

Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı*

İshak Arslan**

*"Unsuri âlemin heyulası zatıyla kaim miktardır."
Sühreverdî, Hikmetu'l İşrâk, 56.*

Öz: On ikinci yüzyıl İslâm düşüncesinin genel çerçevesini ve sudür teorisine dayalı klasik kozmolojiyi paylaşmalarına rağmen İsrâkî felsefe, kavramsal çerçevesi ve yöntemiyle Meşşâilikten farklılaşarak kendine özgü bir sistem hüviyeti kazanmıştır. Heyula ve suret kavramlarına dayalı Meşşâî cisim teorisini eleştiren Sühreverdî (549/1154-587/1191) nur kavramına indirgediği evren tasarımını tamamlayacak şekilde miktar temelli bir cisim teorisi kurgulamıştır. Çağının amaçları ve motivasyonları dâhilinde olgunlaşan söz konusu çaba, bu çalışmada cismin tanımı ve mahiyeti, hangi bileşenlerden kurulduğu, cisimlerin birbirinden nasıl farklılaştığı ve bireyleştiği problemleri üzerinden analiz edilmiştir. Cismi heyula ve suret gibi duyu konusu olmayan bileşenler ve belirleyicilerden arındırarak salt miktara indirgeyen İsrâkî cisim teorisi Meşşâîğin madde-suret, bilen-bilinen, ayaltı-ayüstü benzeri ikiliklerinin aşılması ve fiziksel evrenin bütünleştirilmesi yolunda erken bir teşebbüs olarak yorumlanmıştır.

Anahtar Terimler: Mücerret Nur, Miktar, İsrâkî Cisim Teorisi, Heyula-Suret, Meşşâî Cisim Teorisi.

Abstract: Though sharing the general framework of twelfth-century Islamic thought and classical cosmology based on the theory of emanation in common with the Peripatetic school, Illuminationist philosophy diverged from it in conceptual and methodical terms and thereby acquired the self-identity of an original system of thought. Criticizing the Peripatetic theory of matter for being based on the concepts of matter and form, Shihâb al-Dîn Suhrawardî (1154-91) conceived a theory of body based on miqdâr (magnitude) in order to supplement his designation of the universe captured in the notion of nûr (light). In accordance with the goals and motives of its time, this study analyzes his attempt with respect to the problem of defining the body, its constituents, and differentiation, and individuation. Isolating the body from non-sensible constituents and determinants (e.g., matter and form) and reducing it to sheer quantity, the Illuminationist theory of matter is viewed as an early attempt to transcend the Peripatetic dichotomies like matter-form, intellect-intelligible, sublunary-celestial, and so on in order to unify the corporeal universe.

Keywords: Incorporeal light (nûr), Magnitude (miqdâr), Illuminationist theory of matter, Matter-Form, Peripatetic theory of matter, Perfection and deficiency.

* Katkıları için McGill University Islamic Studies'e, yardımları ve değerli görüşleri için İhsan Fazlıoğlu'na ve İbrahim Halil Üçer'e teşekkürlerimi sunuyorum.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

Bu çalışmada İsrâkî düşüncenin fiziksel evren tasarımı merkezî bir konuma sahip olduğunu öne sürdüğüm miktar kavramının Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) başyapıtı *Hikmetü'l-İsrâk*'ta nasıl yorumlandığı ele alınmaktadır.¹ Böyle bir incelemenin kalkış noktası olarak şu türden sorular sormak mümkündür: Miktar temelli cisim, heyula-suret temelli cisimden ne derecede farklıdır? Muhtemel farklılıklardan hareketle Meşşâî cisim teorisine alternatif olacak yetkin bir İsrâkî cisim teorisinden söz edebilir miyiz? Sühreverdî'nin, en azından on ikinci yüzyıl düşünce dünyası için oldukça tatminkâr bir açıklama çerçevesi sunan İbn Sinâci sisteme ciddi itirazlar yöneltmesinin,² cismi miktar³ temelinde yeniden kurma çabasının nedenleri neler olabilir? Nihayet Sühreverdî'nin nur-miktar ekseninde ulaşmaya çalıştığı monistik sistem arayışını, esirî-mükemmel-ulvi ve unsuri-değişken-süffi olarak nitelikçe ikiye bölünmüş fiziksel evrenin bütünleştirilmesine dönük erken bir teşebbüs olarak yorumlamak mümkün müdür? Bu sorular ışığında İsrâkî miktar kavramı, 'cismin tanımı', 'cismin bileşenleri' ve 'cismin farklılaşması/çoğalması' olarak üç başlık altında incelenmekte,⁴ miktar kavramının aşkın Biri (nûru'l-envâr) çoklukta gösteren niceliksel bir ayna işlevi gördüğü ileri sürülmektedir.

- 1 *Hikmetü'l-İsrâk* tercüme ve şerhlerini içeren farklı eserler göz önünde bulundurulmakla birlikte bu çalışmada John Walbridge ve Hossein Ziai'nin İngilizce tercümesi ile Arapça metni esas alınmıştır; bkz. Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-İsrâk*, with English Translation, *Notes, Commentary and Introduction*, ed. John Walbridge ve Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University, 1999). Alıntılanan metin ve kavramların tercümelerinde Şirâzî'nin şerhi (bkz. Kutbüddin-i Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, haz. Abdullah Nurani ve Mehdi Muhakkık, Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill, 2002) ile *Hikmetü'l-İsrâk*'ın Türkçe tercümesi göz önünde bulundurulmuştur; bkz. Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009). İsrâk felsefesinin temel kavramlarından Türkçeye 'ışık', İngilizceye 'light' olarak çevrilen nur ile 'ölçü' ve 'magnitude' olarak çevrilen miktar benzeri temel kavramlar anlam kaymalarından kaçınılması ve güncel/gündelik dildeki kullanımlarıyla karıştırılmaması amacıyla olduğu gibi muhafaza edilmiştir.
- 2 Meşşâî ve İsrâkî felsefeleri Sühreverdî'nin eleştirileri üzerinden karşılaştıran özet bir değerlendirme için Bkz. Majid Fakhry, "Al-Suhrawardi's Critique of the Muslim Peripatetics (*al-Mashshâ'ün*)", Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Hampshire: Variorum, 1994), 279-284. Sühreverdî'nin cisim teorisi bağlamında İbn Sinâ'ya yönelttiği eleştirilerin için bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 59-75.
- 3 Miktar kavramının İsrâkî sistemdeki merkezî konumuna ve sonraki döneme etkilerine Ziai'nin kimi vurguları haricinde ikincil literatürde yeterince değinilmemiştir. Bu tespit, önemli bir eksiklik olarak işaret edebileceğimiz İsrâkî zaman ve tarih anlayışı ile Sühreverdî'nin politik görüşleri ve siyaset felsefesi için de geçerlidir. Miktar temelli İsrâkî ontolojinin özellikle Osmanlı felsefe-bilimi üzerindeki etkilerine işaret eden İhsan Fazlıoğlu'na göre "ilk defa olarak İsrâkî ontoloji, kaynağını Ebü'l Berakât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*'sinde bulan, tüm evreni geometrik bir tarzda (*imtidâd, extentio*) tasavvur ettiğinden, matematikçiler için nesnelere ve bu nesnelere ilişkin bilgilerini içinde güvenle inşa edebilecekleri bir zemin sağladı". Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat ve İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014):1-33.
- 4 Dördüncü bir başlık olarak zikredilmesi gereken cismin hareketi problemi ise müstakil bir makalede ele alındığı için burada tekrarlanmamıştır. Bkz. İshak Arslan, "Nurun Işımaları Sıcaklığın Değişimleri: İsrâkî Hareket Kavramı", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/39 (2015/2): 1-22.

et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye, el-Lemâhât ve Pertevnâme benzeri metinlerinde büyük oranda Meşşâî çerçeveye bağlı kaldığı⁵ gözlemlenen Sühreverdî olgunluk dönemi eserlerinde ipuçları beliren arayışlarını, trajik ölümünden kısa süre önce tamamladığı *Hikmetü'l-işrâk*'ta sonradan *İşrâk felsefesi* olarak isimlendirilen yarı otonom bir sisteme dönüştürmüştür.⁶ Eseri oluşturan üç ana bölüm, Sühreverdî'nin sistemini kurarken takip ettiği üç basamaklı arındırma ve yeniden inşa sürecini büyük oranda açığa vurur: Düşünmenin kurallarını özetlediği birinci kısımda yapacağı değişiklik ve yenilikleri meşrulaştıracak akıl yürütme zeminini (*mantık*) hazırlar. İkinci aşamada tashih ve tesviye edilmiş bu zeminde yeni bir cisim teorisi (*fizik*) geliştirir. Son adımda ise bu iki kategoriyle uyumlu ve onların doğal sonucu olarak *nur* kavramına dayalı bütünleştirilmiş bir evrene (*metafizik*) ulaşmaya çalışır.

Sühreverdî'nin içinden konuştuğu tarihsel bağlama ve tevarüs ettiği geleneklere bakılırsa⁷ cisimle ilgili tartışmanın karşıt kutbunda Meşşâîliğin bulunduğu açıktır. Her yetkin felsefi sistem gibi İbn Sînâcı sistem de nihai amaçları açısından ödemesi gereken yüksek bir maliyetle karşılaşmıştır. Farklı varlık düzeylerinin telif edilmesi amacıyla unsuri cisimlerde heyula, suret ve tabiatlar; semavi cirmlerde felekler, ayırık akıllar ve nefis; psikolojide ise nefsin idrak güçlerinden oluşan bu kompleks ve dakik sistemin işletilmesindeki güçlüklerin farkında olan Sühreverdî, rasyonel araştırma ve müşahede yöntemlerinin birleştirerek doğru/kesin bilgiyi elde etmenin daha güvenli yollarını aradı. Çelişiklere ve ek maliyetlere yol açmaksızın en kestirme yöntemle doğru/kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan bu kadim arayış⁸ kendisiyle uyumlu yeni bir cisim teorisini gerekli kılmıştır.

