

# FELSEFE DÜNYASI

2006/1 Sayı: 43

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi  
Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü  
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu  
Prof. Dr. Necati ÖNER  
Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Doç. Dr. İsmail KÖZ

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve  
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ  
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA  
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:  
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı  
Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA  
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

## SÜHREVERDİ DÜŞÜNÇESİNDE “EL-İTİBÂRAT EL-AKLIYYE”: BİLGİNİN KESİNLİĞİ MESELESİ ÜZERİNE BİR ÖN İNCELEME

İsmail Hanoğlu\*

Başlıktaki kavramın epistemolojik bir içeriğe sahip olması bizi daha konuya girmeden önce epistemolojiye ilişkin kısa da olsa bir ön betimleme yazmamızı gerektirdi. Hiç kuşku yok ki her bilgi kuramı “Bilgi nedir?” sorusuna verilmiş bir yanıtı içermektedir.<sup>1</sup> Peki öyleyse bilgi nedir? İşte kısa bir giriş içerisinde bu sorunun çerçevelediği alanı ve bunun işaret ettiği uçları göstermeye çalışacağız.

Bilgi kuramı, bilginin ve inancı doğrulamanın tabiatına ilişkin bir araştırmayı ifade etmektedir. Birçok felsefeci bilgi kuramının, felsefenin merkezi bir alanı olduğu inancını taşımaktadır. Eğer felsefe doğruyu ve hikmeti talep ediyorsa, o halde, doğruyu nasıl elde edeceğimizi ve inançlarımızı nasıl doğrulayacağımızı bilmemiz gerekmektedir.<sup>2</sup> Buradan hareketle bilginin ne demek olduğunu araştırmak ilk etapta mezkur meseleye giriş için bir temel olacaktır. Bilgi, denilebilir ki en açık anlamıyla, inançlarımızı sağlam olarak temellendirdiğimiz de sahip olduğumuz doğrular olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>3</sup>

Felsefe tarihi, ‘doğru’ nun rastgele bulunmasını değil ‘standartlarının’ ne olması gerektiğini ifade eden kuramlarla doludur. Bunun ilk örneğini Platon’da görüyoruz.<sup>4</sup> Platon’dan beri bilginin ‘haklı çıkarılmış doğru inanç’ olduğu şeklinde bir tanımı var. Bu açıdan bir inancın doğru olması yeterli değil aynı zamanda o inancın ispat edilebilir olması da gerekmektedir.<sup>5</sup> Platon’un *Meno* diyalogunda ifade ettiği gibi, bilginin doğru bir kanaat taşıması yetmiyor; onun aynı zamanda neden öyle olduğunun açıklamasının yapılması gerektiği de vurgulanmaktadır. Bir şeyin zaten neden öyle olduğunun açıklamasını yapma onun ispatını yapabilmekle mümkün olmaktadır.<sup>6</sup> Bir nevi Aristo’da gördüğümüz gibi bir şeyin bilgisini bilmek o şeyin illetini bilmekle ancak mümkün olabilmektedir. Bir şeyin illetini bilmek ise onun neden öyle olduğunun bir açıklamasını yapmak anlamına gelir. Bu da o şeyin ispatını yapabilmekle eşdeğer epistemik zeminini paylaşmaktadır. Artık bilgi bu süreçte tecrübeden bağımsız olarak kavramlarla uğraşmaktadır. Böylelikle bilgi duysal algılamının ötesine geçmektedir.<sup>7</sup> Bu tariftten de

\* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi .

<sup>1</sup> David, Pears, *Bilgi Nedir?*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004, s.13.

<sup>2</sup> Louis P. Pojman, *Philosophy, The Pursuit of Wisdom*, Fourth Edition, Thomson, Wadsworth, s.136

<sup>3</sup> W. V. Quine, J. S. Ullian, *Bilgi Ağrı*, çev. A.Hadi Adanalı, s. 20.

<sup>4</sup> Jack S. Crumley, *Epistemology and the Nature of Knowledge*, Readings in Epistemology, s. 3 .

<sup>5</sup> Mayfield Publishing Company Mountain View Crumley, a.g.m., s.4.

<sup>6</sup> Platon, *From Meno, Readings in Epistemology*, s.11, Readings in Epistemology., Mayfield Publishing Company Mountain View.

<sup>7</sup> Plato, from Theaetetus, (*Readings in Epistemology içinde*), s. 21

anlaşılacağı üzere epistemoloji normatif bir disiplindir ve bu nedenle “neye inanmamız gerektiğine” ilişkin bir cevap vermeyi kendine temel görev olarak edinmektedir.<sup>8</sup>

Klasik bilgi tarifinde bilginin üç temel unsurdan müteşekkil olduğunu gördük: İnanç, doğruluk ve ispat edilmiş olma. İnançın bilgi ile alakası onun ancak belli şartları içerebilecek bir seviyede olan inanç olabilmesini gerektirmektedir. Bu şartlar ise bilginin tarifinde yer alan, inanılabilecek bir doğrunun olması ve ikincisi ise kişinin ona inanabilmesinin bir gerekçesi olması, yani *doğru olarak* inandığını *ispat ediyor* olması gerekmektedir.<sup>9</sup> Bir takım sebeplerden kaynaklanan ispat edilmiş doğru inancın bilgi olmayacağı durumlarda olabilir; ancak, bu yine daha çok bizim ispat etme ile alakalı yanlış bir durumu içerisinde olduğumuzu göstermektedir.<sup>10</sup> Edmund L. Gettier’in bilginin klasik tarifine getirmiş olduğu eleştiri, özünde bilginin unsurlarını elde etmenin doğru bir biçimde olmaksızın, bir yanlışlığa dayanarak, bir tahmin sonucunda da elde edilebileceğini ortaya koymaktaydı.<sup>11</sup> Artık bu eleştiri bilginin tanımında yer alan *doğruluk, inanç ve ispat edilir* olmanın her ne kadar bilgi için zorunlu olsa da yeterli olmadığı fikrini öne çıkarıyordu. Gettier vari yaklaşımların temelinde de yanlış bir öncüle dayanarak bir çıkarıma gidilmekteydi ki<sup>12</sup> bu yaklaşıma ilişkin karşı yaklaşımlar beraberinde gelişti.<sup>13</sup> Keith Lehrer da Gettier vari yaklaşımları bertaraf etmek için bilginin şartlarına bir dördüncüsünü ekledi. Bu şarta göre *herhangi bir yanlış ifadeye dayanmaksızın* kabul edilen önermenin ispat edilmiş olması gerekmektedir.<sup>14</sup> Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki her halükarda bilginin Platondan gelen klasik tarifi epistemik statüsünü hala korumaktadır.

