

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ABDÜLHAKİM ES-SİYALKÛTİ'NİN
Fİ'L-İLMİ'L-İLÂHİ ADLI RİSALESİNİN
TAHKİK VE TAHLİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

MESUT EMİR

İSTANBUL, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ABDÜLHAKİM ES-SİYALKÛTİ'NİN
Fİ'L-İLMİ'L-İLÂHİ ADLI RİSALESİNİN
TAHKİK VE TAHLİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

MESUT EMİR

Danışman: DOÇ. DR. HİKMET YAMAN

İSTANBUL, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Mesut Emir'nın ABDÜLHAKİM ES-SİYALKÛTÎ'NİN FİL-İLMİNİN İLHİ ADLI RİSALESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulununun 18.04.2019 tarih ve 2019-10/23 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliğiyle çoğunluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24.04.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1.	Tez Danışmanı Doç. Dr. HİKMET YAMAN	
2.	Jüri Üyesi Prof. Dr. ÖMER TÜRKER	
3.	Jüri Üyesi Doç. Dr. EŞREF ALTAŞ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Mesut Emir
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Hikmet Yaman
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Nisan 2019
Anahtar Kelimeler	: İslam Felsefesi, İlâhî bilgi, Siyalkûtî

ÖZET

Abdülhakim es-Siyalkûtî (v.1067/1657), Fahreddîn Râzî (v. 606/1210) sonrası oluşan mühakkikler geleneğinin 17.yy'daki en önemli temsilcisidir. Onu geç dönem İslam düşüncesinde önemli kılan hususiyetlerin başında hiç şüphesiz Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (v. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*ı ya da Adüduddîn İcî'nin (v. 756/1355) *Akâidi Adüdiyye*'si gibi klasikleşen eserler üzerine yazdığı hâşiyeler gelmektedir. Bununla beraber Gazzâlî'nin (v. 505/1111) başlattığı eleştiri geleneğine farklı bir yön veren tahkik yönteminin de en iyi temsil edildiği müstakil risaleler kaleme almış olması da Siyalkûtî'yi öne çıkaran bir diğer unsurdur. Bu tezde, mezkûr risalelerden biri olan *er-Risâletü'l-Hâkâniyye* isimli eser çalışılmıştır. Risale, *Tehâfüt*'lerin konu başlıkları arasında merkezi bir öneme sahip olan ilâhî bilgi problemini konu edinir. Siyalkûtî'nin bu eserini üç başlık altında değerlendirmek mümkündür. İlk olarak İslam düşünce geleneklerinden hareketle varlık tasavvurları incelenir. Bu bölümde Siyalkûtî, kendi içinde ekoller açısından farklılaşsa da temelde felsefe ve kelim düşüncesi arasındaki ontoloji tasavvurlarını mukayese etmektedir. İkinci olarak farklılaşan ontoloji tasavvurları itibariyle varlığın epistemolojik tahlilini yapmaktadır. Bu bağlamda vücûdî ve zihnî idrak türleri ayrıntılı bir şekilde sorgulanır. Son olarak ise ilâhî bilginin mahiyeti meselesi ele alınır. Burada da südur düşüncesinin oluşturduğu mevcutlar şemasının ilâhî bilgideki yeri ve mahiyeti araştırılmış, özellikle tasavvufi düşüncenin bu noktadaki yaklaşımı dikkate alınmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Mesut Emir
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Programme	: İslamic Philosophy
Supervisor	: Doç. Dr. Hikmet Yaman
Degree Awarded and Date	: Masters – April 2019
Keywords	: İslamic Philosophy, Divine knowledge, Siyalkûtî

ABSTRACT

Abd al-Ḥakīm al-Siyalkūtī (d. 1067/1657) is the most prominent representative of the verifying tradition that developed after Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) in the 17th century. Among the reasons for his eminence in post-classical Islamic thought are his commentaries on classics such as al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's (d. 816/1413) *Sharh al-Mawāqif* and 'aḍud al-Dīn al-Ījī's (d. 756/1355) *'aqā'id al-'aḍūdīya*. Another element highlighting al-Siyalkūtī are the independent treatises he has composed which are excellent representations of the method of verification that has steered the tradition of critique initiated by al-Ghazālī (d. 505/1111) into a different direction. This thesis is a study of one such treatise, namely the *Risāla al-Hākānīya*. The subject matter of the treatise is Divine knowledge, which is of central importance among the topics of the *Tahāfut*'s. Al-Siyalkūtī's work can be investigated under three sections. The first is his investigation of the conceptions of existence with reference to the Islamic intellectual traditions. In this section, al-Siyalkūtī compares the ontologies that differ with respect to the schools of philosophy and theology. Second is his analysis of the epistemology of existence that differs with respect to the ontologies. In this respect, the types of existential and mental perception are thoroughly questioned. Lastly, the problem of the essence of Divine knowledge is taken under consideration. In this section, the position and essence of the schema of existents that are produced by the theory of emanation in investigated and the mystical approach is specifically taken into consideration.

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde, önceleri salt teolojik endişelerin bertaraf edilmesine yönelik mutezile kelamı ile başlayan Tanrı'nın sıfatlarına dair îzah süreci, Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 438/1037) gibi kurucu düşünürlerin temsil ettiği meşşâî geleneğin gelişimiyle felsefi bir form kazanmış ardından İbn Arabî (v. 638/1240), Sadreddîn Konevî (v. 673/1274) ve Davud Kayserî (v. 751/1350) gibi isimlerin öncüsü olduğu tasavvufi düşünce geleneği tarafından yeniden yorumlanarak Tanrı-alem ilişkisini açıklamaya yönelik kapsamlı bir doktrin haline gelmiştir.

İlâhî bilgi, yani Tanrı'nın zaman ve mekân içerisinde değişmekte olan aleme dair bilgisi İslam düşünürlerini başından beri meşgul eden temel meselelerden biridir. Konuya ilişkin İbn Sînâcı yorumun yol açtığı sorun, Gazzâlî başta olmak üzere birçok İslam düşünürü tarafından eleştirilmiştir. Tartışmaların arka planına bakıldığında temel sâikin, İslam düşünce gelenekleri arasındaki farklı ontolojik kabuller ya da kavramsal düşünce kalıplarıyla inşa edilen bilgi teorileri olduğu görülmektedir. Bizim amacımız ilâh bilgi meselesini, Siyalkûtî'nin konu hakkındaki müstakil risalesinden hareketle farklı açılardan değerlendirmek ve İslam düşüncesi ekseninde açıklığa kavuşturaktır.

Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyalkûtî (v. 1067/1657) 17.yy'da Fahreddîn Râzî (v. 606/1210), sonrası dönemde yaşayan en önemli muhakkik düşünürlerden biridir. Ortaya koyduğu eserler göstermektedir ki o, zihnî olarak hem Adûduddin İcî (v. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürçânî (v. 816/1413), Celâleddîn Devvânî (v. 908/1502) gibi kelamcı düşünürlerle sıkı bir irtibat halindedir, hem de başta İbn Arabî olmak üzere Nasîruddîn Tûsî (v. 672/1274) ve Sadreddîn Konevî gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı tasavvuf düşüncesini referans almaktadır. Ancak Siyalkûtî zamanının tanınmış bir otoritesi olmasına rağmen modern araştırmalar açısından henüz değerlendirilmemiştir.

Bu geç kalmışlığın başlıca sebebi, İslam düşüncesinin tevarüs edilmesi sürecinin bizâtihi zahmetli oluşudur. Zira felsefe tarihinde kadim geçmişi olan herhangi bir meselenin nasıl ve hangi açıdan ele alınacağı her zaman büyük bir sorun olmuştur; geniş bir literatür, olgunlaşmış teoriler ve asırlarca devam eden eleştirel süreçlerin sonunda ortaya çıkan reddiyeler değerlendirilmeyi bekleyen büyük bir birikim olarak araştırmacının önünde durmaktadır. Bunun yanı sıra İslam düşünce tarihine kök salmış

Meşşâî ya da İsrâki herhangi bir tavrı benimsemek te bazen bu malzemeye objektif bir açıdan bakmayı zorlaştırmaktadır. Ancak sonradan yetişen yeni âlim profiline mahsus bir tavır olarak tahkik, süre gelen bu “körlüğün” büyük ölçüde aşılmasını sağlamıştır. Şöyle ki Siyalkûtî'nin de dahil olduğu muhakkik düşünürlerin izlediği bu metodoloji, modern anlamda bir akademik çabaya bezer özellikler taşımaktadır. Bu sayede araştırmacı, problemin geriye dönük bir okumasını yapmak istediğinde, düşüncenin süreç içerisindeki temel referanslarını kolayca görebilme imkanına sahip olmaktadır. Nitekim burada inceleyeceğimiz risale böyle bir metodolojiyi gayet iyi temsil etmektedir.

Bu tezin vücuda gelmesinde şüphesiz en büyük katkı, muhterem hocam Prof. Dr. Ömer Türker'e aittir. Elinizdeki çalışma, tahkiki yapılacak risalenin tespitinden tercümesinin yazımına, metnin okunması ve müzakere edilmesine kadar onun katkılarıyla meydana gelmiştir. Felsefi problemleri benimle müzâkere ederek çalışmanın şekillenmesini sağlayan ve metni defalarca okuyup tashihte bulunan danışman hocam sayın Doç. Dr. Hikmet Yaman'a minnettarım. İhtiyacım olan kaynaklara ulaşmamda bana yardımcı olan Kutlu Okan'a, nihayet tezimin son okumasını yapan ve değerli eleştirilerini paylaşan Ar. Gör. Selime Çınar'a teşekkür ederim. Tüm maddî ve manevî desteklerinden dolayı aileme şükranlarımı sunarım.

Mesut Emir

Şahinbey, Nisan 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTAMALAR.....	viii
GİRİŞ	2
BİRİNCİ BÖLÜM MÜELLİF, ESERİ VE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA ELE ALDIĞI MESELENİN TEORİK ARKA PLANI.....	6
1.1. Abdülhakîm b. Şemsettin es-Siyâlkûtî ve <i>er-Risâletü'l-Hâkâniyye</i>	6
1.2. Risâlenin Nüshaları ve Tahkiki Hakkında	7
1.3. Meselenin Teorik Arka Planı.....	9
1.4. <i>Tehâfüt</i> Bağlamında Eleştirel Düşünce	12
İKİNCİ BÖLÜM DEĞERLENDİRME	15
2.1. İslam Düşünce Geleneklerinden Hareketle Varlık Tasavvurları	17
2.1.1. Nedensellik-Âdet Yönünden Varlık	19
2.1.2. Basitlik-Sıfatlılık Yönünden Varlık.....	22
2.1.3. Ezelîlik-Hâdislik Açısından Varlık	24
2.2. Epistemolojik Açıdan Varlık.....	25
2.2.1. Düşünme ve Bilgi.....	28
2.2.1.1. Bir Şeyin Yönünü Bilmek ile Onu Bir Yönden Bilmek	29
2.2.1.2. Tikelin İdraki Bir Yönden Tümelin İdrakidir	31
2.2.2. <i>İdealar'</i> dan Zihnî Varlık Düşüncesine	33
2.2.2.1. Ayrışma Problemi	38
2.2.2.2. Temeyyüz ve Teşahhus	40
2.3. İlahi Bilginin Mahiyeti.....	42
2.3.1. Küllinin, Bilginin Sıfatı Oluşuyla Bilinenin Sıfatı Oluşu.....	43
2.3.1.1. Sudûr Düşüncesinden Hareketle Cüziyyât Tasnifi	45
2.3.1.2. Tafsili Bilginin Mahiyeti / <i>İlahi Bilgideki "hiyerarşi"</i>	46

2.3.2. Yorum ve Eleştiri / İbn Sînâ Sonrasında Problemin İzini Sürmek	48
2.3.2.1. Eleştiri / Gaibin Şahide Kıyası Yanlıştır	49
2.3.2.2. Eleştiri / Zamanda Bulunmak ve Zamanda “Olmak” Farklı Durumlardır	50
2.3.3. Tasavvufi Düşüncenin Yöntemsel İmkân Boyutu: Müşâhede	53
2.3.4. Sonuç.....	59
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM METNİN TERCÜMESİ VE TAHKİKİ.....	61
3.1. Metnin Tercümesi	61
3.2. Metnin Tahkiki	83
SONUÇ	106
EK: NÜSHA ÖRNEKLERİ.....	112
KAYNAKÇA.....	117

KISALTAMALAR

b.: bin, ibn

bkz.: bakınız

c.: cilt

çev.: çeviren

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

DTCF: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi

h.: hicri

krş.: karşılaştırınız

m.: milâdî

nr.: numara

v.: vefatı

sy.: sayı

s.: sayfa

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

thk.: tahkik eden, neşreden

vr.: varak

yy.: yüz yıl

GİRİŞ

Bu tez, 17. yüzyıl Osmanlı dönemi medrese müfredatında haşiyeleriyle meşhur bir âlim olan Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyâlkûtî'nin (v.1067/1657) ilâhî bilgi meselesi hakkında kaleme aldığı müstakil bir risâleye dayanmaktadır. İslam düşüncesinin farklı alanlarında eserler veren Siyâlkûtî'nin, geç döneme dair önemli haşiyelerin yanında bazı meselelere dair müstakil risâleler de kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlardan biri de tezimize konu olan *er-Risâletü'l-Hâkâniyye fi'l-İlmi'l-İlâhî* isimli eserdir. Çalışmamızda bu risâlenin tahkiki ve tercümesi yapılmış, ardından buradaki temel problemin İslam düşüncesindeki serüveni dikkate alınarak *tehâfüt* geleneği bağlamında tahlili yapılmıştır.

Risâle, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi öncelikle varlık-mahiyet ilişkisi şeklinde ontolojik açıdan ele aldıktan sonra, bilgi-varlık ilişkisi bağlamında epistemolojik bir değerlendirmesini yapmaktadır. Muhakkikimiz burada ele aldığı meselenin İslam düşünce geleneğindeki farklı formülasyonlarını göz önüne alıp tarihsel serencâmına yönelik bir okumasını yapmıştır. İslam nazari düşüncesi için bu iz sürme faaliyetinin hususi bir önemi vardır. Zira Fahreddîn Râzî sonrası oluşan muhakkikler geleneğinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Siyâlkûtî'nin herhangi bir meseleyi ele alırken takip ettiği araştırma yöntemini tipik bir şekilde yansıtmaktadır. Ayıca bu eser, 17. yüzyılda İslam düşüncesinin hâkim olduğu geniş coğrafyadaki ilmî seviyeyi, irtibat ağını ve fikirlerin yaygınlığını göstermesi açısından da dikkate değer bir örnektir. Zira bu tür risâlelerin genel vasfı kendisinden önce yazılmış ve birçoğu klasikleşmiş eserlere referansta bulunarak gerek iktibas gerek özetleme yoluyla terim ve tarifleri, soru ve cevapları ihtiva etmesidir.¹ Böylece hem kavramsal terminolojinin dönüşüm sürecindeki seyrini takip etme, hem de İslam düşüncesinin teorik yapısını teşkil eden kelimeler, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin aralarındaki etkileşim noktalarını görme imkânı bulmuş oluruz.

Tezimize konu olan bu risâleyi düşünce tarihinde hususi bir yere konumlandırmak gerekirse dikkate alınacak olan temel unsurun, metnin içinde

¹ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013, s. 35.

bulunduğu dönemin entelektüel faaliyetlerinin yöntemsel mahiyeti olduğunu söylemeliyiz. Klasikleşen kelimeler ve felsefe eserleri üzerinde çalışılarak bunların müphem görülen noktalarda açıklanması yahut bu eserler içerisinde seçilen bazı meselelerin problem merkezli analizlerinin yapılması, klasik sonrası dönemin genel ilmi tavrını yansıtmaktadır. Diğer taraftan araştırmanın sınırlarını tayin eden faktör ise metnin kendisi olacaktır. Bu anlamda İbn Sînâ (v. 428/1037) sonrası dönemde yetişmiş olan Fahreddin Râzî (v. 606/1210), Nasîruddin Tûsî (v. 672/1274), Sadreddîn Konevî (v. 673/1274), Adudüddîn İcî (v. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürcânî (v. 816/1413) ve Celâleddîn Devvânî (v. 908/1502) gibi şerh ve haşiye geleneğinin önemli isimleri metnin kuruluşuna eşlik etmektedirler. Dolayısıyla risâlenin bu özel mahiyeti dikkate alındığında araştırmanın referans ağı genişlemektedir.

Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla İslam düşüncesinin daha erken dönemlerinde, ilâhî sıfatlar bağlamında yapılmış bazı çalışmalar olsa da² felsefi anlamda ilâhî bilgi meselesinin işlendiği ilk çalışma, yanlışlıkla Fârâbî'ye (v. 339/950) nispet edilen fakat aslında Plotinus'un 5. *Ennead*'ının özetine bir şerh olarak yazıldığı anlaşılan *er-Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî* isimli eserdir.³ Klasik kelimeler kitaplarında ilâhî sıfatlar başlığı altında ele alınan bu mesele felsefede ise metafiziğin meseleleri arasında değerlendirilmekteydi. İbn Sînâ sonrasında, diğer alanlarda olduğu gibi metafiziğin de bazı temel sorunları üzerine müstakil risâleler yazılmaya başlanmıştır.⁴ Kavram merkezli bu tür eserlerin ortaya çıkması aynı zamanda yeni bir araştırma yönteminin oluştuğuna da işaret etmektedir.⁵

İlâhî bilgi meselesi üzerine problem merkezli yapılan araştırmalar genellikle iki açıklama modeline yaslanır. Birincisi Tanrı'nın bir ilke olarak bütün eşyayı, onların

² Vasil b. Atâ'nın Allah'ın ilim sıfatı hakkındaki anlayışını aktardığı *Kitâbu's-Sebil ilâ Marifeti'l-Hakk* isimli risâle için bkz.: Muhammed Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011, s. 58; Ayrıca Yahya b. Adî'nin konu hakkındaki eleştirel eseri için bkz. Yahyâ b. Adî, "Fî İşbâti tabî'ati'l-mümkin" nşr. C. Ehrig-Eggert, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* içinde, sy.5, Frankfurt, 1989, s. 63-97.

³ Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 2006/1, c. XI, sy. 20, s. 185-226.

⁴ Bu tür kavram merkezli bazı risâlelere örnek olarak bkz. Recep Duran, "Nefsü'l Emr Risâleleri", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, c. 14, 1992, s. 97-106; Kutbüddin Râzî, Molla Hanefî Tebrizî; Emir Hasan Rûmî, *Risâle fi Tahkiki'l-Külliyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013; Recep Duran, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 'Var-Olanların Dereceleri' Risâlesi", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, c. 35, sy. 2, 1991, s. 61-67.

⁵ Herhangi bir temel iddianın, argümanlarından yola çıkarak doğruluğunu teyit etme ameliyesi olarak tarif edebileceğimiz bu *tahkik yöntemi*, İslam düşüncesinin 13. ve 14. yüzyıllarının hâkim ilmî tavrı haline gelmiştir.

varlıklarının sebebi olması yoluyla biliyor olmasıdır. İkincisi ise bir varlık feyzi olarak Tanrı'nın muhtemel ve sonsuz sayıdaki nispetlerinin her an mevcutlar üzerinde gerçekleşiyor olması anlamında bir bilgiye sahip olmasıdır. Bu alanda yapılan sorun odaklı araştırmalar kimi zaman İbn Sînâ'nın sistemi içerisinde, ona atfedilen iddianın tutarlılığını sorgularken, kimi zaman yine onun sistemi içerisinde bu iddianın tevilini ve muhtemel sonuçlarını ortaya koymakta, felsefenin sınırları içerisinde kalarak detaylı bir şekilde sorunu analiz etmektedir. Bu konuda öncelikle İlhan Kutluer'in, İbn Sînâ felsefesinde ontolojik açıdan Zorunlu varlığı değerlendirdiği eserini zikredebiliriz. Kutluer burada, İbn Sînâ'nın Zorunlu varlığın bilgisine dair iddiasını farklı argümanlarla destekleyerek önümüze sermekte ve konuyu bir problematik halinde tespit etmektedir.⁶ Meseleyi farklı açılardan ele alan makale düzeyinde çalışmalardan Fehrullah Terkan'a ait olanı,⁷ ilâhî bilgide asıl sorun teşkil eden tikel formların durumu paradoksa düşüren bir sınır noktasında düğümlenir görünmektedir. Bu nokta, artık eşyanın zaman ve mekân içerisinde ferdiyet kazandığı ay altı âlem ve onun ontolojik hükümlerinin geçerli olduğu yerdir. Terkan, tikel nesnelere arasındaki ayrımı belirginleştirerek problemin ay altı âlemdeki tikellerde nasıl ortaya çıktığını detaylı bir şekilde anlatır. Konu üzerinde tahkikte bulunan bir diğer isim olan Rahim Acar ise meseleyi ilâhî inâyet mefhumunu merkeze alarak izah etmektedir.⁸ Öte yandan İngilizce yapılan çalışmalar⁹ arasında yine inâyet kavramı bağlamında konuyu ele alan Sari Nusseibeh meseleyi tanım teorisi ve yüklemelerin mantıksal formları üzerinden değerlendirmekte ve genel anlamda şöyle bir sonuca varmaktadır: Herhangi bir çalışma, İbn Sînâ'nın *referans* teorisini bize vermeden onun bilgi anlayışına dair tatmin edici bir açıklama yapamaz.¹⁰

⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 150.

⁷ Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüzileri Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir Mi?", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, c.I, 2009, s. 345-56.

⁸ Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, 2005, s. 1-24.

⁹ Konu üzerinde kaleme alınan daha eski çalışmalar için bkz. M. E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars," *JAOS* 82, no.3 (July-Sept. 1962), s. 300-1; O. Leaman, "Can God Know Particulars?" *An Introduction to Medieval philosophy*, Cambridge, 1985, s. 108-20; Peter Adamson, Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 105, Issue 1, 1 June 2005, s. 257-278; Kevjn Lim, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides", *Journal of Islamic Philosophy* sy. 5, 2009, s. 75-98.

¹⁰ S. Nusseibeh, "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars", *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy* (ed. Y. T. Langermann), Brepols Publishers, Belgium, 2010, s. 275-288.

Sonuç olarak bütün bu çalışmaların müşterek hususiyetinin, İbn Sînâ'nın felsefi sistemi içerisinde meseleyi ele alarak onun iddiasına, bu sistemin imkân dairesinde kalarak kanıt aramaları olduğunu söyleyebiliriz. Bu çaba meselenin kendi içindeki çelişkiye ya da kapalılığına açıklık getirirse de düşünce geleneğinin eklektik mahiyeti göz önüne alındığında tatmin edici bir çözüm teklifi sunmaya kâfi gelmemektedir. Tabii ki felsefi bir meselenin disiplinler arası ele alınmasını bu tür müstakil çalışmalardan beklemek araştırmancının yöntemine aykırı olabilir. Ancak şu bir gerçek ki meselenin tahlili, problemin ortaya çıktığı tartışma zeminindeki düşünsel birikimden daha fazlasını yorum sürecine dâhil etmemizi gerekli kılmaktadır. Zira mesele her ne kadar İbn Sînâ özelinde tartışılıyor ve onun felsefi sistemi açısından tutarlı bir şekilde doğruluğu savunulamıyor olsa da İbn Sînâ sonrasında yetişen şerh ve haşiyeye yazarlarının da gündemindedir. Siyâlkûtî de bu noktada şarihlerle söz hakkı vererek meseleyi farklı açılardan problematize eder.

Siyâlkûtî'nin burada tezimize konu olan risâlesi üzerine daha önce Ameenullah Vaseer tarafından tasavvuf alanında bir doktora tezi yapılmıştır.¹¹ Bu çalışma risâlenin tahkikine dayanmaktadır. Vaseer ayrıca metnin referanslarını tespit edip İngilizce tercümesini yapmıştır. Tezin giriş kısmında Siyâlkûtî'nin 15 adet eserini zikretmekte ve kendisi hakkında bazı kaynaklardan iktibas ettiği bilgilere yer vermektedir. Ancak Vasser'in bu çalışmasında görmeyi beklediğimiz bir değerlendirme kısmının olmayışı çalışmanın mahiyetini oldukça daraltmaktadır. Ayrıca metne hâkim olan felsefi üslubu yansıtması bakımından İngilizce tercüme anlaşılır değildir. Dolayısıyla tez bu yönleriyle tahkik haricinde monografik mahiyeti daha ağır bir çalışmadır. Bunun dışında Siyâlkûtî'nin Molla Camii haşiyesi üzerine dil bilimi alanında yapılmış bir de yüksek lisans tezi bulunmaktadır.¹² Sonuç olarak Siyâlkûtî'nin bunların haricinde herhangi bir eseri şimdiye kadar felsefi açıdan bir çalışmaya konu olmamıştır.

Bu tez üç bölüm olarak tasarlanmıştır. İlk bölümde Siyâlkûtî'ye ve onun *er-Risâletü'l-Hâkâniyye* isimli eserine dair kısa bir malûmat verilmiştir. Ardından metnin tahkiki hakkında teknik bilgiler aktarıldıktan sonra meselenin *tehâfüt* geleneği

¹¹ Ameenullah Vaseer, *Al-risâlat al-khâqâniyya*, Seerat Study Centre, Siyalkut, 2010.

¹² Fatih Kılıç, *Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ve "Hâşiyetü Siyâlkûtî 'Alâ Hâşiyeti Abdi'l-ğâfir 'Ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*, Atatürk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2014.

bağlamının teorik çerçevesi çizilmiştir. İkinci bölümde metnin bu çerçevede bir tahlili yapılmıştır. Yazarın araştırmada disiplinlerarası bir yöntem izlemesi metnin farklı alanlarla irtibatını önemli ölçüde güçlendirmektedir. Dolayısıyla eserin bu mahiyeti dikkate alınmış ve yazarın kurgusal tertibine de sadık kalınarak mesele, ontolojik ve epistemolojik açıdan varlık şeklinde iki ana başlık altında incelenmiştir. Bu bölümde ayrıca eserin özgün yönü itibara alınarak bir tasarrufta bulunulmuş ve meselenin tasavvufi düşünce açısından da değerlendirildiği bir başlık ilave edilmiştir. Üçüncü bölüm ise metnin tahkiki ve tercümesinden oluşmaktadır.

Bu çalışma genelde, klasik dönem İslam düşüncesinin sonrasında gelişen tahkik döneminin metodolojik mahiyetini, özelde ise Siyâlkûtî ve tevarüs ettiği düşünce mirası arasındaki irtibatı görmeye yönelik bir gayretin eseridir. Maksadımız sadece yazarı takip ederek metni kendi bağlamı içinde yeniden üretmek değil, kendimizi aynı soruların karşısına koymak ve güncel bir okumayla meseleyi bütüncül bir şekilde kavramaktır. Böylece problematiği başka türlü inşa etmeyi hedeflemekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİF, ESERİ VE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA ELE ALDIĞI MESELENİN TEORİK ARKA PLANI

1.1. Abdülhakîm b. Şemsettin es-Siyâlkûtî ve *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*

İslam felsefe tarihinde ayrıcalıklı bir yeri olan metafizikte, Tanrı-âlem ilişkisini yeniden sistematize eden İbn Sînâ'dan sonra 13. yüzyılda Fahreddîn Râzî ve Nasîruddîn Tûsî ile Meşşâî geleneğin yapısal döneminin hemen hemen tamamlandığı söyleyebiliriz. Devam eden yüzyıllarda ise düşünce geleneğini sürdürenlerin başında Adudüddîn İcî, Sa'düddîn Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Celâleddîn Devvânî gibi şerh ve haşiye türü eserleriyle klasik sonrası dönemin muhakkik düşünürleri gelmektedir. Bu tahkik döneminin 17. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden birisi de Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'dir.¹³

Muhakkik düşünürler arasında önemli bir yere sahip olan Siyâlkûtî Hindistan'da doğmuş ve tahsil hayatı dâhil ömrünü burada geçirmiştir. Tarihin her döneminde düşüncenin seyrini etkileyen sosyal ve siyasal faktörler Siyâlkûtî'nin yaşadığı çağda onun fikri hayatında da çok önemli bir rol oynamıştır. Hindistan'da Bâbürlü hükümdarlarından Sultan Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde yaşayan düşünürümüz onların maddi ve manevi iltifatlarına mazhar olmuş, siyasi iktidarının teveccühüyle zengin bir kütüphane kurarak bu sayede bütün klasik bilgi kaynaklarına rahatlıkla erişme imkânı bulmuştur. Çalışmalarını bu vesileyle müreffeh bir ortamda sürdüren Siyâlkûtî, devrinin Hint uleması arasında büyük bir otoriteye sahip olmuştur.¹⁴

Tahsil sürecine ve tam olarak kimlerin ders halkalarına katıldığına dair yeterli bilgiye sahip olmasak da eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla klasik İslam düşüncesi hakkında zengin bir formasyona sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca daha erken yaşlarından itibaren tasavvufa olan ilgisiyle İmam Rabbânî (v.1034/1624) ve

¹³ İslam düşünce tarihinde tahkik döneminin mahiyeti ve muhakkik düşünürlerin işlevine dair bir değerlendirme için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2017, c. 1, s. 12-42.

¹⁴ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian subcontinent*, BRILL, Leiden, 1980, c. 2, s. 100.

Kemâleddîn Keşmîrî (v.1037/1627) gibi devrinin önde gelen mutasavvıflarıyla yakın ilişkiler kurduğunu da biliyoruz.¹⁵ İmam Rabbânî'nin fikri anlamda en önemli temsilcilerinden birisi olan Siyâlkûtî, eserleri Hindistan'a yayılmış, özellikle Molla Sadrâ'nın mistik felsefesini Hint alt kıtasına tanıtmış ve henüz hayatta iken ünü Osmanlı İmparatorluğu'na kadar ulaşmıştır. Dolayısıyla Siyâlkûtî hem Osmanlı devrinde, İslam nazari mirası üzerindeki düşünce faaliyetinin serüvenini takip edebilmemiz açısından ve hem de tahkik dönemine mahsus metodolojiyi gözlemleyebilmemiz açısından önemli bir karakterdir.

İslam düşüncesinin kelim, felsefe ve tasavvuf alanlarında klasikleşen eserleri üzerine yazdığı haşiyeleri ile tahkik geleneğine büyük bir katkı sağlayan düşünürümüzün en meşhur eserleri arasında Taftazânî ve Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'leri ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*¹ üzerine yazdığı haşiyeleri zikredebiliriz. Bunların yanında düşünürümüzün hayatının son dönemlerine doğru (1640'da) Şah'a ithâfen kaleme aldığı ve bizim de tezimize konu edindiğimiz özel bir çalışması daha vardır. Onun *er-Risâletü'l-Hâkâniyye* ismini verdiği bu eser¹⁶ telif bir çalışmanın ürünü olup hem müstakil olarak hem de *kötülük* problemiyle birlikte ele alınan farklı nüshalara sahiptir.¹⁷

1.2. Risâlenin Nüshaları ve Tahkiki Hakkında

Başta Süleymaniye yazmalarında olmak üzere Köprülü Kütüphanesi ve Türkiye'nin farklı yerlerinde nüshaları bulunan *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*'nin tespit edilen yaklaşık 20 kopyası mevcuttur. Tezimize konu olan risâlenin tahkiki, bunlar arasından seçilen 4 tanesi üzerinden yürütülmüştür. Sayfa numaralandırmada ise M. Asım Bey nüshası esas alınmıştır. Tahkik, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç, Köprülü Kütüphanesi'ndeki bir nüsha esas alınarak inşa edilmiştir. Aşağıda bu dört nüshanın teknik özellikleri verilmiştir:

¹⁵ Mustafa Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*, c. 37, s. 292-293.

¹⁶ Hem bu risâlenin hem de Siyâlkûtî'ye ait diğer eserlerin bir listesi için bkz.: Amenuallah Vasser, s. 88; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, 1941, c. II, s. 1148; Carl Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 550. *Suppl.*, c. II, s. 613-614.

¹⁷ Bkz. Siyâlkûtî, *el-Fevâidu'l-âliye ve'l-ferâidü'l-gâliye*, Süleymaniye ktp., 10 Hk 608/02.

1. Köprülü Kütüphanesi, **Mehmet Asım Bey** Koleksiyonu: Demirbaş numarası 00720-015 olan mecmuanın 91a-98b varak aralığında yer alan bu nüsha tahkikte (أ) olarak rumuzlandırılmıştır. Yazı türü, mecmuanın tamamında nesihdir ve tek müstensihin elinden çıkmış gözükmetedir. Bazı önemli yerler ve bölüm başlıkları kırmızı ile işaretlenmiştir. Varaklar 25 satırdan oluşmaktadır.

Kenarında herhangi bir not yoktur. Sadece bazı önemli görülen kavramların açıklmaları niteliğinde notlar bulunmaktadır. Bu nüshanın müellife aidiyeti konusunda metin içerisinde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mecmuanın açık bir müstensih kaydı olmamakla beraber istinsah tarihi olarak h. 1050 (m. 1640) tarihi kayıtlıdır. Müellifin ölüm yılı 1657 kabul edildiğine göre, bu nüsha müellif hayatta iken istinsah edilmiş görünmektedir.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, **Esat Efendi** Koleksiyonu: Demirbaş numarası 01188-001 olan mecmuanın 1a-10b varak aralığında bulunan bu nüsha, tahkikte (ب) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuada 71 risâle bulunmaktadır. Yazı türü mecmuanın tamamında değişiklik göstermekle birlikte bu nüshada ta'liklidir ve oldukça düzgün yazılmıştır. Tam metinli varakta 23 satır vardır. Metindeki bazı önemli görülen kavramların not alındığı ve metindeki tashihleri gösteren notlardan başka bir bilgi mevcut değildir. Risâlenin sonunda müstensih adı ve istinsah tarihi mevcut değildir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, **Çelebi Abdullah** Koleksiyonu: 000392-003 demirbaş numaralı mecmuanın 60a-71a varak aralığında yer alan bu nüsha, tahkikte (ج) olarak rumuzlandırılmıştır. Yazı türü mecmuanın tamamında ta'liklidir ve tek elden istinsah edilmiş gözükmetedir. Risâlenin satır sayısı 19'dur; bölüm başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Risâlenin sonunda müstensih adı ve istinsah tarihi bulunmamaktadır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, **Kasideczade** Koleksiyonu: 00671-001 demirbaş numarasında kayıtlı mecmuanın 1a-9a varak aralığında bulunan bu nüsha tahkikte (د) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuanın yazı türü, ta'liklidir. Tam metinli varakta 21 satır vardır. Müstensihi Hocazâde Ali b. Ahmed'dir. İstinsah tarihi h. 1210'dur (m. 1796). Ayrıca bazı durak noktalarının ve ibarelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir.

Nüshalar arasında anlamı etkileyecek çok ciddi farklılıklar bulunmamaktadır. Ayrıca ilk üç yazmada müellifle veya müellifin birinci el nüshaları ile olan doğrudan ve dolaylı irtibatlarını gösterir notlar bulunduğu için tahkikte bu dört nüsha ile yetinilmiştir.

Tahkikli metinde anlamın tamamlanıp konunun değiştiği yerlerde ve karşılıklı itiraz-cevap noktalarında paragraf başı yapılmıştır. Metinde, (.), (,), (:), ('...'), (?), (!) gibi noktalama işaretleri kullanılmıştır. Kelimenin imlâsından kaynaklanan farklılıklar gösterilmemiştir. Şart ile cevabı arasına virgül (,) konuldu ve tarafları nokta (.) ile kapatılmıştır. Müellifin yaptığı alıntılar tek tırnak işareti ('...'); alıntılardaki atıflar ise çift tırnak işareti ("...") ile belirtilmiştir. Müellifin açık veya gizli atıfları tespit edilmeye çalışılmıştır. Atıf kolaylığı ve tercüme ile koşutluğu sağlamak için tahkikli metne ve tercümesine paragraf numaraları verilmiştir. Müellifin atıfları sadece tercümede verilmiştir. Tercümede, metnin siyak-sibakının imkân verdiği tasarruflar yuvarlak parantez (...) ile, anlam düşünülerek yapılan tasarruflar ise köşeli parantez [...] ile gösterilmiştir.