Burada münhasıran miktar kavramı üzerinden ele alınan İşrâkî cisim teorisi esasen var olanların tasnifi, hiyerarşik yapısı, sudûrun kozmolojik işleyişi ve bilginin imkânı gibi temel problem alanlarıyla ilişkili geniş bir ağın parçasıdır. Hakikati

5 M. A. Razavi, *School of Illumination* (Curzon: Richmond, 1997), xviii.

6 İşraki düşüncüyü ele alan genel değerlendirme örnekleri için bkz. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdag ve Yunus Kaplan (ed.), *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (Ankara: Divan Kitap, 2015), A. Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrakilik", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 397-421. Daha çok İşrâkî düşüncenin tasavvufi yönü, metafiziği, bilgi teorisi, sembolik dili ve eskatolojisi üzerine yoğunlaşan İşrâkî felsefe hakkındaki inceleme ve araştırmaların kapsama alanına, İşrâkî düşüncenin on üçüncü yüzyıl sonrası dönüşüm ve etkileşimlerinin, özellikle Osmanlı-Türk düşüncesindeki yansımalarının dâhil edilmesi önemli bir eksikliği giderecektir.

7 Kadim İnan ve Zerdüştlük, Platoncu ve Aristotelesçi felsefelerin belirli yönleri, Yeni Platonculuk ve onun süzgecinden geçen klasik doğa düşüncesinin tercüme hareketi sonrası olgunlaşan terkihi, nihayet kendisinin de olgunluk dönemine kadar izleyicisi olduğu İbn Sînâcı sistem Sühreverdî'nin beslendiği başlıca kaynaklar arasındadır.

8 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 4.

itibarıyla ‘var olan her şeyin nur olduğu’ varsayımından hareket eden İshrâkî tasarımda varlık skalası *nûru’l-envâr*la başlar, en yakın nur (*nûru’l-akreb*), hükümrân nurlar (*en-nûru’l-kâhir*), felekler ve onların yönetici nurlarından (*en-nûru’l-müdeb-bir*) taşarak alacakaranlık cevherlere (*el-cevheru’l-gâsık*) karanlık heyetlere (*el-hey’etü’z-zulmâniyye*) ve nihayet cisimlere (*berzah*) ulaşır.⁹ Nur metafiziğinde ışığı geçirgenlik derecelerine nispetle nurlanmış berzahlara (kâbis, enkindled elements) dönüştürülen üç unsurdan (ateş zâtı itibarıyla nurani sayıldığından İshrâkî sistemde müstakil bir unsur değildir) toprak *nurlanmış mat*, su *nurlanmış yarı şeffaf*, hava ise *nurlanmış şeffaf* olarak tarif edilmiştir.¹⁰

İshrâkî varlık hiyerarşisi, en yüce/ulviden (*nûru’l-envâr*) en aşağı/süfliye (*cisim/karanlık heyet*) farklı formlar içeriyor görünse de, gerçekte tek bir cevherin dereceli görünümünden/tezahürlerinden ibarettir.¹¹ Fiziksel evrende duyu konusu olan çoklukların ve hareketlerin açıklanabilmesi amacıyla nur kendi içinde ontolojik açıdan diri, idrak edici ve etkin anlamlarını da içerecek şekilde zatında ve zatına nur (*zâtî*) ve zatında ama başkasına nur (*arazî*) olarak ikiye ayrılmıştır. Gölge ya da karanlığa tekabül eden cisim ise gerçekte yoksunluktur (*adem*) ki, Sühreverdî “karanlık ile zatında nur olmamasını (cisimliği) kastediyoruz” demektedir.¹² Mücerret nurların doğrudan karanlık heyetlerle ilişki kurması mümkün olmadığından ikisi arasındaki geçiş bölgesinde arazi nurlar bulunur. Arazi nur ile mutlak karanlık arasında da berzahlar vardır. Kemal ve noksanlıkları derecelerine göre sıralanan varlık skalasının bir kutbunda mücerret nurlar silsilesinin görece en üst basamağındaki *nûru’l-envâr*, karşı kutbunda ise cisimler silsilesinin görece en alt basamağındaki *miktar* bulunur. Mutlak birlik ile görelî çokluk arasındaki gerilimi aşmayı amaçlayan bu kurgu, içerdiği nur ve karanlık heyet (*berzah/cisim/miktar*) ayrımı nedeniyle ilk bakışta Meşşâiliktekine benzer bir düalizmi çağrıştırabilir. Ancak berzahın/cismin nurun yoksunluğu olduğu, duyu algısına konu olmayan heyula benzeri bütün cevherlerin/niteliklerin akli itibarlara; Meşşâî tabiatlar, ilkeler ve kuvvelerle yüklü cisimlerin ise –İbn Sînâcî sistemde araz sayılan– miktarlara indirgendiği bir tasarımda geriye zatiyla kaim tek bir cevher (*nûru’l-envâr*) bırakılmaktadır. Cismi tanımlanamaz varsayımsal niteliklerden arındırarak homojen bir bütünlük içinde ye-

9 Varlıkların mahiyeti ve sıradüzeni, *Hikmetü’l-işrâk*’ın özellikle ikinci bölümünde sistematik biçimde ele alınmakta, apaçık ve müstağni olduğu için tanımlanmaya ihtiyaç duymayan *nûru’l-envâr*dan berzahlara kadar bütün varlık seviyeleri nura nispetle tanımlanmaktadır. Bkz. Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 76-156.

10 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 124, 125.

11 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 77-79.

12 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 95.

niden inşaaya yönelik bu çaba, öncelikle iki büyük engelin aşılmasını gerekli kılar ki, bunlar Meşşâî cisim teorisinin temel ilkeleri olan *heyula* ve *suret*tir. Suret devre dışı bırakıldığında cisimlerin kendilerine mahsus bir fasıl aracılığı ile bireyleşmesinin, yani farklılaşma ve çoğalmanın imkânı da ortadan kalkar. Heyula kavramı devre dışı bırakıldığında ise bu defa hem farklı unsurların ortak bir cevhere nispetle tanımlanması hem de unsurlar arası ilişkilerin, yani hareketin türleri olan yer değiştirme (*intikâl*), oluş-bozuluş (*kevn-fesâd*) ve dönüşüm (*istihâle*) imkânsızlaşır. Sonuçta İbn Sînâ'nın amaçladığı hiyerarşik, determinist, sürekli (*muttasıl*) evrende onarılması imkânsız çatlaklar doğar. İbn Sînâcı sistem, hem zorunlu-mümkün alanlarını birbirine bağlarken hem de unsurlar oluşup bozulduğu halde cismin o cisim olarak kalıcılığını sağlarken heyula ve surete ihtiyaç duyar. Ancak bu iki kurucu aktör (heyula ve suret) oluşlarına imkân verdikleri cisimlere belirli açılardan –en azından ilke düzeyinde– etki etmekte, bunlar aracılığı ile göksel kürelerin hareketinden, tohumun ağaca dönüşmesine kadar bütün olgular ve süreçler birbirleriyle ilişkili ve tutarlılık içinde açıklanabilmektedir. Sistem doğal olarak organik ve teleolojiktir.

İşrâkî sistemde ise miktar kavramıyla formüle edilen matematiksel uzay, cansız, pasif, durgun bir yüzeydir. Kaynaktan feyezân eden mücerret nurların, ulaşabildikleri en düşük noksanlık derecesinde (loşluk) miktarlara 'işrâkî' ile cisimler üç boyut, dolayısıyla görünürlük kazanır. Bu anlamda miktar, başka bir şeyin sınırı, nitelikçe farklı bir varlık modu, yahut heyula benzeri bir prima materia değil, sadece işrâkâta mazhar olan, kaynaktan taşanı yansıtmaya kâbil, itibari ve niceliksel bir zemindir. Farklılaşma ve çoğalma sürecinde mücerret nurların yansıyıp kırıldığı bir tür ayna olma işlevi dışında cisimlerin doğasına herhangi bir etkide bulunmaz. Bir bütün olarak sistem cisme içkin tabiatlardan ve organiklik özelliklerinden mahrum olduğu için teleolojik de değildir. Bu genel çerçevede ışığında, cisimle ilgili problemlerin iki sistem açısından nasıl ele alındığına daha yakından bakabiliriz.

Tanım Problemi: Cisim Nedir?

Hikmetü'l-ışrâk'ın farklı bölümlerine yayılan cismin tanımıyla ilgili eleştirilerin özü, 'Meşşâî ilkelerle hiç bir şeyin bilinemeyeceği'dir. İki başlık altında toplanabilecek argümanların bir yönü Meşşâî tanım teorisinin mantıksal zaafalarına, diğeri ise özellikle heyula ve suret varsayımından kaynaklanan çelişkilere vurgu yapar. Mantığın özetlendiği giriş bölümündeki kurallara göre bir şeyin doğru tanımlanabilmesinin koşulları şunlardır¹³:

13 Suhrwardi, *The Philosophy of Illumination*, 8-16.

i. Tanım o şeye has özelliklerden oluşmalıdır.

ii. Tanım tanımlanan şeyden daha açık olmalıdır.

iii. Kendisi ile bir şeyin tanımlandığı özellik, tanımlanan şeyden önce biliniyor olmalıdır.

iv. Bir şey başka bir şeye bağlı olarak tanımlanıyorsa, bağıntıyı oluşturan sebep zinciri zikredilmelidir.