Epistemolojide diğer bir merkezî konuyu epistemolojik kavramsal iskelet meselesi oluşturmaktadır. Bu kavramsal şemayı ise üç sınıfa ayırmamız mümkündür: *Epistemik açıdan*, a priori ve empirik bilgi; *metafiziksel açıdan*, zorunlu ve kontenjan önermeler; *semantik açıdan* ise, analitik ve sentetik önermeler.<sup>15</sup> Bilgi, çağdaş felsefede önermesel olup olmamasına göre iki biçimde incelenmektedir: Tanışıklık ile bilgi ve önerme aracılığı ile elde edilen bilgi. Bu yaklaşım Russell tarafından geliştirildi.<sup>16</sup> Önerme ile elde edilen bilgiyi, Russell, delalet edici ibareler ile elde edilen bilgiye tekbül edecek şekilde kullanıyor. Ona göre bütün düşünme tanışıklık yolu ile elde edilen

<sup>8</sup> Crumley, a.g.m., s. 5

<sup>9</sup> Paul K. Moser and Arnold Vander Nat, *General Introduction , Human Knowledge – Its Nature , Origin , and Limit* , s. 4, Human Nature: Classical and Contemporary Approaches, New York, 1987, s. 4

<sup>10</sup> Robert Audi, *The Analysis of Knowledge, (Epistemolo ,A contemporary introduction to the theory of knowledge içinde)*, s. 215-16

<sup>11</sup> Edmund L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Readings in Epistemology*, Mayfield Publishing Company Mountain View, s. 131-2

<sup>12</sup> P. K. Moser and A.V. Nat, a.g.m., s. 15

<sup>13</sup> Crumley, *The Analysis of Knowledge, Readings in Epistemology*, Mayfield Publishing Company Mountain View, s. 128-9

<sup>14</sup> Keith Lehrer, *The Analysis of Knowledge, Justification Without Falsity: A Fourth Condition, (Theory of Knowledge içinde)*, Westview Press, s.17-8

<sup>15</sup> Albert Casullo, *A priori Knowledge, ( The Oxford Handbook of Epistemology içinde)*, edit. Paul K. Moser, Oxford University Press, 2002, s. 95

<sup>16</sup> P.K.Moser and A.V.Nat, a.g.m., s. 4

bilgi ile başlamak zorundadır; fakat onla elde edilmeyen birçok şey *hakkında* düşünmede başarılı olmaktadır.<sup>17</sup>

Şimdiye kadar bilginin mahiyetine ilişkin incelemelerde bulduk ama bilginin tanımının başat unsuru olan doğru olmanın içeriğinden söz etmedik. "Doğru nedir?" sorusu bilgi kuramının temel sorularının ilkidir. Bilgi kuramının daha sonraki ikinci klasik sorusu bilginin kaynaklarının neler olabileceği noktasında toplanırken, bilgi kuramının üçüncü klasik sorusunu ise bilginin sınırlarının ne olduğu oluşturmaktadır.<sup>18</sup> Şimdi ilk olarak bilgi kuramının bu ilk ve çetin probleminin mahiyetinin ne olduğunu görmeye çalışalım. Klasik olarak Aristo'dan gelen bir doğruluk tanımı var .O, *Metafizik* adlı eserinde "Bir şeyin ne ise o olduğunu, ne değilse o olmadığını söylemenin *doğru*; bir şey ne ise o olmadığını, ne değilse, o olduğunu söylemenin ise *yanlış*." olduğunu söylemektedir.<sup>19</sup> Aristo, *De Interpretatione* adlı eserinde ise doğruluğu tabiat – ruh-dil-arasındaki uyumda aramaktadır.<sup>20</sup> Doğruluk kuramının amacı, temelde, farklı önerme türlerinin geçerliliğinin kendisi ile belirlendiği ölçülerin neler olduğunu tanımlamak oluşturmaktadır.<sup>21</sup> Bunun paralelinde doğruluk kuramlarının neler olabileceği de çağdaş felsefede önemli tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Geleneksel doğruluk kuramları olarak *tekabüliyetçi*, *tutarlılık* ve  *faydacı* olmak üzere üç doğruluk kuramından söz edilmektedir. Tekabüliyetçi doğruluk kuramı antik çağdan on sekizinci yüzyıla kadarki bir dönemi içine alan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Faydacı ve tutarlılık teorileri ise on dokuzuncu yüzyıl da karşıt fikirli bir grup olarak ortaya çıktı. Geleneksel olmayan ve yirminci yüzyıla has bir diğer doğruluk kuramı ise *deflationary* doğruluk kuramıdır. Bu doğruluk kuramında *doğruluğun* kendisi, diğer geleneksel doğruluk kuramlarında olduğu gibi doğru olarak kabul edilecek bir cümle, bir önermenin, bir ifadenin yahut bir inancın bir *niteliği* olarak artık kabul edilmiyor. Sadece doğruluk yüklemi olan "doğrudur" kelimesi onayı ifade etmek için bir mantıksal alet görevini görmektedir.<sup>22</sup> Oysa geleneksel doğruluk kuramlarında doğruluğun kendisinin ilgili cümle, ifade yahut önermeye esaslı bir katkısı varken bunu artık deflationary doğruluk kuramında göremiyoruz. Bu doğruluk kuramının görüşlerini F.P.Ramsey'in redundancy (fazlalık) doğruluk kuramına kadar geri götürebiliriz. <sup>23</sup>Tekabüliyetçi doğruluk kuramı skolastik felsefede aklın dış dünyadaki gerçeklik / şey ile bağdaşımı olarak kendini göstermektedir. (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*)<sup>24</sup> Tutarlılığı kendi içerisinde temel edinen doğruluk kuramları ise inançların ideal uyumlu sistemi

<sup>17</sup> Bertrand Russell, On Denoting ,( *Logic and Knowledge* içinde), Essays, 1901 – 1950, edit . Robert Charles Marsh , London and New York , s. 41-2 .

