

liğ dışında dünyayı yönetme gibi bir görev verilmiş değildir.

3. Madde (heyûlâ). “Potansiyel bir güç ve bir imkân” anlamına gelen, aynı zamanda bütün maddî varlıkların ilkesi sayılan heyûlâ yetkinlikten en uzak varlık olup bu teoride iniş yayının sonu, çıkış ve yükseliş yayının başlangıcı kabul edilmektedir. Heyûlânın oluşumunu sağlayan faal akılla gök kürelerinin dairesel dönüşüdür. Heyûlâ madde olması itibarıyla birdir, fakat cins ve türleri farklı kılan, yani eşyaya şekil veren faal aklın etkisidir. Böylece heyûlâ şekil ve sûret kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan ibaret dört unsur meydana gelir; bunlar da belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Çıkış ve yükseliş yayına ilişkin sıra düzeninde önce cansız, sonra canlı cisimler, ardından bitki ve hayvanlar âlemi, en sonunda düşünen canlı olarak insan ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında en üst mertebede, varlığın ilk prensibini ve son gayesini sorgulayan ve onu sebep-sonuç bağlamında teorik düzeyde temellendiren filozofla aldığı vahiy sayesinde dinî hayatı, hukuk ve ahlâkî düzenleyerek toplumlara önderlik ve rehberlik eden peygamber bulunmaktadır. Ancak faal akıl filozofun güç halindeki heyûlânî aklına etki ederek onu aktif hale (bilfiil akıl) getirir. Sonra duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan müstefâd akıl gelir. Teorik düzeyde bilgi üreten, keşif ve ilhama açık olan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Keşif ve ilhama açık olduğu için doğrudan faal akılla ilişki (ittisâl) kuracak yetkinliğe sahiptir. Bu ilişkide faal akıl filozofun teori üreten müstefâd aklına, peygamberin de pratiğe yönelik mütehayyile gücüne etki ederek ilkinde felsefî bilgi, ikincisinde vahiy bilgisi meydana gelir. Bazıları, akıl gücünün hayal gücünden üstün olduğunu gerekçe göstererek Fârâbî’nin filozofu peygamberden üstün gördüğünü ileri sürmüşlerse de bunun isabetli bir yorum olduğu söylenemez. Çünkü faal akıldan gelen feyiz peygamberin yetkin olan müstefâd aklından sonra onun hayal gücüne intikal eder. Dolayısıyla peygamberin temsil ettiği vahiy bilgisi hem teoriyi hem pratiği içermekte olduğundan üstünlük filozofa değil peygambere aittir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sudûr yorumlamalarındaki çıkış ve yükseliş yayı beşerî aklın faal akılla ittisâliyle tamamlanmaktadır. Ancak Plotin’e göre yükseliş, yaşanan mistik bir ceze ve kendinden geçme sonucu insanın ilk olan mutlak birde fânî olmasıyla gerçekleşir (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 37-38, 46-47, 55-58; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*,

s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 355-360, 362-363, 366-370; *en-Necât*, s. 280-288).

Plotin’in sudûr teorisi, topyekün varlığı bir sıra düzeni içinde insanın önüne serdiğinden özellikle hristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilham kaynağı, dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmüştür. Ancak bu teorinin Batlamyus astronomisinin içini doldurmak ve onu anlamlandırmak üzere geliştirilmiş olduğu da düşünülebilir.

Başta Gazzâlî olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Şöyle ki: 1. Allah’ın varlığını ve O’nun kendi zâtını bilmesini kâinatın O’ndan taşıyıp çıkması için yeter sebep saymak, diğer bir ifadeyle sudûr olayının zorunlu olduğunu savunmak Allah’ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak anlamına gelir. Bu da pasif bir tanrı anlayışına yol açtığından teolojik açıdan kabul edilemez. 2. Bu teoriyi temellendiren filozoflar her ne kadar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Onlar yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbuki zaman bakımından yaratma ile sudûr arasında herhangi bir fark yoktur. 3. Mânevî, yalın ve salt olan varlığın fiili de bir ve tektir; dolayısıyla, “Birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle, “Allah’tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır” derken mânevî birer varlık olan bu akılların göksel varlıkların cismini ve nefsinin, faal aklın da heyûlâyı meydana getirdiği iddia edilmektedir ki bu apaçık bir çelişkidir. 4. Bu sistemde Allah sadece kendi zâtını bildiği halde O’ndan sudûr eden akıllar hem Allah’ı hem kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, akılların bilgisinin Allah’ın bilgisinden daha çok ve daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve Allah’ın mutlak kemaliyle bağdaşmaz (Gazzâlî, s. 125-130; İbn Rüşd, s. 226-234; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, III, 156-158).

Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne yansımaları küçümsenmeyecek ölçüdedir. Bu sistemle Meşşâî felsefesi yeni Eflâtuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arz ederken Sühreverdi el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve iş-

leyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da mânevî ve ruhanî olandan süffî ve maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları farklı isimlerle de olsa âdeta bir gelenek olmuştur. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı küll, akl-ı küllî, nefis-i küll ve nefis-i küllî kavramları Şîî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır. İbn Sînâ kanalıyla Eş'arî kelâmına yansıyan vâcip, mümkün, vâcibü'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd, vâcib bi-zâtih, vâcib bi-gayrih gibi kavramlar dışında sistemin bütünüyle benimsendiği söylenebilir (bk. Seyyid Şerîf el-Cürânî, II, 329-331).