1.3. Meselenin Teorik Arka Planı

Nazari düşünce anlamında da kullanılan hikmet kavramı Müslüman düşünürlerin gündeminde her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Bu yüzden İslam düşünürleri daha erken dönemlerden itibaren aklın imkânlarını kullanarak hakikat araştırması anlamında metafizik bilginin mahiyetini kavramak için farklı yollar geliştirmişlerdir.¹⁸ Mütakaddim düşünürlerinin yöntemi, tevarüs edilen felsefi birikimi dönüştürerek ve daha çok savunmacı bir yaklaşımla meseleleri anlamlandırmak iken bu tavır, Kindî (v.252/866) ile başlayıp Fârâbî ve İbn Sînâ ile devam eden felsefi geleneğin dini düşünceyle formel bir ilişki içerisinde olduğu bağımsız bir anlam arayışına evrilmiştir. Dolayısıyla bu yöntemsel farklılıkların, her şeyden önce meselenin

¹⁸ Erken dönem İslam felsefe geleneğinde, *hikmet*'in hem nebevî anlamda hem de nazari aklın bir imkânı olması anlamında iki ana bilgi türü olarak kullanılmakta idi. Bkz. Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City*, Brill, Leiden, Boston, 2011, s. 199.

sorunsallaşmasındaki rolünü göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında erken dönem İslam düşüncesinde henüz sorun teşkil etmeyen bazı meselelerin ilerleyen süreçte farklı bir boyut kazanarak karşımıza çıkması tabiidir. Nitekim ilâhî bilgi meselesi de benzer bir tecrübeden geçmiştir. Ancak süreç merkezli bir gelişim evresinin kazandırdığı perspektiflerin, meselenin zamanla nasıl bir büyük eleştiri geleneğinin ana problemlerinden biri haline geldiğini açıklamaya yetmeyeceği kanaatindeyiz. Gözden kaçırdığımız diğer bir önemli faktör, problemin çözüm arayışına zamanla farklı disiplinlerin de eşlik etmesidir.¹⁹

Bir sorunu incelemek, aynı zamanda onu kuran unsurların tek tek mahiyetlerini ve bunlar arasındaki zihni irtibatı açıklamak anlamına gelir. Bu itibarla ilâhî bilgi problemi de iki farklı alanda geliştirilen felsefenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu alanlar, varlık olmak bakımından varlığın itibarlarını ele alan metafizik ve bilginin mahiyetini konu edinen epistemolojidir. Dolayısıyla meseleye teorik bir çerçeve çizmek istediğimizde öncelikle bilgi ve varlık tasavvurlarındaki değişimi, bu değişimin alt başlıklarda yol açtığı büyük dönüşümleri ortaya koymamız gerekmektedir.

İslam düşüncesinin erken dönemi, tevarüs edilen düşünsel mirasın tahkik edildiği, elendiği ve meydan okunduğu öncü bir fikir hareketi dönemidir. Temel meseleler hakkındaki kanaatler henüz ayrıntılı olarak değerlendirilip bir doktrine dönüşmediği için bunlar üzerinde derinlemesine bir analize rastlanılmaz. Yine de meselenin teorik eksenine adına çok erken bir dönemde başlayan ve sonuçları zamanımıza kadar farklı disiplinlerle etkileşerek devam eden ilâhî bilgi meselesi, mütekaddimun düşünürleri için farklı bir açıdan sorun arz etmekteydi. Bunun en öncelikli sebeplerinden biri, mesele henüz bir soruya dönüşmüş değilken böyle bir soruyu farklı yönlerden problematize etmemizi sağlayacak bazı büyük dönüşümleri henüz gerçekleşmemiş olmasıdır.²⁰

¹⁹ Bu noktada Siyâlkûfî'nin, felsefi kelamın yanında tasavvuf metafiziğini de yorum sürecine dahil ettiğini söyleyebiliriz. Bu konudaki değerlendirmemiz için "Tasavvufî Düşüncenin Yöntemsel İmkân Boyutu: Müşâhede" başlıklı bölüme bakılabilir.

²⁰ Bu anlamda Muammer b. Abbâd, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ya da Ebü Hâşim el-Cübbâî gibi Mutezili kelamının kurucu isimleri tarafından bazı açıklama modelleri geliştirilmiş olmakla birlikte epistemolojideki kavramsal genişleme ve ontolojideki varlık mahiyet ayrımı henüz yapılmamıştır. Erken dönem kelam düşüncesinin ele aldığı temel problemleri aşmak için geliştirilen nefis ve bilgi teorilerinin değerlendirildiği kapsamlı bir çalışma için bkz. Hayrettin

Yine erken dönemde ortaya konulan bilgi teorilerinde bilgi türlerinin müstakil olarak ele alındığını göremeyiz. Çünkü mütekaddim düşünürleri ilâhî ve beşerî bilgiyi tarif ederlerken kadimlik ve hâdislik dışında niteliksel bir fark görmemekteydiler. Başta Kur'an-ı Kerim, Allah'ın insan ile ve tek tek birey ile her an irtibat halinde olduğuna, böylece O'nun her şeye dair bilgi sahibi bir Varlık olduğuna nasların zahir manalarıyla işaret etmekteydi. Hatta öyle ki mütekaddim kelimcileri bu bilginin cüzilere nispetinin insânî bilgi gibi olduğunu düşünmekteydiler.²¹

Tabii ki meseleyi tek bir cümleye hasrederek kelam adına acele hüküm vermek doğru olmayacaktır. Zira mütekaddimûn, meseleye henüz müstakil bir yaklaşım getirmemiş olsa da herhangi bir varlık-mahiyet ayrımının tabii zorunluluğa kapı açacağını ve bu durumun bizi farklı bir Tanrı tasavvuruna sürükleyeceğinin de farkındaydı. Henüz hicri 3. yüzyılda, Mutezile'nin önde gelen isimlerinden birisi olan Muammer b. Abbâd (v. 215/830) geliştirdiği mâna teorisiyle bu anlamda sıra dışı bir girişimde bulunmuş, teoriye âlem ve insanı de dâhil ederek onu bütüncül bir kozmolojik açıklamaya dönüştürmüştü. Mesele üzerinde bunun gibi müstakil teşebbüsler olmakla birlikte sürece dâhil olarak kimi paradigmatik bir dönüşüme sebep olan kimi de sürece farklı perspektifler kazandıran üç önemli unsur daha vardır; bunların başında Fârâbî'nin mantıkta yaptığı büyük dönüşüm gelmektedir. Fârâbî İslam felsefesi tarihinde mantıkla ilgili sistemli çalışmalar yapan ilk filozof olarak bilinmektedir.²² Onun, Aristo mantığını yeniden inşa faaliyeti sayesinde mevcut kavramlar anlam genişlemesine uğramış, zihnin nesneyle irtibat düzeyi bir anda şekil değiştirmiştir.²³ İkinci büyük dönüşüm hiç şüphesiz İbn Sînâ eliyle metafizikte gerçekleştirilmiştir. Temelinde varlık-mahiyet ayrımının yattığı bu değişim de bütün felsefi düşüncüyü derinden etkilemiştir. Bununla birlikte artık varlık alanları arasındaki fark da belirgin hale gelmiştir. Öyle ki nesnenin zihinde ve hariçteki bulunuşu her ne kadar mahiyeti hususunda ihtilaf edilse de hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan anlamlı hale gelmiştir. Küllilik mefhumu yine bir diğer önemli başlık olarak kendinde ve itibarları açısından farklı ele alınmıştır.

Nebi Güdekli, *Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara SBE, İstanbul, 2015, s. 30-44.

²¹ Muhittin Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *AÜİFD*, c. XIIIV, sy. 1, 2003, s. 62.

²² Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford Press, Londra, 2002, s. 53-57.

²³ Bu dönüşümü farklı açılardan değerlendirilmesi için bkz. Şamil Öçal, "Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası*, 2013/1, sy. 57, s. 36.

Üçüncü olarak geç dönem çalışmalarının ihmal ettiği Gazzâlî sonrasında disiplinler düzeyde en önemli faktör olarak tasavvufu zikretmeliyiz. Tasavvufi düşüncenin nüvelerini İbn Arabî’de bulmak mümkün olsa da onun asıl disipline edilmesi Sadreddîn Konevî ve Davud Kayserî (v. 751/1350) gibi sonraki düşünürler²⁴ eliyle olmuştur. Onların sistem içindeki yorumları sayesinde meseleleri açıklayıcı birçok yeni kavram ve terminoloji üretilmiş, daha da önemlisi tasavvuf mevzu ve mesâili belli olan bir düşünsel yapı haline almıştır. Tasavvufun, sahip olduğu yöntemsel farklılık sebebiyle varlık tasavvuruna yeni boyutlar kazandırdığı göz ardı edilemez. Özellikle varlık düşüncesine getirdiği merâtib fikri ve bilgi teorisine kazandırdığı farklı anlayış kalıpları sayesinde hem sudûr şemasına ontolojik bir hiyerarşi imkânı tanımıştır hem de bilginin mahiyeti ve yöntemine dair farklı bir açıklama modeli sunmuştur.

1.4. *Tehâfüt* Bağlamında Eleştirel Düşünce

Tabii ki ontolojik seviyede böylesine geliştirilen metafizik düşünceye karşı İslam düşünce geleneği içerisinde tepkiler de gecikmez. Nitekim bu eleştirilerin doruk noktasını, kendisinden sonraki düşünceye de yön verecek olan Gazzâlî temsil etmektedir. Hiç şüphesiz ki metafizik düşünceye yöneltilen eleştiriler söz konusu olduğunda Gazzâlî İslam felsefe geleneğinde müstesna bir yere sahiptir. Gazzâlî ile İslam düşünce tarihinde, felsefî geleneğe karşı kimliği teorik düzeyde tanınmış menfi bir tavrın somutlaştığı ve ilerleyen dönemlerde bu yöndeki temayüllerin bir literatür oluşturacak seviyede yoğunlaştığı gözlenir.²⁵

Gazzâlî *Makâsıd*’da tespit ettiği Meşşâî felsefenin temel iddialarını²⁶ *Tehâfütü’l-felâsife*’de kıyasıya eleştirir. Başta âlemin kadim oluşu olmak üzere cismani haşir ve Tanrı’nın tikellere dair bilgisi hakkındaki iddiaları sebebiyle Fârâbî ve İbn Sînâ

²⁴ Mezkur düşünürlerin tasavvufu disipline etme çabalarını yansıtan eserleri için bkz. Sadreddîn Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, s. 28-43.; Davud el-Kayserî, *Vahdet-i Vücut Felsefesi*, çev. Mehmet Bayrakdar, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 207-241.

²⁵ *Tehâfütler* ile ilgili derleyici bir makale çalışması için bkz. İbrahim hakkı Aydın, “*Tehâfüt* Geleneği Üzerine bir Değerlendirme”, *AÜİFD*, sy. 26, s. 57-74.

²⁶ Gazzâlî’nin *İlahiyat* başlığı altında tespit ettiği temel meseleler için bkz. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 108-224.

özelinde filozofları küfürle itham eder.²⁷ *Faysalu't-tefrika*'da ise İslam'ın, ihlal edilmesi durumunda küfür sayılacak üç temel ilkesini sıralar. Bunlar tevhid, nübüvvet ve vahyin ölümden sonraki hayata ilişkin tasvirleridir.²⁸ Gazzâlî'nin öne sürdüğü meseleler onun özenle seçtiği başlıklardır; bunlardan âlemin kıdemi ve Tanrı'nın cüzilere dair bilgisi birbiriyle irtibatlı olup temelde ilâhî bilginin mahiyetiyle ilgilidir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki Gazzâlî vermiş olduğu tekfir hükmü için ne *Tehâfüt*'te ne de diğer eserlerinde ikna edici bir gerekçe sunmayı başarabilir.²⁹

Eserlerini bütüncül olarak değerlendirdiğimizde Gazzâlî'nin, İslam düşüncesinin maruz kaldığı ciddi çevresel tesirlere karşı genellikle savunma pozisyonunda kalmayı tercih ettiği ve asıl endişesinin rasyonel anlamda bir bilim geleneğinin sürdürülmesi olmadığı anlaşılmaktadır. Onun önceliği, İslam akaidinin müdafa edilmesiydi ki bunun karşısında, birçoğu filozofların Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi yorumlama biçimlerinden kaynaklanan “tutarsız” fikirler vardı.³⁰ Özellikle zaman ve mekânla kayıtlı ontik bir sürece Tanrı'nın dâhil edilmesi Meşşâî düşünce sistemine göre ancak tümel bir şekilde mümkün olduğu için tartışma daha çok bu noktada düğümlenmekteydi.

Tabii ki Gazzâlî başlattığı eleştirel düşüncede yalnız değildir. Bu yönde ona en büyük destek 12. yüzyılın öne çıkan eleştirel filozofu Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'den gelir. Felsefî sistemini ortaya koyduğu *Kitâbu'l-Muteber* adlı eserinde Bağdâdî, Tanrı'nın ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini temelde, Meşşâî felsefenin Tanrı'da mahiyet birliğinin epistemolojiye etkileri üzerinden ele alır. Bu anlamda bilgi, bilen ve bilinen kavramlarının ilâhî bilgi söz konusu olduğunda aynileşmesinin tutarsızlığını çeşitli argümanlarla ispatlamaya çalışır.³¹

Bağdâdî'den bir nesil sonra ise ilmî yetkinliği ve eleştirel tavrıyla otorite kabul edilen Fahreddîn Râzî *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de farklı bir üslupta eleştiri getirir. Fakat onun yaptığı bu defa eleştiriye aynı minval üzere yinelemek değil, daha çok

²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 75.

²⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve 'z-zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 56.

²⁹ Frank Griffel, *Apostaste und Toleranz im İslam*, Brill, Leiden, 2000, s. 277-79.

³⁰ Gazzâlî'nin bu konudaki iddiaları için bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 54-66.

³¹ Bağdâdî'nin bu yöndeki eleştirisini konu edinen bir çalışma için bkz. Tuna Tunagöz, “Tanrı'nın Cüzilere dair Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek”, *Kelam Araştırmaları*, 11:1 (2013), s. 393-424.

meselenin tahkikini ortaya koymak şeklinde gerçekleşir.³² Burada ayrıca belirtmeliyiz ki Fahreddîn Râzî, bilginin mahiyeti konusundaki farklı görüşü sebebiyle genel olarak felâsifeden ayrılır. Çünkü o, biliş tarzındaki özelliğın asla fertlere hususi şekilde nüfuz etmediğini, dolayısıyla tümel yolla bilmenin tikeli de bilmeyi gerektirmediğini kanaatindedir.³³ Bu yüzden Râzî'nin bu konudaki eleştirileri bir yineleme şeklinde değil tahkik mahiyetinde anlaşılmalıdır.

13. yüzyılda Fahreddîn Râzî ile düşünce hayatına hâkim olan tahkik yöntemi, meselelerin işleniş biçiminde daha soğukkanlı bir üslubun hâkim olmasını sağlar. Ancak Râzî'den sonra bu eleştirel tavır, Râzî'nin üslubu ve yönelimini gözden kaçırarak verimli bir düşünce geleneği olmaktan zamanla uzaklaşmıştır.³⁴ Böylece mevzuya dair kaleme alınan sonraki çalışmalar genellikle bir reddiye veya *tehâfüt* üslubuna bürünmüş ve asıl meselenin bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi işi ihmal edilmiştir. Yine de zaman içerisinde değişen araştırma üslubu, eserlerinde tahkik yöntemini benimseyen ve İslam düşüncesinin klasik metinleriyle sıkı bir irtibat ağı kuran Adudüddîn İcî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Celâleddîn Devvânî ve Abdülhakîm Siyâlkûtî gibi geç dönem düşünürleri sayesinde canlılığını korumuştur.

Çalışmamızın bağlamını oluşturan Gazzâlî'nin yolunu açtığı eleştirel düşünceyi ve sonrasındaki ilmi tavır değişikliğini böylelikle tasvir ettikten sonra artık risâlenin değerlendirmesine geçebiliriz.

³² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009. s. 321.

³³ Şaban Haklı, "Fahreddin er- Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 433.

³⁴ Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir Mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu* (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler), 2011, s. 203-210.

İKİNCİ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki burada değerlendirmesi yapılacak olan Risâle'nin konusu epistemolojik açıdan herhangi bir bilgi teorisinin yüzleştiği sorulardan vâreste değildir. Bu yüzden aklî idrakin kendine dair tasavvuru meselenin anlaşılması için anahtar rolü oynamaktadır. İlk aşamada meselenin ana hatlarıyla belirginleştirilmesi adına Siyâlkûtî'nin peşine düştüğü soruları şöyle sıralayabiliriz: Bir bilgi formunu epistemik olarak inşa eden unsurlar arasında ontolojik anlamda nasıl bir ilişki vardır? Bilen özne bilgisine konu olan şeyi nasıl idrak eder ve bilinen, neyle bu bilinirlik vasfına sahip olur? Nesnesinden bağımsız bir bilgi teorisi temellendirebilir miyiz veya akıl böyle bir bilgi üzerinde düşünmeye elverişli midir? Bu tür soruların cevaplanabilmesi için düşüncenin bizatihi bir süreç olarak kendisi ve bu süreçte rol oynayan kavramsal unsurlar incelenerek bunlar arasındaki ilişki olgusal olarak tasvir edilmelidir. Bu anlamda insanın en mümeyyiz vasfı olan düşünme eylemini analiz ettiğimizde karşımıza üç temel unsur çıkmaktadır: bilen, bilinen ve bilgi. Her biri diğeriyle irtibatlı, bazen birbirine dönüşen bu anlamlar sadece epistemolojik yönden mi birbirlerinden farklıdır, yoksa ontolojik olarak da farklılık arz ediyorlar mı? Siyâlkûtî'nin meseleyi ele alırken tatbik ettiği yönteme bakıldığında bu yöntemin bilgiyi, öznenin kendisine yönelerek incelemesi yönünden modern fenomenolojinin takip ettiği yönteme benzer bir mahiyet araştırması olduğu görülmektedir.³⁵

İslam düşüncesinde bir problem olarak ilâhî bilgi meselesi, Tanrı-âlem arasında tasavvur edilen ilişkinin mahiyetine dayanmakta olup bu konuda yürütülen tartışmalar temelde iki noktadan hareket etmektedir. Birincisi tevhit ilkesinin gereği olarak Tanrı'yı her türlü noksanlıktan tenzih etme fikridir. İkincisi ise bilen öznenin hareketle Tanrı hakkında konuşmanın imkânına dair makul bir zemin oluşturma gayretidir. Başlangıçta bir nas yorumu faaliyeti olarak ortaya çıktığı düşünülse de aslında çok erken dönemlerden itibaren tümel bir disiplin olma yolunda ilerleyen kelam ilmi,³⁶ zamanla

³⁵ Bu anlamda Siyâlkûtî bilen, bilinen ve bilgi kavramlarını tek tek ele alarak epistemolojik açıdan incelemektedir. Bilenin ontolojik mahiyeti, bilinenlerin türleri ve nihayetinde bilginin anlamı sorgulanır. Bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 64-70.

³⁶ Kelamın tümellik iddiasına yönelik bir tespit için bkz. Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, c. XII, sy. 23, s. 75-92.

felsefenin araçsal ve yöntemsel imkânlarıyla tanışarak meseleleri farklı açılardan ele almaya başlamıştır. Bundan dolayı birçok alanda olduğu gibi metafiziğin sorunları da mantığın normatif kıstaslarıyla değerlendirilmiş ve buna göre teolojik yargılarda bulunulmuştur.

Kelamî düşüncenin bu dönüşüm sürecinde karşılaştığı en önemli sorun ise Yeni Platoncu düşünürler eliyle tevarüs ettiği sudûr anlayışı olmuştur. Bu düşüncenin yol açtığı gerilim, Tanrı ile âlemin varlık ve bilgi yönünden ilişkisinin mahiyetini açıklamada ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla geliştirilecek olan herhangi bir hipotez öncelikle sudûrun “tehlike” arz eden imâlarını dikkate almak zorundadır. Dinî düşünce açısından bu risklerin başında Tanrı’nın *kâdir-i muhtar* değil de *mûcib bi’z-zât* olduğu fikrinin kabulü gelmektedir. İslam felsefesinde Fârâbi ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından kabul gören sudûr anlayışı birçok alanda açıklama imkânı sunmaktaydı. Nitekim varlığın birlik ve çokluk bağlamında açıklanmasından zihni ve haricî boyutta bulunuşunu anlamlandırmasına kadar geniş bir alanda işlevsel oluşu bu teoriyi daha da cazip kılmaktaydı. Yine de sudûr teorisi, İbn Sînâ’nın sistematize ettiği varlık-mahiyet ayrımı anlaşılmadan konumuz açısından bir anlam ifade edemeyecektir.³⁷ Onun bütün felsefî düşüncesine uyarladığı bu ayrım metafiziğinin de mantıki yapısını şekillendirmiş ve bunun bir sonucu olarak ilâhî bilgi meselesi ilk defa İbn Sînâ’nın elinde bir problem halini almıştır. Bu bağlamda onun “yaratıcı bilgi” olarak tarif edebileceğimiz teorisi,³⁸ bilgi kavramına yeni bir anlam yükler. Bu yüzden kendi içinde özel bir “kavram”a dönüşen *bilginin* olgu ile arasındaki ontolojik ilişkisi kendisinden sonra gelen düşünürlerin yeniden değerlendirmesi gereken bir meseledir.

Düşünürümüz bu noktada öncelikle temel bir kabülden yola çıkarak bilginin olgusal olarak nispeti gerektirdiğini ifade eder.³⁹ Risalede, bu nispetin taraflarından biri İbn Sînâcı yeni suret anlayışını temsil ederken diğeri ise mutlak varlık olarak Tanrı’yı temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle böyle bir ontolojik ilişkide her zaman değişen taraf bilgi *anlayışı* olurken süreklilik arz eden taraf ise bilginin, Tanrı’nın zatında veya

³⁷ İbn Sînâ’nın varlık mahiyet ayrımının sudûr anlayışını nasıl şekillendirdiğiyle ilgili olarak bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, New York: Cornell University Press, 2003, s. 173-180.

³⁸ “Yaratıcı Bilgi” kavramsallaştırması, İbn Sînâ’nın ilahi bilgi için kullandığı *filî* vasfı dikkate alınarak yapılmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Litera Yay. İstanbul, 2013, c.2, s. 112.

³⁹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü’l-Hâkânîyye*, s. 62.

haricinde tasavvurunun Zat'ta muhtemel bir çokluğa yol açması veya Zat'ın muhtaçlığını doğurması *endişesi* olmuştur. İslam düşüncesinin genel olarak metafizik ve teolojik alanda inşa ettiği fikri yapı bu anlayış ve endişe arasındaki muvazeneye bağlı olarak şekillenir. Son olarak ilâhî bilgide sorun teşkil eden bir diğer mesele ise, gayri cismâni olanın cismâni olan ile irtibatının nasıl kurulacağıyla ilgiliydi ki bu, aynı zamanda nefis ve bilgi teorilerinin de temel sorunlarından. Böylece problemin gerilim yarattığı alanları risaleden hareketle tespit etikten sonra Siyâlkûtî'nin, İslam düşünce ekollerinde geliştirilen farklı varlık anlayışlarını nasıl formüle ettiğini görebiliriz.

2.1. İslam Düşünce Geleneklerinden Hareketle Varlık Tasavvurları

Bilgi teorisinin problemleri ne kadar kendine özgü olursa olsun bizi her seferinde felsefenin araştırma konusu varlık olan en üst disipliniyle, yani ontolojiyle karşılaştırdığı görülür. Tahmin edileceği üzere bu durumun tabii sebebi zihnimizin her şeyden önce tayin ettiği varlık anlamını kullanarak işliyor olmasıdır. Çünkü bilgiyi mümkün kılan aklın kavradığı bu genel ilkedir. Bu anlamda İslam düşünce gelenekleri, kendisiyle nesnelere kavradığımız varlık mefhumunun bedaheti konusunda hemfikirdir.⁴⁰ Bu kabul, zihnimizin varlık mefhumuna herhangi bir istidlali süreç olmadan kendiliğinden ulaşması anlamına gelmektedir. Bu anlayış aynı zamanda bilgi ve varlık arasındaki ilişkiye dair şu olguya da işaret etmektedir: herhangi bir şeyden bahsetmeden önce zihnimizde o şeyin mahiyetini tasavvur ederiz, ancak eşyanın mahiyetini tasavvur ettiğimiz halde *varlığın* kendinde bir mahiyetini tasavvur edemeyiz. Zira kendisini mevcutlara yüklem yaptığımız bu anlam zihnimizce zorunlu olarak kavranır ve tek tek şeylere yüklem yapılır. Aynı şekilde bu zorunluluğun sebebi de tıpkı varlık anlamının kendinde tarif edilemez oluşu gibi tanımlanamazdır. Dolayısıyla Siyâlkûtî, aslında burada bedîhi ve ilkesel bir anlamdan yola çıkarak varlığın zihni husulü ve haricî tahakkuku arasındaki ilişkisini olgusal yönden incelemektedir.

⁴⁰ Varlık anlamının bedaheti konusunda bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 463.

Zihni itibara aldığımızda varlık anlamının yüklendiği ferde göre farklı nitelik kazanması, bu farklılığın varlık anlamından mı yoksa zihnin kendisine varlık yüklemesi yaptığı şeyden mi kaynaklandığı sorusunu gündeme getirir. Varlığın tek bir anlam olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre bu anlam sadece Tanrı'da mutlak halde bulunur, O'nun dışındakilere ise dereceli olarak yüklenir.⁴¹ Kendisinden daha üst bir kavram olmayan varlık dışta oluş anlamında basittir, yani her bir nesnede gerçeklik kazanan varlık mefhum olarak aynıdır. Bu durumda farklılığın varlık anlamından değil, varlık anlamına sahip olan fertlerin mahiyetlerinde olduğu anlaşılmaktadır.

Felsefe geleneğinde kendinde bulunuşu itibarıyla iki türlü varlık anlamı vardır: mümkün varlık ve zorunlu varlık. Varlığın bölünmez basit bir mana olması ve zihnin haricinde hakiki bir itibariliğinin söz konusu olamaması, zorunlu varlığın eşya ile irtibatının mahiyetini anlamayı da imkânsız kılmaktadır.⁴² Çünkü akıl bir şeyin mahiyetini kavramak için önce onu parçalara ayırır ve tasnif eder daha sonra kavramsallaştırır. Dolayısıyla epistemik araçlar, aklın metafizik ilkelere karşılık bulduğu öncülleri kullanarak ancak tasavvur düzeyinde bir yoruma müsaade etmektedir. Bu sebeple ki İbn Sînâ metafiziğin konusunu, mutlak varlık anlamı değil, varlık anlamının gerçekleştiği mevcut olarak tayin etmiştir.⁴³

İslam felsefesinin teşekkül ettiği tarihsel süreçte nasıl bir düşünce faaliyeti yürütüldüğünü görmek için öncelikle geriye dönük bir okuma yapmak gerekir. Siyâlkûtî de böyle bir süreç okuması yaparak risâlenin ilk bölümünde kelim ve felsefe geleneklerinin geliştirdiği varlık tasavvurlarını ayrı ayrı inceler. Bu sırada her birinin, ontojisini üzerine inşa ettiği merkezi unsurunu tespit ederek bu kavramlar ekseninde meseleyi ele alır.⁴⁴

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Medhal*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 21.

⁴² Siyâlkûtî, ilahi bilginin mahiyet yönünden tam olarak asla anlaşılabilir olmadığını ifade etmekle birlikte bu bilginin ancak *nispet* sayesinde bir anlam kazanacağını düşünmektedir. Bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 67.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ:Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2013, c.1, s. 54.

⁴⁴ Söz gelimi mesele, kelam geleneği içerisinde dikkate alındığında basitlik-sıfatlılık açısından tartışılırken felsefe ve kelam geleneği karşılaştırıldığında bunun yerini nedensellik-adet anlayışları almaktadır. Tasavvuf ve kelam düşüncesi karşılaştırıldığında ise mesele ezlilik-hadislik kavramları açısından önem kazanmaktadır.

2.1.1. Nedensellik-Âdet Yönünden Varlık

İslam düşüncesindeki Varlık⁴⁵ tasavvurlarına yön veren temel sâiklere baktığımızda bunların genel olarak şu üç kavrama ircâ edildiğini görüyoruz: kemâliyet, cûdiyet ve fi'liyet.⁴⁶ Buna göre Tanrı'nın herhangi bir şekilde bir fiille ya da bir şeye yönelme ile yetkinleşmesi söz konusu değildir. O'nun her yönden kemâl oluşu hiçbir şeye muhtaç değildir. Mutlak anlamdaki cömertliği varlık feyzinin kaynağı olup bunda asla bir kesinti düşünülemez. O'nun fiilinin zamana taalluk eden bir başlangıcı da yoktur. Bu durum dikkate alındığında sudûr anlayışı ideal bir açıklama modeli olarak görülebilir. Nitekim İslam filozoflarının kozmolojiye tatbik edecekleri böyle bir teori, Tanrı-âlem ilişkisinde ilâhî fiile yönelik muhtemel noksanlıkları bertaraf edebilirdi. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî felsefenin kurucu düşünürlerinin bir yaratma teorisi olarak benimsedikleri sudur teorisi, bu anlamda zorunlu nedenselliği gerektiren bir varlık tasavvuruna dayanmaktaydı.⁴⁷ Bundan dolayı da Gazzâlî, İbn Sînâ'nın şahsında Meşşâî filozoflara, onların iddia etmediği ezeli bir imkân ve madde görüşü isnat etme fırsatı bulmuştur. Hâlbuki onların bu düşüncesi, bağlamı açısından değerlendirildiğinde ay-altı ve ay-üstü âlemdeki imkân hükmünün konusu olan "maddeler" ile bunların bilfiil varlıkları arasındaki bir öncelik-sonralık meselesi olduğu anlaşılmaktaydı.⁴⁸ Ayrıca Ebu Bekir el-Râzî (v. 320/932) gibi tabiatçı yahut İbn Râvendî (v. 301/913) gibi dehrî görüşleriyle öne çıkan filozofları istisna edersek zaten İslam filozoflarının çoğu âlemin, dehrin vehmî bir kesitinde zati hudus ile varlığa geldiği hususunda ittifak etmekteydiler.⁴⁹ Bununla beraber sudûr teorisi nedenselliğin doğurduğu bir sorunla karşılaşıyordur. Siyâlkûtî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan aktardığı ilk pasajda işte bu sorunun temelinde yatan düşünceye işaret etmektedir:

Azınlık bir grup, zanlarınca varlığın ve varlığın gereği olan şeyin, Tanrı'nın zatının tıpkı Güneş ışığının Güneş'ten çıkması gibi gereği olarak feyz olmasının, başka herhangi bir şey düşünmeyecek şekilde kemal olduğunu iddia ederek âlemin Tanrı'dan sudûrunun Tanrı'nın

⁴⁵ Burada varlık anlamının mutlak olarak bulunduğu Zorunlu Varlık kastedilmektedir.

⁴⁶ Bu üç kavramın felsefi düşüncede yol açtığı sonuçlar için bkz. Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 603-55.

⁴⁷ İbn Sînâ'nın sudûr görüşü üzerine bir değerlendirme için bkz. İlhan Kutluç, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 187.

⁴⁸ Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirisinin İbn Sînâ'nın imkân mefhumu merkeze alınarak incelendiği bir çalışma için bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 248.

⁴⁹ Sadeddin Teftazani, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1998, c.3, s. 127.

farkındalığı olmaksızın gerçekleştiğini söylediler. (Fakat) Bunun cehalet eksikliğini ortaya çıkaracağını farkına varmadılar.⁵⁰

Burada Seyyid Şerîf, nedensellik eleştirilerinde klasik bir analogi olan Güneş-ışık teşbihiyle tabii duruma atıf yapar ve Tanrı âlem arasında da böyle bir zorunluluk ilişkisinin varsayıldığını belirtir. Farklı nedensellik anlayışları olmakla birlikte felâsifenin savunduğu anlamdaki nedensellik eleştirileri daha çok bu ontik durumda olduğu gibi bilginin reddini değil, iradeyi ya da şuuru dışlayan tabiat halini ifade etmektedir.⁵¹ Analogiye daha yakından baktığımızda teşbihin unsurları arasında varsayılan ilişkinin, her ne kadar bir tabiiyet vasfına sahip olsa da bilgisel yönden bir kopukluğu gerektirmediğini görüyoruz. Nitekim Güneş, ışığın kaynağı olması hasebiyle ışığı gerektirir, yani ondan yayılan ışık hem onun zatının gereği olarak tecelli eder hem de ışık onu tamamlayan bir unsurdur. Işık ile kastedilen aydınlıktır. Dolayısıyla Güneş, aydınlığın kendisi dışında bir şeyde tecellisi bulunmasa da bizatihi aydınlık olandır. Bununla beraber ışık Güneş'in kendisi değildir, onun dışında bir unsur da değildir. Ayrıca Güneş istediği için aydınlatmaz, tecelli onun tabii bir fiilidir.⁵²

Bu tür bir nedensellik düşüncesinde Tanrı'nın, bilgisi olmasa bile iradesi anlamını yitirmektedir. İlk defa filozofların görüşlerini derinlemesine tetkik ederek teorilerine dair tam anlamıyla farkındalık uyandıran Gazzâlî, filozofların en güçlü iddialarının âlemin ezeliğine dair öne sürdükleri görüşleri olduğunu söyler.⁵³ Bundan dolayı da bütün eleştirilerinin temelinde bu ezellik fikrine yol açan, dolayısıyla da Tanrı'nın sıfatlarını anlamsızlaştırdığını düşündüğü zorunlu nedenselliği yerleştirir. Her ne kadar nedenselliği kendine özgü bir şekilde kabul ettiği düşünülse de⁵⁴ Eşarî vesileciliğinin en büyük temsilcisi olan Gazzâlî'ye göre âlemde süregiden nedensel ilişki, sebep sonuç ardışıklığının bir sonucudur ve bu sürece Tanrı her an müdâhildir. Bununla beraber neticede Gazzâlî, âlemde kurulu bir nizama dair bilginin imkânını da

⁵⁰ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 62.

⁵¹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 179.

⁵² Seyyid Şerîf'in Güneş ve ışık teşbihiyle aradaki ontik ilişkiyi ele aldığı çalışması için bkz. Recep Duran "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 'Var-olanların Dereceleri (Merâtibu'l-Mevcûdât)' Risâlesi", Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi, c. XXXV, sy. 2, Ankara, 1992, s. 61-68.

⁵³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr.-çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 166.

⁵⁴ Gazzâlî'nin klasik Eşarî vesileciliğinden ayrılarak farklı bir nedensellik anlayışı ortaya koyduğunu iddia eden bir çalışma için bkz. Binyamin Abrahamov, *Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi*, çev. Yaşar Türkben, Mezhep Araştırmaları II /1 (Bahar 2009), s. 115-141.

göz ardı etmek istemez ve nedenselliği bir tür tevekkül akdiyle tabii bilimlerin epistemolojik ilkesi olarak tesisini hedefler.⁵⁵

Gazzâlî, felâsifenin zorunlu nedensellik anlayışıyla Tanrı'yı işlevsizleştirdiğini iddia etse de bunu destekleyen güçlü bir argüman öne sürmez. Daha çok *Tehâfüt*'teki gibi nedenselliğin dayandığı ilkeleri cedelî bir üslupta geçersiz kılmaya ve yerine adet teorisinin felsefî bir türevini ikame etmeye çalışır.⁵⁶ Buna rağmen zaman ve imkân mefhumlarını merkeze alarak sudûr teorisine yönelik yaptığı eleştirilerde onu tamamen haksız sayamayız, çünkü kozmolojiye tatbik edilen illet ve malûl arasındaki zorunluluk ilişkisi, Tanrı âlem arasındaki ontolojik fark gözetilmediğinde kaçınılmaz olarak müşterek bir kadimlik vehmine yol açmaktaydı. Nitekim Gazzâlî veya Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (v. 547/1152) gibi, eleştirilerinde⁵⁷ meselenin aslında bir yöntem sorunu olduğu kanaatine sahip düşünürleri istisna edersek nedensellik iddiasının İslam düşüncesinde, Yeni Platoncu filozofların dehrîce bir tasavvuru olarak telakki edildiği bir gerçektir.⁵⁸

Tehâfüt'teki cedelî tavrından sarfî nazar edersek Gazzâlî, dinî düşüncedeki bu ontolojik irtibat sorununun gayet tabii farkındadır; bu yönüyle soruna dair geliştirdiği paradoksal gibi görünen bir çözüm teklifi, onu Eşarî gelenekten önemli ölçüde ayırtmaktadır. Şöyle ki o, varoluşun ilâhî bilgiye referansla gerçekleşmesinin zorunluluğunu iddia ederek ilim sıfatını, kudret ve iradenin de bağlı olduğu öncelikli bir konuma yerleştirmiş, böylece ilâhî bilginin bütün diğer sıfatları önceleyen mahiyetine dikkat çekmiştir.⁵⁹

Nedenselliğin tahkiki söz konusu olduğunda Seyyid Şerîf Cürçânî ise felâsifeyi daha farklı bir açıdan değerlendirmektedir. Şöyle ki onun, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta aynı cümlede zikrettiği bir grup filozofu, ilgili pasajın devamında istisnai bir cümleyle ayırtarak bu filozofların *maksatları*⁶⁰ üzerinden tartışmayı sürdürmesi önemlidir. Zira

⁵⁵ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim H. Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 242.

⁵⁶ Gazzâlî, *Felâsife Felâsife Tehâfütü'l-felâsife*, s. 166-177.

⁵⁷ Gazzâlî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî geleneğin yöntemsal eleştirileri için bkz. Fatih Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 58-60.

⁵⁸ İlhan Kutluer, *Akul ve İtikat*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 25.

⁵⁹ Gazzâlî'nin ilahi fiiller bağlamında bilgi problemine dair çözüm arayışı için bkz. Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 17, s. 1-24.