<sup>18</sup> Kazimierz Ajdukiewicz, *Problems and Theories of Philosophy*, trans. Henryk Skolimowski and Anthony Quinton, Cambridge University Press , Cambridge , s. 8

<sup>19</sup> Alfred Tarski, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics" , ( *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences* içinde), Oxford Univ. Press, New York , Oxford, 1994, s. 117

<sup>20</sup> Barry Allen, *Truth in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, s.12-3

<sup>21</sup> Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 87

<sup>22</sup> Frederick F. Schmitt, *Truth: An Introduction*, (*Theories of Truth* , edit . Frederick F. Schmitt içinde ) , Blackwell Publishing, s. 1-2

<sup>23</sup> Schmitt, s.28, P.K.Moser and A.V.Nat, a.g.m., s.11

<sup>24</sup> Kazimierz Ajdukiewicz, *Problems and Theories of Philosophy*, s.9 , Schmitt, s. 17

içerisinde inanılacak şey ile doğruyu özdeşleştirirler.<sup>25</sup> Tutarlılığı ifade eden doğruluk kuramının, tekabüliyetçi doğruluk kuramına temel itirazı, zihnin önüne geçerek olgu ile yargıyı karşılaştırmamızın mümkün olamayacağına toplanmaktadır. Zira, olgu, bir yargının durumunda olduğu gibi, zihinde değildir. Bir yargıyı bir olgu ile karşılaştırmak için olgu hakkında ilk önce hüküm vermeliyiz. Daha sonra *hedefteki yargıyı, diğer yargı* ile gerçekten, ancak o zaman kıyas edebiliriz.<sup>26</sup> Pragmatist doğruluk kuramları ise, doğru kavramında neyin faydalı olduğunu taktir etmeyi ve bunu ortaya çıkarmayı amaçlıyorlar. W. James in geliştirdiği pragmatist yaklaşımın özünde ise doğru inançların niçin faydalı olduğunu açıklama merkezi öneme sahip olmaktadır. Doğrunun faydalılık ile ilişkilendirilerek yapılan tanımının bizim günlük yaşamda kullandığımız "faydalılık"tan farklı olarak, J. Dewey ve W. James, bilişsel faydalılığı öne çıkararak bir pragmatist anlayış geliştirmeyi hedef edinmişlerdir.<sup>27</sup> Doğrunun faydalı olmayla özdeşleştirilmesi, bir anlamda, pragmatist yaklaşımların radikal bir biçimini ifade etse de, bu kuram daha az radikal formlarında bu kadar fazla ileriye gitmez ve temel eğiliminde tecrübeciliğe ve pozitivizme doğru yol alır.<sup>28</sup>

Doğru inancın ne olabileceğine ilişkin farklı doğruluk yaklaşımları felsefe tarihinde kendisini gösterdiği gibi, bu doğru inancın ispatlanmasına ilişkin olarak da temelde şu iki farklı yaklaşımdan söz edebiliriz: *Temelselcilik* ve *tutarlılıkçılık*.<sup>29</sup> Temelselcilik yöntemi inançlarımızı ispat etmede nihai ispat kaynaklarımız olacak temel inançların varlığını kabul eder. Tutarlılıkçılık da ise kabul edilecek böyle temel inançlar yoktur. Bu tür ispat getirme yönteminde ise bir inanç, ancak o inancı kabul eden kişinin diğer inançları ile uyumlu olduğu zaman ispat edilebilir.<sup>30</sup> Bu iki ispatlama yönteminde ise, ispat etme olgusu dönüp dolaşıp bir kişinin inanacağı şeye ilişkin ne tür sebepleri olduğunu belirlemeye gelmektedir. Buna ilişkin olarak ispat edilen inançlar özellikle bir kişinin kendi sebeplerine dayanarak yapılıyorsa buna çağdaş epistemolojide *içselcilik* denmektedir. Burada, dikkat edileceği üzere, kabul edilen inancın sebeplerine yoğunlaşma vardır. Bunu kabul etmeyip bunun yerine inancın ispat edilmesinde onun *uygun bir biçimde* elde edilip edilmediği merkeze alınıp değerlendiriliyorsa bu tür yaklaşıma da çağdaş epistemolojide *dışsalılık* denmektedir. Bu yaklaşımda inancın nasıl elde edildiğine ilişkin süreçler temele alınmaktadır.<sup>31</sup>

Bilgi kuramının ikinci önemli konusunu bilginin kaynaklarının ne olduğu sorusu oluşturmaktadır. Felsefe tarihinde genelde buna ilişkin olarak iki şekilde cevap verilir. İlkini *akılcılık* oluşturur. Bilginin kaynağına ilişkin olarak bu yaklaşım temelde gerçekliğin bilgisine ancak aklın *tecrübî olmayan kullanımı* sayesinde varılabileceğini savunur. İkincisini ise *tecrübecilik* oluşturur. Bilginin kaynağına ilişkin olarak bu aslî tecrü-

<sup>25</sup> Schmitt, s.1

<sup>26</sup> Schmitt, s. 11

<sup>27</sup> Schmitt, s. 1, P.K.Moser and A.V. Nat, a.g.m., s. 10

<sup>28</sup> Kazimierz Ajdukiewicz, s.17

<sup>29</sup> Jack S. Crumley, *Epistemology and the Nature of Knowledge*, s. 5, P.K.Moser and A. V. Nat, a.g.m. , s.13-4 , Keith Lehrer, *Theory of Knowledge , The Analysis of Knowledge* s. 13

<sup>30</sup> Crumley , a.g.m. , s. 5 , P.K.Moser and A. V. Nat, a.g.m. , s.14 , Keith Lehrer , a.g.e. , s. 13-4

<sup>31</sup> Crumley, a.g.m., s. 6

beciliğin temel iddiası ise şudur: Biz temelde bilgiye sahibiz. Ancak gerçekliğin herhangi bir bilgisine aklın tecrübi olmayan kullanımı sayesinde varılamaz. Akılcılar da kendi içerisinde, *Platoncu Akılcılık*, *Aristocu Akılcılık* ve *Klasik Akılcılık* şeklinde üç gruba ayrılabilir. Aslı tecrübeciler ise kendi içerisinde *Mantıksal Pozitivizm*, *Klasik Tecrübecilik* ve *Nativistik Tecrübecilik* olmak üzere üç tür içerisinde incelenebilir.<sup>32</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bilgi kuramının üçüncü önemli sorusunu insan bilgisinin sınırlarının ne olabileceği sorusu oluşturmaktadır ki, bu da ister istemez bilginin elde edilmesi ve onun doğrulanmasının nasıl olabileceğine ilişkin temel itirazlar yöneltten *bilgi şüpheciliği* ile *doğrulama şüpheciliği*ne bizi götürmektedir. Bilgi şüpheciliği, bir kimsenin herhangi bir bilgiyi elde edemeyeceğini savunurken, doğrulama şüpheciliği, bir kimsenin bir şeye inanmada bu inandığı şeyi doğrulayamayacağını kabul etmektedir.<sup>33</sup>