Meşşâî cisim tanımının¹⁴ yukarıda sayılan koşullardan hiç birini tam olarak karşılayamayacağını iddia eden Sühreverdi'ye göre "Meşşâîler bireyleşmiş şeylerin bireyleşmelerinde duyumsanmayan ve akledilmeyen entiteler bulunduğunu iddia etmişler, böylece hakikatler bilindikten sonra dahi bilinmez kılınmıştır".¹⁵ Sorunun kaynağı cismin, doğrudan müşahede edilebilir zati özellikleri yerine varsayımsal cevherler aracılığıyla tanımlanması çabasıdır. Bu çabanın akim kalmasının nedeni tanımı yapılacak şeyin zati özelliklerinin tamlıkla –eksiksiz ve fazlasız– belirlenmesinin imkânsızlığıdır. Zira cismin iki kurucu unsuru addedilen heyula ve suret, tanımla ilgili asgari koşulları her adımda ihlal eder: Duyu konusu olmayan heyula ve suretin, nasıl ve ne dereceye kadar tanımlanan nesneye has oldukları belirlenemez (i). Bir şeye has olan zati, kendisini bilmeyen kimse için başka her yerde de bilinmez kalacak; kendisiyle tanımlandığı şey dışındaki başka bir şey şeyle bilindiğinde de tanımlandığı şeye has olmayacaktır. Eğer zati, şeye has olmasına rağmen duyu aracılığıyla algılanmıyor ve bilinmiyorsa cisim Meşşâî anlamda meçhul kalmaya devam edecektir.¹⁶ 'Ateş ruha benzer bir unsurdur' örneğindeki gibi, cismin tanımlayıcıları sayılan heyula ve suret, tanımlanmaya çalışılan şeyden daha açık değildir (ii). Dolayısıyla heyula ve suret, tanımlanan nesneden önce de bilinmez durumdadır (iii). Nihayet, tanımlanan nesne ile heyula-suret arasındaki ilişkiler zinciri sayılıp tüketilemeyeceği için onlar üzerinden yapılacak sonraki bütün işlem ve çıkarımlar da aynı idrak edilemezliğe mahkûm kalacaktır (iv).

Sühreverdi, cismin tanımıyla ilgili eleştirilerinin ötesine geçerek doğru tanımın kural ve koşullarına uygun, İşrâkî ilkelere dayalı alternatif bir tanım teorisi sun-

14 Cismin mahiyeti, İbn Sinâ külliyyatının temel eserlerinde özellikle *Kitâbü's-Şifâ'*'nin ikinci makalesinin ikinci faslında "tek bir sürekli cevher" veya "uzun, geniş, derin bir cevher" olarak tanımlanmakta, uzunluk, genişlik ve derinlik ise gündelik anlamlarının ötesinde Euklidesçi geometrinin ilkeleri bağlamında yorumlanmaktadır (Bkz. İbn Sinâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 53-73). Heyula-suret temelli cisim teorisinin en güçlü alternatifi olan atom temelli cisim teorisi ise tamamen reddedilmektedir ki, atomun ve boşluğun reddi bahsinde Sühreverdi'nin Meşşâî argümanları aynen benimsediği görülmektedir.

15 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 63.

16 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 10, 11.

maz. Bunun bir nedeni, yukarıda işaret edilen yapısal sınırlar nedeniyle Meşşâî anlamda genel geçer bir tanım teorisi geliştirilemeyecek olması, ikincisi ise müşahe-deye dayalı İşrâkî bilgi teorisinin zaten bu türden bir tanıma ihtiyaç duymamasıdır. Siyahlık kavramıyla ilgili örnekte şunları söyler:

Siyahlık basit ve tek bir şeydir, akledilirdir ve bilinmeyen bir başka cüzü yoktur. Siyahlık, onu görmeyen bir kimseye gerçekte olduğu hal üzere tanımlanamaz, siyahlığı gören de siyahlığın tanımına ihtiyaç duymaz. Onun akıldaki sureti duyumdaki (*his*) sureti gibidir. Böyle şeylerin tanımı olmaz. Buna karşılık bileşik hakikatler basit hakikatlerden hareketle bilinir.¹⁷

Meşşâîlerin şeylerin mahiyetlerini kast ederek 'o nedir?' sorusunun cevabının bir şeyin hakikatini değiştiren özler içerdiğini, işte bu değiştirici şeylerin suretler olması gerektiğini, çünkü arazların 'o nedir?' sorusunun cevabını değiştiremeyeceği iddiasına itiraz eden Sühreverdî zannedildiğinin aksine arazların 'o nedir?' sorusunun cevabını (*mahiyet*) değiştirdiğini vurgular. Örneğin bir kimse bir eve işaret ederek 'o nedir?' diye sorsa, cevap evin kendisinden meydana geldiği çamur ya da taş gibi unsurlar değil, unsurların terki-binden oluşan ve artık yeni bir türe dönüşen ev olacaktır. Arazlar salt bir araya gelme tarzlarıyla (*heyet*) varsayımsal belirleyicilere ihtiyaç duymaksızın 'o nedir' sorusunun cevabını değiştirebilmektedir (*fe'l-a'razu muğayyirâtu cevabe mâ hüve*).¹⁸ Öyleyse mahiyet sorusuna cevap vermek amacıyla artık gerçekte ne olduğunu hiç bir zaman bilemeyeceğimiz belirsiz varsayımlara ihtiyaç yoktur, tek başına arazlar mahiyet sorusunu cevaplamak için yeterlidir. Ev örneğinden anlaşılacağı üzere bileşik hakikatler, basit hakikatler aracılığı ile bilinebildiği için ev ile tuğla arasında niteliksel bir fark bulunmaz. Bir kimse basit hakikatleri tekil bireyler olarak aracısız ve tarifsiz olarak tasavvur edebilir ve onları (basit hakikatleri) tek bir konuda birleştirmek yoluyla toplamı (*mecmu*) kavrayabilir.¹⁹ İster basit, ister bileşik olsun salt arazların, mahiyeti değiştirebildiği ispatlandıktan sonra geriye önermenin cüzlerini birbirine bağlayan ve cismi niteleyen kategorilerin mahiyeti kalır ki, onlar da bütünüyle akli itibarlardır. Dış dünyada somut gerçeklikleri bulunmayan 'tümellik', 'şeylik', 'birlik', 'çokluk' benzeri küllilerin tamamı Sühreverdî'nin 'akli itibarlar' kümesine²⁰ dâhildir ki, bunlar arasında gündelik dilde en çok kullanılanı 'varlık' veya varlığa eş kavramlardır:

17 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 52.

18 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 61.

19 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 52.

20 Sühreverdî'nin farklı bölümlerde zikrettiği birçok örnek bulunmaktadır: Siyahlık/renklik, cevherlik vb. her türlü yüklem ile insanlık, atlık, şeylik, varlık, birlik, (dolayısıyla birlikten oluşan) sayılar, mümkün-lük, zorunluluk, bağıntılar (kardeşlik, babalık vs.), durağanlık vb. bütün kategoriler bu cümledendir.

Varlık siyahlık, cevher, insan ve at hakkında bir anlamda ve bir kavram olarak kullanılır. Ve o bunlar arasında en genel olan akli anlamdır. Bu durum, mutlak olarak alındığında mahiyet, şeylik ve hakikat kavramlarına da itlak olunur ki, biz bütün bu yüklemelerin sırf akli olduğunu iddia ediyoruz.²¹

İster ‘de’, ‘da’ ekiyle gündelik hayatta en çok kullanıldığı şekliyle ve şeylere olan nispetler anlamında (zamanda, mekânda vs. varolmak), ister ‘Zeyd yazardır’ daki gibi bağ (*copula*) olarak, ister ‘bir şeyin zatı, varlığı’ örneğindeki gibi zat/öz/töz anlamında kullanılsın varlık kiplerinin tamamını haricî mahiyetlere yüklenmiş akli itibarlar olarak kabul eden²² Sühreverdî, akli itibar fonksiyonu dışında herhangi bir ‘varlık’ kategorisinin gerçekliğini kabul edenlerden bunun hangi anlamda ve nasıl kullanıldığının izah edilmesini ister. Miktarın gündelik kullanımından kaynaklanabilecek muhtemel yanlış anlamalara da dikkat çeken Sühreverdî için cisim veya miktar kavramlarından birinin diğerini devre dışı bırakacak tarzda kullanılmıyor oluşu ya da mücerret nurların miktarsız, cisimlerin ise ilave bir arazi çağrıştıracak şekilde ‘miktarlı bir şey’ olarak ifade edilmesi ise mecazi bir kullanımdır:

“Cisim miktarlıdır (*mütekaddirün*)” dediğimizde, bu ifade miktarın cisme eklenti olmasının gerektirmez. Hakikatler, dilsel tabirler (*itlâkât*) üzerine bina edilmez, çünkü bu tür tabirler çoğu zaman mecazidir. Örneğin bir kimse zihninde şeyliği miktarla birlikte düşünür ve şöyle der: “Cisim miktarlı olan şeydir (*el-cism şeyun lehu mikdârun*).” Fakat bu kimse gerçekliğe döndüğünde/gerçekliği incelediğinde miktarın kendisinden başka hiç bir şey bulamaz.²³

Cisimlerin farklılaşması probleminde görüleceği üzere arazlardan müteşekkil cisimlerin bireyleşmesi mücerret nurlarda olduğu gibi, kemal ve noksanlıkla sağlandığı için, heyetlerden oluşan cisimlerin terkinde ‘şiddetlenen ve zayıflayan niteliklerden’ başka bir şey bulunmaz (*fe-bakiyet el-keyfiyyât elletî teşteddu ve taz’afu*).²⁴ Böylece heyula-suret temelli fiziğin sıcak-soğuk, kuru-yaş benzeri zıt niteliklerin, suret gibi belirleyicilerin devre dışı bırakıldığı sistemde geriye sadece ‘derece farklarıyla tanımlanabilir’ niceliksel birimler kalmaktadır. Cismin tanımıyla ilgili bu tartışma, cismin gerçekte hangi yapıtaşlarından oluştuğu sorusuyla biraz daha derinleşmektedir.