BİBLİYOGRAFYA :

Plotinus, *Tâsû'ât* (trc. Ferîd Cebr), Beyrut 1997, s. 430; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-38, 46-47, 55-58; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I)*, s. 355-360, 362-363, 366-370; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 280-288; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 125-130; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya – Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1358, III, 156-168; İbn Rüşd, *Te'hâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 226-234; Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, II, 329-331; Abdurrahman Bedvî, *Harîfü'l-fikri'l-Yunânî*, Beyrut 1979, s. 124-126, 134-143; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, I, 724-725; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 149-150.



MAHUT KAYA

SÜFESTÂİYYE

(السوفسطائية)

Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefî akımın genel adı.

Sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden süfestâiyye literatüre Yunanca’dan geçmiş olup süfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. Sofist kelimesi aslında olumlu bir anlama sahipken felsefede zamanla “yanıltıcı sözler kullanarak muhatıbatı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler” şeklinde olumsuz içerikli bir terim haline gelmiştir. Bu eğilimde olanlara “yanıltıcı hikmete mensup kişiler” mânasında sofistler veya Süfestâiyye denilmiştir. “Boş ve anlamsız söz” mânasında Arapça’ya geçen safsata (sofizm) kelimesi de aynı köktendir.

Antik Yunan düşüncesinin ilk dönemlerinde belli bir alanda uzmanlığı olan bilgi kişiye sofist denilirken sonraları zayıf delilleri güçlü gibi göstermeye çalışan ve belâgatla insanları ikna edip amacına ulaşmak isteyen hatipler için kullanılmaya başlanmıştır. Sofistlerin ortaya çıkmasında eski Yunan'daki çeşitli ekollerin varlık ve bilgi konusunda farklı, bazan da birbirine zıt düşünceler ileri sürmesinin etkisi olmuştur. Bu tür görüşler zihinleri karıştırmış ve katı şüpheciliğin artmasına yol açmıştır. Sokrat'a yönelik safsataları sebebiyle Eflâton ve diğer filozoflar tarafından şiddetle eleştirilen sofistlerin en meşhuru Protagoras'tır. Felsefe tarihinde sofistlere karşı gösterilen tavır Aristo ile devam etmiş, bunlar, Roma döneminde bütünüyle popüler kültür ve bilimsel olmayan şüphecilikle özdeşleştirilmiştir.

İslâm düşüncesinde kelâmcılar, bilgi bahsini işlerken eşyanın (nesne ve olaylar) hakikatının sabit ve gerçek olduğunu belirtmek suretiyle Süfestâiyye'yi reddetmişlerdir. Onlara göre Süfestâiyye, eşyanın hakikatının sabit olmadığını veya olsa bile insan bilgisinin buna ulaşamayacağını iddia eder, ayrıca duyulara dayalı apaçık bilgileri de eleştirip bunların neticelerinden şüphe duyar. Bu grubun özelliği, duyuların yarıltıcılığından ve bunların topladığı verilere dayanan aklın ulaştığı hükümlerden, hatta zaruri bilgilerden bile emin olmayıp onları inkâra kadar varan bir şüphe ile karşılaşmaktır. Süfestâiyye'nin kesin delillere karşı çıkması, onlardan bir kısmının akla ve duyulara güvenmemesi, bazılarının bilinmezliğe kayması bir kısmının aşırı göreceliği savunmasından kaynaklanmaktadır (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 91; Ebü'l-Muîn en-Neseî, I, 193; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 17, 62; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 42).

Süfestâiyye'nin iddiasına göre zorunlu kabul edilen bilgilerin bir kısmı duyulara dayanır. Halbuki gözü rahatsız olan kimsenin bir şeyi çift görmesi, safra hastalığına tutulanın tatlıyı acı bulması, bir nesnenin uzağında bulunanın onu küçük olarak algılaması, gemide yolculuk edenin sahilin hareket ettiğini zannetmesi örneklerinde olduğu gibi duyu verileri çoğu zaman insanı yanıltır. Böylece sözü edilen nesne ve olayların hangisinin gerçek, hangisinin yanlış olduğu kesinlik derecesinde bilinemez. Apaçık bilgiler (bedîhiyyât) konusunda da Süfestâiyye tarafından ileri sürülen birçok eleştiri vardır. Bunların dışında kalan nazarı konular ise teselsül ve kısır döngüye meydan vermemek için zorunlu bil-

gilere dayandırılmalıdır. Sonuç olarak Süfestâiyye'ye göre apaçık ilkeler dahil hiçbir bilginin diğerine karşı üstünlüğü söz konusu olmadığından bütün bilgiler karşısında çekimser kalmak gerekmektedir (Tehânevî, II, 368-369).