Böylece, bilginin, 'kanıtlanmış doğru inanç' olma şeklinde ifade edilen tanımındaki temel üç unsuru yani 'inanç', 'doğruluk'u ve 'ispatlanmış' olmayı inceledik. Sühreverdî'nin *el-İtibârât el-Akliyye* kavramını incelerken bize oldukça yardımcı olacak Skolastik düşüncedeki kavram felsefesine de yer vermeyen bir zaruriyet ifade etmektedir. Kavram felsefesini değerlendirirken önümüze temel olarak dört kavram çıkmaktadır. Bu kavramlar, *radikal kavram idealizmi*, *ılımlı kavram realizmi*, *kavramcılık* ve *adıcılık*. Platon'un tümellere gerçek ve tözsel varlık yükleyen öğretilerine radikal kavram idealizmi adı verilir. Buna karşın, Aristoteles'in tümellerin gerçekten var olduklarını, ancak bireysel şeylerden ayrı bir varoluşa sahip olmadıklarını öne süren öğretisi ise ılımlı kavram realizmi olarak adlandırılır. Öte yandan, kavramcılık, kavram realizminin söz konusu her iki biçimine de karşı çıkar; o idealerin şöyle ya da böyle gerçek bir varoluşa sahip olmalarını kabul etmez ve onlara yalnızca düşünülen varlık olma statüsü verir. Tümeller varolmaz, yalnızca tümellerin kavramları var olur. Adıcılık, kavram realizmiyle olan karşıtlığında daha da ileri gider ve tümellerinde, kavramlarında var olmadığını öne sürer. Adcılara göre, genel olarak insan hakkında cinsiyet, yaş, boy ya da insanları başka bir insandan ayırabilen herhangi bir başka özellik gibi spesifik olmayan bir düşünce düşünülemez. Adcılara göre yalnızca genel terimler var olur, genel hiçbir kavram ve genel hiçbir nesne yoktur.<sup>34</sup> Burada gerek kavramcılık olsun gerekse adıcılık olsun her ikisi de şüpheci filozofların kavram anlayışını yansıtmaktadır. Her ikisi de, ifade edildiği üzere, kavramların dış dünyadaki gerçekliğini yadsımaktadırlar.<sup>35</sup> Ancak *adıcı* tarafın nerede başlayıp nerede bittiğine de oldukça dikkat etmek gerekiyor. Zira, adıcılık okulunun kurucusu olarak değerlendirilen Occam mantık saha-

<sup>32</sup> P. K. Moser and A. V. Nat, a.g.m., s. 15-9

<sup>33</sup> P.K.Moser and A.V.Nat , s. 19-20

<sup>34</sup> K. Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. A. Cevizci , s.85, 2.bas., Ankara, 1994; A. Cevizci, *Metafizîğe Giriş*, Paradigma, İstanbul, s. 28-9, Eylül 2001; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis, Ankara 2003, s. 272, Konseptüalizmin diğer bazı kaynaklarda gördüğümüz bir tür realizm şeklinde ele alınışını pek anlayamadık. Eğer konseptüalizm bir tür realizm olarak ifade edilebiliyorsa artık ona konseptüalizm niçin denilsin ki ?Bkz. Ahmet Cevizci , *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul . 1999, s. 500-1

<sup>35</sup> A. Cevizci, *Metafizîğe Giriş*, s. 28-9

sında adcı iken, metafizik sahada adcı değildi.<sup>36</sup> Zira, Occam'a göre mantık, metafizikten bağımsız olabilen doğa felsefesi için bir araçtı.<sup>37</sup>

Bilginin elde edilmesinde akılcılık ile tecrübeciliği birbirinden ayırmayıp iki akımın arasını felsefe tarihinde bulmak isteyenlerden biri de Immanuel Kant idi. Immanuel Kant, bilgimizin tecrübe ile başladığını ama tecrübemizden bağımsız olarak da ince bir tetkik ile farkına varılabilecek *a priori* bilgiye sahip olduğumuzu ifade eder.<sup>38</sup>

Şimdi artık bilgi kuramına ilişkin böyle bir çerçeve çizici yaklaşımdan sonra özel anlamda Sühreverdî bilgi felsefesinin ve genel anlamda ise işrâkî düşüncenin başat kavramlarından olan '*el-itibârât el-akliyye*' kavramının incelenmesine geçebiliriz. *El-itibârât el-akliyye* kavramı Sühreverdî nezdinde, inşa edeceği sistemin alt yapısını hazırlamak için kendisi aracılığı ile rasyonel düşünceye gönderdiği tenkitlerin temel çerçevesini oluşturan bir kavram olarak önümüze çıkmaktadır. Aslında bu kavramın vurgulamış olduğu zihinsel çerçeve yakından tetkik edildiğinde Batı felsefesinde David Hume ile gelişen ama Immanuel Kant'da sistematik olarak ele alınan "kavramlarımızın kökenine" dair yapılan sorgulama kendini açıkça ortaya koymaktadır. Yani, "kavramlarımızı biz mi inşa ederiz yoksa, onların *a priori* bir zemini var mıdır" şeklinde temel çerçeveyi belirleyen bir sorgulama kendini bize göstermektedir.

Sühreverdî'nin temelde *el-itibârât el-akliyye* kavramından anlamış olduğu şey, meşşailer'in varlık nazariyelerini değerlendirirken kendini açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki;

Meşşâilere ittiba edenlerden bazıısı ilahiyat konularında bütün işlerini varlık üzerine bina ettiler. Varlık; a)<sup>39</sup> Bazen, eşyaya nisbetle söylenir. Şöyle denildiği gibi: 'Bir şey evde, çarşıda, zihinde, dış dünyada, zamanda, mekanda mevcuttur.' Dikkat edilirse, burada 'fi' lafzıyla beraber varlık lafzı her şeyde tek anlamda kullanılmakta. b) Bazen 'vucut' kavramı bağların hizasında kullanılır. Şöyle denildiği gibi: Zeyd katibdir. c) Bazen 'zat' ve 'hakikat' üzere kullanılır. Şöyle denildiği gibi: "Birşeyin zatı ve hakikati, bir şeyin varlığıdır, zatıdır, kendisidir). Bunlar aklî tasarımlar olarak alınır ve haricî mahiyetlere eklenir. Bu anlattıklarımız insanların varlık kavramından anlamış oldukları şeylerdir. Meşşâiler katında varlık için başka bir anlam varsa, iddialarında onu açıklamakla yükümlüdürler. 'Varlık kavramı eşyanın en açığı, (yahut) varlığın tarifini (kendisinin dışında) başka bir şeyle yapmak caiz değildir'<sup>40</sup> gibi kabul ettikleri şeyleri(tekerrar) söyleyerek tabiri caizse geçiştirme yapamazlar."<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, s. 495

<sup>37</sup> Bertrand Russell, a.g.e., s. 495 -6

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, B1-2, s. 37-8

<sup>39</sup> Harflendirmeler bize ait.