21 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 45.

22 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 47.

23 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 56.

24 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 62.

Bileşenler Problemi: Cismin Yapıtaşları Nedir?

Meşşâî cisim teorisinde duyuma konu olan ve oluş-bozuluşa uğrayan (hareketli) bütün doğal cisimleri ilkeler, kuvveler, arazlar ve haricî sebeplerden mürekkeptir. Doğal cisimlerin oluşumuna zemin sağlayan 'kurucu ilkeler' mahiyetin hamili olan, kendisine yerleşen şey ile başka bir şekle girebilen madde/heyula (mahal) ile bu mahalle yerleşen, cismi ne ise o yapan (mahiyet) surettir.²⁵ Cisme dışarıdan arız olabilecek muhtemel bütün durumlar, yani cisimlere ilişen ve onların oluş ve bozuluş (değişim) süreçlerini tasvire imkân veren bütün kategoriler²⁶ (hareket, durağanlık, zaman, mekân, boşluk, sınırlılık, sınırsızlık, temas, birbirine geçme, bitişme ve art arda gelme) ise arazlar sınıfına girer.²⁷ Soruşturmanın odak noktasını oluşturan miktar da tıpkı zaman gibi Meşşâî sistemde cisme ilişen arazlardan bir araz sayılmaktadır ki, Sühreverdî'nin başlıca itirazı bunadır. *Hikmetü'l-işrâk*'ta heyula ve suretin reddine yönelik hükümde²⁸ özetlenen Meşşâî yorumda cisimler 'cisimlikte ortak, miktarları açısından farklıdır'. Miktar, cisimlik özelliğinin aksine büyüyüp küçülebilen, cisimden cisme değişebilir bir özellik sayıldığı için 'cismin hakikatine' dâhil edilmez. *Metafizik*'in üçüncü makalesinde yapılan ayrıma bakılırsa cisim hem sürekli tek bir cisimsel cevher (inne'l-cisme cevherun vâhidun muttasılun)²⁹ hem de muttasıl miktar ifadesine karşılık gelen sürekli bir niceliktir (kem) (el-cism ellezî hüve'l-kem fe-hüve mikdârul-muttasıl).³⁰ İbn Sînâ'ya göre işte bu ikinci anlamda cisim maddeye ilişen, artıp eksilen, maddeden ancak vehimde ayrılabilen bir araz iken (miktar), birinci anlamdaki cisim üç boyutu almaya kâbil sabit bir cevherdir (heyula). İbn Sînâ, cismin her iki tanımını verili kabul ettikten sonra miktarla ilişkili çizgi (*hat*), yüzey (*satîh*), nokta ve açı (*zaviye*) gibi bütün geometrik kavramları birbiriyle ilişkili olarak açıklar. Geriye cismin hareketiyle ilişkili olarak –yine arazlar arasında saydığı– zaman kalır ki, ona göre zaman da sürekli nicelik (*el-kem el-muttasıl*) kategorisine dâhildir. Şu farkla ki, eğer sürekli niceliğin parçalarının her biri tam olarak hâsıl olmuş sabit bir şey ise miktar, eğer böyle değil de varlığı peyderpey (*şeyen ba'de şey*) yenilenen bir şey ise zamandır.³¹ Diğer bir ifadeyle gerçekte tek bir nicelik formu olan sürekli nicelik sabitlik cihetinden *miktar*, değişkenlik cihetin-

25 İbn Sînâ, en-*Necât*: Felsefenin Temel Konuları, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 89; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 55.

26 İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 40.

27 İbn Sînâ, en-*Necât*, 95.

28 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 52.

29 İbn Sînâ, *Metafizik I*, 57.

30 İbn Sînâ, *Metafizik I*, 99.

31 İbn Sînâ, *Metafizik I*, 103.

den *zaman* adını alır. Dolayısıyla zaman, hareket ve miktar gibi cisme ilişen arazlar artma-eksilme, yoğunlaşma-seyrelme türünden arızı değişimlere uğrarken, sabit cevherler bu tür dönüşümlere/hareketlere konu olmazlar. Meşşâî sistem, ‘sürekli değiştiği halde cisim nasıl kendisi olarak kalmaktadır?’ sorusunu cisimle ilgili tanımın bu ikili anlamı aracılığı ile cevaplamaya çalışmakta, klasik kozmolojide bir ‘kusur’ kabul edilen değişim ve hareketi, aralarında miktarın da bulunduğu arazlara hamlederek cisimlik suretinin sübutiyetini muhafazaya çalışır. Bu tasnife göre miktardaki artma ve eksilme nicelikteki harekete, beyazlaşma ve siyahlaşma türünden olgular ise nitelikteki harekete karşılık gelir.³² Hareketin ilkesi³³ olarak tanımlanan tabiat ise “akletmeksizin ve irade etmeksizin fiillerin kendisinden tezahür ettiği” ve “cismin olduğu gibi olmasını sağlayan” içkin bir kuvvedir.³⁴ İşlevleri açısından tabii kuvveler, basit unsurlardan ayrık akıllara uzanan hiyerarşik kozmolojide cismani, nebati ve feleki olarak üçe ayrılmıştır. Dikkat edilirse bu tasnifte, daha temel bir kategoriye indirgenemeyen her bir hareket formu için ayrı ve özel bir doğal kuvve tayin edilmekte, böylece aslında tek ve birörnek (*uniform*) olması gereken hareket, zorunlu olarak niteliksel ayrımlara tabi tutulmaktadır. İlkelerin, arazların ve kuvvelerin terkihiyle oluşumu tamamlanan ve hareket kabiliyeti kazanan cisimlerin bileşik nesnelere ve daha üst yapıları meydana getirebilmeleri için geriye haricî nedenler/illetler kalır ki, bunlar genellikle dört neden olarak, en temelde de fail ve gai sebepler olarak formüle edilmiştir.³⁵

Aristotelesçi fiziğin belkemiğini oluşturan bilkuvve-bilfiil diyalektiğine ve sürdürücü mekanizmalara uygun olarak cismin içerdiği potansiyeller, kozmik döngüler sürecinde açığa çıkar. Bu ezeli döngüde cismin istidadı, sureti kabul edebilecek kıvama ulaştığında (*kâbil*) suret yerleşmekte, son aşamada miktarın da dâhil olduğu arazların sırasıyla cisme ilişmesiyle cisimleşme süreci tamamlanmaktadır. Cismin, bilkuvveden bilfiile doğru gerçekleşen dinamik ve karmaşık kuruluş/oluşum/tekâmül sürecinde bilfiil sahip olduğu şey sureti iken, bilkuvve sahip olduğu şey maddesi, yani heyulasıdır.³⁶ Cismin fiilileşme süreci, içerdiği bütün potansiyeller aktüel oluncaya kadar devam eder. Nebati ve hayvani seviyelerden farklı olarak sadece insan faal akılla ittisal ve zorunlu idrak imkânıyla taçlanmıştır.

32 İbn Sinâ, *en-Necât*, 96.

33 İbn Sinâ, *Fizik I*, 40.

34 İbn Sinâ, *Fizik I*, 35, 36.

35 İbn Sinâ, *en-Necât*, 92.

36 İbn Sinâ, *Metafizik I*, 63.

Cismin tanımında daha çok eleştirel bir tutum takınan Sühreverdî, bileşenler probleminde bir adım ileri giderek cismi duyuma konu olmayan bütün yüklem-lerden ve belirleyicilerden arındırır. “Unsurlarda duyulabilir olanların ötesinde hiçbir şey bulunmadığından”³⁷ cisim “sadece üç uzamı (üç imtidat: uzunluk, genişlik, derinlik) kabul eden ve başka hiçbir şeyi kabul etmeyen mücerret miktardır”.³⁸ Cismi salt miktara indirgeyen bu tanım, *lâ gayrihi* ibaresiyle miktara eklenebilecek herhangi bir bileşene izin vermediği için ‘cismin bileşenleri’ sorunu kendiliğinden çözülmektedir. Bu soyut ve sürekli uzayın (miktar) üç boyutta ‘yayılabilmesi’ veya başka arazlarla buluşabilir olması, miktarın Meşşâî anlamda arazlardan bir araz olmasını gerektirmez. Ancak, soyut ve mutlak bir cevherden (miktar) bireyleşmiş nesnelere türeyişini izah etmekte zorlanan Sühreverdî, Meşşâî ayrımı benzer şekilde mutlak cisim (*mücerred mikdâr*) ile onun uzanımları olarak yorumladığı özel miktarlar, yani uzunluk, genişlik, derinlik arasında bir ayrımı gider. Buna göre cisimdeki sürekli değişimin imkânını sağlayan şey üç boyut iken, boyutların sürekli değişmesine rağmen cismi hâlâ ‘o cisim’ kılan şey ise mutlak miktardır.³⁹

Sühreverdî, mücerret miktar ile özel miktarlar (üç boyut) arasındaki farkı yanan bir mum örneğinde somutlaştırır. Yanma sırasında üç boyutun sürekli değişmesine, yani mumun ‘cüzlerinin’ farklı biçimler alabilmesine rağmen –Meşşâî teorisinin cisimlik kavramına benzer şekilde– ‘mücerret miktarlık’ daima aynı kalmaktadır.⁴⁰ Değişen ve değişmeyenlerden hareketle ‘cismin özünde ne olduğu’ sorusuna Sühreverdî, “cisim miktardan başka bir şey değildir, üç uzam da cismin farklı cihetlere gitmiş yanlarıdır (*cevânib*)”⁴¹ cevabını verir.⁴²

37 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 63.