⁶⁰ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 62.

bu istisnanın muhatapları İslam düşüncesindeki Yeni Platoncu Meşşâî filozoflardan başkası değildir. Farabi ve İbn Sînâ gibi kurucu düşünürler Tanrı'yı, parçacıklı bir tasavvur oluşturabilecek her türlü durumdan tecrit ettiklerinde geriye sadece O'nun mahza basit bir varlık olduğunu söylemek kalıyordu ki bu söylem, gereğini icap ettiren bir duruma işaret etmekteydi. Böylece onlar her yönden "tam" olan bir varlığın yetkinliğinin ancak bu şekilde gerçekleşebileceğini düşündüler. Fakat *tabiat* fikrinin ağır bastığı bu tür bir varlık tasavvuru kelimeler geleneği içerisinde güçlü bir reaksiyonla karşılaşır. Öyle ki Gazzâlî'de had safhaya ulaşan bu tepkisel hareket, mütekaddim kelamının düşünce faaliyetini de nispeten gölgede bırakır. Ancak İslam felsefesinde ontolojik anlamdaki düşünsel çabayı bir bütün olarak önemseyen Siyâlkûtî, Meşşâî geleneğin kaynakları arasında gördüğü Mutezile kelamını bu noktada özellikle ön plana çıkarır.⁶¹

2.1.2. Basitlik-Sıfatlılık Yönünden Varlık

Varlık tasavvurunun ontik bir sorun olarak ele alındığı erken dönem kelam geleneğindeki formu genel olarak ilâhî sıfatların Zat'ta ne şekilde bulunduğu ile ilgilidir. Bununla beraber Nazzâm ve Câhiz gibi Mutezilî teorisyenler tarafından hem fizik hem de metafizik dikkate alınarak tasarlanan teorilerin maksadı sadece ilâhî sıfatları açıklama endişesiyle sınırlı değildir. Bu gaye, başta tabiat teorisi olmak üzere, insanın düşünce-eylem arasındaki ilişkisi gibi can alıcı meseleleri açıklamaya kadar uzanan geniş bir irtibat ağına sahiptir.

Tahmin edileceği gibi kelam geleneği açısından Tanrı'nın dışında muhtemel bir ezeliyet fikri uluhiyet anlayışına halel getirmekteydi, çünkü ilâhî bilginin Zat'ın dışında bir şeye nispetle anlam kazanması Tanrı'nın, zatı dışında bir şeye muhtaç olması anlamına geliyordu. Ancak yine de bir sebep tayin edilecekse bunun, Tanrı'nın zatı dışında bir ilkeye isnadı düşünülemezdi. Nitekim erken dönem Mutezile kelamının önemli teorisyenlerinden birisi olan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (v. 215/830), bu ilke arayışının bir sonucu olarak *mâna* teorisini geliştirir. Onun oldukça özgün olan teorisi,

⁶¹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 63.

Tanrı'nın bir mânadan dolayı bilen olduğu fikrine dayanmaktaydı. Bununla beraber ilk defa ruhun da gayri cismâni olduğunu kabul eden Muammer, Mutezilî düşünürler arasında muhtemelen nominalizmden ilk ödün veren isimdir. Onun düşüncesi döneminin kelam müzakerelerine felsefî bir boyut kazandırmış ve kendisinden sonraki fikrî gelişmeleri derinden etkilemiştir.⁶² Fakat Muammer'in ilâhî zatta bulunduğunu iddia ettiği *mânaların* ucu, birbiri ardınca sonsuzluğa uzanan bir sebepler zinciri görünümü arz etmekteydi.⁶³ Bundan dolayı teori hem sonsuzluk paradoksuna hem de Zat'ta bulunduğu düşünülen bu *mânaların* ontolojik değerine yönelik ciddi eleştirilere maruz kalır.

Muammer gibi ilâhî sıfatları ontolojik olarak bir şekilde varsayan görüşe karşılık bazı Mutezilî kelimcileri de bunların, sadece dilsel bir gerçekliğe sahip olup isimlendirmenin dışında bir hakikati olmadığını savunmaktadır. Muammer'den yaklaşık bir asır sonra Ebu Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933), *mâna* teorisini revize eder ve müteahhir dönemin kimi düşünürleri tarafından dahi kabul görecektir olan *hal* teorisini ortaya koyar. Cübbâî, *mâna* teorisinin sonsuza gidişini durdurmayı hedeflemekteydi. Böylece bilginin, Tanrı'dan başka bir varlığa atfedilmesi imkânsız bir sığata *-uluhiyet* sıfatına- isnat eden bir *hal*'den ibaret olduğunu öne sürmekteydi. Ontolojik açıdan *mâna* teorisinin tashih edilmiş bir devamı olan *hal*, ilâhî sıfatları varlık ve yokluk arasında bir konuma yerleştirmiş, dolayısıyla bilgiyi bilfiil haldeki bir kabiliyete dönüştürmüş oluyordu.⁶⁴ Böylece sıfatlar konusunda katı nominalist olan Mutezilî tavır Cübbâî ile büyük ölçüde kırılmış ve sıfatların bir şekilde ontolojik gerçekliği olduğu fikrine doğru realist bir anlayışa doğru evrilmiştir.⁶⁵ Sonuç olarak diyebiliriz ki Mutezile kelamıyla birlikte önemli bir dönüşüm geçiren varlık tasavvuru artık sıfat mefhumuna, sistemde "somut" bir yer vermekteydi. Siyâlkûtî bu noktada, Mutezile kelamındaki bu dönüşümü

⁶² Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd es-Sülemî", *DİA*, c. XXX, s. 324.

⁶³ Muammer'in *mâna* teorisini hakkında detaylı bilgi için bkz. Harry A. Wolfson, *Kelam felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan, Kitapevi, İstanbul, 2001, s. 112-127; Ayrıca bkz. Richard M. Frank, *Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr*, *Journal of the American Oriental Society*, c. 87, sy. 3 (Jul. - Sep., 1967), s. 248-259.

⁶⁴ Hal Teorisi üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Sıfat-Zat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008, s. 69.

⁶⁵ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa, 2005, s. 187.

ve ortaya konan teoriler arasındaki irtibatı dikkate alarak yukarıda bahsettiğimiz gelişim evresinin teorik resmini çizer.

2.1.3. Ezelilik-Hâdislik Açısından Varlık

Düşünürümüz bu başlık altında, Platon'un *idealar* görüşüyle kelamcıların suret anlayışını ontolojik yönden karşılaştırmaktadır. Kelamî düşünce gelenekleri söz konusu olduğunda kavramsal açıdan ne kadar realist olursa olsun hiçbiri Platon'da olduğu gibi bilgiyi Tanrı'nın dışına taşımaz. Siyâlkûtî dahi İsrâkî terminolojiden ödünç alarak risâlede birkaç defa zikrettiği '*Âlemu'l-envâr* ve *Nuru'l-envâr* gibi terimlerle ontolojik açıdan Tanrı'nın zatı dışında bir "öteki" âlem kastetmez; bütün bunlar, varlık olmak bakımından varlık anlamının mutlak anlamda sadece kendisine mahsus olduğu Hakk'ın zatında taayyün eden sâbitelerdir.⁶⁶ Platon'un, epik bir üslupta kaleme aldığı *Timaeus* diyalogundan muhtemel bir hüküm çıkarmak mümkün olsa da onun, Tanrı dışında ontolojik bir alanı hangi ölçülerde varsaydığını tam olarak bilmiyoruz. Bununla birlikte Siyâlkûtî, idealar teorisinin tasavvufun *a'yân-ı sâbite* düşüncesiyle benzerliğine dikkat çeker ve ilerleyen satırlarda da bunları zihnî varlık teorisine taşır.⁶⁷

Öte yandan bazı istisnaları dışında Mutezilenin reddettiği sıfatlar konusunda Eşarîler ise tam aksi bir görüşe sahiptir. İmam Eşarî'nin ortaya koyduğu düşünce, Tanrı'da varlık mahiyet özdeşliğini kabul etmeyip bu hususta özel bir *gayriyet* anlayışına dayanmaktaydı. Buna göre âlem ile doğrudan irtibatlı olan Tanrı'nın zatı değil sıfatlarıdır. Bunlar ontolojik bir gerçekliğe sahip olup ne O'nun zatından ayrı ne de O'nun aynı olan sıfatlardır. Buradaki itibari farklılık vurgusu Eşarî düşüncenin ilâhî bilgiyi açıklamada yeterli gördüğü bir çözüm yöntemidir.⁶⁸ Fakat bu teklif Siyâlkûtî için bir o kadar problem teşkil etmektedir. Çünkü o, ilâhî bilginin itibarla ortaya çıkan bir şey olmadığını ve onun bütün itibarları önceleyen bir durum olduğunu düşünmekteydi.⁶⁹

⁶⁶Yazarın merâtibu'l-vücûd ve tecelli mefhumlarını dikkate alarak ilahi bilginin mahiyetine dair yapmış olduğu açıklamalar bunu desteklemektedir. bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 67,69.

⁶⁷Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 64.

⁶⁸Eşarî geleneğin bu konudaki temel fikirleri için bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eşari ve Eşarilik*, DüşünYayıncılık, İstanbul, 2013, s. 161.

⁶⁹Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 65.

Paradoksal bir şekilde kurgulanan *gayriyet* teorisinin aşması gereken başka bir sorun daha vardır ki bu, mutlak *madum* eleştirisidir.

Klasik Eşarî düşüncesinin bilgiyi, Zat'ın maluma taalluk eden bir sıfatı olarak görmesi Zat ile birlikte bilginin taalluk ettiği şeylerin de bir tür sübutunun olduğu sonucunu doğurmaktaydı ki bunlar arasına mutlak *madum* da dâhildir. Bu durumda bilgi hiçbir şekilde dışta tahakkuk imkânı olmayan şeyleri kapsayacak şekilde tasavvur edilmiş oluyordu. Tasavvur düzeyindeki bu kapsamlı bilgi tanımı ise zihnî varlığın yer almadığı bir sistem için üstesinden gelinmesi oldukça zor bir problem teşkil eder. Nitekim Eşarî kelimasında bu sorunu aşmak için Fahreddîn Râzî'nin, dış dünyanın haricinde ontolojik bir varlık alanını daha bir şekilde kabul etmesi gerekti.⁷⁰ Böylelikle müteahhir dönemin en tartışmalı meselelerinden biri olan zihnî varlık anlayışı, bilgi meselesine yeni bir boyut kazandıran ontolojik bir unsur olarak kelimâ düşüncede yer edinir.

Siyâlkûtî'nin, ilâhî bilgi problemini İslam düşünce geleneğindeki farklı varlık tasavvurları açısından nasıl ele aldığını gördükten sonra bu defa risâleyi epistemolojik yönden değerlendirebiliriz.

2.2. Epistemolojik Açıdan Varlık

Kavramsal olarak tasavvur ve tasdikten oluşan bilginin bu bileşik yapısı dikkate alındığında kendisini kuran unsurların müstakil halde bulunmaları, her ne kadar tasavvurun da bir tür bilgi olduğu söylene de⁷¹ epistemik bir anlam ifade etmemektedir. Burada bahse konu olan bilgi türünün ise herhangi bir bileşikliğe sahip olması düşünülemeyeceği için böyle bir kavramsallığı daha ilk baştan dışlar. Yine de hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın bilgi, zihnimize daima kavramsal bir bütünlüğe tekabül etmekte olup bu kavramsal anlam, mevcudiyetini fizik ve metafizik düşünceyle inşa ettiğimiz varlık tasavvuruna borçludur. Bilgi ve varlık arasındaki göz ardı edilemeyen bu ilişki bize, düşüncenin yasalarının varlığın yasalarıyla olan kadim

⁷⁰ Siyâlkûtî bu kabulü bir zorunluluk olarak görmektedir. Bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü 'l-Hâkâniyye*, s. 64.

⁷¹ Tasavvurun bilginin tarifine dâhil olmasıyla ilgili olarak Seyyid Şerîf'in yaptığı açıklama için bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, s. 168.

ortaklığını hatırlatır. Bilen özne olarak insan kavramlar yoluyla düşünür. Kavram ise bir bilgi aracı olması hasebiyle onun doğasına dair soracağımız her soru daha en başından hem metafizik hem de epistemolojik bir soru olacaktır.⁷² Fakat asıl sorun şu ki bilgi kavramını temellendirdiğimizde elimize geçen tanımı olduğu gibi metafizikte kullanabilecek miyiz? Diğer bir soruyla kendi mahiyetimiz dışımızda gerçekleşen bir bilgi tasavvuruna nasıl ulaşabiliriz?

Her ne kadar Cüveynî, aralarında hakikat birliği olmadığından dolayı şahitteki varlık hükümlerinin gaipte geçerli olmayacağını, dolayısıyla teolojik anlamda sadece birtakım genel hükümlere erişebileceğimizi söylemiş olsa da⁷³ Siyâlkûtî bu konu üzerinde metafizik bir araştırma yapmakta beis olmadığını ve gücümüz nispetinde iknâî bir açıklama yapmakla mükellef olduğumuzu düşünmektedir.⁷⁴ Bundan yola çıkan düşünürümüz öncelikle bilginin mahiyetini ele almaktadır. Ancak bu ikinci aşamada konu ele alınırken artık bilgi ve varlık arasındaki kavramsal sınırlar nispeten ortadan kalkar; bunun yerine varlığı mahiyetiyle özdeşleştirilmiş bir epistemoloji araştırması öngörülür.

Bilginin doğasını her incelemek istediğimizde düşünce kendine yönelir ve ilk anda idrak ettiği şeye, yani kendisine dair nasıl bir “bilgiye” sahip olduğunu anlamaya çalışır. Çünkü gerekçesi tespit edilemeyen inanç temellendirilemeyecek, dolayısıyla bilgiye dönüşmeyecektir.⁷⁵ Fakat bu çaba çok sürmeden yönünü kendi dışına çevirir. Çünkü akıl suretleri mahiyetleriyle idrak edebildiği için bilincin de bir “bilgiye” dönüşmesi için makulün, kendisinde bir mahiyetinin canlanması ve karşılık bulması gerekir. Diğer bir ifadeyle insanın kendine dair idraki salt “tasavvur” düzeyinde bir bilinç olduğundan bunun terkip oluşturması için aklın orta terimi vaz edeceği anlamı yakalaması gerekir. Anlam ise kendinde değil, bir şey olma şartıyla ancak bilgiye konu olur. Nihayetinde kendilik bilgisi açısından bilincin, kendisine işaret edilebilecek bir şey

⁷² Theodor W. Adorno, *Metafizik – Kavram ve Sorunlar* (çev. İsmail Serin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 16.

⁷³ Metafizik bilginin imkânına dair Cüveynî'nin eleştirisi için bkz. Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy., 19, 2008, s. 1–23.

⁷⁴ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 6.; Benzer bir yaklaşıma, Osmanlı'nın geç dönem önemli düşünürlerinden birisi olan Molla Camî'de de rastlamaktayız. Câmî, bu mevzuda kanaat serdetmenin her dönemde yinelenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. bkz. *Molla Câmî'de Varlık*, ed. Abdurrahman Acer – Şamil Öçal, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 7.

⁷⁵ Bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğu iddiası için bkz. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed M. El-Bağdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, c.I, s. 450-453.

değil, kendisiyle bir şeye işaret edilebilen saf idraki temsil ettiği anlaşılır. Nitekim İbn Sînâ bu kuralı, benlik bilincini bütün bilgilerimizin kaynağı olan bir bilgi türü değil, bilmeyi mümkün kılan bir evvelî idrak olduğu şeklinde ifade eder.⁷⁶

Tarihsel süreç içerisinde meselenin epistemolojik açıdan nasıl değerlendirildiğine baktığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşırız: Erken dönem İslam düşüncesinin kurucu düşünürleri olan kelamcılar, ilâhî bilginin cüzilere nispetini insânî bilgi gibi görmekte, hatta her iki bilgi türü arasında kadimlik ve hadislik dışında bir fark görmemekteydiler. Aslında onların bu değerlendirmeleri bilgi teorileriyle de uyum arz etmekteydi, çünkü mütekaddim dönemi kelam düşüncesinde bilginin tanrı'nın bilgisini de kapsayacak şekilde düşünülerek tasarlanmış ve dolayısıyla ilâhî bilgi, farklı bir mahiyete sahip olsa da ayrıca değerlendirilmemişti.

Klasik İslam düşüncesinde bilgiyi tarif etmek için ortaya atılan görüşler, tanımda dikkate alınan yöne göre farklılık arz etmektedir. Bu yüzden bazen bilginin, eşyanın suretini maddeye ilişkin özellikleri içerisinde idrak eden hayal gücünün, o sureti zihinde resmetmesi gibi süje ve obje arasında gerçekleşen edilgen bir durum olduğu söylenir.⁷⁷ Bu, malumun dikkate alınmasıyla elde edilen bir tariftir. Bazen bu bilgi, bilen saf akıl olması hasebiyle onda meydana gelen ademî bir durum olarak anlaşılır. Bu ise bileni dikkate alarak yapılan bir tarif olmuş olur. Bazen de aradaki ilişkiye istinaden nispî bir hal olarak tarif edilir. Bu durumda da tarif, izafetin kendisi göz önüne alınarak yapılmış olur. Veya Eşarîlerin kabul ettiği gibi izafete sahip bir sıfat olarak görülür.⁷⁸ Bütün bu bilgi tariflerindeki müşterek kabul, bilen özneyle birlikte bir şekilde malumun da bulunuyor olmasıdır. Kavramsal anlamda bilgi, iki farklı şey arasında bir nispeti gerektirir, ancak ilâhî bilgi söz konusu olduğunda Siyâlkûtî bilgiyi, bilenle kâim bir durum olarak görmektedir.

Yukarıda kısaca açıklanan bilgi tanımlarından sonra kavramın düşünce eylemiyle olan ilişkisi de incelenmelidir. Zira Siyâlkûtî ilâhî bilgi için eylem olan bilme

⁷⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 163.

⁷⁷ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 72.

⁷⁸ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 63.

ile sıfat anlamında bilgi arasındaki farka dikkat çeker.⁷⁹ Öyleyse bilmeyi mümkün kılan düşünce ile onun mahsülü sayılan bilgi arasında nasıl bir ilişki olduğuna yakından bakmalıyız.

2.2.1. Düşünme ve Bilgi

Kavram olarak bilgi hakkında konuşmak, onu üreten aklın eylemsel mahiyetini de konuşmayı beraberinde getirir. Bu anlamda zihnin arka yüzüne, yani dilin yansıttığı düşünceye geçtiğimizde ise burada tabii olarak kurulu bir mantığın işlediği görülür. Mantık disiplininin sembolik şekilde ifade ettiği bu alanda gerek muhayyilenin ürettiği vehmî gerekse müfekkirenin dıştaki nesneden alarak tecrit ettiği makul anlamın kendine mahsus bir mahiyeti vardır. Zihnî varlık konusundaki tartışmalar işte bu anlamın mahiyeti hakkında yapılmaktadır. Ancak asıl problem şudur: acaba epistemik açıdan kullandığımız dil, hakkında yargıda bulunduğu şeyi gerçekten kendinde olduğu gibi mi tanımlıyor, yoksa buna dair bizim göreceli bir ifademizi mi yansıtıyor? Bu konuda Siyâlkûtî'nin nominalist bir tavır sergilediğini görüyoruz. Zira ona göre bir kelimeye bir sıfat yüklediğimiz zaman itibârî bir durumdan söz etmiş oluruz ve fail, âlim, kadir gibi hallerin nahivcilerin Arapça cümle kuruluşlarını doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirmek için itibârî olarak düşündükleri kavramlardan ibarettir.⁸⁰ Dolayısıyla bilen derken kastedilen Tanrı'nın bilginin kaynağı olması anlamındadır, yoksa bu, zamansal anlamda bir eylem bildirmek için vaz edilmiş değildir.

Bir eylem olarak düşünce, her şeyden önce varlık anlamını kullanarak yola çıktığına göre kendisiyle nesnesi arasında daima bu “gizli” anlamın aracılığı söz konusudur. Yani elde ettiğimiz her türlü bilgi ancak varlık anlamı sayesinde bir değer kazanmaktadır. Bu özel anlamın idraki ise insanda zorunlu halde bulunur. Öyle ki bu

⁷⁹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 65.

⁸⁰ Siyâlkûtî'nin de aralarında bulunduğu bir grup düşünürün, dilin varlık olmak bakımından konumu hakkındaki fikirleri için bkz. Yunus Cengiz, “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmiî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası”, *Mukaddime Dergisi*, 2015, sy. 6, s. 64-65.

durum, herhangi bir istidlâl süreci gerektirmeden idrakin gerçekleşmesi anlamında bir gerekliliktir ve bu anlamda müsellemler kabul edilir.⁸¹

Diğer taraftan aklın, kendisine varlık anlamını yüklediğimiz şeyin zihinde tabii olması gereken bazı kurallar vardır. Bunlar özdeşlik, çelişmezlik ve yeterli neden ilkesi gibi mantık ilminin konu edindiği temel yasalarıdır. Modern felsefede *mantıksal ilkelerin, ontolojinin onlara benzeyen formal ilkelerinin karşılığı* olduğu düşünülür.⁸² Benzer bir mutâbakatı Siyâlkûtî şöyle dile getirir: “Varlıktaki tertip bilgideki tertibin bir uzantısıdır.”⁸³ Her iki cümlenin de arka planındaki ontoloji tasavvuru derin farklılık gösterse de sebep ve sonuç arasındaki ilişkide tutarlılığın tesisi için bilgi ve varlık arasında her zaman bir mutabakat öngörülmektedir. Bir noktaya kadar bu kesinlik iddiası savunulabilir, fakat dış dünya itibara alındığında düşünmenin yasaları ile varlığın yasaları arasındaki anlaşma uzun sürmez. Zira birisi zamana tabii olmayan ve değişmeyen yasalar üzerinden çalışırken diğeri ise -en azından dışta bulunuşu açısından varlık- zamana tabii olup sürekli bir değişim halinde bulunur.

Düşünme, hem kendinde bizatihi var olduğunu gördüğümüz doğal mantıktan ve hem de dilden, yani dil sayesinde hazır olarak elde ettiği “kültürel” mantıktan bağımsız bir eylem olmadığına göre bilgi kavramı her şeyden önce dilsel bir çözümlemeyi de hak etmektedir.

2.2.1.1. Bir Şeyin Yönünü Bilmek ile Onu Bir Yönden Bilmek

Öncelikle şunu göz önünde bulundurmalıyız ki dil, “keyfi” bir şekle sahip olduğu için bahsettiği şeye hep bir yönden işaret eder, hiçbir zaman tam olarak eşyanın hakikatinin ifadesi olamaz. Dilin bu hususiyeti dikkate alındığında bilginin tanımına dair yapılan çözümlemelerde, nesnenin epistemolojik yönüyle ilgili olarak bir tartışma konusu daha ortaya çıkar. *Yön* fikrindeki temel ayrışma, bilgiyi doğuran nazarın maluma isabet eden yönüyle bu malumun farz edilen bir diğer yönü arasında

⁸¹ Varlık derken *ayanda* oluş ile *ayanda* oluşu zorunlu kılan şey arasında farklılığa dikkat çek bir çalışma için bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, c. II, s. 107.

⁸² Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 67.

⁸³ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkânîyye*, s. 76.

yapılmaktadır. Şöyle ki herhangi bir şeyden söz edildiğinde akılda zorunlu olarak bu şeye dair bir tasavvur oluşur. Aklın itibarı sonucunda meydana gelen bu tasavvurun kuruluşunda, şayet düşünce mutlak bir salahiyyete sahip değilse -ki tecrübe böyle olmadığını gösteriyor- düşünce ile nesnesi arasında nasıl bir mutabakat ilişkisi olduğu söylenebilir? *Yön* meselesi, bir kere zihne alındıktan sonra makul haldeki anlam ile bu anlamın ait olduğu nesnenin kendinelik hali arasındaki farkın epistemolojik araştırmasıyla alakalı olarak gündeme gelmiştir. Daha sonra ise mesele, bilgisi talep edilen şeyin hangi yönden bilgiye konu olduğu ve bu yönün nesnenin hakikatiyle olan ontolojik ilişkisine doğru genişlemiştir. Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ele aldığı bu mesele⁸⁴ asıl itibarıyla İbn Sînâcî varlık mahiyet ayrımının nesneye uyarlandığında gözlemlenen sonuçları arasındadır. Buna göre bilgiye konu olan mefhum -ki buna *tasavvuri matlub* denilir- iki yöne sahip olup bu iki yön malumun iki ayrı veçhesini temsil etmektedir. Seyyid Şerîf'e göre genel olarak bilinen bir şeyin iki yönü vardır: Matlubun zatı ve onun bilinen bazı itibarları.⁸⁵ Dolayısıyla tasavvurdaki mefhum bir yönüyle bilinirken zatı daima talep edilmesini mümkün kılan meçhul bir hakikat olarak kalır. İnsanın mahiyeti hakkında konuştuğumuzu farz edersek pekâlâ onu bazı yönlerden bildiğimizi söyleyebiliriz. Sözelimi bu insanın Ali isminde düşünen, gülen, konuşan ya da alet yapabilen birtakım hususiyetleri olması hasebiyle bildiğimizi söyleriz. Çünkü zihnimize saydığımız bu özelliklere dair bir tasavvur oluşmuştur. Ancak bunları bilmekle Ali'yi diğer insanlardan ayırtıran yönü mü bilmiş oluyoruz, yoksa onun zatını mı bilmiş oluyoruz? Diğer bir ifadeyle Ali'nin mevcut olmak bakımından varlığının bilgisine de aynı ölçüde sahip olduğumuzu iddia edebilir miyiz? Ayrıca Ali'nin zatı, ona eklenen bu özelliklerin toplamından başka ise bu zat mahiyetin bir parçasına mı yoksa dışında bir şeye mi tekabül ediyor? Ali'nin hakikati, bilinen yönünün aksine bilinmesi talep edilen yönü temsil ediyorsa ve biz zatı değil de sadece ona arız olan yönleri biliyorsak gerçekte neyi bilmiş oluyoruz?

Bu türden soruları *yön* fikri etrafında çoğaltmak mümkünse de bunun farklı bir bilgi tasavvuruna kapı aralamayacağını düşünüyoruz. Ancak bu konudaki tartışmaya katkıda bulunan önemli isimlerinden birisi olan Sirâceddîn el-Urmevî'nin (v. 682/1283)

⁸⁴ Bu mesele, geç dönemde Seyyid Şerîf ile Teftâzânî arasında şöhret bulmuş bir vaz probleminin de menşeyini oluşturmaktadır. Bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 2, s. 64-65.

⁸⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, s. 194.

sunduğu nispeten farklı bir diğer mahiyet teklifi, meseleye başka bir “yön” kazandırmaktadır. Şöyle ki o, mefhumun parçalı bir yapıya sahip olduğunu ve asıl mahiyetin, tek tek bu parçalara ilişkin tasavvurların zihinde tertip edilerek meydana getirilen genel bir anlam olduğunu iddia etmekteydi.⁸⁶ Dolayısıyla zihnimizde oluşan her tasavvur müstakil bir mahiyete sahip olduğu gibi bu tasavvurlar bir üst anlamın teşekkülünde de kurucu rol oynamaktadırlar. Urmevî'nin ifadesinden şu sonuca ulaşabiliriz: söz konusu iki yön birbirinden farklıdır, ancak bu durum ontik olarak ayrılmış bir farklılığı değil, itibari olarak değişen bir kendindeligi ifade etmektedir. Siyâlkûtî bu noktada *Mevâkif* şarihiyle aynı fikirde görünmektedir; Seyyid Şerîf'in ayrıntılı olarak ele aldığı meseleyi kendisi şöyle özetler: “Bir şeyin yönünü bilmek ile onu bir yönden bilmek zat bakımından bir, itibari olarak farklı durumlardır.”⁸⁷ Burada nesnenin zatı her zaman düşünceyi aşan bir yöne sahip gibi görünmektedir. Zaten araştırmamız da müphemliğini koruyan bu yönün, varlığa yönelişimizde oynadığı rol hakkındadır.

Süreci epistemolojik olarak ifade edebilmek ancak zihnin, metafizik yönelimi sayesinde “aşkın” bir anlam kurma tarzını analiz etmekle mümkün hale gelir.⁸⁸ Bu sebeple Siyâlkûtî araştırmasına, düşünme sürecinde rol oynayan diğer kavramsal unsurları ele alarak devam eder.

2.2.1.2. Tikelin İdraki Bir Yönden Tümelin İdrakidir

Yön düşüncesi bir adım sonra mantıksal düzlemde, bazı kavramsal ifade kalıplarına dönüşür. Genel olarak bilme şekli açısından dikkate alınan şey bu defa zihnin kategorik tasnifte kullandığı tikel ve tümel kavramlarıyla değerlendirilir. Dışta birbirinden ayrı fertler halinde bulunan nesnelere, onları tanımlamamız ve müşterek bir isimlendirme yapmamız gerektiğinde bir anda zihnin özel bir telifine konu olurlar. Bu telif ameliyesi, aklın en mümeyyiz çalışma prensibi olan küllileştirme faaliyetidir. Burada hemen aklımıza şöyle bir soru gelebilir: zihnimiz, eşyanın benzerliklerinden

⁸⁶ Urmevî'nin *Şerhu'l-Mevâkif*'ta aktarılan görüşleri için bkz. *Şerhu'l-Mevâkif*, c.1, s. 200.

⁸⁷ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 75.

⁸⁸ Modern döneme gelindiğinde bilimsel açıdan böyle bir anlam kurma çabasının adı fenomenoloji olacaktır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Görü Teorisi*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 164.

yola çıkararak kapsayıcı bir tanıma ulaştıktan sonra tekrar nesnesine geri döndüğünde karşılaştığı şeye yeni bir anlam mı yüklemiş olmaktadır, yoksa onda zaten var olan anlamı yakalayarak kendinde husule gelen suret ile bir tür mutabakat ilişkisi mi kurmaktadır? Bu soruya yanıt bulmak için aklın nesnesine yönelişte nasıl bir çalışma prensibiyle hareket ettiğini görmeliyiz.

Aklî idrakimiz dış dünyayı öncelikle bir hüviyete bürünmüş müşahhas haliyle ihata eder, daha sonra nesnelere mahsûsâta müteallık bilgisini zihinde makul bir anlama dönüştürene kadar tecrit sürecinden geçirir ve nihayet bundan külli bir kavram ürettiğinde elimizde, diğer birçok benzerine nispet edebileceğimiz basit bir mana kalır. İşte külli kavramı bu kuşatıcı anlamı temsil etmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla herhangi bir şey idrake konu olduğu anda aslında zihinde iki işlemden geçtiğini görüyoruz. Külli bir kavramsal forma dönüştürülür ve zati özellikleri gözetilerek özel bir ferdiyet yüklenir. Çünkü zihin, tikel bir şeyin bilgisine ulaştığı zaman bu şeye dair bir yönden küllinin de bilgisine sahip olması gerekir, aksi halde o şeyi anlamlandırması imkânsızlaşır. Nitekim İbn Sînâ bundan dolayı tikelin bilgisinin bir yandan tümelin bilgisini verdiğini söyleyerek bu eşzamanlı zorunlu ilişkiden bahsetmektedir.⁹⁰

Diğer taraftan varlığa delalet etmesi açısından baktığımızda farklı külli formlarından da söz etmemiz gerekir. Küllilik, zihnin kendisini birden çok şeye nispet edebileceği bir anlam olmasının yanında kendinde ve dilde de bir değere sahiptir; bunlar, külli kavramının bulunduğu konuma nispetle anlam kazanan farklı küllilik tarzlarıdır. İbn Sînâ bunları tabiî, aklî ve mantıkî olmak üzere üç sınıfa ayırır.⁹¹ Tabiî külli, epistemolojik bir değere sahip olmadığı için sadece ontolojik yönden inceleme konusu olurken akli külli, zihnin kendisini birçok şeye nispet edebilmesi yönünden araştırma konusu olmaktadır. Mantıkî külli ise zihnin varlıklardan soyutlayarak kavramsallaştırdığı bir diğer külli türüdür. Son iki külli türü arasındaki fark şudur: İlki varlıklardan manayı soyutlamayla elde edilirken ikincisinin zihindeki mananın aynı türden olan fertlerine yüklenebilmesidir, dolayısıyla biri dıştan içe doğru yönelirken diğeri ise içten dışa doğru yönelmektedir. Bu demektir ki mesela zihnimize kalemlığe

⁸⁹ İbn Sînâ düşüncesinden hareketle tecrit sürecinin detaylı bir anlatımı için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 32-45.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 184.

⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 172-181.

dair önceden hazırlanan kavramsal bir bilgi yoksa dıştaki herhangi bir kalemin bizim için epistemolojik bir değeri de yoktur. Diğer bir ifadeyle, ne ki tümel olarak idrak edilmez onun tikel olarak idraki de mümkün değildir. Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Küllilik zihnimizin eşyayı kendisiyle tanımladığı üst bir sıfattır, ancak bu durum külliliğin sadece zihni imgeler için kullanıldığı anlamına gelmez. Küllilik diğer bir yönüyle maluma nispet edilen bir sıfattır. Dolayısıyla tümelliğin iktiza ettiği ortaklığı, sureti olduğu şeyin zihinde mutabık olması şeklinde açıklarsak küllilik bilginin sıfatı olur. Şayet bu müşterekliği dış dünyada, çok şeye yüklenme olarak açıklarsak bu defa da küllilik malumun sıfatı olmuş olur.⁹²

Sonuç olarak görmüş olduk ki küllilik üç farklı forma sahiptir ve bu kapsayıcı mefhum, bakış açısına göre zihne, yani bilginin meydana geldiği mahalle ya da maluma, yani zihnin itibar ettiği haricî nesneye nispet edilen müşterek kullanımlı bir sıfattır. Böyle olunca külliliğin, kendinde nesne ile bilen özne arasında kurulan izafet şeklinin farklı açılardan düşünülen halleri olduğu söylenebilir.

Buraya kadar yapılan araştırmayla Siyâlkûtî'nin zihnî arka planda kurguladığı çözümlenmeyi çevresindeki sorunlarla bağlantılı olarak değerlendirmeye çalıştık. Şimdi ise epistemoloji alanında en önemli kavramsal dönüşüm noktalarından biri olan zihnî varlık görüşünü ve onun yapısal malzemesini teşkil eden Platoncu anlayışın suret teorisini ele almalıyız.

2.2.2. İdealar'dan Zihnî Varlık Düşüncesine

Bilindiği gibi kelamın felsefileşmesiyle beraber bilgi meselesi de sadece teolojik bir sorun olmaktan çıkmış, ontolojik ve epistemolojik yönde genişlemiştir. Problem zemininde oluşan bu alana yeni unsurların dâhil olmasıyla artık mevcut sistem içerisinde açıklanamayan bazı durumlar, önemli dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Bunların başında hiç şüphesiz zihnî varlık anlayışı gelmektedir. Hem bir bilgi nesnesi olarak hem de bilginin mahalli olarak dikkate alındığında bu kavramın, çalışmamızda bahsi geçen neredeyse bütün meselelerin doğrudan veya dolaylı şekilde irtibatlı

⁹² Siyâlkûtî'nin külliliğin izafi mahiyeti hakkındaki açıklaması için bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 14.

olduğunu görüyoruz. Bu yüzden öncelikle onu doğuran sebepleri ve sistem içerisinde hangi ihtiyaca karşılık geldiğini risâleden hareketle görmeye çalışacağız.

Siyâlkûtî'nin risâledeki temel referanslarından birisi de bilginin mahiyetine dair yaptığı metafizik soruşturmaya dış gerçeklikten bağımsız bir bilgi teorisi ortaya koymuş olan Platon'dur.⁹³ Mutlak gerçekliğe yalnızca rasyonel bilgiyle, yani salt ideaların bilgisiyle ulaşılabileceğini düşünen Platon idelerin, duylara konu olmayan, sadece aklın kavrayabildiği ve varlıklarını Tanrı'ya borçlu olan müstakil şeyler olduğunu söyler. Yani sadece idealar dünyası gerçekliğin temsilcisidir, buna karşılık duyların erişebildiği dış dünya bize doğru bir bilgi veremez. Ayrıca Platon, *ideadan* söz ederken kaynağı tasavvurlarımız olan şeyleri kastetmediği için ne duyların iletmediği veriler ne de zihnimizin tasavvurları idealara karşılık gelmektedir.⁹⁴ Ancak modern dönemde, idelerin dıştaki nesneden tamamen bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu konusunda daha temkinli bir tavır sergilenmiş ve bunların, Platon'un düşüncesindeki tekabuliyetlerine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁹⁵ Bu noktada risaleye döndüğümüzde ise Siyâlkûtî'nin *idea* anlamındaki suretten bahsederken klasik ayna metaforunu tercih ettiğini görmekteyiz.

Onlar kendi başına var olmakla birlikte görülenlerin görülmesinde âlettirler, ne bir şeyin yansımaları ne de bitişmesi söz konusu olmaksızın.⁹⁶

Burada her halükârda şöyle bir soru gündeme gelmektedir: şayet ayna başka bir şeyi değil de kendinde bir anlamı yansıtıyorsa bu anlamın delaleti var mıdır; aksi halde teşbih nasıl bir anlam ifade etmektedir? Çünkü metafordaki anahtar kavram yansımadır. Doğal olarak ayna da ancak kendinden başka olanı yansıtır. Şayet böyle değilse bu durumda aynanın mahiyetine dair farklı bir açıklama söz konusu olmalıdır. Fakat Siyâlkûtî bu konuda daha fazla açıklama yapmadan bir İshrâkî gibi eşyanın hakikati anlamındaki surete vakıf olmanın müşahede yöntemini gerektirdiğini söylemekle yetinir.⁹⁷ Anlaşılan o ki düşünürümüz ayna metaforuyla çift yönlü bir suretten bahsetmektedir; bu da bir yönüyle aklın nazari görüşünün erişemediği, diğer yönüyle de

⁹³ Platon'un bilginin mahiyeti hakkındaki soruşturması için bkz. *Diyaloglar*, "Theaitetos", çev. Macit Gökberk, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2013, s. 449, 142b.