<sup>40</sup> İbn-i Sina, *el-İlahiyat*, c.1, s. 29-30.; Hâcî Mollâ Hâdî Sebzevârî, *Şerhu Manzume-i Hikme*, tashih, mukaddime, tâlikât M. Mohagheoh ve T. İzutsu, Tahran 1969, s. 42-43., Ayrıca yorumları için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, 2. baskı, Ankara 1982., s. 29-36; Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı yay. 2001, s.37-41; Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, insan yay., s. 89-95. "Varlık"ın çeşitli anlamlara geldiğini Aristoteles şöyle ifade eder: "Varlık, çeşitli anlamlara gelir: Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlam da bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl

Görüldüğü üzere, Sühreverdî, Meşşâiler'in varlık kavramından nelerin anlaşılabilceğini üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar da Sühreverdî nazarında varlığın çeşitli bağlamlar içerisinde nasıl farklı anlamlara kavuştuğunu bizlere göstermektedir. Varlık kavramının kullanılmış olduğu bağlam farklılaştıkça, bunun paralelinde varlık kavramının semantik ve epistemolojik içeriği de farklılaşmaktadır. Sühreverdî ise varlığın bütün bu anlamlarının yer almış olduğu epistemolojik alanın zihnin kendince bir kurgulaması sonucu meydana gelmiş bir alan olarak görmektedir. Bu da netice de bize Sühreverdî açısından aklın yapıp etmeleri sonucu oluşmuş bir epistemik çerçevenin, kendisine ne epistemolojik olarak ne de ontolojik olarak güvenilebileceğini göstermektedir. Bunun yerine Sühreverdî, kendi ontoloji ve epistemoloji anlayışının temel ekse-nini belirleyen "nûr" kavramını, kesinliği ifade etmenin temel figürü olarak göstermektedir. Bu da beraberinde aklın rasyonel anlamda yapmış olduğu çıkarsamaların kişiyi epistemik düzeyde tatmin etmemesi yahut edememesi Sühreverdî'ye işrâkî aydınlanma nazariyesini kurmada temel hareket noktası sağlamıştır. Bu meselenin genel çerçevesi ise başka bir araştırmanın konusudur.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın daha farklı bir yerinde daha sonra gelecek kavramların nasıl itibari oluşlarını da anlamamızda bize yardımcı olacak şekilde varlık kavramını bir kez daha ele alır ve onun üzerinde gerçekten ince spekülasyonlarda bulunur: Şöyle ki;

#### Hukûme : Aklî İtibarlar Hakkında

Varlık kavramı, tek bir anlam ve tek bir mefhum ile siyaha, cevhere, insana ve ata vaki olmaktadır. Varlık kavramı her birinden daha genel olacak şekilde akledilen bir anlamdır. Mahiyetin anlamı da genel surette böyledir; şeyiyyet, hakikat ve zat da genel surette olacak şekilde böyledir. Biz bu yüklemelerin sırf aklî (olgular) olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü eğer varlık kavramı sadece 'siyah' tan ibaret olsaydı, tek bir anlam ile beyaza, siyaha ve cevhere vaki olmazdı. Varlık kavramı, cevheriyetten daha genel olacak şekilde bir mana olarak alınır, ya o cevherde onunla kaim olacak şekilde hasıl olur ya da kendi ile müstakil olacak şekilde meydana gelir. Eğer, varlık; *kendi ile müstakil olacak şekilde* var olursa, cevher onunla nitelenmez; çünkü, varlığın, cevhere ve cevherin dışındaki başka bir şeye nisbeti birdir. Eğer, varlık, cevherde hasıl olursa, artık, cevher için hasıl olmuş olmasın da bir şüphe kalmaz. Husule gelmek varlık anlamına gelir. Varlık hasıl olduğunda, o *mevcut* (olduğu) anlamına gelir. Varlık, varlığın kendisinden ibaret olduğu anlamına gelen mevcut şeklinde değerlendirilirse, mevcut, varlığa ve varlığın dışında başka bir şeye tek bir anlama gelecek şekilde kullanılmaz. Çünkü, mevcudun eşyadaki anlamı, *bir şeyin sahip olmuş olduğu varlığı* ifade etmektedir; (yine o) mevcudun, varlığın kendisi hakkındaki anlamı ise onun *varlığa* tekabül etmesidir. Hepsine tek bir anlam ile kullanımda bulunuyoruz. Sonra deriz ki: Eğer siyah yoksa onun varlığı hasıl olmamıştır; (neticede) onun varlığı, mevcut değildir.

anlamında var olan bir şeyin, "bir şeyi o şey yapan şey", yani onun tözüünü ifade eden şey olduğu açıktır" Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay, 2.baskı, İstanbul 1996., s. 306

<sup>41</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica 2 içinde, Tahran - Paris 1952, s. 67.



Çünkü onun varlığı da yoktur. Varlığı akledip onun mevcut olmadığı şeklinde bir hüküm verdiğimizde, varlığın anlamı, mevcudun anlamından başka olmaktadır. Sonra, kendisini yok olarak değerlendirip, varlığının hasıl olmadığı şekilde ele alıp sonra da varlığı gelecek şekilde hasıl olan siyahın var olduğunu söylediğimizde, varlığın hasıl olması, siyahın dışında bir şeydir. Netice de varlık içinde bir varlık olmuş oluyor ki, (mesele), varlığın varlığı (olduğu şeklindeki bir soruna) dönüyor. Bu da (varlığın varlığı, varlığın varlığının varlığı, varlığın .....varlığı) şeklinde sonsuza doğru gider. Böyle sonsuz olan, düzenlenmiş sıfatların bir araya gelmesi ise imkânsızdır.<sup>42</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî meşşâilerin 'varlık' kavramını eleştirirken temel de dikkat çektiği nokta varlık kavramının nasıl bir epistemolojik yapıya sahip olduğunun netleştirilmesi noktasında toplanmaktadır. Ona göre, meşşâilerin varlık kavramı tek bir anlama gelecek şekilde birçok şey için kullanılabilirdi ve bu da semantik içeriği nesnelere göre çok net olacak şekilde belirlenemeyen bir kavrama doğru bizi götürebilmekteydi. Böyle bir semantik içeriğe sahip olan kavramın haliyle, epistemolojik içeriğinin de neye delalet edeceği belirlenemiyordu. Ancak burada dikkat edilmesi gereken taraf, Sühreverdî'nin, zihni varlık ile harici varlık arasında bir ayrıma gitmesiydi. Ardından, diyelim ki bir "a" nesnesi önce zihinde sonra dış dünyada varlığa çıkıyorsa, bu, "a"nın yokken var olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu nesnenin dış dünyada var olduktan sonraki durumu onun zihni varlık halindeyken olan durumundan farklıdır. Neticede, Sühreverdî'ye göre böyle bir durum ona 'varlığın varlığı, varlığın varlığının varlığı, varlığın ....varlığı', şeklinde sonsuza kadar gidebilecek düzenlenmiş sıfatlar zincirini beraberinde getirecektir ki böyle sıfatların bir araya gelmesi imkânsızdır. Böyle kendisiyle nerede duracağımız belli olmayan bir kavramın epistemolojik içeriğine de sıklıkla güvenemeyeceğimiz aşikardır. Buna ilaveten bu tür bir kavramın aklı bir tasarlama sonucu oluşmuş bir kavram ve kavramlar zinciri olduğu kendini açıkça göstermektedir.