38 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 53.

39 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 54.

40 Majid Fakhry, Sühreverdî'nin balmumu örneğinden hareketle İsrâkî miktar kavramının İbn Sînâcî süreklilik kavramından farklı oluşunu vurgularken, Descartes'in extention kavramı ve balmumu argümanını kullanma biçimindeki benzerliğe dikkat çekmektedir. Bkz. Fakhry, “Al-Suhrawardî's Critique of the Muslim Peripatetics”, 284. Bu benzeşim açısından bakıldığında *res extensa* miktara, *res cogito* ise mücerred nura tekbül etmektedir. Descartes'in ikinci meditasyonda cismin değişen özellikleri ve değişmeyen özü ile duyulan sabit arketiplere mahal olacak ve faal aklın işlevini üstlenecek bir çözüm arayışı olabilir. Miktarlardaki daimi oluş ve hareketler esasen mücerret nurların düzen ve ilişkilerinin bir yansıması olduğu için, nitelikçe farklı olan iki alan arasındaki boşluk zorunlu olarak misal âlemi gibi muhafaza işlevi görececek bir aracıyı gerektirmiş olabilir. Misal âlemiyle ilgili bir inceleme için Bkz. Fatma Turğay,

41 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 53.

42 Özel miktarların cisimleri oluşturmak üzere farklı cihetlerdeki sürekli değişimi, sonradan Descartes'in de vurgulayacağı üzere bilginin imkânı açısından sorun teşkil eder. Sühreverdî'nin mücerret nurlar ve miktarlar arasında ‘misal âlemi’ tasavvur etmesinin bir nedeni de bilginin imkânını sağlamak üzere ihtiyaç duyduğu sabit arketiplere mahal olacak ve faal aklın işlevini üstlenecek bir çözüm arayışı olabilir. Miktarlardaki daimi oluş ve hareketler esasen mücerret nurların düzen ve ilişkilerinin bir yansıması olduğu için, nitelikçe farklı olan iki alan arasındaki boşluk zorunlu olarak misal âlemi gibi muhafaza işlevi görececek bir aracıyı gerektirmiş olabilir. Misal âlemiyle ilgili bir inceleme için Bkz. Fatma Turğay,

Meşşâilerin, miktarların cisimden cisme farklılaşmasını yanlış anladıklarını iddia eden Sühreverdî, onu örneğin 'ittisal' kavramıyla karıştırdıklarını, niteliksel anlamda değişmesi mümkün olmayan miktarların sadece kemal ve noksanlık açısından farklılaştıklarını vurgular. Işığın ya da ısının kemalinin şiddetli olduğunu söylemekle kastedilen, onların direncindeki/gücündeki şiddetlenmedir. Buna mukabil ışığın zayıflamasının nedeni, ona karanlığın nüfuz etmesi ya da ontolojik anlamda ışığa karanlık bir maddenin karışması değil, nurun kendi içinde noksanlaşmasıdır. Cismi oluşturan üç uzamın durumu da aynı şekildedir. Eğer iki farklı uzunluk arasında ölçülebilir bir fark varsa, bunun nedeni daha uzun olanın uzunluğunun daha kâmil/tam olmasındandır. Bunun ötesinde uzun olandaki 'fazlalık' miktara eklenen aşkın bir cevherin veya niteliğin mevcudiyetine işaret etmez. Nasıl sıcaklık ısının şiddetiyle ilgiliyse, kısalık ve uzunluk da miktardaki tamlık veya noksanlıktan ibarettir.⁴³ Sonuçta "cisim kendisiyle kaim olan miktardan başka bir şey değildir (*nefsu'l-mikdâr el-kâimu bi-nefsihi*)" ve miktarın dışında cisme eklenti herhangi bir şey düşünülemez.⁴⁴

Eğer miktar/cisim artıp eksilmeyen, üç boyuttan ibaret niceliksel bir cevher ise büyüme-küçülme, seyrelme-yoğunlaşma olguları nasıl açıklanacaktır? Su dolu bir kabın yeterince ısıtıldığında patlamasının nedeni Meşşâilere göre kaptaki sıvının hacminin, yani kaptaki suyun miktarının ziyadeleşmesidir. Seyrelmenin miktarın büyümesine, yoğunlaşmanın ise miktarın küçülmesine karşılık geldiği iddiasını reddeden Sühreverdî'ye göre ısının gücü suyun parçacıklarını farklı yönlerde doğru iter. Atomcuların iddialarının aksine evrende atom ve boşluk bulunmadığı için de ısınan suyun parçacıkları dışarı çıkmaya meyletmekte, ancak kabın çeperlerinin bu kuvvetli meyli engellemesi nedeniyle patlama meydana gelmektedir. Yani patlamanın asıl nedeni Meşşâilerin zannettiği gibi miktarın artması değil, unsurların farklı yönlerde doğru hareketi ve atomcuların iddiasının aksine boşluğun bulunmayışıdır. Seyrelme ve yoğunlaşma sıcaklığın artışına-azalışına bağlı olarak ısınan cüzlerin ayrılma-birleşme eğilimiyle ve bu esnada hava gibi latif bir cismin araya girmesi yoluyla gerçekleşir.⁴⁵ Kütlelenin korunumu yasasına benzer şekilde dağılan cüzler bir araya toplandığında tekrar ilk/eski miktarlarına dönerler. Meşşâî açıklamaya göre dolu bir şişenin içindeki havanın bir kısmının soğularak boşaltılabilmesi içeride kalan havanın miktarının artışına, soğurulmuş şişenin baş aşağı suya batırılması

"İsraki Felsefe Geleneğinde Misal Âlemi: Sühreverdî Örneği"(Doktora tez, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2016).

43 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 54.

44 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 56.

45 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 55.

durumunda içine su girebilmesi ise içerde kalan havanın miktarının sıkışmasına, yani yoğunlaşarak miktarının küçülmesine bağlıdır ki, her iki görüş de Sühreverdî'ye göre yanlıştır. Denetlenmesi neredeyse imkânsız olan bu tür deneyler yoluyla havanın miktarının arttığını ya da azaldığını ispatlamak mümkün değildir. Meşşâîlerin yanlış yorumlarına konu olan deneysel olguların da gösterdiği üzere “cisim miktardır ve âlemin miktarları artmaz ve eksilmez” (*inne'l-cisme hüve'l-mikdâr ve mekâdiru'l-âlem lâ-tezdâd ve la-tenkûs*).⁴⁶

Meşruiyetini büyük oranda heyula ve suretin reddine dayandıran Sühreverdî bir sonraki kaideyi atom ve boşluk kavramlarının eleştirisine ayırmıştır.⁴⁷ Bilindiği üzere klasik atomculuk nazariyesi, en yalın ifadesiyle ‘sonsuzca kadar bölünemeyeceği için cismin bölünemez en küçük birimlerden (cüz) oluşması gerektiğini, aksi halde sonsuzca bölünebilir cisimlerin cüzlerinin de sonsuzca kadar bölünmesi gerektiği ve bunun da imkânsız olduğu’ varsayımına dayanır. Sühreverdî'ye göre bu faraziye doğru değildir; çünkü bölünme bilfiil değil, bilkuvvedir. Her ne kadar bölünme zihinde de dış dünyada da sonsuzca kadar gerçekleşebiliyor görünse de bölünmenin ‘gerçek bireyleri’ bulunmaz. Dolayısıyla bölünme de, ‘bölünmenin bireyleri’ tabiri de itibaridir. Örneğin sonsuz sayıları zihinde bilkuvve ‘yüzlükler’ ve ‘binlikler’ olarak sınıflamak mümkündür ki, bu durumda bir kümenin sonsuzluğu başka bir kümenin sonsuzluğu ile çelişmez.

Atom ve boşluk kavramlarına yönelik eleştirilerinde döneminin cari argümanlarını kullanan Sühreverdî ‘bölünemez cüz/atom’ fikrinin tutarsızlıkları ve iç çelişkilerini tekrarlar. Buna göre bir cüzün başka iki cüzle temas ettiği düşünüldüğünde, bu cüzlerin birbirleriyle bütün cihetlerden temas etmesi mümkün olmadığından sadece belirli bir temas noktası seçilecek, bu durumda temas eden noktalar ile etmeyen noktalar arasında bir ayrım ortaya çıkacak, ayrım orta çıkar çıkmaz da atom/cüz zaten bölünmüş olacaktır. Atom fikrinin mütemmim cüzü olan boşluğun varlığı iddiasına gelince, cisimler salt miktardan oluştuğu için cisimlerin (*mekâdîr*) yayıldığı uzayda herhangi bir boşluk düşünülemez (*fe-lâ yümkinu en yekûne mâ beyne'l-ecsâm haliyyen*). Eğer boşluğun varlığı düşünülürse onun da miktar olması, dolayısıyla üç boyuta sahip olması gerekir ki bu durumda ona *boşluk* denemez, yine *miktar* denmesi gerekir.⁴⁸

46 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 56.

