sahip olan bir alandır. Bu tartışma İslam düşünce dünyasında da devam etmiş ve düşünürlerin bu tartışma da farklı fikirlere yönelmesi de kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışmada da metafiziğin İbn Sînâ'dan sonra F. er-Râzî ile zirve noktasına ulaşan felsefî kelimeler ekolüne mensup olan Urmevî'deki dönüşümü ön plana çıkarılacaktır. Bu husus temelde kelâmî düşünce ile felsefî düşüncenin bir karşılaştırması ya da hangi ilmin üst ilim olduğuna dair bir tartışma olarak da nitelenebilir. Bu durum da daha sonraki düşünce sisteminin anlaşılması açısından bir adım olarak ifade edilebilir. Hatta bugün için düşünce dünyamıza da bir katkı sunması beklenebilir.

³ Bk. İlhan Kutluer, "Metafizik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/399.

1. Urmevî Nazarında Metafiziğin Mahiyeti ve Asli Konumu

Metafizik, temelde var olanların gerçek tabiatını belirlemeye, yani onların anlamlarını, yapılarını ve ilkelerini ortaya koymayı amaçlayan bir ilimdir. Metafizik varlığın bir kısmı veya parçasını değil, varlığı varlık olması bakımından yani maddeye ilişmemiş olan halini incelediği için varlığa ilişkin genel bir araştırma yapmak şeklinde de ifade edilebilir. Bu yaklaşımı ile metafiziğin en yüksek gerçekliği araştırdığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra metafizik varlığın kaynağını ve nedenini de araştırma alanına dâhil etmektedir.⁴

İslam felsefesinde çeşitli isimlerle ifade edilen metafiziğin sözlük anlamı “mâ ba‘de’t- tabîa”⁵ (fizik sonrası)dır; felsefî anlamı “el-felsefetu’l- ûlâ”⁶ (ilk felsefe) ile “el-ilmu’l- ilâhî”⁷; inceledikleri şeyler açısından ismi ise “hikmet”⁸ ve “el- ilâhiyyât”tır.⁹ Fakat İbn Sînâ diğer düşünürlerden farklı olarak metafiziğin “mâ kable’t-tabîa” olarak adlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim bu ilmin araştırma alanları hem zat hem de genellik açısından fizikten önce gelmektedir.¹⁰

İslam felsefesi geleneğinde metafizik İbn Sînâ ve Gazâlî¹¹ çizgisinde ilerlemiştir. İbn Sînâ çizgisini takip eden düşünürler metafiziği üst bilim olarak

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 79; İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera, 2005), 2, 13.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 19.

⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Litera, 2014), 126; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 3, 13.

⁷ Farâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 98; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 13.

⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 3, 13.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 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 (2016), 38.

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 19.

¹¹ Gazâlî'nin *el-Mustasfa*'da kelamı tümel bir ilim olarak kabul ettiği görülmektedir. Nitekim o, ortaya bir kanıt koymadan kelamın inceleme alanının en genel olan şey, yani mevcut olduğunu ve bu noktadan başlaması gerektiğini iddia etmektedir. Bk. Gazâlî, *Mustasfa*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37. İlerleyen süreçlerde Gazâlî'nin ortaya koymuş olduğu bu iddia Fahreddin er-Râzî ile zirveye ulaşmış ve bu görüş çerçevesinde felsefî kelam şeklinde ifade edebileceğimiz bir düşünce sistemi ortaya konulmuştur. Oluşan bu sistem bir ekol olarak kabul edilmiş ve Urmevî de bu ekolün bir mensubu olarak felsefî kelam eserlerini bu çerçevede ele almıştır.

¹² Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 2-7.

kabul ederken Gazâlî çizgisini takip eden düşünürler ise kelamı üst bilim olarak kabul etmektedir. Bu noktadan hareketle Urmevî'nin düşünce sisteminde metafiziğin mi yoksa kelamın mı üst bilim olarak kabul edildiği belirlenecektir.

Urmevî metafizik ve kelamın konularını belirlemek üzere kaleme aldığı risalesinde söz konusu olan iki ilmin de konularını belirlerken İbn Sînâ'nın yöntemini takip etmektedir.¹² Buradan hareketle metafiziğin konusunun ne olması gerektiğini ele alarak ilk olarak ya var olması bakımından varlık veya özel varlık yani Tanrı yahut ilk sebepler olduğunu belirterek ilk seçenek dışında diğer ikisinin metafiziğin konusu olamayacağını ifade etmektedir. Nitekim Urmevî nazarında herhangi bir ilmin matlubu o ilmin konusu olarak kabul edilemeyeceğinden Tanrı da bahsi geçen ilmin konusunu oluşturamaz. Metafiziğin incelediği şeyler madde ve maddeyle ilişkili olanlardan uzaktır. Tanrı'nın da madde ve maddeyle ilişkisi söz konusu olmadığından metafizikte araştırılması gerekir. Bunun yanı sıra metafiziğin konusu yalnızca özel varlık (Tanrı) olsaydı, o zaman sadece özel varlığın durumları ile kendisini sınırlandıracaktı. Oysaki metafizik, varlığı genel bir şekilde ele almakta ve var olması bakımından var olanı konu edindiğinden her varlık için ortak olan şeyleri dikkate almaktadır.¹³

Urmevî metafiziğin konusunu, var olması bakımından varlık şeklinde belirledikten sonra kelamın konusunun özel varlık yani Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Urmevî açısından her ilmin bir konusu bulunur ve bu konu ya açık bir şekilde bulunur ya da üst ilim tarafından açıklanarak kendisine verilir. Tanrı'nın varlığı da metafizikte araştırıldıktan sonra kelam ilmene konu olarak verilmiştir.¹⁴

Urmevî her iki ilmin konusunu belirledikten sonra metafiziğin meseleleri üzerinde durmaktadır. Var olanların varlıklarının apaçık olduğunu söyleyen Urmevî, bir şeyin mahiyeti ile ilgili şüpheye düştüğümüzde bile o şeyin varlığının apaçık olduğunu söyleyerek metafiziğin meselelerinin mevcudun zatî arazları olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Söz konusu meseleler ise, var olması bakımından var olanlara zait olan; cevher, nicelik ve nitelik vs. gibi, var olanlar

¹³ Urmevî, "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale", çev. Tuna Tunagöz, *Din Felsefesi Açısından Meşât Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 68-69.

¹⁴ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 40.