⁹⁴ Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1994, s. 84.

⁹⁵ R.D. Archer, *The Timaeus of Plato edited with introduction and notes*, Londra: Macmillan, 1888, s. 31.

⁹⁶ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkânîyye*, s. 60.

⁹⁷ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkânîyye*, s. 61.

imkân hükmünün taşıyıcısı olan bir aynaya benzetilir. Diğer bir şekilde söyleyecek olursak bu, Tanrı'ya bakan yönüyle mahiyeti meçhul, mevcuda bakan yönüyle de imkânın taşıyıcı unsuru olarak tasavvur edilen bir suret anlayışıdır. Burada mevzuun aydınlığa kavuşması adına ayrıca belirlemek gerekir ki Siyâlkûtî'nin teşbihte tercih ettiği ayna metaforu tasavvufi gelenekte sıradan bir yansıtma özelliği için kullanılmaz. Onun bir ikinci hususiyeti de tecelliye aracı bir işleve sahip olmasıdır. Bu mümeyyiz vasıf ise sadece Tanrısal bilgi için söz konusu olan *mana verme* kabiliyetidir.⁹⁸ Yani ayna, sureti olduğu gibi yansıtırken aynı zamanda eşyanın hakikati anlamında onu her neyin sureti ise o yapan manayı da ona vermektedir. Böylece *yansıma* ve *tecelli* arasında önemli bir işlev farkı olduğu bu şekilde anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan idealar böyle bir *çift yönlülük teorisiyle*⁹⁹ açıklanmaya elverişli olsa da bu aşamada hala geliştirilmeye muhtaçtır, çünkü nesneyle olan irtibatı tam olarak anlaşılır değildir. Siyâlkûtî bu ihtiyacın farkında olacak ki Platoncu bilgi tezinden hemen sonra *idealar* görüşünü destekleyen argümanlardan biri olarak değerlendirdiği *şeyiyye* kavramına intikal ederek onun ontolojik tekâbüliyetini ele alır.¹⁰⁰

İslam düşüncesinde hem varlık anlamının haricî tahakkukunu hem de tümeller, mücerret mahiyetler veya zihnî varlık gibi harici varlığın dışında her türlü sübut halini ifade etmek için geliştirilen teorilerin temelinde *şeyiyye* kavramı bulunmaktadır. Kadim bir arka plana sahip olan bu kavram aslında dışsal gerçeklikle de bir şekilde alakalı olarak tasarlanmaktaydı. Düşünürümüz bu farklılığı belirginleştirmek için Platon'un idea teorisiyle kelimadaki geliştirdiği *şeyiyye* anlayışı arasında bir mukayeseye yapmaktadır.

Platon gibi Mutezile de bilginin konusunun sadece dış gerçeklikle sınırlı olmadığını, duyularımızın dışında nesnenin kendinde bir varlığını da düşündüğü için bilgimize konu olan şeyler arasında ontolojik bir tasnife gider. Mutezili düşünürleri böyle bir tasnif yapmaya sevk eden öncelikli bazı sebepler vardır; onlar *şeyiyye*'yi,

⁹⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbn Arabî, *Şerhu'l-Füsûsu'l-Hikem*, tercüme ve şerh: A. Avni Konuk, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, c. I, s. 108.

⁹⁹ Mâtürîdî'nin kelâmî düşüncesinde mahiyetleri, tekvîn-mükevven ilişkisi bağlamında ele alan ve teoriye ismini veren bir çalışma için bkz. Ömer Türker, "Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, der. Ahmet Kartal, 28-30 Nisan 2014, s. 453.

¹⁰⁰ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 61.

genelde Tanrı âlem arasındaki ilişkiyi izah etmek, özelde ise ilâhî fiillerin taallukuna ontolojik bir karşılık bulmak maksadıyla varlık lafzından daha genel bir kavram olarak kullandılar. Buna göre *şeylik* vücudi ve sübuti olarak iki farklı yöne sahiptir. Vücudilik kaydı *şeyin* haricî varlığına işaret ederken sübutilik vasfı ise zihnî varlığına tekabül etmektedir.¹⁰¹ Ancak mütekaddim dönemi kelim geleneğinde zihnin ontolojik bir varlık alanı olarak kabul edilmediğini düşünürsek bu açıklamada bir çelişki görülebilir. Siyâlkûtî muhtemelen bu durumun farkındadır, zira devam eden satırlarda bu sübut ile haricî bir durumun kastedildiğini özellikle vurgular.¹⁰² Şunu ayrıca belirtmemiz gerekir ki Siyâlkûtî, suret anlamının henüz tam olarak kendinde/nefsü'l-emrde durumu hakkında belirgin bir görüşe ulaşılmadığı, yani nominalist tavrın hâkim olduğu bilgi probleminin bu ilk evresinde onu, sadece bilen özneye nispetle değerlendirmektedir. Ancak kelamın felsefileşmesiyle birlikte suret anlayışındaki değişim, aklın ontolojik bir mahal olarak kabul edilmesini gerekli kılmıştır.

Kelam düşüncesindeki epistemolojik değişime yön veren Fahreddîn Râzî, zihnî varlık terkindeki varlık anlamını, dışta gerçekliği bulunan şey olarak değil de “zihinde olan” anlamında sübut bulduğu şeklinde anlamaktadır; yoksa zihindeki makul anlam ile dıştaki şey arasında tam bir mutabakat olduğu fikrini kabul etmiş değildir.¹⁰³ Râzî'nin zihnî varlığı ne şekilde kabul ettiğinden ziyade böyle bir kabulün arkasında yatan sebepler bizim için önem arz etmektedir. Bu anlamda onu, zihnî varlığı kabule sevk eden sorunsallara baktığımızda birkaç maddeyle karşılaşırız.¹⁰⁴ Bunlardan en önemlisi *mutlak mâdum* eleştirisidir. Hiçbir ontolojik gerçekliği olmasa da zihnin tasavvur edebildiği bu gibi şeylerin, yoklukta sübutunun bulunduğu ihtimali bertaraf edilmeliydi. Öyle anlaşılıyor ki sadece tasavvur düzeyinde kabul edilecek olan kurgusal bir alan sayesinde bu sorunun aşılacağı düşünüldü. Ancak bahsedilen tasavvur düzeyinde bir imkân hali olsa da mutlak *mâdumun* yoklukta sübutunun bulunuşu,

¹⁰¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 520.

¹⁰² Siyâlkûtî'nin ifadesi şöyledir: “Mutezile'ye göre sübut aynîdir, Platon'a göre ise bilgiseldir” bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 61.

¹⁰³ Bkz. Agil Şirinov, “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddîn er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 203.

¹⁰⁴ Fahreddîn Râzî'nin suretleri zihinde ne şekilde tasavvur ettiğini ortaya koyan kapsamlı bir çalışma için bkz., Kübra Şenel, *Fahreddîn Râzî'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015, s. 83.

bilginin tam bir tanımı yapıldığında sorun teşkil etmektedir. Çünkü tanımdan önce, suretin farklı varlık alanlarında bulunuşunun ne anlama geldiği açıklanmalıdır.

İbn Sînâ'nın mutlak *mâduma* bakışı ise bundan farklıdır. Sadece zihinde varlık kazanmış bir şeyden haber verilebilir olduğu için İbn Sînâ, ne zihnî ne de haricî varlığı olmayan mutlak *mâdumdan* olumlama ile bahsetmenin imkânsız olduğunu ve kendisini ancak daha önceki bilgilerimize nispetle tasavvur edebileceğimizi düşünmektedir.¹⁰⁵ Siyâlkûtî içinse *mâdum* dahi olsalar bunların sübutuna engel olmadığını düşündüğü imkânsızlık bir tür kendinelik hali olarak telakki edilebilir. Burada da söz konusu olan yine tasavvur düzeyinde bir "imkân" halidir. Böylece anlaşılmaktadır ki o, imkânsızlığı bilgidен değil malumdan kaynaklı bir hal olarak görmektedir.¹⁰⁶

Zihnî varlığın, yeni epistemoloji içerisinde bir gereklilik olarak sisteme dâhil edilmesini sağlayan unsurlardan bir diğeri ise bu kabûlün, nefsin mücerret bir mahiyete sahip olması fikriyle yakından ilgili olmasıdır. Şöyle ki aklın, nesnesiyle karşılaşmasının sonucu olarak onda hâsıl olan anlama mahal arayışı, zihnin dışına taşırmanın sonuçlarıyla uğraşmaktansa bu anlamı kuşatan manevi bir mahal üzerinde uzlaşıldığını görmekteyiz. Manayı kabul eden bu özel mahal kimi düşünörlere göre de mücerret nefse tekabül etmektedir.¹⁰⁷ Nefsin mahiyeti başlıca tartışılan bir mesele olmakla beraber onun, nesnenin kuruluşunda nasıl bir rol oynadığına dair temel iki yaklaşım söz konusudur. Acaba o, dış dünyadan farklı olarak nesnelere bizatihi kendisi mi anlam yüklemektedir, yoksa içleri "dolu" olan bu şeylere sadece bir ayna vazifesi mi görmektedir? Buraya kadarki açıklamalara bakacak olursak Siyâlkûtî'nin ikinci ihtimali tercih ettiği söylenebilir. Ancak o, ilerleyen sayfalarda anlamın nasıl kurulduğunu açıklamak için suret ile mahalli arasındaki ilişkiye dair başka bir formülden yararlanır. Eşari geleneğın ürettiği *İzafet* anlayışı nefse bir tür yansıtma işlevi kazandırdığı gibi onun, madde suret arasındaki ilişkide aracı bir rol oynadığını da kabul etmiş olmaktadır. Bununla beraber Fahreddin Râzî'nin ilâhî Zat da dâhil olmak üzere öznedeki bilgiyi açıklamada kullandığı *izafet* anlayışı ise insanda, nesneyi kurarken mücerret bir nefsin varlığını zorunlu kılacak herhangi bir gerekçe bulamadığı için zihnî varlığı teorik olarak

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I. s. 30.

¹⁰⁶ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 61.

¹⁰⁷ Filozof ve kelimcilerin, nefsin mahiyetiyle ilgili görüşleri için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, s. 81-93.

reddetmektedir. Bunun yerine bizde, tam olarak mücerret bir nefsin değil de bilkuvve halde bulunan ve nefsin mübtedî bilgileri sayesinde işlevsellik kazanan latif bir cismâni kuvvenin bulunduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Eşarî gelenek içerisinde sürdürülen ontolojik mahal arayışında Râzî'nin madde suret arasındaki itidali korumak adına nef görüşünde değişikliğe gittiğini görmekteyiz.

İster zihinde olsun isterse de zihnin dışında varlığı kabul edilmiş olsun her bilgi teorisinin yanıtlanması gereken bir başka önemli soru da bu suretlerin birbirinden nasıl ayrışacağı sorusudur.

2.2.2.1. Ayrışma Problemi

Erken dönem kelam geleneğinde, Muammer ya da Debûsî (v. 430/1039?)¹⁰⁹ gibi bazı istisnaları saymazsak prensip olarak Tanrı'nın dışında gayri cismani herhangi bir ilkeselliğe yer verilmediği için bu dönemin kelam metinlerinde *sübût* kavramının hariçten bağımsız bir duruma işaret etmediğini görürüz.¹¹⁰ Bilginin nesnesi anlamında şeyiyye merkezli yürütülen tartışmalar bize, üzerinde tam olarak ittifak edilmeyen bir sübut kavramı vermektedir. Zihin henüz ontolojik bir alan olarak kabul edilmediği için söz konusu anlaşmazlık bu sübutun mahallinde değil mahiyetinde gözlenmekteydi ki bu anlamda kelamcılar iki farklı görüşü benimsemekteydiler. Kimileri dışta, henüz bilginin nesnesi anlamında var-olmamış *madumların* zatlarıyla birbirinden ayrıştığı bir tür sübut halinde bulunduğunu düşünürken, kimileri de bunların hiçbir ontolojik gerçekliği olmayan ve sadece nominal şeyler olduğunu iddia etmişti. Dikkat edilirse buradaki temel mesele *madumların* dış dünyanın haricinde ayrışacağı bir alanın kabul edilmemesi sonucunda ortaya çıkan bir zâtilik problemidir. Yani şeyler arasında ayrışmanın olabileceği muhtemel tek mahal dış dünyadır, çünkü bunun dışında bir ontolojik alanı

¹⁰⁸ İzafe teorisi'nin teorik bir çerçevesiyle beraber Râzî'nin bu konudaki iddiası için bkz. Şaban Haklı, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 423-432.

¹⁰⁹ Mütekaddim döneminde ruhun gayri cismani mahiyetine vurgu yapan düşünürlere örnek olarak Muammer ve Debûsî hakkında bkz. Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 20, s. 39-58; Hans Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd as-Sulami*, Beyrut, 1975. s. 339-350.

¹¹⁰ Bu noktada erken dönemdeki kanaatlere dair detaylı bir çalışma için bkz. M. Ali Koca, *Müteahhir Dönemi Eşariyye Kelamında Madumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yarattığı Problemin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013, s. 43.

kabul etmek eşyanın dış varlığının haricinde başka bir yerde daha ayrışmasına, dolayısıyla bir şekilde “var” olmasına imkân tanımak demektir ki ayrışma yapılabilirse bir zâtilikten de söz edilebilirdi.

Düşünce gelenekleri arasındaki temel farkı belirginleştirmek için yaptığı mukayesede Mutezile’nin karşısına Platoncu düşünceyi çıkaran Siyâlkûtî, her iki düşüncenin de *şeyliğin* sübutiliğine dair yorumlarında hemfikir olduğunu söyler. Zira her ikisi için de dış dünyada bilfiil bulunmayan ve fakat kendisine ontolojik değer yüklenebilecek bir şeyden bahsetmekteyizdir.¹¹¹ Şu kadar var ki Mutezile’nin sübut ile kastettiği aynî bir durum, yani ontolojik alan olarak dışta bir tür yokluk hali iken Platoncu anlayışta ise bu sübut hali bilgiseldir. Bu durumun tam anlamıyla zihnî varlığa tekabül ettiğini iddia edemesek de en azından dış gerçeklikle çok fazla ilişkisi olmadığını söyleyebiliriz.

Hem Mutezilî hem de Platoncu düşünceye yöneltilen eleştirilerin ortak noktası ise ayrışma sorunudur. Şu farkla ki Mutezile için bu sorun daha çok ontik bir mahiyetin neticesi iken Platoncu anlamda ontolojik bir sorun arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse Mutezile dış varlıkta olduğu gibi nesnelere arasında ayrışma yapmaya imkân veren zati özelliklerin, yoklukta sübutu bulunan *şey* için de geçerli olduğunu iddia ederken Eflatun’un idealarında böyle bir zâtilikten ancak zihnî itibarla bahsedebiliriz. Bu durumda Mutezile’yi meşgul eden bir sorun olarak yine mutlak madumunla karşılaşmaktayız. Çünkü haricî madum ile mutlak madumun nasıl ayrışacağı sorunu, sadece haricî varlık alanını kabul eden Mutezilî düşünürler için üstesinden gelmesi zor bir sorun teşkil etmektedir. Diğer taraftan dış dünyanın ontolojik gerçekliğini yadsıyan Platoncu düşünceyi ise başka bir sorun beklemektedir. Şayet sübut hali mahza bilgisel bir durum ise haricî madum ile mümkün madumun birbirlerinden nasıl ayrışacak? Başka bir ifadeyle bunların kendi aralarında ayrışmasını sağlayacak zati özelliklerinden nasıl bahsedebiliriz? Nitekim Siyâlkûtî’nin de vurgulamak istediği temel nokta burasıdır: ilki, tek ontolojik bilgi sahasını haricî varlık sahası olarak görürken ikincisi ise bu alanı dışsal gerçeklikten tamamen koparmıştır.

¹¹¹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 64.

Suret anlayışındaki düalist tavır, neredeyse mütekaddim dönemin sonuna kadar küçük farklılıklarla devam eder. Ancak İbn Sînâ ile birlikte farklı bir suret anlayışı, yeni ontolojik paradigmanın hâkim unsuru haline gelmiştir.¹¹² Bu yüzden düşünürümüz, her iki teorinin de sorunlarını gözetken bir çözüm önerisi olarak İbn Sînâcı suret anlayışına geçmektedir.

Böylece görmüş olduk ki ayrışma sorununun temelinde yatan muharrik sebep, Seyyid Şerîf'in ifadesiyle tümel mahiyetlerden ibaret olan makullerin, dış varlık dediğimiz hüviyetle ayrışmaktan başka bir şekilde ayrıştığının düşünülmesidir.¹¹³ Bu mesele ileride metafizik bağlamında tekrar ele alınacağı için şimdilik varlık anlamının kendisinde tahakkuk ettiği şey olarak bilginin bulunduğu iddia edilen mahalle nispetle belli bir zeminde tartışıldı. Siyâlkûtî yeni bir varlık alanına geçmeden önce ayrışma sorununu bir başka yönden daha ele almaktadır.

2.2.2.2. Temeyyüz ve Teşahhus

Bundan önce sübut halinin mahalli dikkate alınırken şimdi ise bu alanlardaki nesnelere nasıl ve ne ile birbirlerinden farklılaşacağı meselesi söz konusudur. İbn Sînâ öncesi geliştirilen bilgi teorilerinde sübutun mahiyetine dair yapılan açıklamalar, ister Platoncu anlamda bilgisel olsun isterse de Mutezîlî anlamda aynî hakikatlere tekabül etsin, aklın hangi kıstasları kullanarak ayrıştırma yaptığını bize yeterince açıklamadığı için kendisine yöneltilen eleştirilere de cevap üretebilecek güçte değillerdir. Bu yetersizliği fark eden İbn Sînâ, tesis ettiği sistematik düşünceyle duyumsama ve soyutlama süreçlerini ayrıntılı olarak analiz ederek kendinden sonraki felsefî geleneğe daha işlevsel bir bilgi teorisi sunar.

İbn Sînâ sonrasında elimize geçen yeni açıklama modelleri artık eylemin mahalline değil, kendisine yönelmemizi gerekli kılar. Varlık alanlarının ontolojik kabulü değiştiği için buna bağlı olarak akıl da nesnelere ilişkide rol oynayan basit bir unsur olmaktan çıkarılarak “parçalı” bir güç şeklinde yeniden kurgulanır. Diğer taraftan

¹¹² İbn Sînâcı anlamdaki suret anlayışı için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 266.

¹¹³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 536.

daha önce *sübut* mahalline dair net bir ayırım söz konusu değilken bundan sonraki süreçte zihni varlık müsellemler kabul edileceği için ihtiyacımız olan imkân sahası da açılmış olacaktır. Böylece aklın işlevsel ve ontolojik yönden farklı telakki edilmesi *Siyâlkûtî*'ye şu soruyu tartışma imkânı verir: Akıl, şeyler arasında ayırıştırma yaparken zihni mi yoksa dış dünyayı mı dikkate alır?¹¹⁴

Bir yerde ayırışmadan söz ediliyorsa orada fertlerinin ortaklık kurduğu bir durum söz konusudur. Ortaklık, yani aynı ontolojik alanı paylaşan şeylerin mahalline nispetle sahip oldukları müşterek mahiyettir. Öyleyse eşyanın zati özellikleri, buldukları varlık sahasına göre itibari farklılıklar göstermektedir. Farkı tespit eden akıl bu sayede bir şeyi başka bir şeyden ayırt edebilse de onun ontolojik durumuna dair hükümde bulunması için hala yeterli bir sebebi yoktur. Bunun için farklı idrak türlerinin devreye girmesi gerekmektedir.

Bilindiği gibi mahiyetler iki farklı ayırma işlemine tabidirler: Zihinde zati özellikleriyle ayırışmasına temeyyüz, dışta somut halleriyle ayırıştırılmasına ise teşahhus denilmektedir.¹¹⁵ Bu iki eylem, sadece ayırıştırmada kullanılan araçlar yönünden birbirinden farklı olup ilki aklın bizatihi kendi iç kuvveleriyle kendinde yaptığı, ikincisi ise duyular aracılığıyla yine akılda yapılan ayırıştırma işlemidir.¹¹⁶ Bu durumda birinin yaptığı “görme” eylemini diğeri deruhte edemez. Her ikisinin bilgisel yönden irtibatını sağlayacak bir durak olsa bile idrak araçları arasındaki farklılık birinden diğere bilgisel geçişe imkân vermeyecektir, çünkü duyular bize anlamı değil, onun taşıyıcı nesnesini verebilir. Ondan anlamı, yani bilgi formunu çıkaracak olan ise yine akıldır. Ana sorun şu ki buradaki iş birliği, anlamın kurulmasında her iki tarafın zorunlu birlikteliğini gerektirir mi? İşte ilâhî bilginin problematize olduğu eşik tam da burasıdır.

¹¹⁴ *Siyâlkûtî* bu soruya ileride metafiziğe taşıyarak Râzî, Tûsî ve Devvânî'nin görüşleri üzerinden farklı bir şekilde cevap arayacaktır. Bkz. *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 49.

¹¹⁵ Temeyyüz ve teşahhus şeklinde ele aldığımız bu iki farklı idrak sürecinin İbn Sînâ felsefesindeki karşılığı için bkz. M. Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile, Müfekkire ve Vehim* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara SBE, İstanbul, 2015, s. 120-250.

¹¹⁶ Teşahhusun aynı bir hal mi, yoksa akli bir durum mu olduğu sorusunu *Tecrid* haşiyelerinden hareketle araştıran bir çalışma için bkz. Ayşe Betül Tekin, *Tûsî'nin Tecridü'l-İtikad-ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013, s. 194.

2.3. İlahi Bilginin Mahiyeti

Bu bölümde artık ilâhî bilginin mahiyeti hakkında felsefe geleneğinde yürütülen düşünce faaliyetlerinin hâsılası olarak bir sonuç önermesi kurulmaya çalışılacaktır. Şimdiye kadar yapılan değerlendirmede Siyâlkûtî'nin, bilme eyleminin anatomisini ve buna bağlı olarak bilgi kavramının mahiyetini klasik düşünceden hareketle nasıl ele aldığını ve meselenin hangi sorunlarla malül olduğunu gördük. En önemlisi bu süreçte bilgi tanımının daima epistemolojik bir zemin üzerinden tartışıldığı anlaşıldı. Bundan sonra yapılacak olan tanım ise bir yönden bu zemini referans alırken bir yönden de kendine mahsus hiyerarşisi olan ontolojik bir alanın imtiyazlarını kullanarak yeni bir dil geliştirecektir. Söz gelimi bilginin kavramsal formu artık sadece zihnimizin, bir yanıyla teşbih kurabileceği bir mahiyete dönüşecek yahut zihnî varlık düşüncesi, ilâhî akılda suretlerin depolandığı bir mahal olarak değil de bunların zuhur ettiği bir mahal olarak değerlendirilecek, farklı varlık alanlarının kendine mahsus şartları olduğu dikkate alınarak bilginin yeni bir tarifi yapılacaktır.

Sadece varlık olmak bakımından varlık, kendisinden başka bir şeyle kayıtlı olmadığı için metafizikte bilgi ve varlık eş anlamlı değerlendirilir. Dolayısıyla burada klasik anlamda bir kavramsallıktan söz edilemez. Bunun yerini farklı bir mahiyete sahip bilgi tasavvuru alacaktır. Dolayısıyla öncelikle bu farkı doğuran düşünceye giderek nasıl bir ontolojik değişimin gerçekleştiğini yakından görmeliyiz.

Felsefe geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ ile başlayan sistematik değişim bir yandan felsefenin yorumlama gücünü artırırken diğer yanda da sorunları daha ayrıntılı bir biçimde ve daha farklı açılardan çözümleyebilmemize imkân sağlamıştır. Dinî düşüncenin seyrine yön veren bu değişim özellikle iki alanda kendini göstermektedir: Bilgiyi kavramsal olarak tanımlayan mantık disiplini ve metafiziğe yön veren ontoloji tasavvuru. Bunlardan ilkinin Fârâbî, Aristo'dan sonra mantığı sistematik bir şekilde yeniden kurmak suretiyle yapar.¹¹⁷ İkincisini ise İbn Sînâ, varlık tasavvurunu bütün felsefi ilimleri etkileyecek şekilde yeniden tesis ederek gerçekleştirmiştir.¹¹⁸ Siyâlkûtî

¹¹⁷ Fârâbî'nin mantıkta yaptığı dönüşümün ayrıntılı olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. Tony Street, *İslam Mantık Tarihi* (çev. Harun Kuşlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 67-80.

¹¹⁸ İbn Sînâ'nın gerçekleştirdiği bu paradigmatik dönüşümüne ışık tutan kapsamlı bir çalışma için bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 145-245.

de sırasıyla bu iki önemli dönüşümün, meselenin problematik yönü üzerindeki iz düşümlerini ele almaktadır.

2.3.1. Küllinin, Bilginin Sıfatı Oluşuyla Bilinenin Sıfatı Oluşu

Yukarıda bahsedilen dönüşümlerden ilki epistemik, ikincisi ise ontolojik anlamda genel bir hükme sahiptir. Zihnin “parçalanma”sı mümkündür, buna karşılık varlık kendinde bölünme kabul etmez. Aklın, eşyayı bulunduğu mahalle göre farklı kuvveleri kullanarak ayrıştırdığını gördük, ancak bu işlemin gerçekleştiği mahaller yalnızca zihinle sınırlı değildir. Bilgiye konu olan dış dünyanın varlık anlamına zarf olması bu alanın, ayrışmanın taraflarıyla bir şekilde ilişkili olduğu anlamına gelir. Bu noktada dış dünya, ayrışmaya imkân tanıyan mahiyet fikrinin bir tecelli mahalli olarak görülse de İbn Sînâ, bölünmenin varlıkta değil onunla mevcut hale gelen şeylerin itibarlarında gerçekleştiğini söyler. Bu itibarlar felsefe disiplininde, genel şeyler ve bunların mahiyetleri başlığı altında ele alınan temel kavramlardan ibaret olup burada konumuzla ilgili olanı ise küllilik mefhumudur.¹¹⁹

Siyâlkûtî ilâhî bilginin mahiyetini açıklarken bilginin külli oluşu ile bilginin konusunun külli oluşu arasındaki farka dikkat çeker; bu İbn Sînâ'nın, üzerinde hayli tartışma yaratan meşhur *külli yönden bilme* iddiasıyla alakalı bir meseledir. İbn Sînâ Tanrı eşyayı külli bir tarzda bilir, derken bu ifadenin birçok yönden sorun teşkil edeceğinin farkındadır.¹²⁰ Yine de kuruluşunda başka bir imayı barındıran bu cümle, külli olarak bilmekle külli olanı bilmek arasındaki farktan kaynaklanan bir yorumdur. Bu yüzden düşünürümüz küllinin tam olarak ne anlama geldiğine dair net bir açıklama yapma ihtiyacı duyar.

Küllilik üzerinde konuşmaya başladığımızda kavramın mahiyeti gereği buradaki müşterekliğin ne anlama geldiği sorusu gündeme gelir. Bunun, dışta nesnenin bir parçası olmak şeklinde bir ilişki olduğu ya da nesnede mündemiç olan unsurların toplamının aldığı bir sıfat olduğu söylenebilir. Her hâlükârda elimize bir tür ortaklık

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 173.

¹²⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 167-174.

ilişkisi geçmektedir. Düşünürümüzün referansta bulunduğu *Tecrid* üzerine yazılan şerhlerde¹²¹ tümelliğin, aklî suretin çok sayıda şeye mutabakatı mı olduğu, yoksa bu şeyler arasında bir ortaklık ilişkisi mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülse de bütün şarihler tabii küllinin hariçte mevcut şahısların bir parçası olduğu konusunda müşterek bir kanaate sahiptir.¹²²

Öte yandan külli olması yönünden külli ise üç farklı anlama işaret etmekte olup bu kullanımları İbn Sînâ şöyle vermektedir: İnsan gibi pek çok şeye bilfiil yüklem yapılabilen bir anlamı veya yedigen ev gibi bilfiil var olmaları şart olamadan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlamı veya Güneş gibi tasavvuru değil fakat haricî bir sebep dolayısıyla -bu sebep de onun dışta bulunmasıdır- çok şeye yüklem yapmamıza mâni olan bir başka anlamı vardır.¹²³

Siyâlkûtî metafizik bilgiyi her an yenilenen ve sonsuz nesnesi olan bir izafet şeklinde tanımladıktan sonra külliliğin, ait olduğu yöne nispetle kazandığı anlam üzerinde durur.¹²⁴ Bu anlayış esasen Eşarîlerin *izafet* teorisiyle benzerlikleri olsa da temelde farklılaştığı nokta varlık mahiyet ayrımıdır. Çünkü bu ilişkide Tanrı, eşyaya varlık veren bir ilkedir. Klasik Eşarî düşünce ise böyle bir ayrıma imkân vermeyecek bütünlükçü bir karaktere sahiptir. Ayrıca buradaki küllilik zihnin, nesnesiyle itibarı sonucunda ona yüklediği göreceli bir sıfattır. Buna göre Tanrı sadece küllileri bilir ancak bu, külli ve cüzi şeylerden sadece külli olan O'nun bilgisi için geçerlidir anlamına gelmez; ilâhî bilgi, cüziyi de kuşatan külli bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla bu anlamda küllilik bilinene ait bir sıfat değil, O'nun bilgisinin mahiyeti halini almaktadır.

Külliliğin, epistemolojik olarak farklı kavramsal anlamlara sahip olduğunu, nispette bulunduğu şey olması bakımından ise başka bir anlamı daha olduğunu belirttik. Peki ama külli bilgi cüzilerle nasıl bir irtibat halindedir?

¹²¹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 76.

¹²² Ayşe Betül Tekin, *Tûsî'nin Tecridü'l-İtkad-ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, s. 178.

¹²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.I, s. 172.

¹²⁴ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 68.

2.3.1.1. Sudûr Düşüncesinden Hareketle Cüziyyât Tasnifi

Bilindiği gibi sudûr anlayışı, Tanrı alem irtibatını açıklarken aslında bir bakıma da bilgi varlık ilişkisinin nasıl tertip edileceği sorununu da aşmayı hedefler. Tarafları külli bilgi ve varlık yüklemesi yaptığımız cüziyyat şeklinde özelleştirdiğimizde ise varlık fertlerinin mahiyetlerine göre onları kategorize edebileceğimiz bazı kriterler tespit etmemiz gerekir. Siyâlkûtî bunları, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*'de yer alan bir tasnif modelinden istifade eder aktarır; tasnif, kadim felsefe geleneğinin mevcut anlayışını yansıtmaktadır.¹²⁵ Buradaki sıralama, klasik sudûr şemasındaki mevcut fertlerinin bazı kıstaslara göre tasnif edilmesinden ibarettir. Referans alınan kriterler ise mevcut fertlerinin madde ve zamanla olan ilişkileridir. Dolayısıyla elimize tasnifle ilgili iki önemli kriter geçmektedir: Değişim ve müteşekkil (madde ve formdan ibaret) olma.¹²⁶ Bunlardan değişim, zamana tabi olmayla ilişkili iken müteşekkil olma ise eşyanın maddeyle alakası bakımından ortaya çıkan bir durumdur.

Sınıflandırmanın muhtevasına baktığımızda, mevcut fertlerinin bütüncül bir şemasının çizildiği dört ayrı grubu olan bir modelle karşılaşırız. Bu, varlık anlamının mutlak surette bulunduğu Tanrı'dan başlayıp varlığı, unsuri bileşenlerin müsterekliğine bağlı maddi şeylere varıncaya kadar aklın, kendisi de dâhil olmak üzere tasavvur edebileceği her şeyi kuşatan bir modeldir. Felsefi terminolojide cüziyyat olarak tabir edilen bu şeylerden her birinin, kendine özgü mahiyetiyle sudûr şemasında ayrı bir yeri olduğunu biliyoruz. Peki ama bu şeylerin madde ve zamanla olan bağılıklarına göre kategorize edilmesi, temel meselemize nasıl bir yorum imkânı kazandırır?

Küllilik ve cüzilik kavramları aklın, mahiyete nispet ettiği ikinci makullerdendir.¹²⁷ Ancak dikkat edilirse burada cüziyyat terimi, zihni anlamda değil de *kendinde şey* olarak ele alınmaktadır. Çünkü tasnifte dikkate alınan kriterler cüziyyat olarak nitelendirilen şeyler için geçerli olabilecek kriterlerdir. Bununla birlikte değişime uğramayan ve herhangi bir unsurî bileşikliğe de sahip olmayan Tanrı da bu tasnifte yer alır, bunun tam aksine hem değişime uğrayan ve hem de bileşik mahiyeti olan şeyler de. O halde bu iki kutup arasındaki bilgisel bağı sağlayan nedir? Düşünürümüz bu tasnifi

¹²⁵ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 68.

¹²⁶ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, s. 476.

¹²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.I, s. 608.

vermekle aslında bize, Tanrı ve diğer varlık yüklemesi yaptığımız şeyler arasındaki irtibatın kategorize edilmiş zihnî planını sunmaktadır. Bu sayede Tanrı'yla sudûr şemasındaki tek tek bu şeyler arasında iddia edildiği şekilde bilgisel bir irtibat kurmanın nasıl bir sorun teşkil edeceğini görebilelim.

Sudûr teorisinin en önemli sonuçlarından biri de eşya ile Tanrı arasında vasıtalı bir ilişki olduğunun kabul edilmesidir. Şayet bir “vasıta” varsa ilâhî bilgiye dair de “parçalı” bir mahiyet söz konusudur. Bu yüzden Siyâlkûtî bilginin mertebelere göre itibari bölünmüşlüğü ifade eden “parçalanma”yı epistemolojik zeminde kavramsallaştıracaktır.

2.3.1.2. Tafsili Bilginin Mahiyeti / İlahi Bilgideki “hiyerarşi”

Siyâlkûtî, ilâhî bilginin mahiyeti ve bundaki mertebe fikrini ele aldığı yerde, ikinci bir tasnifi dikkate alarak bu defa bilgiyi basit ve tafsilî olması yönünden değerlendirir.¹²⁸ Basitlik bir bütünlüğü ifade ederken tafsil ise ayrışmayı ifade eder. Buna göre ilâhî bilgi, her birinin bir üstündekine nispetle tafsili, bir altındakine nispetle de basit mahiyette olduğu dört mertebeli bir yapı arz eder. Terkip ve çokluk aşağı doğru indikçe artar yukarı çıkıldıkça da kaybolur. İlahi bilgideki bu mertebe fikri aslında İslam düşünce geleneklerinin her birinde farklı şekillerde görülen önemli bir tasnif yöntemidir. Buna göre farklı bilgi seviyelerinde bulunan mevcut fertleri, düşünce geleneklerinde değişik kavramlarla ifade edilemekteydi.¹²⁹ Bu kavramların mahiyetleri arasındaki benzerliğin onları tamamen aynileştirdiğini iddia etmek tabii ki aşırı bir yorumdur. Fakat en azından felsefe geleneğinde akla yüklenen anlam ile kelimelerdeki aklın mahiyeti arasında asgarî bir mutabakat kurmak mümkündür. Bu anlamda Siyâlkûtî'nin kelimeler, felsefe ve tasavvuf disiplinleri arasında kavramsal bir irtibat kurarak sudûr şemasının yeni bir şeklini çizmeye çalıştığı tertibi, her mertebede

¹²⁸ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hakâniyye*, s. 65.

¹²⁹ Bu konuda Siyâlkûtî gibi kavram merkezli mukayese yapan muhakkiklerden bir diğeri de geç dönem Osmanlı düşünürü Kemalpaşazâde'dir. Onun Leys ve Eys kavramları üzerinden meseleyi ele aldığı risalesi bu konuda önemli bir çalışmadır. Bkz. Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 27, s. 87-116.

sıralanan unsurların bir üstündekine nispetle tafsilî, bir altındakine nispetle de icmâlî bilgi kabul edildiği bir sıra düzenine yerleşmektedir.

Bilgi alanlarının tafsilî oluşu, eşyanın maddeyle olan mukareneti nispetinde artar. Mesela Tanrı'dan sudûr eden göksel akıllar kendinde icmalî bilgi kabul edilir, ancak bunların nefsleri cirmlerine nispetle tafsildir. Bunun gibi her bir mertebenin, diğerine nispet edildiğinde tafsil bilgisini doğuran bir mahiyeti vardır.