Varlık kavramının da olduğu gibi benzer durumların, mahiyet<sup>43</sup>, vahdet<sup>44</sup>, dört ve dörtlük kavramı<sup>45</sup>, imkân kavramı<sup>46</sup>, renklilik kavramı<sup>47</sup>, izafet kavramı<sup>48</sup>, yokluk kavramı<sup>49</sup>, cevheriyyet<sup>50</sup>, sıfatlar<sup>51</sup>, yüklem<sup>52</sup> de akıl vasıtasıyla kendilerini üretebilecek aklı yapıların kendilerine eklenmesi mümkün olduğu için artık bunları da Sühreverdî, *el- itibârât el-akliyye* (aklı tasarımlar) olarak değerlendirmektedir. Bunlara ek olarak Sühreverdî, özellikle, bilgi kuramlarında merkezî öneme sahip olan *el- mekûlât* ( kategoriler ) konusunda da yukarıda zikerttiğimiz yaklaşımı devam ettirir. Yani, kategori-

<sup>42</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 64-5

<sup>43</sup> Sühreverdî, 65

<sup>44</sup> Sühreverdî, 67

<sup>45</sup> Sühreverdî, 68

<sup>46</sup> Sühreverdî, 68

<sup>47</sup> Sühreverdî, 69

<sup>48</sup> Sühreverdî, 70

<sup>49</sup> Sühreverdî, 70

<sup>50</sup> Sühreverdî, 70

<sup>51</sup> Sühreverdî, 71

<sup>52</sup> Sühreverdî, 71

ler de Sühreverdî nezdinde akli tasarımlar olarak değerlendirilir. Bu meseleye geçmezden evvel el-mekûlâtın işrâkî düzlemdeki ontolojik yerinin ne olduğunu tespite yönelelim. Bu konuda, *Hikmetü'l-İşrâk* şarihî Şehrezûri şöyle der:

Kendi zatının hâkikatinde nur olmayana gelince, bu ya mahalden müstağnidir ki bu durumda kararmış cismânî cevherdir; bu da kendi zatında karanlıktır. Zira o cisimliği yönünden, kendinde nûr olmayan bir karanlıktır, zira onun aydınlığı kendi zatından değildir; bilakis, başkasından kendinde hasıl olan nûrî (aydınlıklı olan) görünüş sebebiyle kendi zatının dışında olan başka bir şeyden olmaktadır; ki bu aydınlıkta (nûriyyette) cisimlik üzerine zait olmaktadır. (Kendi zatının hakikatinde nur olmayan şey) şayet mahalden gani değilse bu şey zulmânî (karanlık) arazî bir hey'et (görünüş) olmaktadır; ki bunlar dokuz mekûlât olmaktadır (dokuz kategori olmaktadır)<sup>53</sup> Berzah, iki şey arasında bir engel olduğu zaman ve aynı şekilde kesif cisimler(de) bir engel olduğu zaman, cismin "berzah" diye isimlendirilmesinde ve hissî işaret ile kastedilen cevher olarak tasvir edilmesinde bir sakınca yoktur.<sup>54</sup>

Mekûlâtın ontolojik yapısının kendi zatında nûr olmayıp, bir mahalden uzak olmayan şeklinde çerçeveslendiği zaman pek tabi olarak zulmânî, arazî bir hey'et görünümüne girecektir. Dolayısıyla alıntılıdığımız mevcut pasajın işaret ettiği üzere el-mekûlât kendi ontolojik selahiyetine sahip değildir, bir mahalle muhtaçtır. Şimdi ise Sühreverdî'de el- mekûlâtın nasıl oluyor da akli tasarımlar dairesinde düşünüldüğünü yine Sühreverdî'yi dinleyerek görmeye çalışalım:

Meşâfîl'in belirtmiş oldukları kategorilerin tamamı hem kategorik olmaları açısından hem de yüklemcilikleri açısından akli tasarımlardır. Kategorilerden bazıları türemiştir; yani, daha önce geçtiği üzere, kendisinden özelliği itibari ile yüklem değerlendirildiği basît, akli sıfattır – tıpkı, kendi özellikleri itibari ile muzaf (izafe edilen) ve sayıların akli sıfat olması gibi.-İzafetin kendisine dahil olmuş olduğu her şey de aynı şekilde akli sıfattır. Kategorilerden bazısının ise kendisinde aynî (dış dünyada) sıfat olma durumu vardır. Ancak böyle bir aynî sıfatlık durumuna sahip olan bir şeyin -meselâ, siyah ve koku gibi -akli itibâr sebebiyle bu kategorilerin altına dahil olmasının gerekçesi, bir *keyfiyet* şeklinde olan siyah ve kokunun akli bir durum ifade etmesi şeklinde gösterilebilir; bunun manası ise her ne kadar, koku ve siyahın kendi nefislerinde dış dünyada iki gerçekleşmiş sıfat olsa da kendisinin şöyle şöyle sabit bir heyeti ifade etmesi olarak anlaşılabilir. Bir şeyin araz ve keyfiyet oluşu tıpkı siyah ve kokunun durumunda olduğu gibi başka bir mevcûdiyeti ifade ediyorsa, söz, geçtiği üzere, zincirleme olarak (varlığın varlığı, varlığın varlığının varlığı, varlığın.....varlığı) şeklinde sonsuza gider.<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere, Sühreverdî, vücut kavramı üzerinde uygulamış olduğu bakış açısını kategoriler konusuna da uygulayarak onların da itibariliğini göstermeye çalışmaktadır. Dikkat edileceği üzere, bu konuda ortaya çıkan durum, mevcut kavramın kendisini zihnen de olsa yeniden üretebildiği ve bunun sonu gelmeyen bir tür ontolojik

<sup>53</sup> Bu kategoriler için bkz. Öner Necati, *Klasik Mantık*, AÜF Yay. , no: 191, 6. Baskı Ankara, 1991; s. 28-32; Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılap Yay. 6. Bas. , 1999, s. 98. İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis Yay. Ankara, 2003, s. 83-87

<sup>54</sup> Şehrezûri, *Serhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. H. Ziyâf, Tahran, 1372, s. 288.