¹⁵ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 61.

açısından sanki tür olarak düşünülebilen şeylerle, birlik, çokluk, güç ve fiil vb. gibi, özel araz olarak ifade edilen şeylerdir.¹⁶ Bu meselelerden hareketle araştırılan şeyler de dört tanedir. Metafizikte araştırılanların ilki, maddeden ve maddeye ilişebilenlerden uzak olanlardır. Araştırılanların ikincisi, maddenin kurucu olmadığı ancak, önce gelen kurucu nedene ilişmek anlamında, maddeyle karışık olan şeylerdir. Üçüncü olarak araştırılan şey, zaman zaman maddede zaman zaman da madde dışında bulunabilenlerdir. Metafizikte araştırılan bu üç şeyin maddî varlığa ihtiyacının olmaması ve varlıklarını da maddeden kazanmamaları açısından ortak olduğunu belirten Urmevî, bu ilmin son araştırma alanının ise, hareket ve durağanlık gibi maddî şeyler olduğunu ifade eder. Ancak incelenen bu maddî şeyler maddedeki durumları açısından değil de, varlıktaki hallerinden dolayı araştırmaya dâhil edilmektedir.¹⁷ Söz konusu olan dört araştırma alanından ilki metafiziğin ve kelamın konusunun anlaşılması açısından önemi haizdir. Zira maddeden ve maddeye ilişkinlerden uzak olanlar, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, fiilleri ve maddeyle ilişkisi bulunmayan ilahî âlemi ifade etmektedir. Buradan hareketle metafizik ilminin evvela var olması bakımından varlığı incelediğini, daha sonra varlığın eklentisi olan bütün bu meseleleri araştırmasına dâhil ettiğini söylemek mümkündür.¹⁸

Farâbî ile İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere, Urmevî nazarında da Tanrı metafizik ilminin konusu olarak değil, sorunu yani matlubu olarak kabul edilir. Şayet Tanrı metafiziğin konusu veya ilkesi olarak kabul edilseydi, böyle bir durumda Tanrı'nın ya herhangi bir ilme gerek kalmaksızın kendiliğinden açık olması veya başka bir ilim tarafından açıklanmış olması gerekirdi. Fakat Tanrı'nın varlığı konusunda fikir yürütülebilmesine rağmen, Tanrı'nın varlığının açık ve seçik bir şekilde ortaya konulması imkân dâhilinde değildir. Buna ek olarak Tanrı, başka bir ilmin konusuna da giremez; çünkü sadece metafizik ilmi maddeden ve maddî eklentilerden beri olanları incelemektedir. Dolayısıyla Urmevî Tanrı'yı metafiziğin konusu yapmamakla birlikte maddi eklentilerden uzak olduğu için O'nu metafiziğin araştırma alanına dâhil etmektedir.¹⁹

¹⁶ Urmevî, "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale", 70.

¹⁷ Urmevî, "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale", 70.

¹⁸ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 62.

¹⁹ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 61. Urmevî'nin bu konuya yaklaşımı İbn Sînâ'nın Şifâ adlı eserinin İlahiyat kısmında ele alındığı şekliyle benzerlik göstermektedir. Nitekim Tanrı'nın niçin metafiziğin konusu olarak kabul edilmeyeceği ve Tanrı'nın niçin metafiziğin matlubu olduğu konusundaki izahlar Urmevî'nin yaklaşımını ile aynilik arz etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1-14.

Tanrı'yı kelamın konusu olarak ifade eden Urmevî, bu ilmin meselelerinin neler olduğu hususuna değinmektedir. Bu ilmin meselelerinin, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri olduğunu ifade eder.²⁰ Söz konusu meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklamak için onları dört başlık altında toplayan Urmevî açısından bunların ilk ikisi madde ve maddî olan şeylerden uzak olmasını sağlayan selbî sıfatlar ile zatına izafe edilen âlim ve kâdir gibi subûtî sıfatlardır. Üçüncü mesele ise Tanrı'nın fiilleri ile ilgili olarak evrenin nasıl yaratıldığı, mümkün varlıkların varlığa geliş süreçleri, insan fiillerinin yaratılması ve kader gibi konuları içermektedir. Sonuncusu ise nübüvvet ve nübüvvetle ilgili olarak da ilahî kitapların indirilmesinin yanı sıra mucize ve bunlara ek olarak keramet ve sihirdir.²¹

Urmevî, el-ilmu'l-ilâhî ile kast edilenin metafizik olması gerektiğini şu gerekçelerle izah etmektedir:

“Birincisi, metafizik ilminin temel amacı, Yüce Tanrı'nın varlığını bilmektir. İşte bu, onun en büyük meselesi ve –başka araştırmaları olmakla birlikte– değerli araştırmasıdır. Çoğu kez tüm ve bütün, kendi fert ve parçalarıyla isimlendirilir; özellikle de en eksiksiz parça ve fertle. Eğer, ‘bu ilmin, yani kelam ilminin araştırmalarının hepsi ya da çoğu, Yüce Allah’ın sıfatları ve O’na özgü fiillerdir. Dolayısıyla tanrıbilim olarak adlandırılmaya daha layıktır’ dersen şöyle cevap veririm: Bir şeyin zati, onun sıfatlarından daha değerlidir. Metafizik ilmi, Tanrı'nın varlığını araştırdığı için, tanrıbilim adını almış; kelam 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 kelam ilmi olarak adlandırılmıştır.”²²

Urmevî'nin metafizik ve kelamın konularını belirlediği risalesinden hareketle, onun bu hususta felsefî bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Zira felsefî kelam ekolü geleneğinin sahip olduğu görüşün aksini savunmaktadır. Bu bakımdan Urmevî'de kelamı üst ilim yapma çabasının olmadığını da ifade edebiliriz.²³ Onun bu yaklaşımının metafizik kavramlarda olup olmadığını şimdi inceleyebiliriz.

²⁰ Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı”, 62.

²¹ Urmevî, “Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale”, 70; Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı”, 63.

²² Urmevî, “Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale”, 71.

²³ Nilüfer Öztürk Kocabiyik, *Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve “Beyânû'l-Hakk” Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 1/118-119.