Burada akla gelebilecek muhtemel soru şudur: Madem Tanrı'da varlık ve mahiyet özdeş kabul ediliyor, o halde ilâhî bilgide nasıl bir *tafsil*den bahsedilebilir? Tafsil kavramını ayrıntı bilgisiyle veya bir şeyin çokluğa tekabül eden yönüyle mi değerlendireceğiz? Şunu öncelikle ifade etmeliyiz ki bahsedilen mertebelere nispetle bilgi seviyeleri ilâhî zatın, mutlak bilgisinden sonra değerlendirilen tafsilî bilgisidir. Dolayısıyla eşyanın unsurî çokluğu kesinlikle haricî varlıkta olduğu haliyle bir çokluk anlamı ifade etmez. Çünkü bu anlamda tafsil, eşyanın henüz dışta varlık kazanmazdan önceki nisbi durumundan ibrettir. Yine denilebilir ki böyle bile olsa ilâhî bilgide vehmî bir çokluk olmayacak mı? Zira mahiyette ortaya çıkan çokluk varlık için de söz konusu olacak, bu ise tevhid ilkesine hanel getirecektir. Genelde bu noktada problem yanlış tespit edildiği için yanlış bir sonuca varılır. Şöyle ki söz konusu ayrıntı bilene nispetle değil, bilgiye nispetle yapılmış bir tasniftir. Siyâlkûtî'nin ifadesiyle bir bilen özne olarak Tanrı, çevresindeki her noktanın kendisine eşit mesafede olduğu dairevî bir şeklin merkezi gibidir. Bu şekilde Tanrı'nın eşya ile irtibatı, o eşyanın zamanında ve mekânında gerçekleşen bir durumu ifade etmiş olur.¹³⁰

Tafsil kavramının tekabül ettiği anlamı biraz daha belirginleştirmemiz gerekirse kavramın, cüzi kelimesinin yerini alan nispeten farklı bir kavram olduğunu söylemeliyiz. Mahiyet itibarıyla cüziye benzese de bilgi alanlarının birbiri arasındaki izâfî durumunu ifade eder. Hâlbuki cüzi, zatı itibarıyla külli olmaya müsait değilken tafsilî olan bilgi, bir altındakine nispetle icmalî olabilmektedir. Yani tafsil kavramı daha çok bir şeyin bilgiye konu olma yönüyle alakalıdır. Böylelikle ait olduğu konumda kendine has mahiyetiyle birbiriyle irtibatlı bir mevcutlar hiyerarşisi kurulmuş olur ki bu, her bir nesneye dair bilgiyi dolaylı olarak mümkün kılan hiyerarşik bir tertiptir.

¹³⁰ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 71.

Tafsîl bilgisinin bir başka özelliği de nefste sonradan ortaya çıkmasıdır. Felâsife kozmik akılların icmâlî taakkulünün, hariçteki tafsîlî suretlerin yaratıcısı durumunda olduğunu savunmaktaydılar ki bu durum, bilen öznelere olarak bizim için de böyledir. Şu farkla ki icmalî taakkul bizde, zihnimizdeki tafsîlî suretlerin ilkesi durumundadır. Verdiği tipik ağaç ve tohum misalinden anlaşıldığı kadarıyla Siyâlkûtî de tafsîlî bilgi terimini ilâhî bilgi bağlamında kullanırken aynı anlamı kasteder.¹³¹

Düşünürümüz ayrıca Tanrı ve mevcudat arasındaki niteliksel ilişkinin bir başka şekilde de yorumlanabileceğini göstermek için meseleye tasavvufî açıdan da yaklaşır. Süfiler bu ilişkiyi, mevcudatın Tanrı ile iki yönden irtibatlı olduğu şeklinde formüle ederek açıklamaya çalışırlar. Buna göre genel varlık tecellisi açısından bakıldığında “Birden bir çıkar” ilkesince Hakk’ın eşya ile irtibatı tek yönlüdür. Ancak çokluk, imkânın bir özelliği olduğu için eşyanın Hak ile irtibatı da farklı açılardan olmalıdır.¹³² Burada imkân hükmü gereği her nesne kendine mahsus bir *özel yöne* sahiptir, bu sayede Varlığın eşya ile doğrudan irtibatı sağlanır.¹³³

İlahi bilginin mahiyetine dair kavram merkezli yapılan değerlendirmelerle meselesinin epistemolojik olarak farklı veçhelerini görmüş olduk. Siyâlkûtî son olarak konu üzerinde yürütülen yorum ve eleştirileri araştırmaya dahil eder.

2.3.2. Yorum ve Eleştiri / İbn Sînâ Sonrasında Problemin İzini Sürmek

İbn Sînâ’nın sorunsallaştırdığı ilâhî bilgi meselesi, onun ardından birçok eserde işlenmiş ve üzerinde hayli tartışma yürütülmüştür. Bu anlamda ismi zikredilmesi gereken düşünürlerin başında Fahreddîn Râzî ve Nasîruddîn Tûsî gelmektedir. Mesele üzerinde hususi olarak tahkikat yapan Râzî *Mebâhis*’te, felsefe geleneğinin tikel anlama karşılık ürettiği dört sınıf şeyden bahsettikten sonra bunlardan bazısını, mahiyeti gereği Tanrı’yla doğrudan irtibatlandırmanın mümkün olmadığı sonucuna ulaşır. Çünkü bu sıralamada kıstas alınan şartlara göre -ki bunlar, değişkenlik ve cisimseliktir- ilâhî

¹³¹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 66.

¹³² Sadreddîn Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 74.

¹³³ Düşünürümüz tafsîlî bilgiyi açıklarken tasavvufî terminolojideki “*Vech-i Has*” kavramına yer verir. Bkz. Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 63.

bilginin cüziyi cüzi olarak ihata ettiğini söylemek çelişki arz etmekteydi.¹³⁴ Bu öncülden yola çıkarak Râzî şu sonuca ulaşır: her iki faktör de ilâhî bilgi için söz konusu olamayacağından dolayı mahiyeti gereği bu özelliklere sahip olan mevcut türleri de ilâhî bilgiye izafe edilemez.¹³⁵ Siyâlkûtî'ye göre, her ne kadar felsefi geleneğe referans vererek bir tahkik yaptığını söylese de Râzî burada iki yöntemsel hataya düşmüştür.

2.3.2.1. Eleştiri / Gaibin Şahide Kıyası Yanlıştır

Fahreddîn Râzî'nin kurduğu mantıksal ilişkide haklılık payı olduğunu söylesek de onunla aynı fikirde olmayan Siyâlkûtî için maddi olanın idrakini sadece his ve hayale bağlı değildir. Ona göre Râzî'nin hükmü, gaibi şahide kıyaslayarak verilen bir istidlal yönteminin neticesidir. Düşünürümüz beşerî tecrübeye gözlenen olguyu ilâhî bilgiye olduğu gibi taşımanın zorunlu bir gerekçesinin bulunmadığını, dolayısıyla bilginin pekâlâ başka bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu savunur.¹³⁶ Diğer bir ifadeyle söylersek cismani bir surete sahip olması bakımından maddi olanın idraki his ve hayalle sınırlanamaz. Zira maddi bir bedenle birlikte bulunan nefis kendisini idrak ederken herhangi bir araca ihtiyaç duymaz. Ayrıca duyu algılarından hiç birisi bize onun varlığını haber vermez. Bununla birlikte tabii ki nefis kendine ait olan yönü, beden de yine kendine has yönü alır ve fakat burada, bir şekilde maddenin aracılığı olmaksızın nefsin ulaştığı ve dış idraklerde olduğu gibi alışageldiğimiz şekilde gerçekleşmeyen bir diğer idrak söz konusudur. Nefsi, maddi bir nesneyi algılar gibi algılamadığımız anlaşılıyor, ancak onun herhangi bir idrakte kendine yeter mahiyette olmadığı da iddia edemeyiz. Zira dış dıştaki nedensellik Gazzâlî'nin tabiriyle bir ardışıklığın alışılmış görünümünü bize verirken bunun bilgisinde dahi dış idrakler güvenilirliğini yitirmektedir. Nitekim bu konudaki özgün eleştirel düşüncesiyle öne çıkan Ebu'l-

¹³⁴ Râzî'nin bilgi teorisinden yola çıkarak bu iddianın temellendirildiği bir çalışma için bkz. Mustafa Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006, s. 164.

¹³⁵ Fahreddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, s. 500.

¹³⁶ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 68.

Berekât'ın da iddia ettiği gibi idrakin doğrudan nefis aracılığıyla gerçekleşiyor olması onun kabiliyetini daha da güçlendirmektedir.¹³⁷

Her ne kadar nesneyle kurulan ilk temas duyular vasıtasıyla gerçekleşiyorsa da bunlar alet vazifesi gördükleri için verileri akla ulaştırmadığı sürece bilgisel süreç tamamlanmış olmaz. Cismani suretiyle algılanan şey aklın önüne sunulduğunda bu defa suretin mahalli zihin olduğu için idrak edilen burada makul bir anlama dönüşür. Aslında Siyâlkûtî, bir yönden Râzî'nin hükmünü eleştirirken akli idrakin üstünlüğüne, bu yolla gerçekleşen bilginin kuşatıcılığına işaret etmekte, diğer bir yönden de tecrübi sürecin zikredilen gerekçeden dolayı ilâhî bilginin mahiyetine tatbik edilmesinin anlamsızlığına vurgu yapmaktadır.

Siyâlkûtî'ye göre İbn Sînâ bu meseledeki kanaatini gayet açık bir şekilde beyan etmesine rağmen onun, hükmü sadece cüzilere mahsus bir durum olmaktan çıkartıp genelleştirmesi ve “Tanrı değişeni bilmez” şeklinde ifade etmesi şârihler tarafından yanlış telakki edilmiştir.¹³⁸ Bu anlamda o ikinci bir yöntem hatasını şöyle dile getirir:

2.3.2.2. Eleştiri / Zamanda Bulunmak ve Zamanda “Olmak” Farklı Durumlardır

Râzî'nin kurduğu ilişkide ilâhî bilgiye konu olamayacak şeyler değişime tabi olması sebebiyle sadece cüzilerdir. Değişim zamanla birlikte anılan, ona tabi olan, bozulmayı ya da en iyi ifadeyle dönüşmeyi gerektiren bir tür noksanlık belirtisidir. Bu yüzden yüce bir mahiyete nispet edilemezdi. Madem noksanlık arz etmesi açısından kıstas alınan şey değişimdir, o halde bu kıstas niçin sadece birtakım şeylere has kılınsın? Değişen olmak bakımından eşya, ilâhî bilginin konusu olamaz denilemez miydi?¹³⁹ Diğer taraftan zamana tabi olmanın gereği değişim ya da hareket değil midir? Nasıl olur da bu eylemlere maruz kalmadan bir şey zamanda bulunabilir? Bu durum zamanda bulunup da zamansallık hükümlerinin geçerli olmadığı paradoksal bir

¹³⁷ Ebu'l-Berekât'ın bu konudaki iddiası için bkz. Kutlu Okan, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Bilgi Teorisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2016, s. 54.

¹³⁸ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 68.

¹³⁹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 69.

tasavvuru doğuramaz mı? Râzî'nin, yaptığı açıklamayla zımnen yönelttiği bu tür sorulara yanıt aradığımızda muhakkikimizin tâbiyeti iki anlamda ele aldığı görmekteyiz: Zamanda bulunup onun katı hükümlerine tabi olmak şeklinde ya da zaman ile bulunup onun hükümlerinden azade kalmak anlamında. Dolayısıyla ilâhî bilgi burada, çizgisel süre anlamında değil fakat zamanın metafizik açıdan kurucusu olması anlamında bir ilke olarak değerlendirilmektedir, bu sayede bütün eşyayı ihata eden organik bir zaman telakkisiyle bilgisel ilişkiyi tesis etmek istemektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Siyâlkûtî'nin aslında bu eleştiride vurgulamak istediği, değişimin ihata ettiği şeyler ve buna göre yapılmış bir tasnif değildir. Bu tasnif üzerinden yürütülen tartışmanın esas sorunu, tasnifte kriter alınan değişim unsurunun sebebini, yani zaman mefhumunu ve bunun mahiyetini gölgelemesidir.

Diğer taraftan Nasiruddin Tûsî ise *Şerhu'l İşârât*'ta, kendisinden önce Sühreverdî'de rastladığımız husûl ve huzur ayrımını dikkate alarak probleme açıklık getirmek ister.¹⁴⁰ Onun çözüm arayışında ulaştığı sonucu özetleyen cümlesi şöyledir: Bilen özne zatının bilgisinde kendinden başka bir şeye gerek duymadığı gibi kendinden sadır olan şeye dair bilgide de, o şeyin suretinden başka herhangi bir surete ihtiyaç duymaz.¹⁴¹ Ancak Devvânî'nin ifadesiyle ne bedâheten ne de nazarî olarak anlaşılabilir olmayan Tûsî'nin bu iddiası bazı nedenlerden dolayı sorunludur.¹⁴² Öncelikle Tanrı'nın fâil oluşunu, yani suretlerin kendisinden sudûrunu bir fail illet gibi başlatması ihtimalini ve kâbil oluşunu, yani suretlere, onlar mevcut olmazdan evvel mahal olma ihtimalini bertaraf etmemektedir. Cümlelerin başka bir sorunu da suretlerin bilgiyle öncelenmesi halini doğurmasıdır. Bu da Tanrı'nın Zat'ının bilgisidir, çünkü böyle bir kabule göre oluşan durumda suretlerin mevcudiyetleri ile makul oluşlarını ayırtmış oluyoruz. Bu ise iki farklı tasavvura imkân vermek anlamına gelmektedir. Hâlbuki ilâhî bilgi fiilî bir durumdur, bir anda meydana gelir, ontolojik bir sıra düzeni içerisinde tafsilî olarak belirir.

¹⁴⁰ Nazari prensiplere isnat eden husuli bilgiye karşılık müşahede yöntemini esas alan huzûri bilgiyi tesis eden Sühreverdî'nin bilgi teorisi için bkz. Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2008, s. 106.

¹⁴¹ Nasiruddîn Tûsî, *Hallu Müşkilati'l-İşârât* (thk. Süleyman Dünya), Daru'l Mearif, Kahire, 1993, c.III, s. 347.

¹⁴² Bu nedenler Devvânî'nin *Şerh'l Akaid*'de dile getirdiği sekiz eleştiriden ikisidir. bkz. Celâleddîn Devvânî, *Akâid-i Adûdiyye Şerhi Celâl*, çev. Serbestzade Ahmed Hamdi, Serasi Matbaası, Trabzon, 1893, s. 280-282.

Siyâlkûtî'nin bu bölümde değerlendirmeye kattığı son isim olan Devvânî, sorunu bir biliş tarzı şeklinde ele alarak felâsifenin bu konudaki genel tavrının bir tür taakkulî idrake işaret ettiğini söylemektedir.¹⁴³ İbn Sînâ meseleyi beşerî kuvvelerin nefyedilmesi yönünden değil, bunları gerektirecek olan cismani araçlara sahip olunmaması yönünden ele alırken Devvânî, bu araçlara sahip olmanın bir sonucu olan ihsas ve tahayyülü dikkate alarak konuya yaklaşmaktadır. Hâlbuki sorun zaten bilginin ihsas ve tahayyülle gerçekleşmiyor olmasıyla değil, bu kuvveleri gerektirecek olan cismani araçlara sahip olunmasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle birinci öncül bir sebebin sonucu iken ikinci öncül ise sonucu doğuran sebepti. Yani Devvânî ortada sebep dururken sonucu dikkate almaktaydı.¹⁴⁴ Ayrıca külliliğin ve cüziliğin onun söylediği gibi mutlak olarak bilgiye mahsus sıfatlar olduğu düşüncesi de mantıksal açıdan tutarsızdır. Bilgiye konu olan şey neden kendinde küllilikle nitelenmesin? Zira malum da pekâlâ kendinde külli olarak değerlendirilebilir.

Eleştiriler bize şunu göstermektedir: En iyi ihtimalle meseleye, mevcut paradigma içinde tutarlı bir açıklama getirmek kesinlikle farklı bir zaman, mekân ve yöntem tasavvuru gerektirmektedir. Nazari aklın imkânları bilgi problemi hakkında bize, makul sınırlar çerçevesinde bir cevap üretebilse de kendinde hakikate sahip varlık söz konusu olduğunda tatminkâr bir açıklama sunmaz. Dolayısıyla metafizik düşüncede farklı bir ontolojik alan kurma imkânını sağlayan diğer bir yöntem gündeme gelir. Sufiler bu yöntemi, hakikate şahit olma anlamında *müşahede* kavramıyla ifade ederler. İbn Sînâ ana hatlarıyla ortaya koyduğu nazar yönteminin yanında, *el-İşarât ve't-Tenbihât* adlı eserinin son kısmı olan *Makâmâtü'l-Ârifîn*'de anlattığı mistik tecrübe ve müşahede bilgisiyle söz konusu yöntemden bahseder.¹⁴⁵ Peki tasavvufî düşüncenin bilgi anlayışı ve onu farklı kılan bu yönetsel tavrın özelliği nedir? Bu noktada Siyâlkûtî risalede, nazari araştırmanın dışına çıkmasa da kendisinden hareket edebileceğimiz bazı ip uçları sunmaktadır. Bunlardan hareketle araştırmayı genişleten üçüncü bir yönü mümkün olduğu ölçüde değerlendirmeye çalışacağız.

¹⁴³ Devvânî, s. 286.

¹⁴⁴ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 73.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 182.

2.3.3. Tasavvufi Düşüncenin Yöntemsel İmkân Boyutu: Müşâhede

İlahi bilgi meselesinin şimdiye kadar felsefi bir araştırma yönteminin prensipleri doğrultusunda ele alındığını gördük. Akli öncüller kullanılarak istidlâlî hükümlere varıldı ve mesele birçok farklı açıdan ele alındı. Bu sırada nazari yöntem dışında başka bir bilgisel deneyimin ya da uygulamanın araştırma sürecinde dikkate alınmadığını söyleyebiliriz. Bunun tek istisnası düşünürümüzün, *âyân-ı sâbite*'ye erişmek için riyazet yolunun gerekliliğini belirttiği yerdir.¹⁴⁶ Bunun dışında da bazı istisnai ifadeleri farklı bir anlayış profili kurmamıza imkân tanısa da bunlardan yola çıkarak genel bir çerçeve çizilemez. Zaten maksadımız Siyâlkûtî'nin araştırma yöntemine dair bir anlayış profili oluşturmak değil, elde ettiğimiz verilerle üçüncü bir disiplin olarak tasavvufun yöntemsel boyutunu değerlendirmeye dâhil etmektir. Ayrıca belirtmeliyiz ki düşünürümüzün muhakkik tavrı, metne bağlı kalarak bütünlüklü bir yöntem anlayışı tablosu çizmemize izin vermez, ancak yine de onun bazı ifadeleri ve özellikle de dâhil olduğu bildiğimiz irfânî düşünce geleneği dikkate alındığında mevzumuzun seyri bakımından önümüzde farklı bir imkân boyutu açılmaktadır.

Tasavvuf düşüncesi, kelim ve felsefe geleneklerinden farklı olarak kendine has bir araştırma yöntemine sahiptir. İbn Arabî, Sadreddîn Konevî ve Davud Kayserî gibi isimlerin kuruculuğunu yaptığı bu düşünce geleneği, nazar yöntemine karşılık müşahede yöntemini geliştirmiş ve bu yolla elde ettiği tecrübe sayesinde müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Bahsedilen yöntemin sufiler açısından özel oluşunu ve meselemiz açısından nazari düşünceye kattığı imkânı araştırırken şu üç soruya cevap bulmaya çalışacağız: İlk olarak irfânî düşünce geleneğinin yöntemsel tavrını temsil eden müşahedenin, nazari araştırma yönteminden farkı nedir? İkinci olarak bu yöntemin uygulaması, yani varlık araştırmasında tatbik ettiği pratiğin mahiyeti nedir? Son olarak ta bu ayrıcalıklı yöntem, ilâhî bilgi meselesinin açıklanmasına dair bize nasıl bir imkân penceresi açmaktadır?

¹⁴⁶ Platoncu bilgi anlayışını aktardığı pasajın ardından Siyâlkûtî'nin ifadesi şöyledir: *kendisine yönelttikleri yadırgamaların ve kuşkuların giderileceği şekilde (Platon'un) görüşünün açıklaması budur; bu, sufinin vardığı âyanı sâbite görüşüne çok yakındır. O'nun ispatının yolu ise çok zorlu riyazetlerle gerçekleşen müşahededir. Bkz. Siyâlkûtî, er-Risâletü'l-Hâkâniyye, s. 20.*

İlahi bilgi ifadesini açıklayabilmemiz için tasavvufi düşüncenin epistemoloji ve bununla irtibatlı ontoloji tasavvuruna kısaca değinmemiz gerekir. Ancak bundan da önce bir meseleye açıklık getirmeliyiz. İnsanın Tanrı'ya dair bilgisi ile Tanrı'nın bilgisi farklı konulardır. Bununla beraber bilgi kavramının müşterek kullanımı sebebiyle her iki mesele de epistemolojik açıdan birbirleriyle irtibatlıdır. Zira Tanrı tasavvuru, O'nun nasıl bir "bilen" olduğu sorusuyla ilişkili olarak önem arz eder. Bilgi ve bilen kavramları tasavvufi terminolojide, kelam ve felsefede olduğundan farklı bir değerlendirmeye tabi olduğu için ilk olarak bunların anlamı üzerinde durmalıyız.

Bilgiyi insâni bir vasıf olarak ele aldığımızda sūfiler bunu, ilim ve marifet şeklinde iki farklı kelimeyle karşılar; her ikisi de insani bilgi için kullanılan ve iki farklı bilişi temsil eden kavramlardır. Akli melekenin bilişiyle gerçekleşen eylem ilim, ruhani bir kuvvenin bilişiyle gerçekleşen eylem ise marifet olarak adlandırılır. Her ne kadar bu kavramları sufiler arasında literal olarak farklı anlaşılrsa da çoğu mutasavvıf marifetin rabbânî oluşuna vurgu yapar ve marifetin ilimden üstün olduğunu kabul eder. Ancak bununla, marifetin çalışma yoluyla değil de manevi bir pratikle elde edilmesi yönünden ilimden üstün olduğu kastedilir.¹⁴⁷ Dolayısıyla sufiler için hakiki bilgi, manevi yönden elde edilen marifet olduğuna göre gerçek anlamda bilen de *arifler* olduğunu söylemeliyiz.

Beşerî bilgidен Tanrısal bilgiye geçtiğimizde ise epistemoloji daha çok bir ontolojiye dönüşür. Çünkü Tanrısal anlamda bilgidен bahsetmek, O'nun âlemle olan ilişki biçimini açıklamak anlamına gelir. Tasavvufi düşünceye göre ise bu konuda yapılacak tasvirler hakikatin kendisini değil sadece görüntüsünü bize sunabilmektedir. Bu yüzden Tanrı hakkında O'nun müsaade ettiği kadar bilgiye sahibizdir; O'nun açıkladığı isimleri ve eserleri dışında hiçbir şey bilemeyiz.¹⁴⁸

Felsefi gelenekten farklı olarak tasavvufi düşüncede¹⁴⁹ bilgiye erişme yöntemi, insanın manevi bir *arınma* sonucunda kazandığı ruhsal bir *hal* olan müşahede

¹⁴⁷ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, U.S.A.,1989, s. 149.

¹⁴⁸ Chittick, s. 153; Siyâlkûti de bu noktada benzer bir kanaate sahiptir. Bkz. *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 66.

¹⁴⁹ *Tasavvufi düşünce* ile İbn Arabi ve takipçilerinin inşa ettiği vahdet-i vücud anlayışını merkeze alan irfani gelenek kastedilmektedir.

kavramıyla ifade edilir.¹⁵⁰ *Halin* kazanılması ise, *arınma* sürecinde metafizik bilginin imkân alanı olarak kabul edilen kalbin, bu bilgiye hazır hale getirilmesi prensibine dayanır.¹⁵¹ Felsefi terminolojide bilginin tahakkuk yeri olarak daima *akıl* dikkate alınırken tasavvufî düşüncede ise bunun yerini, Kur’ani terminolojiden alınarak kavramsallaştırılan kalp mefhumu almaktadır.¹⁵² Sufiler araçsal anlamında “bilen” olarak kabul ettikleri kalp için *irfani görüş* düşüncesini geliştirmişlerdir; bu anlamda bir “bilme”, kalbin dünya ile olan alakasını keserek onu rahmani bir mertebeye yükselmesiyle gerçekleşmektedir. Alakayı kesmek ise zorlu bir *tecrit* sürecini göze almak anlamına geldiğinden müşahede bu yönüyle amelî bir mahiyete sahiptir. Muhtevasında eylemsel bir tavır olduğuna göre yöntemin mahiyetini anlamak için onu farklı kılan bu yöne daha yakından bakmalıyız.

Aslında müşahede, tasavvufî düşüncede vaz edilen manevi hallerden en üst mertebede olanıdır. Buna, bilgiyi “kavrayan” kalbin hakikate *perdesiz* bir şekilde şahit olma hali de diyebiliriz. Şâhit oluş, nazari bilgiden farklı olarak özneliğin hâkimiyetinde gerçekleşen bir halin sonucu olup tecelli mahalli de kalptir. Bilginin mahalli olmasının yanında kalbe, ayrıca bilişsel bir kabiliyet yüklenmesi de irfani geleneğin genel bir tavrıdır, ancak bu “biliş” sıradan her kalbin gerçekleştirebileceği bir eylem değildir, yetkinleşmeyen aklın kabiliyetinde olduğu gibi.¹⁵³

Aklî bir kabiliyetin bilişi ile kalbin manevi bilişi arasındaki fark sufiler tarafından sıklıkla vurgulanır.¹⁵⁴ Hakikatte akıl ve kalp kavramları üzerinden iki farklı epistemoloji üretilmiş olsa da bu farklılık bilenin ontolojik hakikatinden kaynaklanmaz. Asıl fark bunların bilme yöntemleri arasındadır. Akıl sınırlandırma ve bağlama yoluyla bilirken kalp ise engellerin kaldırılmasıyla doğrudan bilgiye erişir.¹⁵⁵ Şu farkla ki yetkinleşen akılda her halükârda bilgisel bir durum söz konusu olsa da tecrîd eden her kalpte bilgi gerçekleştiremeyebilir, çünkü burada bahsedilen bilgi, tecrîd sürecinin zorunlu bir sonucu olmayıp infiali bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla bu *vehbî* hale ancak idrak melekelerini engelleyici “rahatsızlıklar”dan arındırılarak görüşü

¹⁵⁰ İbn Arabî bu anlamda bilgiye karşılık keşf, zevk ya da basiret gibi kavramlar kullanır. Bkz. Chittick, s. 168.

¹⁵¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 127.

¹⁵² Chittick, s. 148.

¹⁵³ Chittick, s. 106.

¹⁵⁴ Bu farkın, İbn Arabî düşüncesinden hareketle ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Chittick, s. 168.

¹⁵⁵ Chittick, s. 159.

saflaştırılmış bir kalp mazhar olabilir. Burada bir diğer terminolojik fark daha ortaya çıkar ki bu da soyutlama kavramıdır. Soyutlama, felsefi terminolojide zihnî bir taakkul aşaması iken irfani gelenekte bu eylem idrak melekelerinde başlayarak kalpte nihai noktaya ulaşan manevi bir arınma haline dönüşmektedir.¹⁵⁶

Diğer taraftan bir bilme eylemi olarak müşahedenin mahiyetini üç cümleyle özetleyebiliriz. İlk olarak kendine mahsus bir “görme”yi ifade eder. Yani müşahede ile elde edilen bilgi, duyuşsal verilerin araçsal işlevi olmaksızın burhâni bir kesinliğe benzer şekilde sadece “gören”in tecrübe ettiği bir hali temsil etmektedir. Dolayısıyla bu hale ulaşan kimse için bilgi “görülen” bir şey iken, onunu dışındakiler içinse akli kabiliyet ölçüsünde sadece tasavvur edilebilen bir anlamı ifade etmektedir. Sufiler için böyle bir anlamın literal olarak tanımı, ona asıl değerini veren eylemden bağımsız bir surette yapılacağı için hakikate¹⁵⁷ asla tam mutabık olmayacaktır.¹⁵⁸ İkinci olarak müşahede infiali bir durumdur. Bununla kastedilen, müşahede yoluyla gerçekleşecek olan şeyin süreç içerisinde kişinin bizatihi kazandığı bir bilgi olması değil, kişiye Hak tarafından kazandırılan vehbî bir bilgi olmasıdır.¹⁵⁹ Nitekim sufilerin, müşahede bilgisinin Hakk’ın inayeti olmaksızın gerçekleşmeyeceğini söylemeleri müşahedenin bu özelliğe işaret etmektedir. Son olarak yöntemin bir ön şartı da sayılan unsurumuz şudur: Müşahede, arındırılmış kalbin iradi bir fiili olduğu için *yönelme* esasına dayanır. Diğer bir tabirle şuurun eşlik ettiği bir yönelişi gerektirir ki burada, birbirine bağlı iki eylemden bahsedilmektedir: İrâdi bir yöneliş¹⁶⁰ ve kalbin arınması. Sıralama yapacak olursak kalbin temizlenmesi iradenin öncelediği bir eylemdir. Bu ise bütün idrak melekelerinin süfli arzularından arındırarak kalbi müşahedeye hazır hale getirmeyi gerektirir. Bundan dolayı *yöneliş* fikrinin altında yatan düstur şudur: Kişi önce “bilme”yi murad etmelidir.

¹⁵⁶ Akledilirlik hali olan soyutlamadan bir maneviyat hali olan *tecride* geçişin tasavvufi düşüncede örnek teşkil eden bir açıklaması için bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak-Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltas, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 191.

¹⁵⁷ Müşahede bilgisinin mahiyeti anlamında bir hakikate mutabakatlık kastedilmiştir.

¹⁵⁸ Bu anlayışın tasavvufi düşüncedeki kalıplaştırılmış ifadesi şudur: “*men lem yezuk lem ya 'rif*: tatmayan bilmez”; Ayrıca ilim amel birlikteliğinin İbn Arabî’ açısından metafiziksel bir açıklaması için bkz. Chittick, s. 149.

¹⁵⁹ Chittick, s. 148.

¹⁶⁰ İradeli ve amaçlı yönelişin tasavvufi gelenekte sülukun en öncelikli prensiptir, bkz. Haris el-Muhasibi, *er-Riâye - Nefs Muhasebesinin Temelleri* çev. Şahin Filiz – Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 190.

Çünkü ancak böyle bir iradeye sahip olan kimse maksatlı bir yönelişle bu yolu tutabilir.¹⁶¹

Tasavvufi düşünce geleneğinin, nazari yöntem açısından araştırılmaya müsait varlık alanının “dışına” kalan aşkın alana dair hangi yöntemle bilgi elde etmeye çalıştığını ve bu yöntemin nasıl bir mahiyete sahip olduğunu gördükten sonra artık bu düşüncenin temel meselemiz açısından ne gibi bir yorum imkânı sunduğunu görebiliriz. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki müşahedenin sonucu aynı zamanda yöntemin imkânıdır. Yani bu yolla elde edilen bilgi bize, sufilerin Tanrı âlem irtibatını nasıl tasavvur ettiklerine dair genel bir açıklama sunmaktadır.

Bu bağlamda İbn Arabî ve Sadreddîn Konevî gibi tasavvuf düşüncesinin kurucu isimleri birbiriyle bağlantılı iki önemli hükme varırlar. Bunlardan ilki, eşyanın hakikate mutabakatlığını ifade eden *nefsu'l-emr* kavramıyla ilgilidir. İbn Arabî'nin ifadesiyle tefekkürün asıl işlevi, insanın akli sayesinde Tanrı'nın bilgisine ulaşamayacağı gerçeğini anlamasıdır.¹⁶² Çünkü eşya mahiyeti üzere bulunduğu durumda asla idrak edilemez. Zira aklın nispet kuracağı her türlü itibardan soyutlanmış *kendinde şey*, onun itibarının dışına taşmaktadır.¹⁶³ Dolayısıyla saf aklın eşya üzerindeki idrak kabiliyetine neredeyse kesin bir sınır çizilmektedir. İkinci hüküm ise aklın, Tanrı bilgisinin geçerliliğini nasıl temin edeceği sorusuna verilen yanıtla ilgilidir. Çünkü Allah'ı bilmek, bir yönüyle O'nun bilgisinde olanı da bilmek anlamına gelir ki bu bilgi mümkün hakikatlerin Hakk'ın ilmindeki ezeli taayyünlerine tekabül eder. Dolayısıyla bu anlamda Allah'ı bilmek eşyanın hakikatinin bilgisini de beraberinde getirir. Ancak irfani düşünce açısından her ne kadar eşyanın bilgisinin erişilebilirliği aklın sınırlarıyla ölçülse de Tanrı bilgisinin imkânında bu kısıtlama söz konusu değildir. Böyle olunca eşyanın bilgisinden Tanrı bilgisinin imkânına geçerken kuşkuculuğun yerine *zan* mefhumu merkeze alınır ki bu durum sufiler açısından önemli bir başka kavramı gündeme getirir: Sübjektif Tanrı anlayışını ifade eden *ilâh-ı mu'tekad* kavramı.¹⁶⁴

¹⁶¹ Kalın, s. 198.

¹⁶² Chittick, s. 163.

¹⁶³ Chittick, s. 163.

¹⁶⁴ *İlâh-ı mu'tekad* fikrinin kavramsal hale gelmeden önce İbn Arabî düşüncesindeki karşılığı için bkz. Chittick, s. 352; Ayrıca kavramın, vahdet-i vücud savunması bağlamında yapılmış sonraki bir değerlendirmesi için bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 76-99.

Tasavvufî düşünce açısından *ilâh-ı mu'tekad* teriminin nihâi anlamı, Allah'ın, zıtları birleştiren bir hakikat olduğu yönündedir. Zıtların birlikteliği, sufilerin tenzih ve teşbih hükümlerinin aynı anda işlediği paradoksal düşüncenin ana cümlesini oluşturur. Tanrı hem bütün kemal nitelikleri kendisine nispet ettiğimiz tek hakikattir hem de her türlü hükümden tenzih edilmelidir. Nitekim sufinin Tanrı tasavvuru, nesnesini tecrit yoluyla anlamlandıran aklın tenzih hükmü ile yine nesnesini somutlaşmış halde idrak eden vehim kuvvesinin teşbih hükmünden mürekkep bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla Tanrı, isimleriyle ilgili olarak mevcudatla bir yönden benzerliğe sahiptir, fakat varlığı açısından onlarla kesinlikle karşılaştırılmaz. Bu çift yönlü paradoksal durum sufilerin zorlu riyazetlerle insanda *hayret* uyandıran *kemalın* neticesinde ulaştıkları bir sonuçtur.¹⁶⁵

İrfânî geleneğin Tanrı tasavvuru, kelim ve felsefe gibi nazari disiplinlerin aşırı tenzihe kaçan yaklaşımlarının yol açtığı tehlikeyi bertaraf etmeye çalışır. Çünkü bu anlamda Tanrı'nın ne olmadığını söylemek ya da âlemlerle herhangi bir şekilde irtibatını zayıflatacak bir iddiayı savunmak Tanrı'yı bu dünyadan "ötelemek" anlamına gelir. Böyle bir mesafeli yaklaşımın bir adım sonra deizme evrilmesi ise muhtemeldir. Bundan dolayı İbn Arabî ve takipçileri bu sorunu, teşbihi meşrulaştıran iki bilgi aracıyla aşmayı hedeflemişlerdir: Bunlar vahiy ve hayal gücüdür. Vahiy bilgisi bize, farklı nitelikleri ve yönleriyle kendisini bildiren bir ilahın varlığını haber verirken hayal gücü ise bundan yola çıkarak özel bir Tanrı telakkisi oluşturur. Bu ikinci bilgi aracı sufiler için öylesine merkezi bir öneme sahiptir ki *ilâh-ı mu'tekad* ve *esmâ-ı ilâhiyye* gibi önemli teorilerinin zemini, bu sayede oluşturulur.¹⁶⁶

Sonuç olarak subjektif Tanrı fikrinin dinî düşünce açısından meşru bir zemine oturtulması ayrı bir mesele olmakla birlikte bu görüş, tasavvufî düşüncenin konuyla ilgili temel iddiasını temsil etmektedir.¹⁶⁷ Böylece sufiler bir yandan Tanrı ile tek tek mevcudat arasındaki ilişkiyi ontolojik anlamda sürekli kılmayı hedeflerken diğer yandan da bu ilişkinin epistemolojik kuruluşunu vehmin salahiyetiyle yürütmeyi teklif ederler.

¹⁶⁵ Chittick, s. 68-70.

¹⁶⁶ Demirli, s. 172.

¹⁶⁷ *İlâh-ı mu'tekad* düşüncesinin tasavvuf açısından meşruiyetinin temellendirilmesi için bkz. Demirli, s. 174-179.