47 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 63.

48 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 63, 64.

Farklılaşma ve Çoğalma Problemi: Cisimler Nasıl Bireyleşir?

Eğer miktar tek, basit ve sürekli bir cevherse duyulur cisimlerin farklılığı ve çokluğu (*tefvüt ve teksir*) nasıl açıklanabilir? Mücerret bir süreklilikten farklı türler ve şahıslar nasıl ortaya çıkmaktadır? Problemin diğer yönü ise cisim gibi maddi unsurlardan ve arazlardan mürekkep, değişime konu olan mümkün bir kategorinin mutlak ve aşkın bir kaynak ile nasıl ilişkilendirileceğidir. Hadis varlıkların, mutlak ve ezeli bir kaynaktan türeme sorununu Meşşâî ikiliklere düşmeden, sudür teorisinin imkânlarıyla aşmaya çalışan Sühreverdî, sistem içi ciddi değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır.⁴⁹ İsrâkî çoğaltma formülüne göre “nasıl ki bir şey, başka bir şeyden siyahlığın dışındaki bir eklentiyle değil, salt kendi başına siyahlıktaki şiddet dolayısıyla daha siyahsa, aynı şekilde zorunlu varlık da mümkün varlıktan şiddeti ve tamlığı ile ayrılır”.⁵⁰ Daha doğrusu mutlak Birden (*nûru'l-envâr*) herhangi bir şey gerçekte ‘ayrılmaz’, çünkü böyle bir ayrılma, ayrılan ile kendisinden ayrıldığı kaynak arasında nitelikçe farklılaşmayı gerektirir. Bundan özenle kaçınan Sühreverdî, her türden farklılaşma ve çoğalmayı gerçekte bir ve bütün olan aynı ontolojik cevherin (*nurun*) kemali ve noksanlığı ile açıklamaktadır.

O halde *nûru'l-envâr* ile ondan hâsıl olan birinci nur (*nûru'l-evvel*) birbirinden sadece kemal ve noksanlıkla farklılaşır.⁵¹

Akli mücerret nurların farklılaşması türde değil kemal ve noksanlıktadır.⁵²

Niceliksel dünyaya geçişin anahtarı hükmündeki *kemal ve noksanlık*, hem *nurun* ontolojik birliğine halel getirmeksizin mücerret nurları çoğaltabilmesini hem de tek ve sürekli bir cevherin (miktar) niceliksel birimler cinsinden tanımlanabilmesini sağlar. Bunun nasıl gerçekleştiğini sıcaklık örneğinde görmek mümkündür. Meşşâîlere göre “sıcaklık şiddetlendiğinde sıcaklığın zatındaki değişme, bir arazla olmaz. O halde bu değişim bir ayrımladır ve dolayısıyla soğuktan sığağa geçiş türsel bir değişikliktir”. Sühreverdî'ye göre sıcaklığın değişimine ilişkin bu çıkarım doğru değildir. Çünkü değişen bağımsız bir nitelik olarak sıcaklığın kendisi değil, sıcaklı-

49 Göksel düzeni oluşturan katmanların sonsuzlaştırılması, ayrık akıllar ve nefislerin iptal edilmesi ile *nûru'l-envâr*dan mücerret nurların türetilmesi/çoğaltılması yöntemi bu değişiklikler arasındadır. İki sistemin kozmolojik açıdan mukayesesi ve İsrâkî sistemin eleştirileri için bkz. İshak Arslan, “Pushing the Boundaries of the Universe: The Criticism of Peripatetic Cosmology in Hikmat al-Ishraq and its Commentaries”, *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1/1 (2014): 129-155.

50 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 67.

51 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 91.

52 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 85.

ğın 'şahısları' ile 'mahallidir'. 'O nedir' sorusuna verilecek cevap değişmeyeceği ve bu türden değişim bir araz aracılığıyla da olamayacağı için sıcaklığın şahısları arasındaki ayırım, bir *fasıla* olmaz. O halde sıcaklığın şahıslarının ayırt edicisi ancak kemal ve noksanlıktaki farklılaşmadır.⁵³

Sühreverdî'ye göre *tümel sıcaklık* kavramı, kemal-noksanlık ayırımı yapılmaksızın bütün sıcaklık bireylerinin zatlarını genel olarak kapsar. Çünkü niteliğin şiddet ve zayıflığındaki değişiklik, mahiyette bir değişiklik gerektirmez. Nasıl Aristoteles fiziğinin nitelikçe birbirine zıt sıcaklık ve soğukluk kategorileri modern fiziğin niceliksel dilinde (-) eksi ve (+) artı ifadeleriyle sembolize edilerek tek ve aynı sıcaklık cetvelinde birleştirildiyse⁵⁴ Sühreverdî de sonradan 'derece' olarak nitelendirilen *sıcaklığın şahısları* tabirini kullanarak sıcaklıktaki değişimleri mahiyete taalluk eden türsel bir değişiklik olmaktan çıkartmış, kemal ve noksanlık ekseninde tanımlanabilir niceliksel bir kategoriye dönüştürmüştür. Sıcaklık olgusuna uygulanan bu çözümleme miktarın uzunluk, genişlik ve derinlik cihetleri ile diğer özellikleri için de aynen geçerlidir.⁵⁵

Cisimlerin/miktarların birbirinden ayrışması ve çoğalması kemal ve noksanlık ekseninde sağlansa da, miktarların aynı ve eşit kopyalara dönüşmeksizin nasıl özelleşebildiği sorusu hâlâ ortadadır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâci sistemde fizik dünyadaki bütün cisimler cisimlikte ortak iken, suret sayesinde tabiatları ve istidatlarına göre farklılaşıp bireyleşmektedir. Heyula ve suret gibi belirleyicileri devre dışı bırakmaya çalışan Sühreverdî, bu sorunu, yani unsurlar âlemindeki farklılaşma ve bireyleşme sorununu gidermek amacıyla miktar kavramında –tıpkı Meşşâi cisimlik kavramındaki gibi– bir ayırım yapmak zorunda kalır:

53 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 62.

54 Çağdaş fizikte "herhangi bir maddenin bir molekülünün ortalama kinetik enerjisi" olarak formüle edilen sıcaklık kavramı en genel anlamıyla "ısı yoğunluğu" olarak tanımlanmaktadır. Çağdaş kabullerle kıyaslandığında Sühreverdî'nin yorumundaki hayati eksiklerden biri, sıcaklık ve ısı kavramları arasındaki hassas ayrımdır. Modern ısı teorisinin ancak hız-ivme ve ısı-sıcaklık arasındaki ayrımlar sayesinde gelişebilmesi bunun göstergesidir.

55 On dördüncü yüzyıldan itibaren nicelikselleşme sorununa yoğunlaşan Merton College'daki doğa filozofları "niteliklerin sabit bir ölçüğe göre nümerik olarak nasıl değiştikleri" konusuyla yakından ilgilendiler. Bilim devriminin özünü oluşturan bu süreç, yani "niteliklerin nicelikselleştirilmesi" süreci oldukça sancılı geçmiş, bir cam çubuktaki suyun donma noktası (noksanlık) ile kaynama noktası (kemal) arasındaki karşıt kutuplar derecelendirilip eşit parçalara bölünerek sıcaklığın ölçülebilir bir niteliğe dönüşebilmesi yüzyıllara yayılmıştır. Günümüzde sıradan bir ölçüm aracı olarak algılanan termometrelerin keşfi ve gelişme süreci, diğer bir ifadeyle 'hataları asgariye indirilmiş' termometrelerin ortaya çıkabilmesi ancak on sekizinci yüzyılda mümkün olabilmektedir. Bkz. W.E. Knowles Middleton, *A History of Thermometre and Its Use in Meteorology* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1966).

Hâsıl-ı kelâm, mutlak cisim mutlak miktar, özel cisimler de özel miktarlardır. Aynen cisimlerin mutlak miktarda ortak, özel miktarda ise farklı oluşlarına benzer şekilde cisimlikte ortak, kendilerine mahsus miktarda ise ayırırlar.⁵⁶

Ancak miktarla ilgili bu keyfi ayırım muhtemel itirazları dikkate almak zorundadır. İster mutlak, ister özel adı verilsin miktarların farklılaşmasının asıl illeti nedir? Eğer nur ise, basit ve müstağni olan, dolayısıyla hiç bir mahalle muhtaç olmayan aşkın bir cevher, 'başka' bir şeyle nasıl ilişkiye girmektedir? Sühreverdî bu soru sadedinde bu defa da nurun sonlu ve sonsuz cihetleri arasındaki ayırma odaklanır. Buna göre ışığın hükümlerlik yönü tesirleri açısından sonsuz ve sınırsız iken ışığın yöneticilik/müdebbirlik yönü (*nefs*) sonlu ve sınırlıdır. Miktarla ilişkiye giren de işte bu sınırlı-sonlu cihettir. Zorunlu varlık mahiyetinin tamlığı sebebiyle mahalden müstağni iken, mümkün varlık mahiyetinin noksanlığı sebebiyle mahalle muhtaçtır. Nicelikselleşmenin anahtarı olan kemal ve noksanlık kategorisi devreye girdiğinde Meşşâî anlamda mümkün ile zorunlu arasındaki niteliksel fark ortadan kalkar. Bu açıdan bakıldığında nurun noksanlık cihetinin en aşağı noktası arizilik ve bir mahalle izafettir (*gâyetu naksihi bi'l-araziyyeti ve'l-izâfetu ile'l-mahalli*).⁵⁷ Ancak "bir şeyin nakis oluşu bir vecihten kendisiyle ortaklaştığı şeyin de nakis olmasını gerektirmez." İdraksiz ve pasif yoksunlukların (cisim/miktar) zatını idrak eden hükümler ve ganî nurlarla ilişkisi işte bu noktada düğümlenir. Çünkü nakis olan ile nakis olmayanın ilişkisine yönelik analizler ister istemez yukarıdaki soruyu akla getirir: Basit ve müstağni bir cevherin (nur) noksanlık ciheti kabul edilse bile bu cihet nasıl olup da kendisinden 'başka bir şey' ile ilişkiye girmekte, nasıl olup ta bu tek ve basit 'şeyden' çokluk meydana gelmektedir? Sühreverdî bu soruyu şöyle cevaplar: "farklılık (tefavüt) –dolayısıyla çoğalma– bazen miktarla, bazen adetle ve bazen de kemal ve şiddetle gerçekleşir."⁵⁸ Kendilerine arazların bitişmesi söz konusu olmadığı için, mücerret nurların farklılaşması ancak parlaklıklarındaki artma ve azalmayla, miktarlardaki değişim ise hem kemal ve noksanlık hem de miktarlara bitişen arazların farklı heyetleri oluşturmasıyla mümkündür.