2. Metafizik Kavramlar

2.1. Varlık

Metafiziğe konu olması itibariyle varlık felsefenin önemli bir kavramıdır. Varlığın Aristoteles'ten itibaren felsefenin, İslam felsefe geleneğinde özellikle Farâbî ve İbn Sînâ düşüncesinin, yanı sıra kelamî geleneğin de dikkat çekici bir kavramı olduğunu söyleyebiliriz. İslam felsefesinde tanımlanması mümkün olmayan en genel ve de en açık kavram olarak kabul edilen varlık kavramının basit olduğu da ifade edilmektedir. Varlığın açık oluşunu, İbn Sînâ insan nefsinde doğrudan kavranabilmesinden hareketle izah ederken²⁴ Fahreddin er-Râzî ile benzer görüşte olan²⁵ Urmevî, varlık kavramının açıklığını ferdî zatlardan hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Nitekim her insan kendi zatının var olduğunu zorunlu olarak bilir. Bu bilme doğal olarak insanı varlık fikrine ulaştırır.²⁶

Varlık kavramının açık oluşunun yanı sıra onun tanımlanamaz oluşu noktasında da filozoflar ile aynı görüşü paylaşan Urmevî, varlık kavramının ne tam tanım (had) ne de eksik tanım ya da betimleme (resm) ile yapılabileceğini ifade eder. Nitekim varlık kavramının basit oluşu, onun tam tanım ile tanımlanmasını imkânsız kılmaktadır. Şayet varlık basit olmayıp bileşik olsaydı, onu oluşturan parçalar ya varlık ya da varlığa arız olan bir araz olmalıdır. Böyle bir durumda da yine varlık önce olmak durumunda olurdu ki, burada yine varlık öncelikle tek başına var olmak zorundadır. Şayet varlığı oluşturan parça, ya varlık olmayan ya da varlığın arız olmadığı bir parça manasında, olmayan bir cüz olması durumunda varlık, arız olarak bile bulunamayan iki parçanın toplamından meydana gelirdi ki bu da anlaşılacağı üzere imkânsızdır. Ayrıca varlık tam tanım ile bilinseydi, varlığın tasavvurunun başka şeylerin tasavvurundan sonra gelmesi kaçınılmazdı.²⁷ Varlık kavramını tanım veya betim ile tarif etmeye çalıştığımızda çelişkiler ile karşılaşılacağı iddia eden Urmevî'ye göre çelişkilerin ilki, bir şeyin tanımı ile mahiyeti ifade edildiği için, ilk olarak

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 27.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 2/205; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 47.

²⁶ Urmevî, *Beyânü'l-Hâkk ve Lisânü's-Sıdk* (İstanbul: Süleymaniye, Atıf Efendi, 1567), 60b; Urmevî, *Metâliü'l-Envar*, çev. Hasan Akkanat, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 119.

²⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 60b.

yapılması gereken şey tanımlanacak olan şeyin cinsi ve ayrımının belirlenmesidir. Fakat varlık basit olduğu için bu ayrımın yapılması imkânsızdır. Dolayısıyla varlık kavramı cins ve ayrıma sahip değildir.²⁸ Bir diğer çelişki, varlığın betimlenerek tarif edilmesinin imkânsızlığı üzerinedir. Nitekim betimleme ile izah edebilmek için varlık kavramının hassasına ihtiyaç vardır. Ancak cinsi ve ayrımı bulunmayan bir şeyin hassasının olması beklenemez. Bu nedenle varlık ne tanım ne de betimleme ile tarif edilebilir. Bu çelişkilerden farklı olarak tarifi, tarif edilenden daha açık ve daha iyi bilinir olması gerektiğini de savunan Urmevî'nin de kabul ettiği üzere varlık kavramından daha iyi bilinen ve daha açık olan bir şey yoktur.²⁹ Urmevî bu açıklamalar ile varlık kavramının tanımlanamaz oluşunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Urmevî'nin varlık kavramını ele alırken dikkat çektiği ve özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri de varlığın müşterek (ortak) bir kavram olmasının sadece lafız konusunda olmadığıdır. Urmevî'nin bu konuya yaklaşımının temelinde yatan şeylerden ilki, mahiyetleri farklı olmasına rağmen iki mevcut arasındaki ortak payda varlıktır. Bu bakımdan Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasında sadece lafızdan meydana gelen bir ortaklık bulunmaz. Diğer bir yaklaşım ise, âlemin mümkün olduğu, her mümkünün bir müessirinin olduğu ve bu müessirin de mutlaka var olduğu bilinmektedir. Söz konusu müessirin ise vacip, mümkün ya da cevher mi olduğu hususundaki kuşkunusa, onun var olduğuna dair sahip olunan bilgiye herhangi bir etkisinin olmayacağı aşikârdır. Başka bir yaklaşım da, varlığın vacip ve mümkün şeklinde ikiye ayrılmasının mümkün olmasıdır. Burada yapılan ayrımın kaynağı da ortak olduğu için varlığın müşterekliğini kabul etmek gerektiği Urmevî tarafından ifade edilmektedir. Son yaklaşımla Urmevî, madumun karşıtının mevcut olduğunu ve bu iki taraf arasında herhangi bir orta noktanın bulunmadığını söylerken birin karşıtının bir olduğundan hareketle, varlık kavramının da tek bir anlamının var olduğunu iddia ederek varlığın müşterekliğini savunmaktadır.³⁰ Urmevî varlığın müşterek olması hususunda Fahreddin er-Râzî'yi takip ederek İbn Sînâ'nın kabul etmiş olduğu varlığın teşkikiliğini dikkate almamaktadır. Varlığı bütün varlıklar için ortak düşünürsek Zorunlu Varlık ile mümkün varlık ayrımında ciddi sorunların ortaya çıkacağı düşünülebilir. Böyle bir durumda varlık ayrımının ne kadar doğru olacağı da tartışılabilir.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 32; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrkiyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, (Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1990), 1/101.

²⁹ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 60b; Urmevî, *Metali*, 119.

³⁰ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 61a-b.

Urmevî açısından varlık, harici veya zihni olması fark etmeksizin bütün mevcut için ortak bir kavramdır. Bu bakımdan ona göre varlık, üç temel kısımda bulunur. Bunlardan birincisi, harici varlık olarak ifade edilen, görünen varlıkların oluşturduğu dış dünyadır. İkincisi, zihinsel varlık alanıdır. Sonuncusu ise Zorunlu Varlık'tır.³¹

Urmevî'nin varlık konusundaki görüşleri dikkate alındığında, onun varlık kavramına yaklaşımının daha çok felsefî kelam ekolünün görüşlerine dayandığını söylemek mümkündür. Metafizik konusundaki yaklaşımının bu kavram üzerinde olmamasının nedeni ise ayrı bir çalışmayı gerektirdiği için burada bu konu ele alınmayacaktır.