2.3.4. Sonuç

Burada sonuç yerine, Siyâlkûtî'nin ilâhî bilgiye dair son tahlilde dikkate aldığı bazı ihtimallerin değerlendirilmesi sunulacaktır. Bunlar, İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te sıraladığı üç ihtimali durumdan ibarettir. Siyâlkûtî'nin tek tek değerlendirdiği bu muhtemel yollar tartışmaya yol açan değişkenlik, zamansallık ya da cisimsellik gibi koşulları gözeterek öne sürülmektedir. İlk olarak nesnelere ilişkin mahiyetleri itibarıyla, yani onların ferdiyet kazanmalarını sağlayan dışsal varlıklarından önceki mücerret halleriyle bilgiye konu olmaları öngörülür, ne idealar gibi Tanrı'da içkin bir halde ne de O'ndan ayrı tasavvurunun mümkün olamayacağı bir şekilde. Siyâlkûtî, nesnenin dışsal varoluşunu ihata etmediği gerekçesiyle ilâhî bilgide böyle bir "sınırlandırma"yı kabul etmez, ancak yine de İbn Sînâ'nın bazı eserlerinden yola çıkarak bu görüşe sahip olduğunu söyler.¹⁶⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Siyâlkûtî bu anlamdaki tümel bilgiyi, Tanrı'nın zatında meydana gelen mücerret suretlerle mukayyet kılınan ve dolaylı yoldan tikelin de dâhil olduğu tenzihî bir bilgi olarak düşünmektedir. Nitekim her ne kadar *Metafizik*'de her şeyi ihata eden külli bir bilgi tasavvuru resmi çizse de İbn Sînâ'nın sistemi, ilâhî bilgi söz konusu olduğunda tenzihçidir. Bu noktada muhakkikimizin İbn Sînâ'nın görüşünü, onun talebelerinden Behmenyâr'dan alıntı yaparak şerh etmek istemesi pek anlaşılabilir. Zira bu şerhin, İbn Sînâ'nın görüşlerine dikkate değer bir açıklık getirdiğini söyleyemeyiz. Şu kadarını belirtmek gerekirse, O'nun Zorunlu Varlık oluşu, makullerinin ilkesi oluşu anlamına gelmektedir ki bu durum, O'nun yetkinliğinin gereği olarak makullerinin suretlerinin O'ndan sudûr edeceği bir halde bulunması demektir. Sonuç olarak yine ilâhî bilginin fiili oluşuna vurgu yapan bir şerh düşünülmektedir.

İkinci ihtimal nesnelere ilişkin cismani ilişkileri dikkate alınarak ilâhî bilginin konusu olmaları şeklinde formüle edilir ki bu da, dışta ferdiyet kazanmış bir nesnenin tikel halde bir bilgi nesnesi olması anlamına gelir. Ancak düşünürümüz bu ihtimali de eler. Çünkü cisim her açıdan değişimi ve bozulmayı gerektireceğinden ilâhî bilgiyi böyle bir eksikliğe nispet edilmesini anlamsız bulur. Yani ilk ihtimalde nasıl ki bilgide bir mücerretlik söz konusu ise ikincide de tam tersine maddeye mukarenet söz

¹⁶⁸ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 62.

konusudur. Bu ihtimal, ilâhî bilginin konusu olamayacak şeyler teori içerisinde yer bulmakta zorlanmaktadır. Hatta bazı durumlar vardır ki bunlar dikkate alındığında küllilik kaydının tahsisinde karşılaşılabilecek muhtemel çelişkilerin bertaraf edilmesi imkânsızlaşır. Çünkü bizim bilgi olarak değerlendirdiğimiz bazı şeyler sadece mevcuda nispetle kurguladığımız tasavvurlardan ibarettir.¹⁶⁹ Bunların ne dışta ne de kendinde bir gerçekliği bulunur. Mutlak *mâdum* ya da yanlışların doğruluğu bu tür bilgi türlerindedir.¹⁷⁰

Siyâlkûtî'nin en makul yol olarak zikrettiği üçüncü bir ihtimal ise nesnelere, onların ferdiyet kazanmalarını, yani değişimlerini sağlayan sebepler yoluyla bilmektir. Bu bilgi çizgisel anlamda zamana, bütüncül bir şekilde nispet ettiğinden dolayı hem cüzileri hem de küllileri ihata eder. Dolayısıyla fark teşkil eden husus bilginin kuşatıcılığıdır, yoksa bu bilginin nüfuz ettiği şeylerin sahip olduğu mahiyetin ilâhî bilgiye yönelik hiçbir sınırlayıcı rolü yoktur.¹⁷¹ Böyle olunca zaman ve buna bağlı olarak değişim mefhumlarının cüzi üzerindeki salahiyeti de anlamsız hale gelmektedir.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 30.

¹⁷⁰ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 74.

¹⁷¹ Siyâlkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye*, s. 74.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METNİN TERCÜMESİ VE TAHKİKİ

3.1. Metnin Tercümesi

[1] Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Senin isminle başlıyorum. Mukaddesliğinin nuruyla yolumu buluyorum. Kendisinden başka ilah olmayan zatını tespih ederim. Senin öğrettiğinden başka bilgimiz, senin ilham ettiğinden başka anlayış yoktur. Sapıklık karanlıklarını bertaraf eden nura ve hidayet yıldızları olan ahabına salat ve selam olsun. Aciz kul Abdülhakîm bin Şemseddîn der ki: Bunlar yüksek faydalar ve kıymetli bilgilerdir. Bunu hidayete eren kalpler, el-Hümmam'ın biricik efendisi yüce melikinın işine koşan kulaklar için yazdım. Bir arslan gibi cesur, sağanak yağmur gibi bereketli ve kınından sıyrılmış bir kılıç gibi keskin, muhammedî bir arzuyla ve rabbânî teyidle yardım eden, kabaran umman gibi parıldayan, yol gösteren, sahip kıran Ebü'l-Muzaffer Şihâbeddin Şah Cihan.¹⁷² Her kim O'nun katına sığırsa yüce bir şerefle karşılaşır. O'ndan yüz çeviren de yardımcı ve dost bulamaz. Allah'ım, onu bu dünyada yüce saltanatla üstün kıldığın gibi ahirette de ebedi saadetle tamamlama! Âmin diyen kuluna rahmet eyle!

[Birinci bölüm]: Yüce Allah'ın bilgisi hakkında

[2] Bu hususta fasıllar vardır, binincisi onun ispatıdır. Antik filozoflardan dikkate alınmayan çok az bir grup¹⁷³ müstesna herkes Allah'ın bilgisinin sübutu üzerinde hemfikirdir. Bu azınlık grup, zanlarınca varlığın ve varlığın gereği olan şeyin, Tanrı'nın zatının aynı Güneş ışığının Güneş'ten çıkması gibi gereği olarak feyz olmasının, başka herhangi bir şey düşünmeyecek şekilde kemal olduğunu iddia ederek alemin Tanrı'dan südurunun Tanrı'nın farkındalığı olmaksızın gerçekleştiğini söylediler. Bunun cehalet

¹⁷² 1628-1658 Arasında Bâbürlü sultanı olan ebü'l-Muzaffer Şehâbeddin Muhammed.

¹⁷³ Bu azınlık grup tabiatçı dehriler (et-Tabiyyûn, ed-Dehriyyûn)'dir. Bkz. Muhammed Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 435.

eksikliğini ortaya çıkaracağını farkına varmıyorlar. Allah zalimlerin söylediklerinden münezzehtir.

Denildi ki: onlar bununla ayrıntılı bilgiyi kastettiler, çünkü bu ayrıntılı bilgi Tanrı'nın zatında çoğalmayı gerektirir. Onların kuşkusu şudur: Eğer O bir şeyi bilseydi kendisini de bilirdi. Çünkü onu bildiğini bilirdi. Bu ise Zâtının bilgisini içerir. İkincisi yanlıştır, çünkü bilgi ancak iki şey arasında düşünülebilir; oysa O'nda hiçbir yönden ikilik yoktur. Cevap, bilginin bir nispet olduğunu men etmektir; aksine o, nispet sahibi bir sıfattır. Dolayısıyla iki taraf tahakkuk eder, yani sıfat ve zat. Çünkü sıfat ile bilinen arasında bir nispet vardır. Yine sıfat ile bilen arasında bir nispet vardır. Bilen ile bilinen arasındaki nispet birinci nispetin ta kendisidir. Aralarındaki bu nispet arazi olarak düşünülür. Bilginin sadece nispet olduğu kabul edilirse iki tarafın itibari olarak başkalaşması yeterlidir. Bir şeyin genel olarak bilinen olmaya elverişli oluşuyla, genel olarak bilen olmaya elverişli oluşu farklı şeylerdir.¹⁷⁴ Cevaptaki sorun şudur: (Bu durumda) Tanrı'nın zâtının ancak bu iki itibarla bilen olması gerekir, çünkü bu iki itibar bilgiyi önceler. Bu cevap kelamcılarının yöntemine göredir. Filozofların yönteminin tahlili ileride yapılacaktır.

[3] İkinci bölüm: Allah'ın bilgisi nedir ve nasıldır?

Bil ki Allah'ın bilgisi ya O'nun zâtının ayınıdır veya O'nun dışında bir şeydir. Hakkın ilmi ya kendi başına ya Zatıyla ya da başka bir şeyle kaimdir. Bu ihtimallerin dışında bir yol yoktur. Meselenin kapalılığından dolayı her ihtimal bir zümre tarafından savunuldu.

Eflâtun dedi ki: Tanrı'nın bilgisi kendi başına var olan suretlerdir. Tanrı'nın bilen olmasının anlamı o suretlere bir nispetinin olmasıdır. Çünkü Tanrı saf bir nurdur, o nurlar (/idler) Tanrı'dan feyz eder; yoksa Tanrı o suretlerle muttasıf değildir. Bu nispet sayesinde o suretler başkasının değil de Tanrı'nın bilgisidir veya Tanrı'nın bilen olma hali vardır.

¹⁷⁴ Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevâkıf*, c.III, s. 116.

Suret ile kasıt tıpkı ayna gibi başka bir şeyin görülmesine araç olan soyut bir şeydir. Çünkü onlar kendi başına var olmakla birlikte görülenlerin görülmesine âlettirler, ne bir şeyin yansıması ne de ışınların bitişmesi söz konusu olmaksızın. Görülen şey o suret ile zat bakımından bir itibari olarak farklıdır. Suretlerin kendi başına var olması, onların arazların suretleri olmalarıyla çelişmez. Bir şey bir alemde kendi başına var olurken başka bir alemde başkasıyla var olabilir. Nitekim insan dışta kendi başına var iken zihinde başkasıyla vardır. Başka bir örnek olarak bazı büyük alimlerin düşündüğü gibi, tartma esnasında ahirette amellerin de cevhere dönüşeceği gibi. Aynı şekilde mümkün ve imkânsız *yok*ların suretleri de böyledir. Onların kendi başına nurlar aleminde var olmaları mümkündür. Harici ve zihni varlığın birlikte *mutlak madumda* olduğu gibi *imkansızlığı*, dışta ve zihinde bulunduğu meydana gelecek özelliklerin hiç birisi olmadan bunların alem-i envârda bir sübûtunun bulunmasına aykırı değildir.

[4] Söyleneni destekleyen şeylerden biri de şudur: *Şeylik* iki kısımdır. Sübûtî *şeylik*, vücûdî *şeylik*. Vücûdî *şeylik*, şeyin mertebelerden bir mertebede ve alemlerden bir alemde aynî (harici) varlıkta meydana gelmesidir. Subuti *şeylik* ise şeyin dışta değil bilgide (zihinde) meydana gelmesidir. Onunla (Eflatun'un görüşüyle) mutezilenin düşüncesi arasındaki fark şudur: Mutezile'ye göre sübut aynîdir, diğere (Platon'a) göre ise bilgiseldir. (Bu sebeple) onlar (mutezile), mutlak olarak *yok*ların dışarıda ayrışmasıyla¹⁷⁵ yüz yüze kalır; diğeri (Platon) ise harici *madumların* nurlar aleminde ayrışmasıyla yüz yüze kalır. İşte kendisine yönelttikleri yadırgamaların ve kuşkuların giderileceği şekilde (Platon'un) görüşünün açıklaması budur; bu, sufinin vardığı *âyânı sabite* görüşüne çok yakındır. O'nun ispatının yolu ise çok zorlu riyazetlerle gerçekleşen müşahededir.

[5] Eşarîler dedi ki: Bilgi Allah'ın zatıyla kaimdir. Bu da ya cumhurun söylediği gibi taalluk sahibi hakiki bir sıfattır, ya da muhakkiklerin söylediği gibi sadece taallukun kendisidir. Buna şöyle bir eleştiri yöneltildi: onlar bilginin sırf *yok*lara taalluk ettiğini kabul etmekle yüz yüze kalırlar; bu ise safsatadır, çünkü onlar zihni varlığı reddediyorlar ve bilginin taalluklarının ezeli olduğunu söylüyorlar. Bunun (eleştirinin) zorluğundan dolayı İmâm Râzi bizim bilgimizde zihni varlığı kabul etmek zorunda

¹⁷⁵ Mutlak *yok* dışta *yok* ile birbirinden nasıl ayrıştır anlamında.

kaldı ve bunun bilgi değil, fakat bilginin şartı olduğunu söyledi. **Cevap:** harici *madumun* bilgi ona taalluk ettiği durumda bilgisel bir sübutu vardır. Dolayısıyla bu mutlak bir *maduma* taalluk değildir; bilakis bilginin dışta *madum*, zihinde ise sabit olana taalluku vardır, bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur. “Taalluk bilgisel sübuttan öncedir, dolayısıyla sırf *yoka* taallukta bulunmuş oluyor” sözüne gelince, bu yanlıştır.¹⁷⁶ Çünkü taalluku önceleyen şey malumun kendisidir; çünkü bilginin taalluk ettiği şey malumdur, onun ilmi sübutu değildir. Taalluk ve ilmi sübuttan herhangi birisi diğerini öncelemez; bilakis bunlar zat bakımından birbirini gerektirecek şekilde meydana gelirler.

[6] Felâsifenin çoğunluğu dediler ki Tanrı'nın bilgisi zatının kendisidir. Bunun ayrıntısı şudur: Söz, *dâniş*¹⁷⁷ lafzıyla ifade edilen masdar anlamında bilgi hakkında değil, *dâniş* manasındaki bilgi hakkındadır. (Bilgi) Şeylerin kendisiyle ortaya çıktığı bir nurdur. Şeyler birbirinden bu nur sayesinde ayrılır. O bilgi sayesinde şeyler hakkında hüküm verilir.

Bilgiyi tarif etmek üzere söylenilen ifadeler gelince; bazıları bilginin *tecerrüd* gibi ademî¹⁷⁸ bir şey olduğunu, bazıları onun *huzur* ve *husül* gibi izafet olduğunu, bazıları onun *irtisam* ve *temessül* gibi bir edilgi olduğunu, bazıları ise onun (zihinde) meydana gelen suret gibi izafet sahibi bir sıfat olduğunu vehmettiler. Onların bilgiyi bu ifadelerle tabir etmeleri çeşitli durumlara nispetle, lazımlarıyla yapılan tariflerdir. Bilgi bazen bilenin ta kendisidir; şöyle ki o zahir, mazhar ve kendi başına kaim bir nur olur. Bazen de bilen özneye kaim bir şeydir; şöyle ki bilen kendinde karanlıktır, o nurun kendisiyle kaim olması sayesinde aydınlanır. Allah Teâlâ'nın zatı nurların nuru¹⁷⁹ olunca, O'nun zatı, zatıyla zatına ait zuhur mertebelerinin en yükseğinde olur. Gaybet ve gizlenme asla O'nun zatında değildir. Ne zat ne de itibar bakımından herhangi bir çoğalma ve ikilik olmaksızın O'nun zatı bilen, bilinen ve bilgi olur.

¹⁷⁶ Yani bunu söylemekle *mutlak madum* eleştirisi giderilmiş olunmuyor.

¹⁷⁷ Farsçada bilginin karşılığı olarak kullanılan kelime.

¹⁷⁸ Ademî terimi birkaç anlamda kullanılır. Ama en yaygın kullanımı, yokluk bildiren bir anlam dile getirmesidir. Mukabili ise vücûdîdir ve varlık durumunu dile getirmek demektir. Mesela gören sıfatı bir varlık durumunu yani görmenin olması durumunu dile getirirken körlük bir yokluk durumunu yani görmenin gerçekleşmemesi durumunu ifade etmektedir.

¹⁷⁹ Yazar bazı yerlerde, muhtemelen ifadeyi daha güçlü kılmak için işrâki terminolojiden mülhem bazı ifadeler kullanır. Nûru'l-Envâr/Nurlar Nuru teriminin işrak felsefesindeki karşılığı için bkz. Şihâbüddin Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi: Hikmetu'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 171-172.

[Bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin mahiyetine dair]

[7] Bilgi, bilen ve bilinenin farklılığını gerektirir sözüne gelince, buna şöyle cevap verilmiştir: Burada itibari farklılık yeterlidir. Bu ikisi de (iddia ve cevap) yeterince düşünmemekten kaynaklanır. Şayet Tanrı'nın bilen oluşu muhtelif itibarlardan kaynaklansaydı Tanrı'nın zatı da bütün itibarları önceleyen mertebede bilen olmazdı ve o mertebede Tanrı'nın bilen olmaması düşünülebilirdi.¹⁸⁰ *Şifa*'da (İbn Sînâ) dedi ki: Zorunlu Varlık sırf akıldır, çünkü O'nun zatı her yönden maddeden ayrıktır.(...) Şöyle devam etti: Şu halde O'nun zatı, kendinden bir çokluk olmaksızın hem akıl, hem akleden ve hem de akledilendir. Çünkü Zorunlu Varlık, soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır; bu soyut hüviyete zatı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zâtı gereği akledilendir; zatının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zatını akledendir. Çünkü akledilen, soyut mahiyeti bir şeye ait olandır; akleden ise, bir şeyin soyut mahiyetine sahip olandır. Bu şey'in akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak şey ise o nesnenin kendisi veya başkası olmasından daha geneldir. Şu halde İlk (Varlık), bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir; O'nun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise akledilen'dir. (O'nun soyut mahiyetine sahip olan) bu şey, O'nun zatıdır. Şu halde İlk, bir şeyin - ki bu şey O'nun zatıdır - soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir; soyut mahiyetinin bir şeye - ki bu şey, O'nun zatıdır- ait olması itibariyle ise akledilen'dir.(...) Şöyle devam etti: O'nun akledilen ve akleden olmasının, Zatta herhangi bir ikiliği zorunlu kılmadığı gibi değerlendirmede de iki ayrı zat olmayı zorunlu kılmadığını öğrenmişin. Çünkü iki durum (akleden ve akledilen olmanın) anlamı, o şeyin zatının soyut bir mahiyete sahip olması ve soyut bir mahiyetin O'nun zatına sahip olmasından ibarettir. Burada anlamların dizilişinde takdim tehir vardır. Varılan amaç ise tek bir şeydir.¹⁸¹

[8] Bu zikredilen itibarlar Tanrı'nın bilen, bilinen ve bilgi oluşunu anlatma ve tasvir etme maksadındadır; yoksa bunlar Tanrı'nın bilen oluşunda vasıta oldukları için değil.

¹⁸⁰ Dolayısıyla ilahi bilgi itibarla ortaya çıkan bir durum değildir.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.II, s. 102-104.

Sonra Tanrı'nın zatı, özü gereği ilk mâlülün kaynağıdır. O'nun ilkeselliği, yani ilk mâlülün O'ndan südurunun özen bir veche bağlanması O'nun zatının kendisidir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatına ilişkin bilgisi – ki bu aynı zamanda masdariyyet bilgisidir – ilk malüle ilişkin bilgisini de bütün cihetleri ve itibarlarıyla içerir, çünkü ilk malül O'ndan bütün yönlerden sadır olur. İlk malüle ilişkin bilgi, O'nun masdar oluşuna ilişkin bilginin içindedir; bunda da herhangi bir çoğalma ve artma söz konusu olmayıp sadece itibari bir çokluktan söz edebiliriz. Aksi halde Zâttan ibaret olan bu masdarlık (kaynak oluş) en mükemmel şekilde bilinmektedir. Sonsuza kadar bütün malüller de aynen böyledir. Tanrı'nın, Zâtının aynı ve nûru'l envâr olan bilgisi, ilke oluş silsilesinde gerçekleşen külli olsun cüzi olsun her şeyin kendisiyle görüldüğü ve biranda (def'aten) ortaya çıktığı bir nurdur. O malüllere ilişen sıfat ve itibarlar da böyledir. Çünkü onlar (malüller) bu sıfat ve itibarlarla Tanrı'dan südur eder. Tanrı'nın masdar oluşu onların bu sıfatlarla nitelenmesini gerektirir. Dolayısıyla Hak'kın bilgisi yalın bir bilgidir, bütün nesnelere bilmeyi içerir. Fakat bütünün parçayı içermesi gibi değil; bir meseleye dair sual esnasında hazır bulunan basit bilginin, kendisinden sonra ortaya çıkacak tafsili bilgiyi kapsamaması gibidir. Fakat bu, cevaba güç yetirilen meleke gibi değildir, zira meleke sualden önce vardır; bu, sual anında meydana gelen basit bir durumdur, sorudan sonra ortaya çıkan ayrıntının ilkesi olarak kendinde bir çokluk ve terkip ihtiva etmez. İşte o kapsama (الاشتمال) bizce bu yönüyle bilinir.

[Bilginin Özü]

[9] Tanrı'nın bilgisinin künhüne gelince, buna hiçbir şekilde erişemeyiz, çünkü onu bilmek Tanrı'nın zatının künhünü bilmeyi gerektirir. Bunda bir sakınca yoktur, gücümüz nispetinde bundan bahsetmekle mükellefiz. İki Şeyh'in¹⁸² ibaresindeki mana da şudur: Tanrı'nın bilgisi, tıpkı tohumun ağacı içermesi gibi her şeyin bilgisini içerir. *Şifâ*'da şöyle geçer: “Bilinmesi gerekir ki; İlk'e akıl denildiğinde, *Kitabu'n-Nefs*'te öğrendiğin yalın anlamıyla denilmiştir. Yine *Kitabu'n-Nefs*'te geçtiği anlamda O'nda, nefsteki gibi düzenlenmiş ve değişik suretlerin farklılığı yoktur.”¹⁸³ *Tahsil*'de ise şöyle

¹⁸² Fârâbî ve İbn Sînâ.

¹⁸³ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.II, s. 108.

geçer: “O’nun bilgisinin hakikati, tıpkı bizdeki basit olan makulün herhangi bir parçalanma olmaksızın ayrıntılı makullerin illeti olması gibi bütün mevcutların kendisinden südur ettiği bir hakikattir. Fakat bizdeki basit makul akıllarımızda mevcuttur; O’nda ise zatının kendisidir. Basit makulün anlamı şunun gibidir: nasıl ki seninle münazara yapan kimse arasında, o kimse pek çok söz söylediğinde senin hatırına O’nun cevabı gelir de sonra sen onu ayrıntılandırırısın.”¹⁸⁴

[10] Farabi dedi ki: ”Zorunlu Varlık bütün feyzlerin kaynağıdır, bu açıktır. Hiçbir çokluk barındırmayacak şekilde bütün mevcudat ona aittir. Zahir olması bakımından her şey O’nun zatından bir pay alır. Bütüne ilişkin bilgisi zatından sonradır, zatına ilişkin bilgisi zatının ta kendisidir. Bütüne ilişkin bilgisinin çokluğu zatından sonraki bir çokluktur. Zatına nispetle her mevcut birdir. O vahdetteki birliktir.”¹⁸⁵ Sonra bu bilgi sebepleri ve sonuçları, sebepler ve sonuçlar olmaları bakımından bilmenin ilkesi olunca, ezeli inayetin gerektirdiği şekilde var olma silsilesinde vuku bulan mevcutların varlığının tamamının fiili bilgisi oldu. Şayet Tanrı’nın zatına ilişkin bilgisi birinci mâlülün masdarı olması bakımından O’nun vücudunun sebebi olan fiili bir bilgi ise birinci mâlülün ikinci malüle masdar olması bakımından huzûrî bilgisi ikinci mâlülün varlığının sebebi ise ve bütün varlık silsilesinde vuku bulan mevcutlarda durum böyle ise o malümlerin varlığı, varlık mertebesinde içerdikleri sıfat ve itibarlarla birlikte, o basit bilgiye dayanan tafsili ve huzûrî bir bilgi olur. Bu mertebede yenilenenler yalnızca izafetlerdir. İzafetlerin yenilenmesi ise Hak’kın birliğine zarar vermez; ilke olmaklık anlamına gelir. Tanrı’nın da ilke olmakla nitelenmesinde bir mahsur yoktur. Bu izafetlerin yenilenmesi O’nun vahdâniyyetine halel getirmez ve bunların hepsi kaynaklık izafetine râcidir; O’nun da bununla vasıflanmasında bir şüphe yoktur.

¹⁸⁴ Behmenyâr b. el-Merzübân, *et-Tahsil*, nşr. Murtaza Mutahhari, İntişarat-ı Danişgalı-ı Tahran, Tahran 1375 h. /1996, s. 576.

¹⁸⁵ Yazar bu ifadeyi, Fârâbî’ye ait olmadığı bilinen *Kitab el-Füsus*’dan almıştır. Eserin aidiyetiyle ilgili bkz. H. Cerr (Georr), “Fârâbî Füsüs’ül-Hikem’in Yazarı mıdır?” çev. Kifayet Özyayın, *AÜİFD*, c. XVIII, Ankara 1972, s. 153-161.

[Tafsili bilginin mertebeleri hakkında]

[11] Tafsili ilmin mertebeleri dördtür. **Birinci meretebe:** Şeriatın kendisinden kalem, nur ve akıl olarak, sūfiler nezdinde külli akıl olarak, filozoflar arasında da akıllar olarak ifade edilen şeydir. Yaratılanların ilki olan kalem, kendisinde saklı olanlarla birlikte yüce Allah'ın nezdinde zatıyla hazırdır.¹⁸⁶ Bu kalem Allah'ın zatının ta kendisi olan icmali bilgiye nispetle tafsili, diğer mertebelere nispetle de basit bilgidir. **İkinci meretebe:** Şeriatte levh-i mahfuz, sufilerde külli nefis, filozoflar arasında ise soyut felekî nefisler olarak ifade edilen şeydir. Levh-i mahfuz kendisine nakş olunan külli suretlerle Vacib teâlâ nezdinde hazırdır. Bu da kendisinin üzerindeki iki mertebeye nispetle tafsili ilimdir. **Üçüncü meretebe:** Mahv ve İspat¹⁸⁷ kitabıdır; bu ise maddi tikel suretlerin nakş olduğu cismani güçlerdir.¹⁸⁸ İşte bu güçler, yersel ve göksel cisimlere tab' olunan şeylerdir. Bu güçler de kendilerinde nakş olunan cüzi suretler ile birlikte Cenâb-ı Hak nezdinde hazırdır. **Dördüncü meretebe:** Ulvî ve süflî cisimler ve bunların halleridir. Bunlar da yüce Allah nezdinde, zatlarıyla¹⁸⁹ var etme (في مرتبة الإيجاد) mertebesinde hazırdırlar. Özetle ister tikel ister tümel olsun ister idraki suretler ister aynı mevcutlar olsunlar mevcudatın tamamı zatlari, lazımları ve itibarlarıyla yüce Allah nezdinde, îcad mertebesinde hazırdırlar. Bunlar bir açıdan bilgi, bir açıdan da bilginin nesnesidirler. Çünkü bunların kendiliklerinde varlıkları Allah için varlıklarıdır; nitekim arazın kendinde varlığının mahalli için varlığıyla aynı olması gibi. Ancak arazın mahalde varlığı, mahallin arazı kabul etmesiyle olur; mevcutların Allah için varlığı ise Allah'ın bunları var etmesi itibariyle olur.

[12] Meşşâilerin sözünün anlamı şudur: Allah'ın zatına ilişkin bilgisi O'nun zatının ta kendisidir; O'nun o malüllerine ilişkin bilgisi de o malüllerin kendisidir.¹⁹⁰ **Tenbih:** Asil kulaklara yaraşır değerli bir inci. Söylediklerimizle açığa çıktı ki Allah'ın bilgisi mâsadak (dış varlık) bakımından zatının aynı, kavram bakımından ondan farklıdır.¹⁹¹ Bilginin sonsuz malumlara göre sonsuz itibarları vardır; dolayısıyla şöyle denilebilir:

¹⁸⁶ Zatiyla hazır olması dışta bir nesne olarak var olmak anlamındadır.

¹⁸⁷ Mahv ve ispat, sūfilerin ıstılahında külli mertebelerden birini temsil etmektedir. Bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât-Füsûsu'l Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, İnsan yay., İstanbul, 2011, s. 38.

¹⁸⁸ İradî harekete kaynaklık eden hayal ve vehim gibi güçler.

¹⁸⁹ Artık araz değil, bunlar harici nesnelere oldukları için *zatlarıyla* ifadesi geçmektedir.

¹⁹⁰ Yani Allah'ın o malüllerini bilmesi zaten onların varlığına gelmeleri demektir.

¹⁹¹ Seyyid Şerîf Cürcânî'nin bu noktada bilginin taksimiyle ilgili müstakil bir çalışması için bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, "Risâle fi taksîmi'l-ilm", çev. Mehmet Özturan, *Nazarîyat*, 2/1, (Nisan 2015), s. 101-138.

Bilgi bir sıfat, yani intizâî bir kıyam olarak yüce Allah'ın zatıyla kaim bir durumdur yahut kavram bakımından farklılığı sebebiyle ona yüklenen bir durumdur ki o sıfat, nesnelere taalluk ettiğinde nesnelere açığa kavuşur yahut inkişafı gerektiren bir taalluktur. Tecelli ve inkişafı gerektirmesi bakımından ona bilgi denir ve kendi zatlarıyla kaim mücerret suretlerin *alem-i envar*'da ilkesidir. (Bu mücerret suretlerin) kendiliklerinde varlığı fiil bakımından O'nun(bilgisi) için var olmaları demektir; tıpkı arazların kendiliklerinde varlığı mahalleri için var olmalarına eşit olması gibi. Dolayısıyla şöyle denilebilir: yüce Allah'ın bilgisi onların zatlarıyla kaim suretlerdir, yani tafsil mertebesinde. Allah'ın bilgisi huzûrîdir denilebilir, çünkü mukaddes zatlar ve mücerret cevherler kendilerinde bulunan sıfat ve itibarlarla birlikte kendiliklerinde tafsil mertebesinde bulunurlar. Yine o bilgi husûlidir de denilebilir, çünkü malumların tamamı itibarları ve levâhıkıyla birlikte Tanrı için tafsili bilginin ilkesi olan basit bilgiyle sabittir. Bilgi mâsadak bakımından Zatın ta kendisidir; mefhum bakımından da ondan başkadır. Mefhum bakımından bilgi Tanrı'nın kendisi değildir; mâsadak bakımından da O'ndan başka değildir. Herhangi bir nedene de ihtiyaç duymaz.¹⁹² Böylece Ehl-i sünnetten şu zor sorun giderilmiş oldu: Şayet O'nun sıfatları mümkün olsalardı hudüse gelmeleri gerekirdi, çünkü onlara göre her mümkün hâdistir ve şayet bu sıfatlar zorunlu olsalardı Vacib'lerinde birden çok olması gerekirdi. Tahsise de ihtiyaç duymaz. (Şöyle ki) ihtiyarla meydana gelen her mümkün hadistir, Tanrı sıfatlarında muciptir, icap ise kemal sıfatlardandır; bir eksiklik ve benzeri değildir.

[13] Şeyh'in¹⁹³ Tanrı'nın sıfatları zatına zaittir sözünü, müteahhirûnun yaptığı gibi Varlık'ta çokluğa yormak hiçbir anlam ifade etmez. Her birinin diğerinden ayrılması mümkün olan iki mevcut şeklinde iki gayrın açıklanması mümkündür; kudret, irade ve hayat hakkında da durum böyledir. Şeyh'in *Şifâ*'da açıkladığı üzere bunlar bilginin ta kendisidir. Böylece varılmak istenen yer aynıdır, her ne kadar görüşler ve mezhepler çoğalıyor olsa da yakîn nûru apaçık ufukta¹⁹⁴ ortaya çıktı.

Tanrı'nın ilminin tahkiki uyanık bir kalbe, hakiki ilimlerde ve ilâhî marifetlerde melekeye sahip kimse için güzel bir anahtardır. Bu sayede bu büyük meselelerde ortaya

¹⁹² Yani bilginin oluşmasının dış bir gerekçesi olmayışı bakımından.

¹⁹³ Burada "şeyh" ile Eşarî kastedilmektedir.

¹⁹⁴ Kurânî bir ifadeden (الْأَفْقُ الْمُبِينُ) mülhemdir.

çıkan vehim ve kuşkuların tamamı giderilir; nitekim bu meselelerle ilgili dirayet sahibi kimseye kapalı değildir. Bu konuda daha fazla izahtan kaçındım, zira sözü uzatır ve maksadı uzaklaştırır.

[14] Üçüncü Bölüm: Tanrı'nın bilgisinin genelliği hakkında

Din mensupları (المليون) Tanrı'nın bilgisinin ister var ister yok ister tümel ister tikel olsun şey adı verilenlerin tamamını kuşattığı konusunda görüş birliğine vardılar. Bu hususta güvenilir olan ayetlerin naslarıdır. Buna yönelik delil de şöyledir: bilgiyi gerektiren yüce Allah'ın zatıdır; bilinirliği mümkün kılan şey bilinenlerin zatlarıdır,¹⁹⁵ herhangi bir engel de yoktur. Her ne kadar bir grup buna dayanıyor olsa da bunun (delilin) zayıflığı açıktır. Çünkü nefsü'l emirde engel olmadığını men ediyoruz; bizim nezdimizde engelin olmamasının hiçbir anlamı yoktur. Tanrı'nın bilgisinin keyfiyeti hakkında zikredilen açıklama filozofların yöntemine göredir. Bu açıklamadan Tanrı'nın bilgisinin genelliği anlaşıldı; bundan dolayı da (özel olarak) tartışmadılar. Ancak Râzî *Mebâhisu'l Meşrikiyye*'de dedi ki: "Mütekaddim ve müteahhir filozofların çoğunluğu yüce Allah'ın cüzilere dair bilgisini inkâr etti, şeyh Ebu'l Berekat el-Bağdâdî de bunu teyit etti.¹⁹⁶ Öncelikle filozofların görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almalıyız. Bu bağlamda onların yöntemine uygun olan deriz ki, şeyler dört kısma ayrılır: Ya şekli olmayan ve değişmeyen ya değişebilen ve şekli olmayan ya şekli olan ve değişmeyen ya da hem şekli olan ve hem de değişebilen. Şekli olmayan ama değişken olanı ister külli ister cüzi olsun Cenâb-ı Hak bilir; nasıl olur da O'nun cüzileri bilmediği söylenir. Onların çoğu Allah'ın kendisini ve akılları bildiği konusunda hemfikirdir. Şekilli olup ta değişmeyenlere gelince bunlar semavi nefislerdir, çünkü onların miktarları ve şekilleri sürekli ve her türlü değişiklikten korunmuştur. Onlara (filozoflara) göre bunlar şahıslarıyla Allah Teâlâ tarafından bilinmezler, çünkü cismaniler ancak cismani alet ile idrak olunur. Şekilli olmayan değişkenlere gelince, bunlar hudüse gelen suretler ve arazlar ile nâtik nefislerdir. Bunlar da Allah Teâlâ tarafından bilinmezler. Bunlara taalluk cismani bir alete ihtiyaç duyulması bakımından değildir; çünkü bunlar değişken

¹⁹⁵ Yani bilinenlerin zatları bilinmeye elverişlidir.

¹⁹⁶ Ebû'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muteber*, ed. Yusuf Mahmud, Katar: Daru'l-Hikme, 2012, c.III. s. 102.

olduklarından bunlara dair bilginin de değişimi lazım gelir. Hem şekilli hem de değişken olana gelince bunlar, oluş ve bozuluşa konu olan cisimlerdir. Bunlar da iki yönden¹⁹⁷ Allah Teâlâ tarafından bilinmezler.”¹⁹⁸

[15] Sonrakiler felsefesini tahsisinde ona uydular fakat “müteşekkil” kelimesi yerine “maddi” kelimesini kullandılar. Dediler ki: Allah Teâlâ değişken ve maddi cüzileri bilmez. Aynı bakış açısını devam ettirdiler, yani onları madde ve avarızıyla birlikte olan maddi nesnelere olmaları bakımından geçmiş, gelecek ve şimdide vuku bulan değişken şeyler olmaları bakımından bilmez. Maddi cüzilerin maddeyle birlikte olmaları bakımından idraki ihsas ve tahayyüldür, bunlar ise ancak cismani ve tikel bir alet ile olur. Belirli zamanda gerçekleşiyor olmaları bakımından değişken cüzilerin idraki bilginin değişmesini gerektirir. Müneccimin tikel bir ay tutulmasını bilmesinde olduğu gibi maddeyle birlikte olmamak bakımından ve yine zamanlarda gerçekleşiyor olmaları bakımından değil de zamanla birlikte olmaları bakımından cüzilerin idraki, maddi değişken cüzilerin Allah Teâlâ tarafından taakkül idrakidir ve yukarıda geçen iki durum¹⁹⁹ söz konusu olmaksızın O’nun için sabittir. Birinciye şu eleştiri yöneltilir: Maddeyle birlikte olmak bakımından maddi olanın idrakini ihsas ve tahayyül ile sınırlamayı men ediyoruz, gaibin şahide kıyası faydasızdır. İkinciye yönelik eleştiri de şudur: hükmü cüzilere tahsis etmenin hiçbir gerekçesi yoktur. Gerekli olan şudur: Allah değişken olması bakımından değişeni bilmez, bu sebeple Şeyh, *Şifâ*’da hükmü genelledi. Her ne kadar Allah zamanla birlikte olsa da zamanda hudûse gelmek anlamında zamansal olmadığı için bütün zamanlar O’nun nezdinde bütün parçalarıyla aynı anda bulunan uzanmış düz bir çizgi gibidir. Böylece Allah zatında herhangi bir değişiklik olmaksızın zamanda meydana gelen her değişkeni, (o değişen şeyin) mekânında bildiği gibi zamanında da bilir. Meydana gelen şeylerdeki değişme, önce olma ve sonra olma birinin diğerine nispetledir, tahkik böyledir.