<sup>55</sup> Sühreverdî, 74

enflasyona doğru yol alabilmesiydi. Sühreverdî açısından zihnî kavramların doğasının bu şekilde bir yapıya sahip olması, üzerinde epistemolojik ameliyemizin gerçekleşebileceği ontolojik güvenden bizleri mahrum bırakmaktadır. Bu açıdan Sühreverdî, zihnin ortaya koyup serdiği kendi tasarımları sonucu oluşan bu kurgusal yapı yerine dış dünyanın olgusal gerçekliğini temele alan bir epistemoloji kurma girişimine teşebbüs etmektedir. Daha metnimizin başlarında Sühreverdî'den yapmış olduğumuz alıntıda kendisi meşşailerce varlık kavramının ne anlama geldiği noktasında bize onun semantik doğasında üç ayrı anlamın saklı olduğunu bunların ise itibari şeyler olduğunu ve bu itibarların daha sonra *harici mahiyetlere* eklendiğini bizlere kendi bakış açısından hareketle göstermeye çalıştı. Sühreverdî nazarındaki bu haricî mahiyet olgusu bize Sühreverdî'nin düşüncesinin temel eksenini ve metodolojisinin hareket noktasının neye dayanabileceğine ilişkin çok iyi bir ipucu niteliğindedir. Zira artık zihnin kendi tasarımları sonucu yaratmış olduğu bir yapıyı dış dünyaya aktararak dış dünyayı anlamaya, kavramaya çalışmak yerine, bizzat dış dünyadan hareketle, dış dünyada bulunan mahiyetlerden hareketle dış dünyayı kavramaya doğru gidilmesi gerektiği noktasında Sühreverdî, bizleri yönlendirmeye çalışmaktadır. Harici mahiyetlerin epistemik bir güveni telkin ettiği noktasında Sühreverdî şarihi Şehrezûrî de üstadı ile benzer kanaati taşımaktadır.<sup>56</sup>

Burada Sühreverdî'nin, zihnin, dış dünya karşısında yaratmış olduğu epistemik engeli nur metafiziği dediğimiz iç aydınlanma sayesinde elde edilen bilgi (*al-ilm al-hudûrî al-ishrâqî*) ile yani insanın bilme yeteneğinin aracısız, zamansız sezgisel bir modunun öncelliğini işaret eden<sup>57</sup> işrâkîlik doktrinini ile aşıp eşyanın bizzat kendi doğasıyla yüzyüze gelme anlayışını savunduğunu genel hatları ile ifade etmemiz mümkündür. İşrâkî felsefenin bu yaklaşımı ise Meşşailer'in kazanılmış bilgi (el ilm el-husûlî) anlayışlarından epistemik düzeyde ayrılır.<sup>58</sup> Mevcut anlayışın işrâkî felsefenin şarihlerinden ve düşünürlerinden olan Şehrezûrî tarafından da savunulduğunu gördük. Buna ilişkin olarak Şehrezûrî çok daha açık, yalın ve ortaya çıkabilecek ihtimali sorulara karşı geliştirilmiş bir el-itibârât el-akliyye çerçevesi bizlere çizmeye çalışmaktadır. Bu konuya bir giriş ve onu anlamada yardımcı olacağı niyetiyle mevcut pasaj biraz da uzun olsa da konun farklı bir ağızdan dinlenerek daha da pekişebileceği kanaatini taşıyarak ilgili kısmın tercümesinin yapılmasını gerekli gördük.

#### Dördüncü Faslı:

#### Zihni Durumların ve Aklî İtibârların Ne Olduğunu Belirleme Hakkında

Deriz ki: Bu zihnî durumların hakikatinin ne olduğunun belirlenmesi, hakikî ilimler üzerine varid olan birçok şek ve şüphenin kendileri vasıtasıyla zayıfladığı hikmete dair önemli konulardandır. Bu sebeple, konunun mahiyetini talep eden kimsenin, bu konuların ne olduğunun belirlenmesine ve sırlarının ne olduğunu keşfetmeye özen

<sup>56</sup> Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiye fi ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, Dirase ve tahkik, Necip Görgün, İstanbul, 2004, c. 3, s. 181

<sup>57</sup> Hossein Ziai, Shihâb al-Dîn Suhrawardî: Founder of the Illuminationist school, (*History of Islamic Philosophy* içinde), edit. S. H. Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York, s. 438

<sup>58</sup> Hossein Ziai, s. 438

göstermesi ve bunların ayrıntılarını ve durumlarını bilmeye özen göstermesi gerekir. İnsânî kemaller, ilkeleri mahsûsâtta olan aklî ilimler ile tahsil edildiği vakit, (Yüce Yaradan'ın) insanların kendisine ihtiyaç duyduğu zorunlu bir işe mani olmaması, nevi-lerin maslahatlarına giren bir şey konusunda cimrilik göstermeyip, tam tersi her şeye hilkatini verip hidayet etmesi, ilâhî rahmetin ve rabbânî inâyetin devam etmesinden olduğu vakit, Şani yüce Bârf Teâlâ'nın insânî nefisler için unsûrî temellerden aklî vasıtalarla, nefisler için menziller ve meskenler olabilsin diye, gereken en tam ve mümkün olabilecek en faziletli bir biçimde yapısı kamil, temelleri kuvvetli heykeller yapması ve yine o heykellerde birçok kapı açması şüphe götürmez bir gerçekliktir. Onlardan bazıları havas-ı zahire (dış duyular) gibi his alemine nüfuz etmektedir. Bazıları da havas-ı batına (iç duyular) gibi muallak misaller alemine (akledilebilirler alemi) ne nüfuz etmektedir.

Nefs-i Natka zatında bir kapı ve gözdür. O göz melekût alemine nüfuz eder. Bari Teala, bu kapılardan her birine istimalı ve istihdamı sırasında nefsin idrak etmiş olduğu kuvveti ve bu mahsus âlemde mevcut acaib durumlardan bir türü meydana getirdi. Nefs, cüzülenden küllileri çıkarmakla bu kuvvetlerden ilimlerinin ilkelerini elde ettiği vakit o zaman, ilkelerine doğru yol alıp onları haddî, resmî ve kıyasî olacak şekilde bir terkip ile birleştiriyor. Bu yol ve metod ile de tasdikî ve tasavvûrî bilinmeyenlerin idrâkine ulaşıyor.

Nefs için bu durum ancak işleri itibar etmekle tamam olur. Nefsin cevheri, vaz etme ve hamletme de kendisine ihtiyaç duymuş olup ancak dış dünyada kendilerine ait hüviyetler olmayan bu işleri akleder/ itibar eder. Mesala, varlık, zorunluluk, imkân, imtina, cevheriyyet, araziyyet ve sözün kendilerine daha açık bir biçimde geleceği diğer aklî tasarımlar. Bu şeyleri itibar sebebiyle, nefis sayesinde, yüklemelerin, sahîh kıyasların intacından hâsıl olan mevzularına nisbetinin keyfiyeti bilinir. Eğer bu olmasaydı hakikatlerin birçoğunun bilgisi nefse imkânsız olurdu.