2.2. Yokluk

Metafiziğin önemli kavramlarından biri olan yokluk (adem, leys) kavramı Antik Yunan düşüncesinin dikkat çekici konuları arasında yer aldığı gibi³² İslam düşünce geleneğinde de bu yerini korumuş ve birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Urmevî de bu kavramı kendi perspektifinden ele alarak birçok İslam düşünürü gibi³³ yokluğu varlık kavramından hareketle izah etmektedir. Urmevî açısından yokluk, sabit değil aksine sabit olamayandır. Bu konuyu Urmevî, varlığın mahiyete ek bir şey olması bakımından ele almaktadır. Zira mahiyet mümkünse ve onun varlık alanına çıkma ihtimali bulunuyorsa bu durumda onun içinde kendine has bir sübutu olduğu görülür ve böylece yokluktan bahsedilemez. Ancak varlık alanına çıkma ihtimalinin olmadığı durumda ise bu salt nefiy olarak yani olumsuzluk şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla bu durumda da yokluktan bahsedilir. Urmevî bu konu-

³¹ Urmevî, *Metali*, 129, 193.

³² Varlık ve yokluğa dair yapılan tartışmalardan hareketle Antikçağ Yunan filozoflarından Parmenides, Herakleitos ve Anaxagoras açısından yokluk gerçek bir varlık olarak kabul edilmez; çünkü yokluktan herhangi bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat Platon'a göre yokluğun gerçek bir varlığa sahip olması gerekir; zira âlemin var olabilmesi için gereken ilk madde yokluktur. Platon'dan sonra Aristoteles yokluğu var olan şeylerin yok olması anlamından hareketle, madde ve form ile birlikte varlığın üçüncü ilkesi olarak kabul ederek varlık teorisini bu şekilde oluşturmuştur. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

³³ Ehl-i Sünnet geleneği açısından yokluk zihnî bir kavramdır ve onun dış dünyada bir gerçekliği bulunmamaktadır. Ayrıca yokluğun bilinebilmesi varlığa bağlıdır. Yavuz, "Adem", 1/356. Ayrıca Bk. Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Amidî'de Ma'dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 36-37. Bu hususta İbn Sînâ, varlığın kendiliğinden bilindiğini fakat yokluğun varlığa nispetle bilinebileceğini ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 34.

da Fahreddin er-Râzî'nin şu ifadelerini ekleyerek kendi görüşünü de ortaya koymaya çalışmaktadır. Fahreddin er-Râzî: “*Şayet madum olumsuzlanandan daha genelse, o zaman salt nefiy olmaz; çünkü bu ifadeyi söyleyen söz konusu madumun genelliğini dışlamaktadır ki, bu ise sabittir. Bununla birlikte bahsi geçen olumsuzluk üzerinde söylenmiş bir ifade olup olumsuzlanan da sabit demektir. Eğer madum olumsuzlanana eşit ya da daha özelse, kıyas olmuş demektir.*”³⁴ Bu durumda “her madum olumsuzdur; olumsuzdan hiçbir şey sabit olmaz; dolayısıyla madum olanın da hiçbiri sabit değildir,” demenin zayıf bir söylem olduğunu ifade eden Urmevî'ye göre madum, olumsuz olandan daha geneldir. Aynı zamanda madum, varlık kavramının zıddıdır. Ancak sübutunun bir bölümünde genelin sabit oluşu onun her kısmında bulunuşunu gerektirmemektedir. Bunu bir örnekle açıklayan Urmevî, canlı sözcüğünün “at”tan daha genel olduğunu ifade eder. Ayrıca canlı kavramının altında insanın da yer alması, canlılığın kapsamına giren diğer tüm şeylerin de insan olmasını gerektirmeyeceğini söyleyerek aksi halde “at”ın da insan olması gerekeceğini belirtmektedir. Bu bakımdan Urmevî, yokluğun dış dünyadaki var oluşundan önce sabit olduğunu ve varlık kazandığını; bunun yanı sıra kendisinde, var olmadan önceki bulunuşundan farklı bir sübutun da oluşmadığını kabul ettiğimizde, varlığın ve yokluğun eşit olduğunu, dolayısıyla aralarında herhangi bir farkın bulunmadığını iddia eder. Ayrıca yokluk hariçte var olduktan sonra öncekinden farklı olarak artı bir sübutu bulunursa, böyle bir durumda daha önce oluşan ve sonradan oluşan şeklinde iki gerçeklikle sabit olan bir şey olması gerekecekti. Ancak söz konusu durumlar yokluk için muhaldir.³⁵ Urmevî'nin bu açıklamalarının mutlak yokluk kavramı üzerine olduğu düşünülmektedir. Nitekim mutlak yokluk ne harici ne de zihni olarak var olabilir. Hatta İbn Sînâ mutlak yokluk hususunda hiçbir şekilde fikir beyan edilemeyeceğini iddia ederken, Urmevî bu konuda görüş bildirilemeyeceğini ifade etmenin de bir nevi görüş olduğunu belirterek bunun bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. İbn Sînâ'dan farklı olarak Urmevî, mutlak yokluk konusunda arazî olarak bilgi verilebileceğini savunmaktadır. Arazî olarak bilgi vermek, bilgi verilecek şeyin mahiyeti ve hakikati konusunda herhangi bir şey demeksizin yalnızca betimleme yoluyla onu açıklamaya çalışmaktır.³⁶

Yokluk kavramının açıklanabilmesi için varlık kavramının en genel şekilde bulunduğu zihnin temel alınması gerekmektedir. Zira herhangi bir şey

³⁴ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 63a-63b.

³⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 63b.

³⁶ Urmevî, *Metali*, 128.

dış dünyada bulunmasa da zihinde olabilir. Bu durumu Urmevî, anka kuşundan hareketle örneklendirmektedir. Şöyle ki anka kuşunun dış dünyada varlığı olmasa da onun zihnimizde bulunan bir mahiyetinden bahsetmek mümkündür. Urmevî anka kuşunun dış dünyadaki yokluğunu zihindeki varlığından hareketle temellendirmektedir. Nitekim Urmevî, sadece dış dünyada yok olan bir şeyin özü itibariyle bilinebileceğini iddia eder.³⁷ Bunun yanı sıra Urmevî siyahlığın hariçte yokken de siyah olduğunu; zira siyahlığın mutlak olarak zihinde bulunduğunu belirtmektedir.³⁸

Urmevî yokluk konusunda mutlak yokluğu (adem) ve bir şeyin yokluğu (leys) şeklinde ele almakta ve mutlak yokluğun bir varlık kategorisinde olmadığını kabul etmektedir. Bu da göstermektedir ki varlıklar imkân dâhilinde oldukları için onların öncesinde mutlak bir yokluk olması imkânsızdır.