Kuruntu, inanç veya şüpheyeye dayalı görüşleri için âlemde doğru ve geçerli bilgi elde etmenin mümkün olmadığını savunan Süfestâiyye kelâm kitaplarında İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olmak üzere üç grup halinde tanımlanmıştır. İnâdiyye nesne ve olayların gerçekliğini inkâr eden, bilgi sanılan şeylerin birtakım hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia eden gruptur. Bunlara göre hakikat su şeklinde görünen serap gibi olup hayal ve kuruntudan ibarettir. İkinci grup hakikati kişinin kendi telakkisine nisbet ettiklerinden "rölativist" anlamında İndiyye diye anılmıştır. Meselâ filozoflar arasında bir varlık farklı anlayışlara göre cevher, araz, kadîm veya hâdis olabilmektedir. Lâedriyye ise nesne ve olaylar hakkındaki bilginin varlığını da yokluğunu da inkâr eden, şüphe içinde olan, hatta şüphe içinde bulunduğundan da şüphe ettiğini ileri süren agnostik gruptur. Bunlar her şeyin varlığı ve bilgisi hakkında tereddüt içinde bulunur (bk. LÂEDRİYYE). Kelâmcılar Süfestâiyye'nin özellikle bu grubuyla tartışmaya girmenin anlamsız olduğu kanaatinde (Mâtürîdî, s. 234-235; Teftâzânî, s. 23-25; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 43).

Genel olarak değerlendirildiğinde İslâm literatüründe Süfestâiyye'ye atfedilen görüşlerin aklın kabul etmeyeceği ve insan tabiatına uygun düşmeyen iddialar olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onlar akla ve duyulara güvenmeyen, gerçekliği kaçınılmaz bir şekilde ortada bulunan hususlara karşı direnen, hakikatleri inkâr eden, bilse de bilmez gibi görünen kimseler olarak ortaya çıkmıştır. Çeşitli taktik ve teknikler kullanmaya özen gösteren Süfestâiyye'nin düzenlediği öncüllerin hiçbirisi akla veya duyulara dayanan kesin hükümler (burhan, yakîn) değildir. Ayrıca kendi görüşlerine sarılmaları da eleştirdikleri aşırı subjektiflik yaklaşımıyla çelişmektedir. Bu yüzden İslâm âlimleri sofizmi şiddetle eleştirmiştir. Süfestâiyye'nin iddiaları kabul edildiği takdirde kesin, sabit, üzerinde uzlaşılabilen herhangi bir kural ve kriterden söz etmek mümkün değildir. Bu sadece İslâmiyet için değil bütün din ve düşünceler için de kabul edilmez bir saplantıdır. Esasen aşırı şüphecilik ve agnostik düşünceler giderek zayıflamış, sofizm ise devre dışı bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Tehânevî, *Keşşâf*, Beyrut 1998, II, 368-369; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 234-235; Fârâbî, *el-Elfâzû'l-müsta'mele fî'l-manlık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 105; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihü's-Sifâ'*: *Sofistik Deliller* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 42; a.e.: *II. Analitikler* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 113; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 169, 193; II, 527; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî uşûlî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 17, 62; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1976, s. 23-25, 108; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1286, s. 42-43; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 62-63; İsmail Fenni, *Lugat-çe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 647-649; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, İstanbul 1958, III, 200-201; Murâd Vehbe, *Mu'cemü'l-felsefe*, Kahire 1979, s. 222-223; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 30-31; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 373; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2003, s. 18-23, 88-177, 181; I. R. Netton, "al-Süfistâ'iyyûn", *Et* (ing.), IX, 765.



İBRAHİM EMİROĞLU

SUFFE (الصفة)

Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde
yoksul sahâbîlerin
barınması için yapılan
ve giderek bir eğitim kurumu
haline gelen yer.

Sözlükte "gölgelik" anlamına gelen *suffe*, Mescid-i Nebevî'nin giriş kısmında Medine'de evleri ve kalabilecek yakınları olmayan sahâbîlerin barınması için yapılan mekânın adı olmuştur. Burada kalan ve çoğunluğunu muhacirlerden oluşan topluluğa "ashâbü's-Suffe / ashâb-ı Suffe" veya "ehlû's-Suffe / ehl-i Suffe" denilmiştir. Ashâb-ı Suffe, ihtiyaçları Resûl-i Ekrem ve zengin sahâbîler tarafından karşılandığı için "adyâfü'l-İslâm" (müslümanların misafirleri), çeşitli kabilelere mensup olmaları dolayısıyla "evfâd" diye de isimlendirilmiştir.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretinin ardından Mescid-i Nebevî'yi inşa ettirirken ailesine ait odaların yanı sıra mescidin güney tarafına düşen giriş kısmında kimsesiz fakir sahâbîlerin barınması için bir gölgelik yaptırdı. Kâbe'nin kible olmasıyla birlikte bu gölgelik mescidin kuzeyine alındı, daha sonra genişletilen Mescid-i Nebevî'ye dahil edildi. Gerek Mekke muhacirlerinden gerekse daha sonra İslâm'ı kabul edip Medine'ye hicret edenlerden yoksul, bekâr ve yakını bulunmayan sahâbî-