[16] Denildi ki, yüce Allah’ın bilgisinin, bilinmesi mümkün olan her şeye ezeli taallukları vardır; yenilenen şeylere de yenilenmeleri ve belirli zamanlarda gerçekleşmeleri bakımından onlarla birlikte yenilenen taallukları vardır. Bu yenilenme

¹⁹⁷ Cismani alet kullanmak ve bilgide değişiklik husûle getirmek.

¹⁹⁸ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*, thk. M. El-Mu’tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1990. c.II, s. 655.

¹⁹⁹ Cismani alet kullanmak ve bilgide değişiklik husûle getirmek.

Hakk'ın zatında bir eksilme olmadığı için tealluk ve izafetlerdeki değişme O'nun kemaline zarar vermez; aksine O'nun tam yetkinliği şunu gerektirir: yenilenen şeydeki eksiklikten dolayı ezelde Onda bulunmaz. Mesela Allah'ın kudretinin imkansız taalluk etmediği gibi. Hakk'ın zatında ve kudretinde bir eksiklik olduğu için değil; *imkânsız*dan dolayı böyledir. Fakat *Şifa* kitabından şu anlaşılır ki nevi şahsıyla münhasır bir maddi şahsın taakkülü mümkündür; türün birden fazla örneği varsa ister külli olsun ister cüzi olsun değişen şeylerin taalluk edilmesi mutlak surette mümkün değildir. *İlahiyat*'ın ikinci makalesinin altıncı faslında²⁰⁰ cüzinin külli şekilde bilinmesi hakkında (İbn Sînâ) şöyle dedi: “Şayet bu fert akılda da ferdi şeylerden ise, aklın onu resmetmesi mümkündür. Bu, türünün yegâne ferdidir ve benzeri yoktur. Örnek olarak Güneş küresini ve Müşteri (Jüpiter) gezegenini verebiliriz. Şayet türün birden fazla ferdi varsa, daha önce öğrendiğin gibi, aklın o şeyi resmetme imkânı bulunmaz.”²⁰¹

[17] Bundaki sır şudur: Bu tek şahsın mahiyeti onun bireyleşmesini gerektirdiğinden mahiyetin idraki bizzat teşahhusun idrakini gerektirir; ama tek olmadığında böyle değildir. Çünkü onun bireyleşmesi maddeyle ve onu kuşatan arazla olur. Onun şahsiliği maddenin ve arazların mukarenetiyle olur; dolayısıyla onun idraki maddeyle birlikteliğinden sonra ancak hisler ile müşahhas hale getirilir. Bunun ayrıntısı *Şifâ Mantık*'ta şu şekilde geçer: “Ferdin fert olması, ancak türün gereği olan ve olmayan arazi özelliklerin türün doğasına bitişmesi ve türü doğasının, işaret edilir (duyulur) bir maddesinin belirginleşmesiyle olur. Niceliği ne olursa olsun makul özelliklerin, türe bitişmesi mümkün değildir. Nihayetinde bu özelliklerde somut bir anlama işaret bulunmadığından fert, bu somut anlamla akılda varlık kazanmaz. Sen Zeyd uzun, kâtip, denizci, şöyle şöyle deyip de kaç nitelik sayarsan say aklında Zeyd'in fertliği belirginlik kazanmaz, aksine bu niteliklerin hepsinin toplamından oluşan anlam, birden çok fertte bulunabilir. Ferdi ancak varlık ve de somut (şahsi) bir anlama işaret belirginleştirir.”²⁰²

[18] Bu fasılda (İbn Sînâ)dedi ki: “Düşünen bir varlığın bu değişkenleri değişken olmaları bakımından değişmeleriyle birlikte zamansal ve bireysel olarak bilmesi mümkün değildir. Bilakis bunları başka bir tarzda akletmesi mümkündür. Çünkü

²⁰⁰ Bu mesele *İlahiyât*'ın sekizinci makalesinin altıncı faslına tekabül etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c.II, s. 100-107.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.II, s. 115-116.

²⁰² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2017, s. 63.

Zorunlu Varlık'ın bazen zamansal bir bilişle bunların var olduğunu, yok olmadığını bilmesi; bazen de onları zamansal bir bilişle bilip de yok değil de var olduğunu bilmesi mümkün değildir ki, iki durumdan (varlık ve yokluk durumlarından) her birinin başlı başına akil bir sureti olsun. İki suretten biri diğeriyle birlikte kalmaz; çünkü bu durum Zorunlu Varlık'ın değişime konu olmasına sebebiyet verir.”²⁰³

Sonra (İbn Sînâ) oluş ve bozuluşa tabi olanlar hakkında özel olarak şuna işaret etti: “bunlar (fâsidât) aynlarıyla bilinirler ve bunların bozulmaları bakımında bilinmeleri imkansızdır.” Onların değişimini dikkate almaksızın başka bir şekilde açıkladı: “Sonra Zorunlu Varlık her şeyi külli tarzda bilir” (ifadesini) ilave yapılmayacak bir şekilde izah etti ve dedi ki: “Sonra bozulanlar, onların somutlaşmasını sağlamayan birtakım özellikleriyle ve soyut mahiyetle düşünölmeleri durumunda bozulan olmaları bakımından bilinmiş olmazlar. Bunlar bir maddeyle, arazlarıyla, bir vakit, teşahhus ve terkip ile birlikte olmaları bakımından idrak edildiklerinde ise akledilmiş olmazlar; aksine duyulur ve mütehayyeldirler. Başka kitaplarda açıkladığımız üzere, duyulur ve hayali her suret, duyulur veya hayali olması bakımından tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla algılanır. Nasıl ki Vâcibu’l Vücûd’a birden fazla fiil nispet etmek bir eksiklik ise, O’na birden fazla taakkul de nispet edilmez; aksine O her şeyi tümel bir şekilde bilir. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz. *Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O’na gizli değildir.*²⁰⁴ Bu, tasavvuru büyük bir lütfa gerek duyan sırlardandır. Bunun (tümel olarak bilmenin) keyfiyetine gelince, Zorunlu varlık zatını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden O’nun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Bunu açıklamıştık. Böylelikle bu sebeplerin çatışmaları, onlardan cüzi şeylerin meydana gelmesine yol açar.”²⁰⁵

[19] Bu, benim bu meselelerle ilgili olarak anladığım ve bende karar kılan (görüşlerdir). Her ne kadar İmam (Râzî) ve takipçilerinin vardığı görüşten farklı olsa da. O’nun (İbn Sînâ’nın) sözünün özü şudur: oluş ve bozuluşa tabi olan nesnelere ilişkin Zorunlu Varlığın taakkulünde üç ihtimal vardır. **Birincisi:** Bunları sadece tümel mahiyetlerle düşünebilir, bu doğru değildir. Çünkü bu durumda (bozulanları mücerret mahiyetleriyle

²⁰³ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.II, s. 104.

²⁰⁴ Sebe, 34/3.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *en-Necât-Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 224-225.

bilmesi durumunda) bunlar bozulan olmaları bakımından O'nun tarafından biliniyor olmazlar. Oysa bunlar O'ndan südur eden mâlülledendir. Şu sözüyle buna işaret etmiştir: “eğer bu bozulanlar, onu bireyleştirmeyen birtakım özellikleriyle ve mücerret mahiyet ile aklediliyor iseler bunlar bozulan olmaları bakımından biliniyor olmazlar.”

İkincisi: Bunların madde ve arazlarıyla birlikte biliniyor olmasıdır. Bu defa bunlar hüviyetleri ve değişen hususiyetleriyle biliniyor olurlar ki bu da yine doğru değildir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın bilgisinin duyusal ve tahayyulî bir bilgi olması gerekir. Bu taakkulün O'ndan nefyedilmesi de yanlış değildir, çünkü bu, Tanrı'nın cisim olmasını gerektirdiği için bir eksiklikler. Şu sözüyle de buna işaret etmiştir: “eğer bunlar maddeyle mukârin olmaları bakımından idrak edilmişlerse”

Üçüncüsü: Bozulanları aynlarıyla, onlara yol açan sebepler yoluyla bilmesidir. Bu makul olan ihtimaldir. Şu sözüyle buna işaret eder: “aksine Vâcib Teâlâ her şeyi külli bir şekilde bilir.” Bütün bunları, O'nun sıfatı olması bakımından bilir. O'nun “külli bir şekilde” sözü, ‘akleder’ sözü için kayıttır; yoksa ‘her şey’ sözüne değil. Yani bütün cüzi ve küllileri külli bir şekilde akleder, küllilerin akledilmesinde olduğu gibi değişmeyen bir yönde.

[20] Sözüün özü şudur: Tanrı'nın cüzi olması bakımından cüziye ilişkin bilgisi, duyulur ve değişkendir; bu doğru değildir. Külli olanı, bilginin değil de bilinenin sıfatı olarak aldığında da durum böyledir. Ayrıca bu, tikellere götüren sebeplerin bilgisiyle de uyuşmaz. Bilginin sıfatı olacak şekilde tümel tarzda bilmeye gelince bu, cüzinin aynıyla bilinen oluşunu gösterir; Tanrı'nın bilgisi cismani bir araca ihtiyaç duymama ve değişmeme hususunda tümellere ilişkin bilgisi gibi olur ki, doğru olan budur. İyice ayıklanmış ve tahkik edilmiş olmakla birlikte ileri gelen pek çok düşünürün ifade ettiği budur. Burada bir bahs vardır. Tahkik edilmiş olan şudur: Bir şeyin yönünü bilmekle bir şeyi bir yönden bilmek zat bakımından fakat itibari olarak farklıdır. Şayet cüzi, değişime konu olmak ve maddeyle birlikte olmak bakımından Tanrı'nın bilgisine konu değil ise, değişme ve maddeyle birliktelik cüzi ile birlikte olmak bakımından makul olmuş olmaz. Bu durumda “hiçbir (tikel) şey O'nun bilgisinin dışında kalmaz” sözü doğru olmaz; şayet (bilgi) Tanrı için akledilmesi mümkün olan bir şeye tahsis edilirse durum değişir. Çünkü bazı şeyler vardır ki Tanrı tarafından bilinmesi imkansızdır,

yanlışların doğruluğunu bilmek gibi; bozulanların bozulmaları bakımından, değişenlerin de değişmeleri bakımından bilgisi böyledir. Tanrı'nın kudretinin imkansıza taalluku olmadığı gibi bu da bir eksiklik olmaz. Bu durumda, kayıt "akleder" sözüne değil "her şey" sözüne taalluk eder şeklinde tetkikin, (dolayısıyla) Tanrı'nın bilgisinin umumi olmaya devam eder (sözünün) herhangi bir anlamı yoktur.

Onların görüşüne göre en muhtemel olanı şudur: Tanrı'nın bilgisi fiilidir, mümkünlerin varlığını önceler. Değişen ve bozulan cüzileri, değişen ve bozulan olmaları bakımından (onların) varlığından sonra bilir. Önce olan bilgi külli şekilde bilgidir; sonra olan bilgi ise cüzi yönde bilgidir. Belirli bir ay tutulmasını müneccimin bilmesi gibi. Çünkü o gerçekleşmeden önce külli olarak, tutulma anında ise cüzi olarak bilir.

[21] Muhakkik Devvânî dedi ki: "Filozofların görüşünün hasılı şudur: Tanrı eşyanın tamamını taakkul tarzında bilir, his ve hayal yoluyla değil. Hiçbir şeyin bilgisi O'nun ilminden gizli kalmaz. Fakat Tanrı'nın bilgisi taakkul yoluyla olduğundan bu durum, bilgide ortaklık varsayımına engel değildir. Bu durum Tanrı'nın bazı şeyleri bilmemesini gerektirmez; aksine başkasının duyu ve hayalle bildiğini Tanrı taakkul yoluyla bilir. Çünkü ayrılık idrak tarzındadır, yoksa idrak edilende değildir. Tahkik göstermektedir ki, küllilik ve cüzilik bilginin iki sıfatıdır. Bazen bilinen de külli ve cüzi olmakla nitelenir, ancak bu bilgiden dolayı böyledir (yoksa kendinde bilinen böyle değildir)."²⁰⁶

[22] Burada bahs vardır. (Gerekçelerin) **Birincisi**: bu *Şifâ*'dan nakledilene aykırıdır. Çünkü iddianın sonucu şudur: istidlal, Tanrı'da sadece ihsas ve tahayyül olmaması yoluyla değil, cismani araçların da bulunmaması yoluyla Tanrı'nın fasitleri, maddeyle mukârin olmaları ve arazlara sahip olmaları bakımından bilmediği üzerine yapılıyor. Ve yine bu (İbn Sînâ'nın söyledikleri) geçtiği üzere türünün tek ferdi olan maddelerin taakkul yoluyla bilinebileceğini gösteriyor. **İkincisi**: Tanrı'nın maddeden ve maddenin karanlıklarından nihai derecede soyut olduğunu bildikten sonra ihsas ve tahayyülü nefyetmenin hiçbir faydası yoktur; bunlar zaten maddenin eklentilerindedir. **Üçüncüsü**: kastedilen ihsas ve tahayyülü mutlak olarak nefyetmek ise açıklama buna delalet etmiyor. Bizde olduğu gibi cismani alet kullanarak gerçekleşen ihsas ve

²⁰⁶ Devvânî, s. 261-262.

tahayyülü nefyetmek kastedilmiş ise özel olarak bunları zikretmenin anlamı yoktur, çünkü zaten Tanrı'nın bilmesi bizim gibi akıl gücüyle değildir. **Dördüncüsü:** Tanrı'nın bilgisi taakkul tarzında olduğundan külli oldu. Tanrı'nın kendisini ve akılları bilmesi taakkuli bilmedir, bununla birlikte cüzidir. **Beşincisi:** külliliğin ve cüziliğin mutlak olarak bilginin sıfatlarından oluşunu reddediyoruz. Şeyh (İbn Sînâ)'in söylediğine göre bunlar malûmun sıfatlarındandır. Nefiste meydana gelen şey eşyanın hakikatleridir dediğimizde, bu durumda ortaklığı, neyin sureti ise ona mutabık olması şeklinde açıklarsak ikisi (küllilik ve cüzilik) bilginin sıfatı olurlar; şayet ortaklığı çok şeye yüklenme olarak açıklarsak bunlar malûmun sıfatları olurlar. *Şerh-i Tecrîd* haşiyelerinin mahiyet bahsinde bu açıklanmıştır. Sonra kapalı değildir ki, bizim 'birinciye şu (eleştiri) yöneltir, sözümüzle zikrettiklerimizden sarfı nazar ederek Şeyh'in söyledikleri kabul edersek bu (görüş) tafsili bilginin malûllerin varlığını öncelediği üzerine kuruludur ki, dilediğinde yapar dilediğinde yapmaz anlamında Tanrı fail muhtar olsun. Yani özel bir şekilde bütünü nizamındaki maslahatı ve hayır düzenini bilirse yapar, bilmediği taktirde yapmaz. Çünkü basit bilgi bütüne nispetle eşittir. Tafsili bilgi de mücerret suretten ibarettir; ister idrak edende meydana gelmiş olsun, isterse mücerret cevherlerde olduğu gibi O'nun nezdinde olanlarda meydana gelmiş olsun. Şayet (tafsili)bilgiyi, yukarıda geçtiği gibi mevcutların dört mertebedeki kendi hususiyetleriyle birlikte Tanrı'nın katında mevcut olması şeklinde anlarsak bu duruda (delillendirme) tamamlanmaz.

[23] Bil ki Şeyh, Allah'ın bilgisi hakkında yazdığı bir risalede birinci ihtimali doğruladı. *İşârât* ibarelerinden açıkça anlaşılana da budur. Dedi ki: "Bilgi, bilinen suretin meydana gelmesidir. Suret ise dıştaki şeyin misalidir. Bu kadim ve hadis bilgi için geçerlidir. Tanrı'nın bilgisi fiilidir ve dıştaki malûlü önceler. Bilinenlerin suretleri, onlar var olmazdan önce Tanrı tarafında vardır. Bu suretlerin Tanrı'nın nezdinde olan başka bir şeyde meydana gelmiş olması da mümkün değildir, çünkü bu kısır döngüyü veya teselsülü gerektirir; bu durumda bilgi Tanrı'nın bilgisi olmaz. Tanrı'nın zatının parçaları yoktur, zira bu O'nda bir çokluğa yol açar. Eflâtunî ideleri çürüttüğümüzden dolayı bunlar muallak suretler de olamazlar. (Bilgi) dıştaki mevcutlardan da değildir, çünkü

bilgi ancak suret olabilir. Bu durumda ihtimaller arasında bilginin sadece rubûbiyet sun'unda olabileceği ortaya çıkmıştır.”²⁰⁷

[24] (İbn Sînâ), diğer ihtimaller üzerinde bazı tereddütler serdettikten ve onları reddettikten sonra bu görüşüne *Şifâ*'da sadık kaldı. Dedi ki: “Bu akledilirleri, İlk'in zatının parçaları yaparsan bir çokluk meydana gelir. Onları İlk'in zatının eklentileri yaptığında ise, İlk'in zatının bunlar açısından zorunlu varlık olmaması durumu ortaya çıkar. Çünkü bu durumda İlk'in zatına, mümkün varlık bitişmektedir. Onları, bütün zatlardan ayırık şeyler yaparsan, Platonik sûretler ortaya çıkar. Eğer onların bir akılda mevcut olduğunu düşünürsen, yine bundan önce söylediğimiz imkânsızlık ortaya çıkar. O halde gayretini bu kuşkudan kurtulmaya harcaman ve İlk'in zatının çoğalmayacağı (ilkesini) koruman gerekir. O'nun Zatının, varlığı mümkün bir izafetle birlikte alınmış olmasını önemsememelisin. Çünkü O'nun zata, Zeyd'in varlığının illeti olması bakımından zorunlu varlık değil, zata olması bakımından zorunlu varlıktır. Rubûbiyet âleminin son derece yüce olduğunu bilmelisin.”²⁰⁸

Onların, Şeyh Tanrı'nın bilgisi konusunda tereddüde düştü, *İşârât*'ın ibarelerinin zahiri onların Tanrı'nın zatiyla kaim soyut suretler olmasını gerektiriyor, *Şifâ*'da da tereddüt ediyor sözü vehimden ibarettir. *Şerhu'l Akâid*'de muhakkik Devvânî'nin söylediği şu sözde böyledir: “*İşârât*'ın ibaresinin zahiri şuna işaret eder: Bilinenler Tanrı'nın zatiyla kaim suretlerdir.”²⁰⁹ Fakat Şeyh, *Şifâ*'da açıkça bunu nefyetti, çünkü şöyle dedi: “İlk, şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi O'nun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin sûretleriyle sûretlenmeye neden olmaz; aksine şeylerin sûretleri İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya O'nun akıl olmaklığından taşan bu sûretlerden daha layıktır. Ayrıca O, zatını akleder ve her şeyin ilkesidir; dolayısıyla kendi zatından her şeyi akleder.”²¹⁰

[25] *İşârât* şerhinin bu yerinde ve başka yerlerinde, şârihin *Şifâ*'da söylenin zahiri etrafında dönen sözü, eksik düşünmekten kaynaklanan bir vehimdir. Tûsî, (İbn Sînâ'nın) ‘O eşyayı defaten akleder’ sözü üzerine şöyle demiştir: “Bu, O'nun sözünün bağlamının

²⁰⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 165.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 111.

²⁰⁹ Devvânî, s. 277.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 108.

delâlet ettiği gibi tafsili bilginin ilkesi olan basit akıl üzerine bir sözdür. O'nun zatında bulunan suretler tafsili bilgidir.”²¹¹ Şüphesiz ki *İşârât* şârihinin söylediği, suretin gölgeliğini kabul eden filozofların²¹² tercih ettiği ikinci ihtimaldir. Şeyh'in tercih ettiği (filozoflardan) diğer bazılarının tercih ettiği birinci ihtimaldir; iki görüş arasındaki fark açıktır. Çünkü *İşârât* şerhinde beyan ettiği gibi ikinci görüşe göre birinci cevher yüce Allah'ın zatından başka bir bilgiyle biliniyor olmaz; fakat birinci görüş böyle değildir. Şeyh'in tercih ettiği görüşün ayrıntısı Behmenyâr'ın *Tahsîl*'de söylediği şu sözdür: “Yüce Allah zatını aklettiğinde zatının gereklerini akleder; aksi halde Zatını tamlıkla ve makullerinden ibaret olan levazımıyla akletmiş olmaz.

Eğer (makuller) O'nda mevcut olan arazlar olsaydılar Tanrı onlarla nitelenmeyecek veyahut onlardan etkilenmeyecekti.²¹³ Çünkü O'nun zâtı gereği Zorunlu Varlık oluşu O'nun lazımlarının, yani makullerinin ilkesi oluşunun ta kendisidir, hatta Tanrı'nın tam varlık oluşundan sonra O'ndan südür eden şeylerin ilkesi oluşunun. O'nun zatının, kendilerinden etkileneceği, kendileriyle yetkinleşeceği veya kendileriyle niteleneceği arazların mahalli oluşu imkansızdır. Tanrı'nın yetkinliği bu lazımların kendisinden südür edeceği bir durumda bulunmasıdır; lazımların O'nda var olması anlamında değil. Tanrı bunları akletmekle nitelendiğinde bu aklediş ile nitelenir. Çünkü bunlar O'ndan südür eder, yoksa onların mahalli olduğu için değil. Tanrı'nın zatının lazımları O'nun makullerinin suretleridir. O suretler Tanrı'dan südür ediyor da O bunları aklediyor anlamında değil; aksine o suretlerin kendilikleri maddeden mücerret oldukları için O'ndan feyz ederler. Bunlar Tanrı için makuldürler, onların varlığı Tanrı'nın onları düşünmekliğinden ibarettir. Öyleyse Tanrı'nın makulleri fiilidir, infîâlî değildir.”²¹⁴

[26] ‘Bilakis O'ndan sadır olur’ sözü, ‘O bunların mahalli olduğu için değil’ sözüne kadar, Tanrı'nın o suretlerin faili ve kabili olduğunu def etmek içindir. Çünkü Tanrı'nın kabil olması için o suretlerle nitelenmesi ve yetkinleşmesi gerekir. Fakat Tanrı'nın tam bir varlık oluşundan sonra onların südür etmiş olmasına gelince, Zatında bile olsalar böyledir. Bunu iyi düşün! Çünkü bu ince bir meseledir.

²¹¹ Nâsirüddîn Tûsî, *Hallü'l Müşkilâti'l-İşârât*, İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1290, s. 337.

²¹² المظللین : Zihni varlığı kabul edenler.

²¹³ Zira bilgi, insanda bir araz olarak bulunduğu için ondan etkileniyor ve onunla niteleniyor.

²¹⁴ Behmenyâr, s. 574.

‘Zatının levazımı malümlerinin suretleridir’(...) sözü şunu gidermeyi amaçlar: Yüce Allah’ın bilgisi soyut ve O’nun zatında var olan suretler olsaydı bilgiyle öncelenmiş olmazlardı; aksi halde devir ve teselsül gerekirdi.²¹⁵ Bu durumda da Tanrı onları bilmemiş olur; çünkü bu onların (suretlerin) varlığı makullüklerinden ayrı düşünülmesi zaman gerekir. Eğer suretlerin varlığı ile makullüğü aynı ve o suretler de bilginin ta kendisi ise böyle bir şey gerekmez. Bu iki itiraz muhakkik Tûsî’nin tercih ettiği görüşe de yöneltilebilir, ilave bir şeyle daha: Tanrı’nın bilgisinin ilk cevherden sonra olması ve kendisiyle kaim olan suretlerden ibaret bilgisinden sonra olması ve bu suretlerinde Tanrı onları bilmeksizin O’ndan südur etmiş olması gerekirdi. Bunun cevabı şudur: karşılaşılan durum, birinci cevherin dışındakilere dair tafsili bilgi, dış varlıkta, birinci cevhere ilişkin tafsili bilgiden mertbe bakımından sonra gelir; bu da doğrudur, çünkü varlıktaki tertip bilgideki tertibin bir uzantısıdır. Dolayısıyla suretlerin, Tanrı bilmeksizin O’ndan südur etmesini kabul etmiyoruz, çünkü Tanrı’nın birinci aklın kaynağı olması bakımından kendi zatına ilişkin bilgisi, O’nun tafsili bilgisidir ve onun (birinci aklın) varlığını önceler. İyi düşün! Bu felsefenin zor meselelerinden birisidir.

Muhakkik Devvânî’nin, Tûsî’nin *Şerhu’l İşârât*’ta tercih ettiği görüşe yönelttiği altı itirazdan²¹⁶ geri kalanlarının hepsini reddediyoruz. Çünkü bu husus, Tanrı’nın bilgisini filozofların usulüne riayet ederek tasvir sadedindedir. O’nun bilgisinin bu şekilde olması mümkündür. Vehmi mantıksızlıklar ispat sadedinde değildir ki, bunlara bir itiraz yöneltilebilir. Açıklamanın bu kadarı saf akıl sahipleri için yeterlidir, ve o kimse için ki ”Allah ona nûr vermemişse, onun için nûr yoktur.”²¹⁷

[27] Filozofların küfre düştükleri mesele hakkında

Hucetü’l İslam İmam Gazzâlî bazı risalelerinde şöyle dedi: “Filozofların yanıldıkları bütün meselelerin toplamı yirmi asıla râcidir. Bunlar arasından üç meselede onların tekfir edilmeleri, onyedisinde ise bidate düştükleri kabul edilmelidir. Onların bu yirmi meseledeki görüşlerini çürütmek için *Tehâfüt* kitabını kaleme aldı. Onlar (filozoflar) bu

²¹⁵ Yani bilgi surettir denildiğinde, şayet sureti önceleyen bilgi varsa bu defa o da başka bir suret olacağı için bu teselsüle yol açardı.

²¹⁶ Devvânî, s. 281-286.

²¹⁷ Nûr, 24/40.

meselede şu sözleriyle bütün müslümanlara ters düştüler: Cisimler haşr edilmeyecektir; mükafatlandırılacak ve cezalandırılacak olan mücerret ruhlardır; cezalar da rûhânidir cismani değildir. Onlar ruhaniliğin kabulünde doğru söylediler, fakat cismânîliğin inkârında hataya düştüler ve söyledikleri şeyle dini inkâr ettiler. Bunlardan biri de şu sözleridir: Allah Teâlâ küllileri bilir, cüzileri bilmez. Bu da yine açıkça küfürdür. Aksine doğrusu: “Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O’ndan gizli kalmaz.”²¹⁸ Yine bunlardan bir diğeri de Alemin kadim ve ezeli olduğu görüşleridir. Müslümanlardan hiç kimse bu meselelerde görüş bildirmemiştir. Bunların ötesinde sıfatları reddetmeleri ve şu sözleri vardır: ‘Allah Teâlâ zatıyla alimdir, O’na zait bir şeyle değil.’ Ve bu minvalde söyledikleri. Onların bu konudaki görüşleri mutezilenin görüşlerine yakındır fakat mutezilenin bunun gibi tekfir edilmeleri gerekmez. Biz, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zenâdika* kitabında kendi mezhebine muhalif olan herkesi tekfir etmekte acele edenin görüşünün yanlışlığını açıklamıştık.”²¹⁹

[28] Ben derim ki: cismani haşri inkâr konusunda onların tekfir edilmeleri doğrudur, çünkü Yasin suresinin sonundaki ayetlerde²²⁰ olduğu gibi tevile ihtimali bulunmayacak şekilde yüce Kur’an bunu dile getirmiştir. Nitekim İmam Râzî şöyle dedi: Rasûlullâh (s.a.v.)’ın getirdiğine iman ile cismânî haşri inkâr etmeyi bir araya gelmesi mümkün değildir. Zira bu mesele tevili kabul etmeyecek şekilde Kuran-ı mecîdin konuları arasında yer alır.²²¹ *Şerhu'l-Mevâkıf*’ta ise Cismânî haşrin gerçekleşmesine gelince (Seyyid Şerif şöyle dedi): “doğruluğu kesin delillerle bilinen sadık bir kimsenin bunun doğruluğunu, kendisinden çok yerde tevil kabul etmez kati delillerle bilmesidir ki, bu bilgi artık din-i kavimin ve sırat-ı müstekîmin haberi olan zaruri bir bilgiye döner. Kim ki bunu düşünen nefislere râcidir şeklinde yorumlamak isterse dinin zaruretinden olan bir şeyi inkarda direniyor demektir.”²²²

²¹⁸ Sebe’, 34/3.

²¹⁹ Gazzâlî, Hakikat Arayışı (*el-Münkız Mine'd-Dalâl*) çev. Abdurrezzak Tek, Emin yay., Bursa, 2015, s.32-33.

²²⁰ Yasin, 36/77,78,79.

²²¹ Fahreddin er-Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Öncü Basımevi, İstanbul, 2002, s.261.

²²² Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.III s. 559.

Alemin kıdemine dair söze gelince, *Şerhu'l Makâsîd*'ta²²³ açıklanmıştır ki alemin hudüsü dinin zarûriyatındandır ve buna muhalif olanın tekfirinde herhangi bir ihtilaf yoktur.

[29] Muhakkik Devvânî dedi ki: “Alemin kıdemiyile cismani haşrin bir araya gelmesi imkansızdır. Çünkü nâtik nefisler, onların alemin kıdemi hakkındaki sözlerinin gereğine uygun olarak sonsuz iseler, cismani haşir imkansızdır. Bu durumda bunların sonsuz bedenlerden haşri gerekirdi ve bu sonsuzluğa imkân verirdi. Halbuki boyutların sınırlı olduğu belirtilmişti.”²²⁴ Ben derim ki: Bunların bir araya gelmesi mümkün değildir. Çünkü şeriatın ortaya koyduğu üzere haşir, göklerin yarılp parçalanmasını ve yok olmasını gerektirir. Alemin kıdemini savunanlar şöyle derler: Birakın onun yok olmasını, onda en ufak bir kusur olması bile imkansızdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, göklerin hudüsüne dair ayetler yer almaktadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi.*”²²⁵

[30] Bu söylediğimiz ile şu (itiraz) giderilmiş oldu: Dinin esasları konusunda tevil sahibi kimse ya inkarcılardan sayılacaktır; bu defa pek çok İslam fırkasını tekfir etmek gerekecek, hatta ehl-i hak içerisinde yer alanları dahi, ya da inkarcılardan sayılmayacak; bu durumda da cesetlerin haşrini, alemin hudüsünü ve Tanrı'nın cüzileri bildiğini inkar edenlerin tekfir edilmemesi gerekirdi, çünkü onların bu konuda yaptığı teviller ehl-i hakkın kendi görüşlerine aykırı olan hususlarda zahir nasların tevilinden daha uzak değildir. Şunu kesin olarak biliyoruz ki; nasların bazıları zahiri üzerine sabittir, dolayısıyla bu türlü nasların tevili Peygamberi yalanlamak demektir; oysa bazı naslar öyle değildir. Onların Tanrı'nın cüzileri bilmesini inkâr etmelerinden dolayı tekfirine gelince; şayet bununla kastedilen gerçekten zahir ise (tekfir) doğrudur. Çünkü bunlar, yakîni öncüllerle desteklenmesi hasebiyle yüce Allah'ın ilminin kapsayıcılığına dair nasları ve bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri şeyi inkâr etmektir ve hatta Huccetu'l İslam İmam Gazzâlî'nin *Tehafüt*'te söylediği gibi şeriatın iptalidir. (Gazzâlî'nin) Sözü'nün anlamı şudur: Allah cüzileri cüzi vecihle bilmediği için Muhammed (s.a.v.)'i de aynıyla bilmez; dolayısıyla O'nun nübüvvetini de bilmemiş

²²³ Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1998, c. V, s. 220.

²²⁴ Devvânî, s. 468.

²²⁵ Fussilet, 41/11.

olur. Muayyen her şeyde durum böyledir. Bilakis Allah, nübüvvete sahip bir insan gönderdiğini biliyor. Bu şeriatı ve hatta bütün dinleri bütünüyle kökünden söküp atmak demektir.

Şayet demek istedikleri ister gerçeğe mutabık olsun ister olmasın, onların kendi zanlarınca hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmayacak şekilde Allah'a nispet edilmesi O'nda eksikliğe yol açacak bir bilginin olumsuzlanması ise o zaman tekfir edilmezler. Bundan dolayı tekfiri hak etmiyorlar, nitekim mutezile de zait sıfatları ve ru'yeti reddetmekle tekfir edilmeyi hak etmez; bunda şeriatı iptal eden bir şey yoktur. Çünkü Peygamberi tek bir şahısta temerküz eden bütün sıfatlarıyla bilmek, onu başkalarından ayırtırmak ve göndermek için yeterlidir. Her bir şahıs için böyledir, Peygamber'e olan imanımızdaki durum gibi. Biz, onun mukaddes zatını bilmememize rağmen onun şahsına iman ediyoruz; onu, sadece ona mahsus sıfatlar yönünden biliyoruz. Bu sebepten dolayı ulema dedi ki: Onu diğerlerinden tam bir temyizle ayırt etmek için onu dört nesline nispetle bilmek gerekir. *Risâletü'l-Hâkâniyye*'de söylemek istediklerimizin sonu bu olsun. Allah'a hamd ederek, O'nun Nebisine salavât getirerek bitiriyorum. 1050 senesi Rebû'l-âhirin beşi cuma gününün kuşluk vaktinde yazmaya başlamıştım ve yine Rebû'l-âhirin on ikinci gününün sonunda temize çektim. Allah'ın yardımı ve fazlıyla kitap tamamlandı.

3.2. Metnin Tahkiki

[رسالة السیالكوتی فی تحقیق علمه تعالیٰ]

[1] بسم الله الرحمن الرحيم

بإسْمِكَ أبتدئُ وبنورِ قَدْسِكَ أهدئُ لِإِلَهِهِ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْتَنَا وَلَا دِرَايَةَ إِلَّا مَا أَلْهَمْتَنَا.

صل وسلم على النورالمأحى لظلمات الغواية وعلى آله واصحابه نجوم الهداية.

فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين: فهذه فوائدٌ عاليةٌ وفرائدٌ غاليةٌ نظمتها لقلوب هادية

وآذان داعية بأمر الملك القمقام والأوحدى القرم الهمام ليث الوغى وغيث الورى السيف المسلول والوابل

المشمول السراج الوهاج والبحر الموج المنصور بالرغب المحمدي والتأييد الرباني ابوالمظفر شهاب الدين محمد

شاه جهان صاحبالقران الثانى من إلتجأ إلى جنابه صادف شرقاً علياً ومن صرف عنه لم يجد ناصرًا ولا ولياً.

اللهم كما فضلته بالصلطنة الكبرى في الدنيا فتّم بالسعادة العظمى في العقبى ويرحم الله عبدًا قال آمينًا!

[البحث الأول : القول في علمه تعالیٰ]

[2] وفيه أبحاثٌ الأول في إثباته إتفق الكل عليه إلاشردمة من قدماء الفلاسفة لايعبأ بهم, قالوا إن

صدرالعالم منه من غير شعوربه زعمًا منهم أنكون إفاضة الوجود ومايتبعه لازما لذاته لزوم الضوء للشمس

كمالاً حيث لا يتصور إنفكاكه عن ذاته بدون ملاحظة شيء²²⁶ ولا يدركون إنه يستلزم نقيضة الجهل تعالى الله عما يقوله الظالمون. وقيل ارادوا به نفي العلم التفصيلي للزوم التكثير²²⁷ في ذاته, وشبهتهم أنه لو علم شيئاً لعلم نفسه إذ يعلم أنه يعلمه, وذلك يتضمّن العلم بذاته والثاني باطل لأن العلم نسبة لا يتصور الا بين الشئيين ولا اثنيين فيه بوجه من الوجوه, والجواب منع كون العلم نسبة بل صفة ذات نسبة فيتحقق الطرفان أعنى الصفة والذات للنسبة التي بينها وبين المعلوم وللنسبة التي بينها وبين العالم, واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما. ولو سُئل كونه نسبة فيكفيه تغاير الطرفين بالإعتبار فاعتبار صلاحيته للمعلومية في الجملة, غير اعتبار صلاحيته للعالمية في الجملة. وفيه أنه يلزم أن لا يكون ذاته تعالى عالماً إلا بهذين²²⁸ الإعتبارين لتقدمهما على العلم وهذا الجواب على طريقة المتكلمين, واما على طريقة الحكماء فسيأتى تحقيقه.