2.3. Mahiyet

Metafiziğin incelediği kavramlardan biri olan mahiyet Urmevî açısından ‘o nedir’ sorusuna verilen cevaptır.³⁹ Urmevî, her şeyin bir mahiyeti bulunduğunu ve bu mahiyetinde kendine eklenecek her şeyden ayrı olduğunu ifade eder. Urmevî bunu canlının mahiyeti ile örneklendirmektedir. Şöyle ki, canlı, canlı olması bakımından sadece canlıdır. Dolayısıyla onun çok, tek, mevcut veya madum olması gibi durumları bulunsa da bunlar canlının mahiyetini ifade etmez. Nitekim tek olma durumu canlı olmanın mahiyeti olsaydı çok olanların canlı olması imkânsız olurdu.⁴⁰ Bu ifadelerden hareketle Urmevî nazarında mahiyet, İslam düşünce geleneğinde kabul gördüğü şekliyle “bir şeyi o şey, yapan şey” olarak tanımlanabilir.⁴¹

Mahiyetin iki türü bulunduğunu ifade eden Urmevî nazarında bunlardan ilki basit, diğeri ise bileşiktir. Urmevî’ye göre, sonlu veya sonsuz olan her çoklukta bir muhakkak bulunduğu için basit mahiyet, sonu gelmez parçalardan meydana gelen bir hakikat bileşiğinin imkânsızlığı nedeniyle olmazsa olmazdır. Örneğin Tanrı, üst cins varlıklar ile karakterleri oluşturan bileşenler

³⁷ Urmevî, *Metali*, 121,128.

³⁸ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 63b.

³⁹ Urmevî, *Metali*, 129.

⁴⁰ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 64a.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 25; Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/336-338; Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İnsan Yayınları), 125-141.

vs. gibi, birin çok olması imkânsızdır.⁴² Buradan hareketle, bir şeyin cinsi ve faslı olduğunda bileşik, aksi olduğu durumda ise basit mahiyet olarak ifade edilmektedir.⁴³

Bileşik mahiyet onu oluşturan parçaların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı mahiyetin parçalarının hariçte ve zihinde varlık bakımından, mahiyetten önce gelmesi gerekir.⁴⁴ Bileşik mahiyetin bozuluşa uğraması için onu oluşturan parçalardan herhangi birinin yok olması yeterlidir. Bu sebeple bileşik mahiyetin herhangi bir cüzünün yok oluşu bileşik mahiyetin de yok olmasının sebebidir. Bileşik mahiyette parçalarının birbiriyle uyumuna da dikkat çeken Urmevî, bu durumu krem (macun) örneği ile izah etmektedir: Farklı ilaçlardan oluşturulan herhangi bir krem, parçacıklarının toplamını maddî olan bir cüzde ve zihnî bir formda toplanarak bir araya getirilmiştir. İşte bu nokta kremden ortaya çıkacak olan etkilerin başlangıcıdır.⁴⁵ Bu durum da macun farklı parçalardan oluşan bileşik bir mahiyeti ifade ederken kendisi de yeni bir form kazanmış ve kendisini oluşturan parçalardan çok farklı bir mahiyete sahip olmuştur.

2.4. Cevher ve Araz

Urmevî cevher kavramını açıklamak için öncelikle hal ve mahalden hareket etmektedir. Nitekim bu iki şeyin birbirine muhtaçlığı açıktır. Bu noktadan hareketle Urmevî, iki farklı durumu ele almaktadır. İlk duruma göre; şayet hâl, mahallin varlık sebebi olursa, o zaman hâl suret; mahal de heyula olacaktır. İkincisinde ise; mahal, hâlin varlık sebebi olursa, mahal mevzu; hâl de arazdır. Bu bakımdan mahal, heyula ve mevzudan daha genel olduğu için her ikisi mahalde mündemiçtir. Suret ve araz ise hâlde münderiçtir. Nitekim hâl de suret ve arazdan daha geneldir.⁴⁶

Urmevî arazı şöyle tarif etmektedir: “Kendisine parçası gibi dayanak olmayan ve onsuz da olamayan bir şeyde mevcut olan”dır. Bu tariften hareketle arazın farklı şekillerinin bulunduğunu belirten Urmevî’ye göre bunlardan ilki, eşyada türleri ile olan cins; kişileriyile var olan tür gibi mevcutları dışlamak için bulunmaktadır. Bir diğeri formu dışlarken başka bir tanesi de türle bera-

⁴² Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 64a.

⁴³ Urmevî, *Metali*, 129.

⁴⁴ Urmevî, *Metali*, 130.

⁴⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 64b.

⁴⁶ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 70b.

ber cinsi, kişiyle beraber türü dışlamak için bulunur. Sonuncusu da mekânda yerini almış cismi dışlamak için ortaya çıkmaktadır.⁴⁷

Urmevî'nin nokta-i nazarından hareketle cevherin özelliği, onun mevzu olmayışıdır. Fakat cevherin söz konusu olan bu özelliği onun bir mahalde bulunmaması anlamını taşımaz; çünkü özelin olumsuzlanması genelin olumsuzlanmasını gerektirmez. Cevher mevzusuz mevcutken araz bir mevzuda bulunandır; çünkü arazın mevzusuz bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla arazların mevzusundan ayrı düşünülmesi mümkün olmamaktadır. Bu ifadelerden yola çıkarak arazın ayrılamayacağı bir mekâna muhtaç olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir.⁴⁸ Cevherin bir mahalde bulunması durumu ise, onun cismani bir form olarak ifade edilmesi demektir. Eğer cevher bir mahalde bulunmayıp kendisi mahal ise, bu durumda o heyula olarak adlandırılmaktadır. Cevherin kendisi mahal olmayıp, heyulayla suretin mürekkebi ise, bu durumda da cisim olarak ifade edilmektedir. Şayet cevherin cisim ile bir şekilde tedbir ilişkisi var ise, o da nefis olmaktadır. Cisimle hiçbir şekilde bir ilişkisi olmazsa o da akıldır.⁴⁹

Urmevî cevherin cins olmadığını iddia ederek cevherin cins olması durumunda ortaya çıkacak sorunları dikkate sunmaktadır. Buna göre şayet cevher, türlerinin cinsi olsaydı, bunca türün ayrımı yapılamazdı. Ayrıca türün ayrımları eğer arazsa, cevhere ilişen arazlar cevherin dayanakları olacaktır. Bahsi geçen ayrımlar araz olmayıp da cevher olursa, onlar da başka ayrımlara muhtaç olur ve doğal olarak bu durum teselsüle götürürdü. Başka bir açıdan bakacak olursak, belirli bir cevherin basit (yalın) olduğunu ifade etmek, basit olan o cevherin cins olmadığını söylemek demektir. Eğer cevher bileşikse, böyle bir durumda da cevherin bir yalınının bulunması ve bununla birlikte parçasının da olması gerekirdi. Bu da göstermektedir ki, söz konusu olan durum basit (yalın) olmanın mizacına uygun değildir. Bu itibarla cevher cins olmadığı gibi arazın da cinsi değildir.⁵⁰

⁴⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70b.