Eğer miktar başka bir miktardan fazlaysa bu fazlalığın nedeninin miktardan başka bir şey olduğu söylenemez. Çünkü miktarlardaki farklılaşma ancak miktarlarla olur (*iz lâ-tefavüte fi'l-mekâdiri, illâ bi'l-mekâdiri*). Farklılaşmanın kaynağı –biri daha tam diğeri nakis olduğu için– miktarlılığın kendisidir. Bu farklılaşma, şiddetli ve zayıf ışık arasındaki, yahut şiddetli ve zayıf ısı arasındaki farklılaşma gibidir.⁵⁹

56 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 54.

57 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 113.

58 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 113.

59 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 54.

Tanım sorunundan hatırlanacağı üzere miktar temelli fizikte bütün cisimler arazlarla kurulmuş, cismi niteleyen bütün kategoriler akli itibarlar olarak kabul edilmişti. Ancak nesnenin bilgisini orta terimin, yani küllinin tespitine endeksleyen Meşşâî bilgiyi yetersiz bulan Sühreverdî'nin külliler sorununa İşrâkî prensipler dâhilinde bir çözüm önermesi gerekmiştir. Heyula ve suret reddedildiğine, 'varlık' ve 'birlik' benzeri kategoriler de akli itibarlar olarak kabul edildiğine göre 'insanlık' benzeri tümel suretlerin durumu ne olacaktır? İster Platoncu arketipler, ister Aristotelesçi formlar anlamında olsun Sühreverdî'nin kendini dayandırdığı kadim gelenekler, oluş-bozuluşa tabi olmayan aşkın bir sabiteye dayanmak, küll ve cüz ilişkisi üzerinden bilginin imkânını sağlamak amacıyla tümel suretlere ihtiyaç duymuştur. Bu problemin farkında olan Sühreverdî geleneği (Yunan filozofları ve Fars hekimleri) karşısına almaksızın tekil suretler gibi tümel sureti de reddeder:

Bu kudret ve basiret sahibi kişilerin, insanlığın sureti külli olan bir aklı olduğu, onun bütün insanlarda var olan tek ve aynı külli suret olduğunu savunduklarını zannetme. Onlar maddeye taalluk etmeyen, fakat aynı zamanda maddede bulunan bir şeyin varlığını nasıl caiz görürler? Sonra bir tane şey (külli suret) nasıl olur da sayılamayacak kadar çok maddede ve şahısta aynıyla bulunabilir?⁶⁰

İşrâkî sistemde ağaçlık, insanlık gibi çok sayıda bireyi temsil eden itibari kavramların Meşşâî anlamda külliliğinden söz edilemeyeceği için külli olarak nitelebilecek yegâne varlıklar mücerret nurlardır. Mücerret nurlar ise ancak miktarlar âlemine taşmaları ve adedlerle ilişkiye girmeleri yönünden küllilik vasfı kazanır. Dolayısıyla cevhersel bir nitelik olmaktan çıkarılan küllilik niteliği, miktarla ilişkiye girmenin bir moduna dönüşür. O halde 'insanlık sureti' diye bir kavram ancak mücerret bir cevherin (nurun) insanın miktarlar âlemindeki heykeliyle (beden) temasından ortaya çıkar.⁶¹ Diğer bütün suretler de insanlık suretinde olduğu gibi miktarla olan temaslarından tezahür ederler.

Mütekaddiminin 'akıl âleminde külli bir insan vardır' ifadelerinin anlamı şudur: Muhelif ve birbiriyle etkileşen şuaları kapsayan bir nur (*nûrun kâhira*) vardır, bu hükümler nurun gölgesi miktarlarda *sûretü'l-insân* olur. Bu (kâhir nur) küllidir ancak mahmul anlamında (külli) değildir, adedlere taşmasına nispetle eşit olması yönünden küllidir. (Bu nispet nedeniyle) o külli gibidir ve asıldır.⁶²

60 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 108.

61 Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin (İstanbul, MEB, 1949).

62 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 109.

Farklı cisimlerin ortak türler altında birleştirilmesine imkân veren külliliğin anlamı aslında taşmadaki eşitlik iken, çoklukların nedeni ise nûru'l-envâr değil, miktardır. Diğer bir ifadeyle fizik evrendeki çoklukların, nûru'l-envârın miktarlara (*mekâdir*) ışıldaması (*işrâkât*) ya da miktarla temsil edilen niceliksel birimlere hulul etmesi şeklinde yorumlanabilir. Farklılaşma-çoğalma probleminin tartışıldığı pasajlar dikkatle incelendiğinde berzahsal/unsuri âlemdeki çoğalmanın (*tefâvüt*) miktar ve adetle, nurani âlemdeki çoğalmanın ise daima nurun kemal ve noksanlığıyla birlikte zikredilmesi dikkat çekicidir.

Konuyu belirginleştirmek amacıyla lamba metaforuna başvuran Sühreverdî lambanın asli ışığı (alevin kendisi) ile lambanın arazi ışınları (farklı cihetlere yayılan ışınlar) arasındaki ayrıma dikkat çeker. Işınları yansıtan yüzeylerin (duvarlar, nesnelere) miktarlara tekabül ettiği bu metaforda tek bir kaynaktan noksanlaşarak ışılan mücerret nur, miktarla ilişkiye girdiği fizik dünyaya 'dokunur dokunmaz' kırılır, farklılaşır, çoğalır ve bütün bu süreçlerin sonunda, yani ışığın itibari olarak ulaşabildiği en düşük noksanlaşma seviyesinde karanlık (cisimler) zuhur eder. Bu yorum, külliler probleminde de ışık tutar, çünkü fizik dünyadaki her türlü belirle-nim taşma cihetinden külli, miktar cihetinden ise cüzi, dolayısıyla farklı ve çoktur. Bu açıdan yorumlandığında miktar, mücerret nurla ilişkiye girerek cisimlerin te-killeşip çoğalmasını sağlayan, ancak niteliksel yönden hiç bir etkide bulunmayan niceliksel bir yüzeye karşılık gelir. Kendi zatı itibarıyla fiziksel-materyal özellikleri bulunmayan bu yüzeyi, fiziksel bir ortamdan ziyade, nurun ulaşabildiği en düşük loşluk seviyesinde kendisiyle 'temas ederek' kırıldığı ve böylece üç boyutlu cisimlerin görünürlük kazandığı hipotetik bir zemin olarak tahayyül etmek mümkündür.

Sühreverdî'nin evreni bütünleştirme teşebbüsü cismin tanımı ile farklılaşma ve çoğalma problemlerinin yanısıra hareket problemiyle ilişkili çözümleri de içerir. Buna göre havaya atılan bir taşın aşağıya doğru hareketi Aristotelesçi sistemdeki gibi cisme içkin tabiatlara ve meyillere göre gerçekleşmez. Latif olan dumanın yükselişi de yağmurun inişi de doğrudan bir müdebbir nura bağlıdır. Maddi evrende gözlemlenen bütün hareketlerin gerçek nedeni, mücerret nurların felekler ve miktarlar üzerindeki daimi tasarrufu olduğundan, oluş ve bozuluşa konu olan doğrusal hareketler tabiat ve meyil gibi belirsiz kuvveler yerine, yatay ve dikey eksenlerde sıralanmış sonsuz sayıdaki göksel cisimlerin hareketlerine tabi kılınmıştır. Felekler ve gök cisimlerinin daimi ve döngüsel hareketlerinin kaynağı ise mücerret nurların zatlari gereği kesintisiz olarak ışıması/*işrâkâtıdır*.⁶³

63 Arslan, "Nurun Işımaları Sıcaklığın Değişimleri", 1-22.

Eğer bu dünyada, (zatiyla) kaim ya da araz, nur olmasaydı, hiç bir hareket meydana gelmezdi. Şu halde nurlar hareketlerin ve hararetlerin illeti, hareketler ve sıcaklıklar da nurun mazharıdır.⁶⁴

Oluş ve bozuluşa konu olan unsuri âlemdeki bütün hareketler sıcaklıkla ilişkilendirildiği için iradi olarak nitelenen hayvan ve insanların hareketleri de bu cümledendir. İşrâkî sistemde felekler ve yıldızlar yöneticilik, hükümranlık, arazilik vb. farklı cihetler açısından farklı yoğunluklarda ışıır. Benzer şekilde illetlerinin farklılığı nedeniyle ışımalar da farklı olur ve hareketleri de hızlılık, yavaşlık, yön vb. açılardan farklılaşır. Işımalar (işrâkât) hareketleri, hareketler de ışımaları etkiler. Hareketler ışımamanın şartı olmaya devam ederken ışımalar da hareketleri gerektirir ve bu süreç bir kısır döngüye düşmeksizin –çünkü hareketi hazırlayan ışımalar ile sonucu olan ışımalar sayıca birbirinden farklıdır– devam edip gider.⁶⁵ Kesintisiz sürüp giden bütün bu sonsuz oluş ve hareketler esasen mücerret nurların semavi düzen ve ilişkilerinin miktar âlemindeki birebir yansımasıdır. Heyetlerin birleşme tarzlarına göre farklılaşan ve hüviyet kazanan tekil cisimler ise hükümran nurların ve bilgiye temel oluşturulan misallerin oluş-bozuluş âlemindeki ‘miktardan heykelleri’⁶⁶ mesabesindedir.