Çünkü, bir iş ile bir işe hükmettiğimizde veya bu hüküm kıyas ile elde edildiği vakit, mesala Bârf Teâlâ'nın varlığına ve zorunluluğuna, alemin imkânına, Bârf Teâlâ'nın ortağının olmasının imkânsızlığına, mücerredatın ve cisimlerin cevheriyyetine, renklerin araziyyetine hükmetmemiz ve bunun gibi diğer hükümlerde olduğu gibi, durum böyledir. Bu yüklemelerin kendileri için dış dünyada hakikatler var mı yoksa onlar salt, zihnî itibârlar mı bunu kesin olarak bilemedik. Çünkü bizim amacımız neticelenmiyor, ilimlerin tahkikine ve inkişafına ilişkin isteğimiz amacına ulaşmıyor. Bilakis, ilimler nefislerimiz de birçok şek ve şüpheyi zikretmekle birlikte bulandırılmış, karışmış bir biçimde kalıyor.

Bu itibarlar ise şunlardır: Varlık, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, vahdet, kesret, sayı, cevheriyet, araziyyet, renklilik, küllilik, cüzilik, zât, hakikat, mahiyet, şeyiyyet, kategorikliği ve yüklemliliği yönünden on kategori.<sup>59</sup>

Genel anlamda el-itibârât el-akliyye kavramının işrâkî çizgide kavramsal şüpheciliği tetiklediği bunun beraberinde de bilgisel kesinliğin ancak dış dünyaya ilişkin sezgisel bir aydınlanma ile ortaya çıkabileceğini bizlere ifade eden kavramsal bir çerçeveye işaret ettiği görülmektedir. Bilgisel kesinliğin elde edilebilmesinin kişinin zihinsel dünyasının bir meselesi olmasından çok dış dünyayı olduğu gibi kavramaya dönük sezgisel bir süreç olduğunun altının çizilmesi dikkat çekicidir. Bu süreçte ise temelde bizim zihni yapıp etmelerimizin bilgi kuramsal bir mahsulü olan el-itibârât el-akliyye kavramının mahiyetinin neyi ifade ettiğinin belirlenmesi işrâkî sistemin anlaşılmasında başat bir öneme sahip olmasından dolayı araştırmamızı bu kavram ve onun işaret etmiş olduğu noktalar üzerine hasretmeyi uygun bulduk.

**Abstract: The Mental Concepts in the Suhrawardî Thought: A Pre-  
Investigation on the Problematical case of the Certainty of Knowledge**

This article is on the mental concepts ( al-itibârât al-akliyye) in the philosophy of Suhrawardî. This concept has important place in the işrâqî tradition. The işrâqî philosophers , especially Suhrawardî, criticize the peripatetic philosophy by the aid of this concept. Therefore, we investigated this concept in the Suhrawardî thought. According to Suhrawardî, the mental concepts are the products of the mind. The products of mind have the relational structure. For Suhrawardî, this situation does not express the epistemological certainty. Therefore, our philosopher proposes the illuminationist knowledge by presence (al-ilm al-hudûrî al-ışrâqî ) to access the epistemological certainty.

**Key Words:** Suhrawardî, the mental concept, the illuminationist knowledge by presence, the essence, the existence, the knowledge, the certainty, the truth.

**Kaynakça**

- Casullo, Albert, A priori Knowledge, The Oxford Handbook of Epistemology, edit. Paul-K. Moser, Oxford University Press, 2002.
- Cevizci, Ahmet. , Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul, 1999.
- „Metafizığe Giriş, Paradigma İstanbul, 2001
- Ayer, Alfred J. , Language, Truth and Logic
- Tarski, Alfred, Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences, Oxford Univ. Press, New York, Oxford,1996.
- Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul.
- Russell, Bertrand, On Denoting, Logic and Knowledge(Essays, 1901 – 1950 ), edit. Robert Charles Marsh, London and New York
- .....,History of Western Philosophy, London.

<sup>59</sup> Şehrezûrî, a.g.e., 172-173

Allen Barry, Truth in Philosophy, Harvard University Press, Cambridge, 1993.  
Pears David, Bilgi Nedir?, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.

Özlem, Doğan, Mantık, İnkılap Yay. 6. Bas., Ankara 1999.

Gettier, Edmund L., Is Justified True Belief Knowledge ?, Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View

Hâcî Mollâ Hâdî Sebzevârî, Şerhu Manzume-i Hikme, tashih, mukaddime, tâlikât m. Mohagheeh ve T. Izutsu, Tahran, 1969.

Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara, 1982.

Atay, Hüseyin, İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001.

Ziai, Hossein, Shihâb al- Dîn Suhrawardî: Founder of the Illuminationist school, History of Islamic Philosophy içinde, edit. S. H. Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York.

Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

İbn-i Sina, Şifa, el-İlahiyat, takdim İbrahim Medkur., tahkik el-Eb Kanavâti ve Said Zaid, c.1 .

Köz, İsmail, Mantık Felsefesi, Elis Yay. Ankara, 2003.

Lehrer, Keith, Theory of Knowledge, The Analysis of Knowledge, Justification Without Falsity, A Fourth Condition, Theory of Knowledge, Westview Press.

Ajdukiewicz, K., Problems and Theories of Philosophy, trans. Henryk Skolimowski and Anthony Quinton, Cambridge University Press, Cambridge.

Pojman, Louis P., Philosophy, The Pursuit of Wisdom, Fourth Edition, Thomson, Wadsworth.

Vural, Mehmet, İslâm Felsefesi Sözlüğü, Elis Yay., Ankara, 2003.

Öner, Necati, Klasik Mantık, AÜİF Yay, no: 191, 6. Baskı, Ankara 1991.

Crumley, Jack S., Epistemology and the Nature of Knowledge, The Analysis of Knowledge, Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View.

Platon, from Meno, Readings in Epistemology Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View.

Moser, Paul K. and Arnold Vander Nat, General Introduction, Human Knowledge – Its Nature, Origin and Limits, Human Nature: Classical and contemporary Approaches, New York 1987.

Audi, Robert, Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge.

Sühreverdî el-Maktûl, Hikmetü'l-İşrak, nşr. Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica 2 içinde, Tahran – Paris 1952

Şemsüddîn eş- Şehrezûrî, Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiye fi ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye, Dirase ve tahkik, Necip Görgün, İstanbul 2004

,Serhu Hikmeti'l-İşrâk nşr., H. Ziyâî, Tahran 1372.

Toshihiko Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay.

W. V. Quine, J. S. Ullian, Bilgi Ağı, çev. A. Hadi Adanalı, Kitabiyat, Ankara  
2001.