⁴⁸ Urmevî'nin bu konudaki yaklaşımı İbn Sînâ'nın yaklaşımı ile aynıdır. İbn Sînâ açısından da cevherin arazlara dayanmadığı ancak arazların cevherlerde bulunması gerektiği ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra cevherlerin arazlardan varlık bakımından önce gelmesi de belirtilmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 54; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 91.

⁴⁹ Urmevî, *Beyân* (Atuf Efendi, 1567), 70b. Urmevî'nin bu konudaki görüşleri, hatta ifadeleri bile, İbn Sînâ'nın görüşleri ile aynıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 56.

⁵⁰ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70b.

2.5. Birlik (Vahdet) ve Çokluk (Kesret)

Urmevî, birlik ve çokluk kavramlarını incelemeye, öncelikle birlik kavramının varlık kavramı ile eş anlamda olmadığını altını çizerek başlamaktadır. Bu iki kavramın eş anlamlı olduğunu düşünenlerden bahseden Urmevî, onların nazarında birliğin çokluğa araz olduğunu, bundan dolayı da onlara göre bir şeyin hususiyeti o şeyin varlığını ve birliğini ifade etmektedir. Ancak Urmevî'nin nokta-i nazarında bu görüşün batıl olduğu açıktır; zira çok olan, çok olması açısından vardır. Ayrıca çok olan, çok olması açısından da çok olanın hiçbir şeyinin bir olması mümkün değildir. Bununla birlikte mevcudat bir ve tek de değildir. Bu konunun daha iyi anlaşılması açısından Urmevî şöyle bir varsayımla devam eder: “Bir niteliği olması itibariyle çok da birdir.” şeklinde kabul edersek bu iddiayı Urmevî şu şekilde yanıtlar; “çok olana çok olduğu için birlik arız olmamakta, tersine çok, bir bakımdan da bir olduğundan birliğe maruzdur.” Bunun yanı sıra Urmevî açısından hüviyetin de birlik olduğunun iddia edilmesi batıldır. Nitekim o, çok olanın çokluk açısından kararlaştırıldığını ve onun tek olmadığını izaha çalışmaktadır.⁵¹

Urmevî açısından birlik de varlık kavramı gibi, tanımlanmasına ihtiyaç duyulmayan kavramlardan biridir. Bununla birlikte bu kavramın tanımını yapmak için girişimde bulunanlar olmuştur. Örneğin “birlik, bölünemeyen bir sayıdır,” şeklinde bir tanımlama yapıldığını görmekteyiz. Ancak Urmevî bu kavram üzerine yapılan böylesi tanımlamaların doğru olmadığını iddia ederek doğru olan şeyin, bu kavramın tanımlanamaz olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Birlik ve çokluğun bilinmesiyle ilgili olarak Urmevî, çokluğun hayalde; birliğin ise akılda daha iyi bilineceğini iddia etmektedir.

Urmevî'ye göre birlik zata ilave olan artı bir şey iken, bu zatın tek olması halinde birlik onun kimliği olarak da kabul edilir. Bu bakımdan tek olanın birliğinin zâtı dolayısıyla selbi olması imkânsızdır; zira böyle bir durumda çokluğun selbi olması gerekir. Bu bakımdan da çokluk eğer ademi ise, birlik de ademin ademi olmak durumundadır. Ancak ademin ademi sübuti demektir. Eğer birlik sübuti ise, o zaman birliklerden ibaret olduğu söylenir. Dolayısıyla birlik pozitifdir; fakat mahiyetin kendisi değildir. Bir örnek verilecek olursa, siyahlık siyahlıktır sözünün ifade ettiği şey ile, siyahlık ikisinden biridir sözünün ifade ettiği şey birbirinden farklı olmaktadır. Nitekim siyahlığın zıddı çokluk değildir, fakat birlik çokluğun zıddıdır. Urmevî açısından birlik, mahiyetin kendisinin olmamasının yanı sıra mahiyetin cüzü olarak da kabul edi-

⁵¹ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 66b.

lemez. Zira her mahiyet, bir olup olmadığı dikkate alınmaksızın akledilebilir şekildedir. Bu itibarla birlik, mahiyetlerin dışında harici bir sıfat olarak kabul edilir. Ek olarak birlik hem araza hem de cevhere arız olmaktadır.⁵²

Çok, birlerin toplamından oluşandır. Var olanlar arasında çokluk barındıran, hayvan, bitki vs. gibi, birçok tür bulunmaktadır. Bunların sayıları birden fazla ve mahiyetleri de birbirinden farklıdır. Çokluk söz konusu varlıkların mahiyetlerine ek olan bir şeydir; çünkü sayı vücudî bir kavram olarak kabul edilmektedir. Nitekim o, adet birimlerinden oluşur ve mürekkep de vücudî olanların bileşkesini ifade eder. Bu bakımdan yoklukları düşünülemez. Bu ifadeleri ayrıca şu şekilde açıklamak gerekir: İnsanlardan biri diğer on taneyle insan olma mahiyeti bakımından ortaktır; ancak birlik ve onlukta birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Buradan hareketle Urmevî, birliğin ve onluğun vücudî, bununla birlikte mahiyetlere ve onların arızî konumlarına ilave olan bir kavram olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla birliğin araz oluşu, adet ve çokluğun da araz olmasını gerektirmektedir; zira arazların hepsi bir araya gelse de cevher olamazlar.⁵³

2.6. Zorunluluk (Vacip), İmkân (Mümkün) ve İmkânsızlık (Mümteni)

Urmevî zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarını kısır bir döngüye girmeden tanımlamanın mümkün olmadığını ifade eder. Şöyle ki, mümkünün zaruri; zarurinin de mümkün olmayan şeklinde ifade edilmesi kısır döngüye yol açmaktadır. Zorunluluğun varlığın doğasına daha yakın ve imkândan da daha iyi bilinir durumda olduğunu ifade eden Urmevî, imkânın zorunluluk ile tanımının mümkünken aksi durumun mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca mümkün, tabiatı gereği zorunluluğu ve de imkânsızlığı gerektiren bir özelliğe sahiptir değildir; çünkü o, her iki durumdan birinin gerçekleşmesi için başkasına ihtiyaç duymaktadır.⁵⁴

Zorunluluk, hiçbir şekilde başka bir şeye ihtiyaç hissetmeme halini ifade eder ki, bu da selbî bir durumdur. Bu noktadan hareketle Urmevî, “bir şey zorunlu olmadığı müddetçe, yani o şey gerekmiyorsa var olamaz,” ifadesi ile bunu açıklamaktadır. Dolayısıyla zorunluluk varlıktan önce gelmektedir.⁵⁵

⁵² Urmevî, *Beyan*, (Atuf Efendi, 1567), 66b-67a.