Sonuç

Sühreverdi'nin heyula-suret temelli cisim teorisine alternatif olarak geliştirmeye çalıştığı miktar temelli cisim teorisinin temel varsayımlarını şöyle özetleyebiliriz:

- i. Şeyler müşahede edildiği/duyumsandığı şekliyle salt arazlar topluluğudur.
- ii. Meşşâîlerin tanımladığı anlamda heyula ve suret yoktur.
- iii. Varlık, birlik, çokluk, şeylik gibi kategorilerin tamamı akli itibarlardır.
- iv. Oluş, bilkuvve-bilfiil ekseninde değil, kemal-noksanlık ekseninde gerçekleşir.
- v. Boşluk ve atom yoktur.
- vi. Unsuri âlemin heyulası zatiyla kaim miktardır.

64 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 129.

65 Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 122. Sühreverdi ışımaları-hareket ilişkileri bağlamında klasik astronomi modelleri için büyük sorun oluşturan retrograde hareketini de tutarlılıkla açıklar. Sühreverdiye göre Meşşâî sistemin mümkünlik ve zorunluluk açısından ikiye ayrılmış ve on akıl akla göre düzenlenmiş kozmolojik sistemi sabit yıldızlar feleğini, ayüstü âlemdeki yıldız ve gezegenlerin çokluğunu ve ilişkilerini açıklayamaz. Ona göre “yıldızların hareketlerinin yavaş veya hızlı, geriye veya ileriye doğru farklı şekillerde olması, maşuklarındaki hükümran ışıkları, ışınlar ve ışıklar arasındaki ilişkileri taklit içindir (Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, 118).

66 İdrakli öznenin İşrâkî psikolojide nur heykelleri olarak vasfedilmesine telmihen cisimler için ‘miktar heykeli’ metaforu kullanılmıştır.

Hikmetü'l-işrâk'ta temellendirilmeye çalışılan cisim/miktar kavramı uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret bir sürekliliktir. Miktarı, heyula ve suret gibi harici belirleyicilere ihtiyaç duymaksızın cisimleri var/görünür kılan, nûru'l-envârın *işrâkâtına*/ışıldamalarına ayna olmaktan başka hiç bir işlevi olmayan salt niceliksel-matematiksel bir uzay olarak tasarlamak mümkündür. Basit olsun birleşik olsun, cisimlerde üç boyuta yayılabilir mücerret miktardan başka bir bileşen bulunmaz. Cisimlerin değişim ve hareketleri ise, yatay ve dikey düzlemlerde sıralanan sonsuz mücerret nurların semavi düzen ve hareketlerinin miktarlar âlemindeki birer bir yansımalarıyla açıklanır. Varlık formlarını nura, cisimleri miktara indirgeyerek evreni homojenleştirmeye çalışan İsrâkî sistemde ilk bakışta Meşşâiliktekine benzer bir tasnif göze çarpar: Nûru'l-envâr (zorunlu varlık) hükümran nurlar (göksel varlıklar) ve miktarlar/cisimler (berzah). Ancak unsurların ışığı yansıtma derecelerine göre mat, yarı şeffaf ve şeffaf nurlara dönüştüğü, mutlak cismin ise (miktar) ışırakın görelisi olarak sona erdiği itibari sınırdaki ortaya çıkan salt matematiksel bir yüzeye indirgendiği sistemde, gerçekte nurdan başka ontolojik varlığa sahip ikinci bir bir töz ya da cevherin varlığından söz edilemez.

Sühreverdi fiziksel evrenin bütünleştirilmesi yönünde biri ayaltı âleme, biri ayüstü âleme bakan iki önemli adım atmıştır. Ayaltı âlemde cismi varsayımsal bileşenlerden arındırarak duyularla algılanabilir niceliklere –Meşşâi fizikte arazlar arasında sayılan miktara– indirgemıştır. Cisimlerin farklılaşması ve çoğalması ise kemal ve noksanlık ekseninde mutlak miktarın farklı boyutlarda 'yayılması-uzanması' (*extention*) ile açıklanmıştır. Ayüstü âlemde ise akıllar, nefisler ve feleklerden oluşan sonlu kapalı evren İsrâkî tabirle sayıları ve katmanları yüzbinlere ulaşan hükümran ve mücerret nurlara dönüştürülmüş, böylece nitelikçe bölünmüş klasik evren nur-miktar ekseninde bütünleştirilmiştir.

Bu çabanın izdüşümleri bilgi teorisine de yansımıştır. İsrâkî bilgi süreci, duyulur arazların dışında ve ötesinde cismi kuran ve cisimlerin değişimlerini mümkün kılan, salt tecerrüt ya da taakkul yoluyla elde edilebilir bir mahiyet/öz arayışına ihtiyaç duymaz. Bilginin biricik koşulu aracısız *müşahededir*. Hükümran nur kendisine muhabbet duyan aşağı dereceli nurlara ışıldar (ışırak), işıraka mazhar olan aşağı dereceli nurlar ise müşahede ile mukabele eder. Hükümran nurlar ile maşuklarının ittisal ihtimali olmadığı için işırak-müşahede ilişkisi aralarında perde olmadığı sürece devam edip gider. Bilgi ile bilgisizlik arasındaki fark aradaki perdelerin/engellerin kaldırılma derecesiyle ilişkilidir.

Miktar temelli cisim teorisinin temel motivasyonlarının gerçekte ne olduğu, on yedinci yüzyılı çağrıştıran biçimde niceliksel bir doğa felsefesine dönüşebilme kapasitesi sorgulanabilir ki, dönemin tarihsel koşulları çerçevesinde olumlu ve kesin bir

hüküm vermek mümkün değildir. Anlaşıldığı kadarıyla Sühreverdî'yi heyula-suret temelli cisim kavrayışını reddederek miktar temelli alternatif bir cisim arayışına sevkeden temel saik, nur metafiziğine uygun bir fiziksel evren kurgulamak, buna engel olacağını düşündüğü problemleri (Meşşâî ikilikler, varsayımsal kuvveler ve cevherler) ortadan kaldırmaktır.

Sühreverdî'nin fiziksel evreni bütünleştirme teşebbüsü motivasyonları ve yöntemi açısından modern çabalardan farklıdır. Nur-miktar merkezli İşrâkî kavramsal çerçeve bir yandan örneklerini Descartes'in balmumu argümanı ve extention kavramında görebileceğimiz 'modern' unsurlar içerirken, aynı zamanda on ikinci yüzyılın ortak hissiyatını ve anlam dünyasını büyük oranda muhafaza eder. Fiziksel evrenin modern anlamda bütünleştirilmesi, eylemsizlik ilkesiyle hareket eden, çekim yasalarına tabi atomsal parçacıklar (madde) lehine yapılırken, İşrâkî bütünleştirme teşebbüsü mücerret bir süreklilik olan miktar aracılığı ile metafizik bir cevher (nur) lehine yapılmıştır.

Kaynakça

Aminrazavi, Mehdi. *School of Illumination*. Curzon: Richmond, 1997.

Arslan, İshak, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-ışrâk ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 164.

———. "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı". *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. Ankara: Otto, 2014.

———. "Nurun Işımaları Sıcaklığın Değişimleri: İşraki Hareket Kavramı". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/39 (2015/2): 1-22.

Cihan, A. Kamil. "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*, çev. Michael Moriarty. New York: Oxford University Press, 2008.

Doru, Doru, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan (ed.). *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. Ankara: Divan Kitap, 2015.

Fakhry, Majid. "Al-Suhrawardî's Critique of the Muslim Peripatetics (*al-Mashshâ'ün*)". *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, 279-284. Hampshire: Variorum, 1994.

Fazlıoğlu, İhsan, "Hakikat ve İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 1-33.

İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

———. *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

———. *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpılavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

———. *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

———. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.

Kutbüddîn-i Şîrâzî. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, haz. Abdullah Nurani ve Mehdi Muhakkık. Tahran: Müesses-e-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill, 2002.

Middleton, W. E. Knowles. *A History of Thermometre and Its Use in Meteorology*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1966.

“Suhrawardî”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi/>

———. *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishrâk, with English Translation, Notes, Commentary and Introduction*. ed. John Walbridge ve Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University, 1999.

Sühreverdî. *Hikmetü'l-işrak*, çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

———. *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin. İstanbul: MEB, 1949.

Turğay, Fatma. “İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misal Âlemi: Sühreverdî Örneği”. Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2016.

Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sîna Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Ziai, Hossein, “Al-Suhrawardî”, *EF*, IX, 782-784.

———. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardî's Hikmat al-Ishrâq*. Atlanta: Scholars Press, 1990.