⁵³ Urmevî, *Beyân*, vr. 67a. Ayrıca bk. İbrahim Maraş, “İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı,” *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/30 (2007), 41-54.

⁵⁴ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 68b.

⁵⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 68b.

Urmevî perspektifinden mümkünün varlık ve yokluk olan iki ihtimalinden birinin diğerine nispetle daha evla olduğu düşünülemez. Urmevî'ye göre mümkünün var olma olasılığı yok olma olasılığından daha evla olsaydı; bu durumda yokluk o mümkünü yüklenemezdi. Şayet onun için yokluk var olmasına nispetle daha evla olursa ve burada var olma önceliği de hala bulunuyorsa, bu durumda iki olasılıktan her biri o önceliğe daha evla olacaktır. Ancak bu durum muhaldir ve aynı zamanda öncelik konusuna da uygun değildir. Bununla birlikte, söz konusu iki ihtimalden birinin daha güçlü olması durumunda da güçlü olan ihtimal sürekli olacağından ya vacibi vücut ya da vacibi adem olurdu. Sonuç itibarıyla Urmevî kendisine varlık ve yokluk yöneltilebilen her şeyin vücut ve adem seçeneklerinin harici etkenlerden dolayı birinin diğerine nispetle evla olmadığı seçeneğini bu şekilde ortaya koymuştur.⁵⁶ Dolayısıyla mümkünün varlığa gelebilmesi için onun zorunlu olmasının sağlanması gerekir; çünkü mümkünün var olmasının bir sebebi vardır. Bu nedenle mümkünün sebepli olma ile sebepsiz olma durumu arasında herhangi bir fark bulunmazsa, sebep illet olarak kalmaz. Ancak bu imkânsız bir haldir. Bu itibarla mümkünün sebebi ortaya çıkarsa, varoluş gerçekleşmiş olur; fakat mümkün tercih edilmezse yani sebebi olmazsa bu durumda o mümkünlükten çıkmış demektir.⁵⁷

Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık (mümteni) kavramları, Urmevî felsefesinde varlık konusuyla yakın bir ilişki içerisindedir; çünkü söz konusu kavramlar, varlık kategorilerinin açıklanmasında da kullanılmaktadır. Nitekim Urmevî, Letâif'te bilinenlerden hareketle bir varlık tasnifi yaparak bilinenleri dört kısma ayırır: a) yok-imbânsız, b) yok-mümkün, c) var-zorunlu ve d) var mümkün. Urmevî, daha sonra bahsi geçen sınıflandırmada bir düzenlemeye giderek, a) varlığı zorunlu-yokluğu imkânsız, b) yokluğu zorunlu-varlığı imkânsız ve c) varlığı ile yokluğu mümkün olan şekilde varlık sınıflaması yapmaktadır. Kısacası varlık zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak üç kısma ayrılmaktadır.⁵⁸ Urmevî'nin varlıklarla ilgili olarak yapmış olduğu bu ayrım İbn Sînâ tarafından da yapılmış ve metafiziğin merkezine yerleştirilmiştir. Bu hususta Urmevî'nin İbn Sînâ ile ortak olduğu bir başka durum ise, zorunlu

⁵⁶ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 70a.

⁵⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 70a.

⁵⁸ Urmevî, "Şerhu'l- İşârât IV. Namat'ın Şerhi," çev. Saim Güngör, *Din Felsefesi Açısından Meşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (ed.) Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 541; M. Cüneyt Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî, (ö.682/1283): Letâifu'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi," *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 28.

varlığı özü itibariyle ve başkası sebebiyle zorunlu varlık şeklinde kabul etmesidir.⁵⁹

Urmevî özü itibariyle zorunlu olan varlığın üç özelliği bulunduğunu belirtir. Bu özelliklerden ilki, özü itibariyle zorunlu varlık, başkası nedeniyle zorunlu olamaz. İkinci özelliği, özü itibariyle zorunlu varlığın bileşik olması imkânsızdır. Üçüncü özelliği ise, özü itibariyle zorunlu varlık, birden fazla olamaz.⁶⁰

Özü itibariyle zorunlu varlıkta olduğu gibi, özü itibariyle mümkün varlıkta da üç özellik bulunmaktadır. Bunlardan ilki, özü itibariyle mümkün varlık için varlık ve yokluktan herhangi birinin tercih edilebilmesi bir müreccih gerektirmektedir. İkinci özellik, özü itibariyle mümkün varlığın, sahip olduğu imkân durumu için de bir etkiye muhtaç olmasıdır. Urmevî, eserin müessire olan muhtaçlığının âlimlerin bazılarına göre, sonradan var olmayı ifade eden hudûs; kendisinin de dâhil olduğu bazı düşünürlere göre de imkân olduğunu belirtmektedir. Bu konuda dikkat çeken husus, İbn Sînâ'nın kelamcıları hudûs hususunda eleştirmesi ve bu eleştirinin de Fahreddin er-Râzî aracılığıyla kelamcıları nasıl etkilediğidir.⁶¹ Hatta bu hususta İbn Sînâcı çizgide bulunan Urmevî söz konusu etkinin sonuçlarından biri olarak düşünülebilir. Üçüncü özelliği de, özü itibariyle mümkün varlık, imkân hali için gerekli olduğu gibi varlığını devam ettirmek için de bir etkiye muhtaçtır; çünkü bu durumda bir etkiye ihtiyaç duymasının sebebi, bilindiği üzere mümkün varlık imkân haline sahiptir, doğal olarak imkânın yokluğundan da söz edilemeyeceğinden bir etkiye muhtaç olması süreklilik arz etmektedir.⁶²

2.7. Hudûs

Urmevî, hudûs kavramını izafî ve mutlak olarak iki anlamda ele alarak incelemektedir. İzafî hudûs, iki varlığın meydana geliş önceliğini ve sonralığını kıyasladığımızda ortaya çıkar. Nitekim Urmevî burada, söz konusu iki varlıktan birinin öncelik bakımından, diğer varlığın üzerinden geçen zamanı

⁵⁹ Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 28.

⁶⁰ Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 28-29.

⁶¹ Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 29.

⁶² Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 29-30.

⁶³ Urmevî, *Metali*, 144.

ifade etmektedir.⁶³ Bu ifadelerden hareketle hudûsun imkândan değil öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde meydana geldiğini söyleyebiliriz.⁶⁴

Mutlak hudûs, zatî ve zamanî olmak üzere kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Zatî hudûs, varlığını bir başkasından alması ve bir zamana özgü olsun veya olmasın başkasından oluşan şeye atfedilen kavramdır.⁶⁵ Urmevî zatî hudûsu, zatında yokluğu barındırması ve başkasından var olmaya uygun olması bakımından her mümkün atfedilebileceğini belirtmektedir.⁶⁶ Zamanî hudûs ise, geçmişte yokken var olan şeye nispetle atfedilir. Yani varlığa geliş zamanı, kendi yokluk zamanının ardından gelir.⁶⁷ Ancak burada zamana aslî anlam verilmemesi gerektiğine dikkat çeken Urmevî, aksi halde zamandan önce de bir zamanın daha olmasının kaçınılmaz olacağını düşünür. Zaman ancak zatî hudûs ile açıklanabilir.⁶⁸ Zatî hudûstan hareketle Urmevî'nin, sudur teorisindeki ilk taşmanın zamansal olarak sonradanlığını kabul etmediğini söylemek mümkündür. Bir varlığın ortaya çıkması bir sebebe bağlı ise, benzer şekilde zatî hudûsün oluşması da bir sebebe bağlıdır.⁶⁹ Bu ifadelerden hudûsun ister zamansal olarak ister başka bir varlıktan sonra meydana gelenleri kapsadığı söylenebilir.

Sonuç

Urmevî'nin metafiziğin konusuna dair yaklaşımı dikkatle incelendiğinde onun felsefî bir duruş sergilediğini ifade etmek gerekir. Nitekim Urmevî metafizik ilminin konumunu incelerken onu tümel bir bilim olarak kabul etmekte ve kelimelerin üstüne yerleştirmektedir. Bu yaklaşımını İbn Sînâcî bir şekilde yapmakta ve bu konuda filozofların görüşüne uygun bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla mensubu olduğu felsefî kelimelerin görüşünün aksine bir iddia ortaya koyan Urmevî bu davranışı ile ilmin konusu belirlenirken dikkat edilmesi gereken hususlara verilmesi gereken önemi göstermektedir.

Metafizikte ele alınan kavramlara yaklaşımında ise, onun kimi zaman felsefî bazen de kelimî bir bakış açısının olduğunu söylememiz doğru olur.

⁶⁴ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a; Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metalîu'l-Envar İsimli Eseri Tahkik, Çeviri, İnceleme*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 3/146.

⁶⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a.

⁶⁶ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a.

⁶⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a; Urmevî, *Metalî*, 145.

⁶⁸ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a.

⁶⁹ Akkanat, *İnceleme*, 3/147.

Örneğin Urmevî varlık kavramını incelediğinde, bu kavramın bütün varlıklar için müşterek olduğunu dolayısıyla varlığın bütün mevcut için aynı olduğunu iddia ederek felsefî kelimelerin ekolünün görüşünü benimseyerek, varlığın teşkiki oluşunu kabul etmemektedir. Bununla birlikte varlık kavramının tanımlanmaya ihtiyacı olmadığını; çünkü açık ve seçik olduğunu da ifade etmektedir. Aynı şekilde o, mahiyet konusunda da görüşlerini hem felsefî hem de kelimelerin gelecekte beslenerek oluşturmaktadır. Mahiyetin tanımı noktasında İbn Sînâ'dan hareket eden Urmevî varlık-mahiyet ayrımında daha çok Fahreddin er-Râzî çizgisindedir. Diğer kavramlarda da zaman zaman bu tarz yaklaşımların olduğu görülmektedir.

Bu çalışmadan hareketle Urmevî'nin metafiziğin konusu ve metafizik kavramlara yaklaşımının daha çok kendi düşünce dünyasına uygunluğunun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte dönemde edinmiş olduğu bilgilerin de onun üzerindeki etkisi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim felsefî kelimelerin dönemi İbn Sînâ felsefesinin temelinde hem felsefe hem de kelimelerin konularını ele almaktaydı. Bu bakımdan Urmevî de zaman zaman İbn Sînâ'nın çizgiyi zaman zaman da Fahreddin er-Râzî çizgisinde ilerlemiştir. Bu durum doğal olarak Urmevî'nin görüşlerine yansımış ve buna göre şekillenmesine yol açmıştır.

Urmevî'nin metafiziğe ve onun kavramlarına yaklaşımının felsefî ve kelimelerin olmasının bir diğer önemli nedeni de muhtemeldir ki, artık felsefî konuların kelimelerin içerisinde incelenmesidir. Felsefî kelimelerin ekolü ile birlikte felsefeyle ilgilenenler aynı zamanda kelimelerin ilmi ile de ilgilenmekte ya da aksi de mümkün olmaktadır. Bu itibarla söz konusu ekolün düşünürlerinin felsefî meselelere yaklaşımında kelimelerin etkisi kaçınılmazdır.

Son olarak Urmevî'nin metafiziğin konusunun varlık olduğunu söylemesi ve onu üst bilim olarak kabul etmesi döneminin anlayışına ters bir görüştür. Ancak metafiziğin tarihi seyrinde konumunu belirlememiz açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu durum daha sonraki metafizik ilminin nasıl ele alındığını ya da nasıl ele alınması gerektiğini belirlemek adına yol gösterici bir yaklaşımdır.

Kaynaklar/References

- Akkanat, Hasan. *Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metalîu'l-Envar İsimli Eseri Tahkik, Çeviri, İnceleme*. c. I-III. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Amidi'de Ma'dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/28 (2013), 33-58.

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye I-II*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Fahreddin er-Râzî. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. c. II. thk. İsmail Hanoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Farâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- Gazâlî. *Mustasfâ*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İnsan Yayınları, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2013.
- 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), 1-45.
- Kindî. "İlk Felsefe Üzerine". *Kindî Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. 126-177. İstanbul: Litera, 2014.
- Kutluer, İlhan. "Metafizik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/30 (2007), 41-54.
- Öztürk Kocabiyik, Nilüfer. *Kadı Sirâceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve "Beyânü'l-Hakk" Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi*. c. I-II(a-b). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- 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* 16/1 (2016), 37-82.
- Urmevî. *Beyânü'l-Hâkk ve Lisânu's-Sıdk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1567, 1b-143a.
- Urmevî. "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale". çev. Tuna Tunagöz, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 68-72. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Urmevî. "IV. Namat'ın Şerhi (Şerhu'l-İşarât)". çev. Saim Güngör, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. Ed. Recep Alpyağıl. 540-556. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