[3] البحث الثاني: في أن علمه تعالى ما هو وكيف هو

إعلم أن علمه تعالى إما أن يكون عين ذاته او خارجاً عنه, إما قائماً بنفسه او بذاته او بأمر آخر, لا يزيد على هذه الاحتمالات, ولغموض هذه المسئلة ذهب الى كل احتمال طائفة. فقال افلاطون: إن علمه تعالى صور قائمة بنفسها فمعنى إنه تعالى عالم أن له نسبةً اليها فانه نورٌ محضٌ مطلقٌ يفيض تلك الأنوار منه لا أنه متّصف بها²²⁹ وبهذه النسبة كانت علماً له تعالى دون غيره او أن له عالمية؛ والمراد بالصورة الأمر مجرد الذي يكون آلة لمشاهدة امر المرأة فإنه مع قيامه بذاته آلة لمشاهدة المرئيات من غير إنطباع شيء ولا اتصال

226 ق : شي عن الأشياء
227 ج : التكثير
228 ق : - الا
229 ق , أ : به

شعاعٍ، ولأمرالمشاهد متحدٌ مع تلك الصورة ذاتاً ومغايرٌ له إعتباراً؛ وقيام تلك الصور بنفسها لاينافي كونها صورالأعراض، إذ يجوز أن يكون شيء قائماً بنفسه في عالم وقائماً بغيره في عالم آخر²³⁰ كما أن الإنسان قائماً بنفسه في الخارج وقائماً بغيره في الذهن، وكالأعمال تصير جواهر في الآخرة حال الوزن كماذهب اليه بعض أكابر العلماء، وكذلك صورالمعدومات الممكنة والممتنعة يجوز قيامها بنفسها في عالم الأنوار. فإن امتناع الوجود الخارجي والذهني معاً كما في المعدوم المطلق لاينافي أن يكون لها ثبوتٌ في عالم الأنوار، لايترتب عليه الآثارالمطلوبة منها في الذهن او الخارج.

[4] ويؤيده ما قيل: إن الشئيتية على قسمين، شئيتية ثبوتية وشئيتية وجودية، والشئيتية الوجودية هي ظهورالشيء في الوجودالعيني في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم؛ والشئيتية الثبوتية هي ثبوت الشيء في العلم لافي الخارج والفرق بينه وبين ماذهب اليه المعتزلة كون ذلك الثبوت عينياًعلى مسيرهم وعلمياً على هذاالمسير، ويلزمهم القول بتمييزالمعدومات مطلقاً في الخارجوعلى هذا المسير يلزم تمييزالمعدومات الخارجية في عالم الأنوار، فهذا تصوير مذهبه بحيث يندفع عنه الشكوك والإستبعادات التي أوردوها عليه، وهو قريب من القول بالأعيان الثابتة التي ذهب اليه الصوفية وأما طريق إثباته فالمشاهدة بالرياضات الشاققة.

[5] وقال الأشاعرة: إنه قائم بذاته تعالى إما صفة حقيقية ذات تعلق كماذهب اليه الجمهور اونفس التعلق كماذهب اليه المحققون. وأوردعليه أنه يلزمهم القول بتعلق العلم بالمعدومات الصرفة²³¹ وهو سفسطة،

لأنهم نافون للوجود الذهني وقائلون بأزلية تعلقات العلم، ولصعوبة هذا الإيراد التجأ الإمام الرازي

²³⁰ ق - آخر
²³¹ ق : بالمعدوم الصرف

إلى القول بالوجود الذهني²³² كما في علمنا وإنه ليس بعلم لكنه شرط لحصول العلم.

والجواب²³³ أن المعدوم الخارجي له ثبوت علمي حال تعلق العلم به فلا يكون تعلقًا بالمعدوم الصرف،

بل بالمعدوم خارجًا ثابت علمًا ولا استحالة فيه. وأما ما قيل إن التعلق²³⁴ مقدم على الثبوت العلمي

فيكون التعلق بالمعدوم الصرف فباطل، لأن المقدم على التعلق نفس المعلوم، لأنه متعلق العلم لاثبوت

العلمي²³⁵ بل التعلق²³⁶ والثبوت العلمي ليس شيء منهما مقدما على الآخر؛ بل هما معا بالذات

متلازمان في الحصول.

[6] وقال جمهور الفلاسفة: علمه تعالى عين ذاته وتفصيله أنه ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدرى

المعبر عنه بدانش بل في العلم بمعنى دانس وحقيقته نور يتجلى به الأشياء ويتميز به بعضها عن بعض

و يجرى به الأحكام عليها، والتعبير عنه بعبارات شتى؛

يوهم بعضها كونه عدميًا كالجرد وعدم الغيبة وبعضها كونه إضافة كالحضور والحصول وبعضها كونه

انفعاليًا كالإرتسام والتمثل²³⁷ وبعضها كونه صفة ذات إضافة كالصورة الحاصلة.

تعبيرهم²³⁸ عنه بلوازمه بحسب المقامات المناسبة لها وهي²³⁹ قد يكون نفس العالم بأن يكون نورًا ظاهرًا

مظهرًا قائمًا بذاته، وقد يكون امرًا قائمًا به فيكون العالم في نفسه مظلمًا صار نورانيًا بقيام ذلك النور،

232 | كما -
233 ج, م + عنه
234 ج + من
235 ج. أم - لاثبوتة العلمي
236 ق : والتعلق
237 ق : والتمثيل
238 ج, م, ق : تعبيره
239 ق : وهو

ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار كان ذاته بذاته في اجل مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا فيكون ذاته عالماً ومعلومًا وعلمًا من غير تكثر وإثنيّة لبالذات ولا بالاعتبار.

[في ماهية النسبة بين العالم والمعلوم]

[7] وما قيل إن العلم يقتضي تغاير العالم والمعلوم، أجب عنه بأن التغاير الإعتباري كاف في ذلك،

كلاهما²⁴⁰ من قلة التدبر. ولو كان عالميته تعالى بحسب الإعتبارات المختلفة لم يكن ذاته ايضاً²⁴¹ في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالماً ويتصور انفكاك العالمية عنه في تلك المرتبة. قال في الشفاء: إن واجب الوجود عقلٌ محضٌ، لأن ذاته تعالى مفارقة عن المادة من كل وجه (...). إلى أن قال فذاته عقل ومعقول وعاقل لأن هناك أشياء متكررة وذلك لأنه بماهو هوية مجردة عقل، وبماهو يعتبره أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له إن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته؛ فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهيته مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً؛ والشيء مطلقاً اعم من أن يكون هو أو غيره؛ فالأول باعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن لها ماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته، إلى أن قال: فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً، لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضاً،²⁴² فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا

²⁴⁰ ق + وكلاهما ناش
²⁴¹ ق - ايضاً
²⁴² ق : في الاعتبار ايضاً

اعتبار أن ماهية مجردة²⁴³ لذاته, وأن ماهيته مجردة ذاتها لها وهبنا تقديم و تاخير في ترتيب المقال²⁴⁴

والغرض المحصل شيء واحد انتهى كلامه

[8] وما ذكر من الإعتبارات تصويرٌ وتفهيّمٌ لكونه تعالى عاقلا ومعقولا وعقلا كذلك, لأن تلك

الإعتبارات واسطة في الثبوت. ثم أن ذاته تعالى بذاته مصدر للمعلول الأول ومصدريته أى الجهة التي

تخصيص صدوره عنه بوجهٍ مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على

العلم بالمعلول الأوّل بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه ومندرجا علمه في علم المصدرية

من غير تعدد وتكثر إلابالاعتبار وإلالم يكن المصدرية التي هي الذات معلومةً بالوجه الأكمل²⁴⁵ وكذلك

المعلول الثانى والثالث وهكذا إلى غير النّهاية؛ فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نور الأنوار نوراً

يظهره ويتجلي, كلما هو واقع في سلسلة المبدئية كلياً كان او جزئياً دفعة؛

وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه,

ومصدريته تعالى لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات, فعلمه تعالى علمٌ بسيط مشتملٌ على علم جميع

الأشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسألة على

التفصيل الذى يقع بعده؛ وهو غير الملكة التي يُقدر بها على الجواب, فإنها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة

بسيطة تحضر عند سؤال لاتركيب فيه ولا تعدد مبدأً للتفصيل الذى يقع بعده, فذلك الاشتمال معلوم لنا

بهذا الوجه.

ج 243 - لذاته وان ماهيته مجردة
244 ج م : المثال
245 ق : الاول

[9] وأما الاطلاع على كنهه فلا سبيل إليه، لأنه موقوف على العلم بكنه ذاته تعالى ولاضير لأننا مكلفون

بالبحث بقدر الطاقة؛ وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين، إنه منطوق على علم الكل²⁴⁶ إنطواء النواة على الشجرة. وما وقع في الشفاء: "ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفية" وفي التحصيل: "إن حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل الموجودات كما أن المعقول البسيط عندنا علة لمفصل المعقولات بلاقسمة، ولكن

المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا، وهناك نفس وجوده؛ ومعنى المعقول البسيط أنه كما يكون بينك وبين من يناظره فإذا تكلم بكلام كثير²⁴⁷ خطر ببالك جوابه ثم تُفصله شيئاً بعد شيء"

[10] وقال الفارابي: "واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر، فله الكل من حيث أنه لاكثره فيه، فهو

من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته، وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة، ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات من حيث أنها أسباب ومسببات كان هذا العلم التفصيلي المترتب عليه علماً فعلياً لوجود جميع

الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الأزلية، أي إن كان علمه تعالى بذاته من حيث مصدريته للمعلول الأول علماً فعلياً سبباً لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الأول²⁴⁸ من حيث مصدريته للمعلول الثاني سبباً لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية فكان وجود تلك المعلومات مع ما يشتمل عليها من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علماً تفصيلياً

²⁴⁶ج، م : على العلم كل
²⁴⁷ج : بكلام طويل
²⁴⁸ق : من حيث مصدريته للمعلول الأول علماً فعلياً سبباً لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الأول

حضورياً مترتباً²⁴⁹ على ذلك العلم البسيط. ولم²⁵⁰ يتجدد في هذه المرتبة إلا الإضافات وتحدد الإضافات
لايحل بوحدانيتها, فإنها جميعاً²⁵¹ راجعة إلى إضافة²⁵² المبدئية ولاشكفي اتصافه بها.

[في مراتب العلم التفصيلي]

[11] ثم إن مراتب العلم التفصيلي اربع الأول ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل
عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء, فالقلم الذى هو أول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكون فيه عند
الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الإجمالي الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس²⁵³ إلى ما
في المراتب, وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس
الفلكية²⁵⁴ المجردة عند الحكماء؛ فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند
الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين اللتين فوقهما, وثالثها كتاب الحو والإثبات وهو القوى
الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى المنطبعة في الأجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع
ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى, ورابعها الموجودات الخارجية من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها؛
فإنها حاضرة بذاتها عند واجب الوجود في مرتبة الإيجاد.

249 م + بها
250 ق - لم
251 ق : فان جميعها
252 ج : الإضافة
253 ج : وبسيط بالنسبة
254 ج , أ : وبا لنفوس الزاكية

فالحاصل إن جميع الموجودات سواء كانت كلية أو جزئية وسواء كانت صوراً إدراكيةً او موجوداتٍ عينيةً حاضرةً بذواتها ولوازمها واعتباراتها عنده تعالى وتقدس في مرتبة الإيجاد؛ فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار، فإن وجودها في نفسها هو وجودها له كما أن وجود العرض في نفسه هو وجوده لمحله إلا أن وجود العرض للمحل²⁵⁵ بالقبول ووجوده بالاعتبار الفعل.

[12] وهذا معنى قول المشائين علمه تعالى بذاته نفس ذاته وبمعلولاتها نفسها.

تنبيه: فريضةً ثمينةً تليقُ لأذنٍ كريمٍ وهو أنه قد ظهر بما²⁵⁶ ذكرنا أن علمه تعالى عين ذاته صدقاً ومغايرٌ له مفهوماً وله اعتبارات لا تتناهي²⁵⁷ على حسب معلومات لا تتناهي؛ فيصح أن يقال هو صفةٌ أى أمراً بذاته تعالى قياماً انتزاعياً أو امرٍ يحمل عليه بحسب التغير²⁵⁸ في المفهوم ينكشف به الأشياء عند تعلقه بها أو تعلق يوجب الإنكشاف، فانه من حيث أنه يوجب التجلي والانكشاف يقال له العلم، وإنه مبدأ في عالم الأنوار للصور المجردة قائمةً بذواتها²⁵⁹ ووجودها في نفسها هو وجودها له فعلاً كما أن وجود الأعراض بنفسها²⁶⁰ هو وجودها في محلها؛²⁶¹ فيصح ان يقال أن علمه تعالى صور قائمة بذاتها أى في مرتبة التفصيل، وأن يقال علمه تعالى حضوريٌّ لأن الذوات المقدسة والجواهر المجردة مع ما فيها من الصفات والإعتبارات حاضرة بنفسها في مرتبة التفصيل، وان يقال أنه حصوليٌّ لأن جميع المعلومات مع اعتباراتها ولواحقها حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذي هو مبدأ التفصيل، وأنه عين الذات أى صدقاً وغيره أى مفهوماً، وإنه لآعينه مفهوماً ولاغيره

255 م - للمحل
256 ق : مما
257 ق : لا يتناهي
258 م : او بحسب التقدير
259 ق : القائمة بذاتها بذواتها
260 ق , ج : في نفسها
261 ق + قبولاً

أى صدقا ولا يحتاج²⁶² الى علة؛ واندفع الأشكال العسير عن اهل السنة²⁶³ من أنه تعالى لو كان صفاته ممكنة يلزم حدوثها، لأن كل ممكن حادثٌ عندهم، ولو كانت واجبة يلزم تعدد الواجب؛ ولا يحتاج الى التخصيص بان كل ممكن صادرٌ بالإختيار حادث وأنه تعالى موجب في صفاته، وإن الإيجاب من²⁶⁴ صفات الكمال ليس بنقص الى غير ذلك.

[13] وحمل قول الشيخ 'صفاته زائدة على ذاته' على الزيادة في الوجود كما حمله المتأخرون مما لا يعود اليه²⁶⁵ شيء، وضح تعريف²⁶⁶ الغيرين بالموجودين الذين يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر؛ وكذلك الحال في القدرة والارادة والحياة، فاتّما نفس العلم على ما بينه الشيخ في الشفاء فاتحد مأل المآب،²⁶⁷ وإن تعدد الأقوال والمذاهب وظهر نوراليقين عن الأفق المبين.

واعلم أن تحقيق علمه تعالى كما تقدّم غلقٌ نفيسٌ لمن له قلبٌ يقظان وملكةٌ في العلوم الحقيقية والمعارف الإلهية يندفع به جميع الأوهام والشكوك العارضة، فيهذا المطالب العظيم الشّان كما لا يخفى لمن له دراية فيها، تركتُ التصريح بها لأنه يُطوّل الكلام ويُبعد المرام.

[14] البحث الثالث: في عموم علمه تعالى

إتفق المليون على عموم علمه تعالى لكل ما يطلق عليه 'الشيء' موجوداً كان او معدوماً جزئياً كان او كلياً، والمعتمد في ذلك نصوص الآيات؛ وأما الإستدلال عليه بأن المقتضى للعلم ذاته تعالى والمصحح للمعلومية

262 ق : فلا يحتاج
263 ج + والجماعة
264 ق : في
265 م , أ : لا يفود اليه
266 ق : تعريفه
267 ج : مأل المآرب

ذوات المعلومات, والمنايع منتفٍ فضعُهُ ظاهرٌ, وإن عوّل عليه القوم لأن عدم المنايع في نفس الأمر ممنوعٌ وعندنا لا ينفع؛ والبيان المذكور في كيفية علمه تعالى على طريقة الحكماء, قد ظهر عمومه منه ولذا لم يتعرّضوا له, لكن قال الإمام في المباحث المشرقية: "إن أكثر المتقدمين و المتأخرين من الفلاسفة أنكروا علمه تعالى بالجزئيات وأثبتها الشيخ ابوالبركات البغدادي, ولا بد من تفصيل مذاهب الفلاسفة أوّلا فنقول: أن اللائق بأصولهم أن يقال الأمور على أربعة أقسام؛ فإنها إما أن لا يكون متشكلة ولا متغيرة, وإما أن يكون متغيرة لا متشكلة, وإما أن يكون متشكلة لا متغيرة, وإما أن يكون متشكلة ومتغيرة معا؛ فأما الذي لا يكون متشكلة ولا متغيرة²⁶⁸ فإنه تعالى عالم به سوا كان كلياً او جزئياً, وكيف يمكن اطلاق القول بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات مع إتفاق الأكثر منهم على علمه بذاته المخصوصة والمعقول؛²⁶⁹ وأما المتشكل الغير المتغير فهو الأجرام العلوية فإن مقاديرها وأشكالها باقية مصونة عن أنحاء التغيرات, فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بالآلة الجسمانية؛ وأما المتغير الغير المتشكل فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة, فانها غير معلومة لأن تعلقها محوج²⁷⁰ إلى آلة جسمانية بل لأنها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم؛ وأما ما يكون متشكلاً ومتغيراً فهو مثل الأجسام الكائنة الفاسدة وهي يمتنع أن تكون مدركة له تعالى للوجهين" انتهى

[15] وتبعه المتأخرون في تخصيص الحكمة إلا أنهم بدلوا 'المتشكلة' بالمادية, فقالوا: إنه تعالى لا يعلم

الجزئيات المادية والمتغيرة فاعتبروا فيه الحيثية أى من حيث أنها مادية مقرونة بالمادة وعوارضها ومن حيث أنها متغيرة واقعة في الزمان الماضي والحال والإستقبال,²⁷¹ لأن إدراك الجزئيات المادية من حيث إقترانها بالمادة

268 ق : متشكلاً ولا متغيراً ; ج - فأما الذي لا يكون متشكلة ولا متغيرة
269 ق : والمعقول
270 ق : يحوج
271 ق : والمستقبل

إحساسٌ وتخيُّلٌ، وهما لا يكونان إلا بألة جسمانية متجزية، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث وقوعها في الأزمنة المعيّنة²⁷² يوجب تغير العلم؛ وأما إدراكها لامن حيث الإقتران²⁷³ بالمادة كعلم المنجم بالكسوف الجزري، وإدراكها لا من حيث وقوعها في الأزمنة بل مع الأزمنة²⁷⁴ فهو إدراكٌ تعقلِيٌّ للجزئيات الماديّة، والمتغيرة ثابتٌ له تعالى من غير لزوم شيء من الأمرين، ويرد على الأول إن حصر إدراك المادية من حيث الإقتران بالمادة في الإحساس والتخيُّل ممنوعٌ، وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد؛ وعلى الثاني إن تخصيص الحكم بالجزئيات لوجه له، فإن اللازم منه²⁷⁵ أنه تعالى لا يعلم المتغيّر من حيث أنه متغير ولذا عمّم الحكم في الشفاء.

وإن ذاته تعالى لملم يكن زمانياً بمعنى الحادث في الزمان وإن كان مقارناً له عندهم كان جميع الأزمنة عنده حاضرةً كالخطّ الممتد الحاضر بجميع أجزائه، فيعلم كل متغيّرٍ واقع في زمانه من غير لزوم التغير في ذاته تعالى فهو يعلم كل شيء في زمانه كما يعلم كل شيء في مكانه من غير تغيّرٍ بالنسبة إلى ذاته تعالى؛ إنما التغيّر والتقدّم والتأخر في الحوادث بنسبة بعضها إلى بعض هذا هو التحقيق.

[16] وقيل: إن علمه تعالى له تعلقات أزليّة بكل ما يصح أن يُعلم وتعلقات متجددة بالمتجددات

من حيث تجددها ووقوعها في أزمنة متعينة؛²⁷⁶ والتغير في التعلقات والإضافات لا يضر بكماله لأن ذلك

التجدد ليس بنقصان²⁷⁷ في ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون المتجدد حاصلاً له في الأزل

لنقصانه كما أن الممتنع لا يتعلق به القدرة لنقصانه للنقصان في ذاته وقدرته هذا

272 أ، ج م : المتعينة
273 ج : إقترانها
274 م - بل مع الأزمنة
275 ق : منه
276 ق : معينة
277 ق : لنقصان

لكن يستفاد من الشفاء: "أنه يمكن تعقل شخصٍ ماديٍّ انحصرنوعه فيه²⁷⁸ ولا يمكن تعقل شخص لا ينحصر نوعه فيه والمتغيرات مطلقًا كليًا كان أو جزئيًا" قال في الفصل السادس من المقالة الثانية من الإلهيات في بيان تعقل الجزئي على الوجه الكلي: "وإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضًا كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل, وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لانظير له ككرة الشمس مثلًا وكما لمشتري؛ وأما إذا كان النوع منتشرًا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشخص سبيل إلا أن يشار إليه ابتداءً" إنتهى

[17] والسر²⁷⁹ في ذلك أنه لما كانت ماهية ذلك الشخص الواحد مقتضية للتشخص كان إدراكها سببًا لإدراكه من حيث أنها متشخصّة, بخلاف ما إذا لم يكن واحداً؛ فإن تشخصه إنما هو بالمادة وأعراض تكتنف بها فيكون شخصيتها بمقارنة المادة والأعراض²⁸⁰ فلا يمكن إدراكه مشخصًا إلا بالإحساس بعد المقارنة.

وتفصيله ما في منطق الشفاء من أن الشخص إنما يصير شخصًا بأن يقترن بالنوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة, ويتعين بها مادة مشارًا إليها, ولا يمكن أن يقترن بالنوع خواص²⁸¹ معقولة كم كانت, وليس فيها آخر الأمر إشارة إلى معنى متشخص فيتقوم²⁸² به الشخص في الذهن؛ فإنك لو قلت: زيد هو الطويل الكاتب الوسيم بكذا وبكذا,²⁸³ وكم ثبتت²⁸⁴ من الأوصاف, فإنه لا يتعين لك في الذهن شخصية زيد,

ج 278 : لا ينحصر فيه نوعه
ق 279 : ولعل السر
ج 280 – تكتنف بها فيكون شخصيتها بمقارنة المادة والأعراض
ق 281 – عرضية لازمة وغير لازمة ويتعين بها مادة مشار إليها. ولا يمكن أن يقترن بالنوع خواص
ق 282 : فيقوم
ج 283 : وكذا أ

بل يجوز أن يكون المعنى الذى يجتمع فيه²⁸⁵ من جميع ذلك أكثر من واحد, بل إنما يعينه الوجود والإشارة إلى معنى شخصي,

[18] وقال في ذلك الفصل: "لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً

زمانياً شخصياً أى بل يجوز أن يكون عاقلاً²⁸⁶ على نحو آخر منه؛ فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة, ولا يكون واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات" ثم خص البيان بالفسادات إشارة إلى أن غير الفاسدات معقولة بأعيانها, وبين²⁸⁷ أن تعقلها بماهي فاسدة محال²⁸⁸ بوجه آخر مع قطع النظر عن إعتبار تغيرها, ثم أضرب بأن تعقل الواجب لكل شيء على وجه كلي, وبين كيفية ذلك بما لا مزيد عليه, فقال: "ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بماهي فاسدة, وإن أدركت بماهي مقارنة لمادة وعوارض مادة و وقت وتشخص وتركيب لم يكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة؛

ونحن بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية لمتخيل فانما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بألة متجزئة, وكما أن إثبات كثير من الأفعال للواجب الوجود نقص له,

كذلك إثبات كثير من التعلقات²⁸⁹ بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على وجه كلي, ومع ذلك

فلا يعزب عنه شيء شخصي, ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ﴿ وهذا من العجائب

التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

284 أم : ثبتت
285 ق : فيه
286 ق : يجوز أن يكون عاقلاً
287 أم : وهى
288 ج : فح : م , أ : مح
289 أم : من المتعلقات

وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، ولا شيء من الأشياء توجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا، فيكون هذه الأسباب تنادي²⁹⁰ بصادماتها²⁹¹ إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية" إلى آخره

[19] هذا ما فهمته لهذه المطالب وتقرر لدى وإن كان مخالفا لما ذهب إليه الإمام ومن تبعه، وحاصل كلامه إن المتصور في تعقل الواجب للفسادات ثلاثة إجمال²⁹² الأول: أن يكون متعلقا له بما هيئاتها الكلية فقط وذلك باطل، لأنه يلزم أن لا يكون معقولة له بما هي فاسدة مع أنها من المعلولات الصادرة عنه وإليه أشار بقوله 'إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة' الثاني: أن يعقل مقارنة للمادة وعوارضها فيكون معقولة بوظيفاتها المحسوسة المتغيرة، وهذا أيضا فاسد لأنه يلزم أن يكون علمه تعالى إحساسا وتخميلا؛ ونفي هذا التعقل منه لا يضر لأنه نقص لإستلزام كونه تعالى جسما وإليه أشار بقوله 'وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة' الثالث: أن يعقل الفاسدات بأعيانها بطريق الأسباب المؤدية إليها وهذا هو الإجمال المعقول؛ وإليه أشار بقوله 'بل الواجب تعالى²⁹³ يعقل كل شيء على وجه كلي' أعنى من حيث صفات له، فقوله 'على وجه كلي' قيد لقوله 'يعقل' لاقوله 'كل شيء' أى يعقل كل جزئي وكلي عقلا على نحو كلي²⁹⁴ أى على نحو غير متغير كما هو طريقة الكليات.

[20] فملخص الكلام إن علمه تعالى بالجزئي من حيث هو جزئي محسوس متغير لا يصح، وكذا على الوجه الكلي على أن يكون القيد صفة للمعلوم دون العلم لا يصح مع العلم بالأسباب متأدية²⁹⁵ إليها؛

290 ق : نادى
291 ج.ق : مصادماتها
292 ج.م. أ : احتمالات
293 ج.م : للواجب تعالى
294 ق : على نحو كلي
295 ق : المؤدية

وأما العلم على الوجه الكلي على أن يكون القيد صفة للعلم ومحصله أن يكون الجزئي معلوما بعينه، ويكون علمه كالعلم بالكليات في عدم الإحتياج إلى الآلة الجسمانية وفي عدم التغيّر فذلك هوالحق؛ هذاما أفاده جميع من الفضلاء مع زيادة تنقيح و تحقيق؛ وفيه بحث لأن المحقق: ²⁹⁶ إن العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متّحداً ذاتاً مختلفان إعتباراً؛ فإذا لم يكن الجزئي من حيث التغير والإقتران بالمادة معقولاً له تعالى لم يكن وجه التغير والإقتران من حيث اتحاده مع الجزئي ²⁹⁷ معقولاً له تعالى فلايصح قوله 'فلا يعزب عنه شيءٌ شخصي' اللهم إلا أن يخصّ بشيء يمكن أن يكون معقولاً له تعالى، فإن بعض المفهومات يمتنع علمه تعالى به كالعلم بصدق الكواذب، ويلزم أن الفاسدات بماهي فاسدة والمتغيرات بماهي متغيرة كذلك، ولا نقص فيه كما لانقص في عدم قدرته تعالى على الممتنعات؛ حينئذ ²⁹⁸ التدقيق بأن القيد يتعلق بقوله 'يعقل' لا بقوله 'كل شيء' وبقاء ²⁹⁹ عموم علمه تعالى على ذلك لاطائل تحته. والأوجه على مذهبهم أن علمه تعالى فعليّ مقدّم على وجود الممكنات، والجزئيات المتغيرة والفاصلة من حيث أنّها متغيرة وفاصلة إنما يعلم بعد وجودها؛ والمتقدم علمٌ بوجه كلي والمتأخر علمٌ بوجه جزئي كعلم المنجم بالكسوف المعين، فإنه قبل وقوعه علمٌ بوجه كلي وبعد وقوعه علمٌ بوجه جزئي.

[21] وقال المحقق الدواني: "حاصل مذهب الفلاسفة إنه يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق

الإحساس والتخيل؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الأشياء، لكن لما كان علمه بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الإشتراك؛ ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوماً له تعالى بل ما يدركه غيره

أ : وإقتران من حيث المادة مع الجزئي

ق : الإقتران من حيث اتحاده مع اتحاده مع الجزئي.

ق 296 : تحقيق
ج 297 : والإقتران بالمادة.
م 298 : وح
ق 299 : - وبقاء

على وجه الإحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل, فإن الاختلاف في نحو الإدراك لابي المدرك؛ فإن التحقيق إن الكلية والجزئية صفتان للعلم, وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم " انتهى [22] وفيه بحث أما أولاً: فلأنه مخالف لما هو منقول من الشفاء لأن مؤداه الإستدلال بانتفاء الإحساس والتخيل بل بانتفاء الآلة الجسمانية على عدم علمه تعالى بالفسادات من حيث مقارنتها للمادة³⁰⁰ وعوارضها, ولأنه يدل على جواز إدراك الجزئيات المادية التي إنحصرت نوعها في واحد بطريق التعقل كما مرّ وأما ثانياً: فلأنه بعد العلم بكونه تعالى في غاية التجرد من المادة وظلماتها لافائدة في نفي الإحساس والتخيل الذين هما من لواحق المادة عنه تعالى وإما ثالثاً: فلأنه إن أريد نفي الإحساس والتخيل مطلقاً فلا يدلّ البيان عليه, وإن أريد نفي الإحساس والتخيل الذين يكونان بألة جسمانية كما في حقنا فلا وجه لتخصيصهما بالنفي, لأن تعقله أيضاً ليس بالقوة العاقلة كتعقلنا وإما رابعاً: فلأننا لانسلم أن علمه تعالى لما كان على وجه التعقل كان كلياً فإن علمه تعالى بذاته وبالقول تعقلي ومع ذلك جزئي وإما خامساً: فلأن كون الكلية والجزئية من صفات العلم مطلقاً ممنوعٌ إما على القول بالشيخ فظاهرٌ أنهما من صفات المعلوم, وإما على القول بأن الحاصل في الذهن نفس حقائق الأشياء؛ فإن فسر الشركة بمطابقة الصورة لماهي ظل له كانتا صفتين للعلم وإن فسر الشركة بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم, وقد صرح بذلك في حواشيه على شرح التجريد في بحث الماهية, ثم لا يخفى أن ما ذكره الشيخ على تقدير التسليم والإغماض عما ذكرنا بقولنا "ويرد على الأول" هو مبنيٌّ على تقديم³⁰¹ العلم التفصيلي على وجود المعلولات ليكون فاعلاً بالإختيار بمعنى إنشاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل, أي إن علم مصلحة نظام الكل وخير يتهفي إيجاداً على نحو الخاص فعل وإن لم يعلم لم يفعل؛ إذ العلم البسيط بالنسبة إلى الجميع على السواء؛ وإن العلم التفصيلي

³⁰⁰ ج, أ + مغايرتها
³⁰¹ ق : تقدم

عبارة عن الصورة المجردة سواء كانت حاصلة في المدرك او فيما عنده من الجواهر المجردة؛ وأما إذا كان عبارة عن حضور الموجودات بخصوصياتها على مراتبها الأربع عند ذاته كما مر فلا يتم كما لا يخفي.

[23] واعلم أن الشيخ جزم بالإحتمال الأول في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الإشارات

فقال: "العلم إنما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال الأمر الخارجي وذلك مطرد في العلم القديم

والحادث. وعلم البارى فعليّ مقدّم على المعلول الخارجي³⁰² فصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها؛

ولا يجوز أن يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر، فإنه يستلزم الدور او التسلسل ولزم أن لا يكون

علماله ولأجزاء لذاته لأنه يؤدي إلى تكثر ذاته، ولم يكن صوراً معلقة أفلاطونية لما ابطنناه ولم يكن من

الموجودات الخارجية إذ العلم لا يمكن إلا بصورة، فلم يبق من الإحتمالات إلا أن يكون في صنع

الربوبية³⁰³ إنتهى

[24] وجزم به في الشفاء بعد التردد وإبطال الإحتمالات الأخر فقال: "وإن جعلت هذه المعقولات

أجزاء ذاته عرض تكثره، وإن جعلتها لواحق ذاته عرض أنه لا يكون من جهتها واجب الوجود لِمَلا صفة

ممكن الوجود، وإن جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات عرضت المثل الأفلاطونية، وإن جعلتها موجودة في عقل

ما عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال. فبقي أن تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحقق أن

لا تتكثر ذاته، ولا تبال بأن يكون ذاته مع إضافة ما ممكن الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد

ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاته، وتعلم أن العالم الربوبي عظيم"

302 ق - وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم البارى فعلى مقدم على المعلول الخارجي
303 ج + اى من ناحية الربوبية

فما قيل أن الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عبارة الإشارات إنه صور مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم؛ وكذا ما قاله المحقق الدواني في شرح العقائد: "ظاهر عبارة الإشارات مشعرٌ بأنه صور قائمة بذاته تعالى لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال: 'هو يعقل الأشياء دفعة من غير أن يتكثر صورها في جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها, بل يفرض عنه صورها معقولة, وهو أولي بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقلته, ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ لكل شيء, فيعقل من ذاته كل شيء'

[25] وكلام شارح الإشارات في شرح الإشارات في هذا الموضوع وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضوع وهم ناشٍ من قلة التدبر، فإما ذكره بقوله 'هو يعقل الأشياء دفعة' هو كلام في العقل البسيط الذي هو مبدأ العلم التفصيلي كما يدل عليه سياق³⁰⁴ كلامه. فالصور الموجودة في ذاته إنما هو العلم التفصيلي، وإنما ذكره شارح الإشارات هو الإحتمال الثاني الذي إختاره بعض الحكماء المظللين.³⁰⁵ ومختار الشيخ الإحتمال الأول الذي إختاره بعض آخر منهم، والفرق بين المذهبين ظاهر؛ فإنه على المذهب الثاني لا يكون الجوهر الأول معلوما بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى كما بيّنه في شرح الإشارات بخلاف المذهب الأول. وتفصيل ما إختاره الشيخ ما ذكره بهمنيار في التحصيل: "إنه تعالى إذا كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته وإلا ليس يعقل ذاته بالتّمام واللوازم التي هي معقولاته؛ وإن كانت أعراضا موجودة فيه فليس مما يتّصف به او ينفعل عنها،³⁰⁶ فإن كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ لوازمه أي معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تامًا، وإنما يمتنع أن يكون ذاته محلا للأعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتّصف بها بل كماله في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لافي أن³⁰⁷ يوجد له.

304 ق : سابق
305 ج.م : الملطين
306 ق : او يعقل عنه
307 ج.أ.م : أنه

فإذا وُصف بأنه يعقل هذه الأمور فإنما يوصف به لأنه يصدر عنه هذه لأنه محلها؛ ولوازم ذاته هي صور معقولاته لاعلى³⁰⁸ أن تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المادة تفيض عنه، وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له، فمعقولاته إذن فعلية لاإنفعالية" إنتهى

[26] فقولهُ 'بل ما يصدر عنه' إلي قوله 'لأنه محلها' دفع للزوم كونه تعالى فاعلا لتلك الصور وقابلا لها؛ لأن كونه قابلا إنما يلزم إذا كان متصفا و مستكملا بها؛ وأما إذا كانت صادرة عنه بعد وجوده وجوداً تاماً ولو في ذاته، فكلا فتدبر فإنه دقيق. وقوله 'لوازم ذاته هو صور معلولاته' إلى آخر دفع لما قيل أنه إذا كان علمه تعالى صوراً مجردة موجودة في ذاته لم يكن مسبوقاً بالعلم وإلا لزم الدور أو التسلسل لزم كون ذاته غير عالمة بها، لأنه إنما يلزم ذلك إذا كان وجودها مغايراً لمعقوليتها. أما إذا كان وجودها نفس معقوليتها وكانت تلك الصور نفس العلم فلا؛ وهذان الاعتراضان واردان على ما إختاره المحقق الطوسي مع شيء آخر، وهو أنه يلزم أن يكون علمه تعالى متأخراً عن الجوهر الأول وعن علمه الذي هو صور قائمة به ويكون صدوره عن ذاته بلا علم؛ وجوابه أن اللازم أن يكون العلم التفصيلي بما عدا الجوهر الأول متأخراً في المرتبة عن العلم التفصيلي به في الوجود العيني وهو حق، فإن الترتيب في الوجود فرع الترتيب العلمي، ولانسلم³⁰⁹ لزوم صدوره من غير علم، فإن علمه تعالى بذاته من حيث أنه مصدر له علم تفصيلي له مقدّم على وجوده فتدبر، فإنه من غوامض الحكمة. وباقي³¹⁰ الاعتراضات الستة التي أوردها المحقق الدواني على ما إختاره الطوسي في شرح الإشارات كلها ممنوعة لا يرد عليه، لأنه في صدد تصوير علمه تعالى مع رعاية أصول الفلاسفة، وإنه يجوز أن يكون علمه كذلك، ودفع الإستبعادات الوهمية لابصدد إثباته حتى يرد عليه المنع، وهذا القدر من البيان كاف لمن له لطف قريحة ومن ﴿لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾

308 ج.أ.م - لا
309 أ.ق.م : ولانتم
310 أ : وهذا : ق : وما في

[27] القول في تكفير الفلاسفة في هذه المسئلة

قال الإمام حجة الإسلام في بعض رسائله: "إن مجموع ما غلط فيه الفلاسفة يرجع إلى عشرين اصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر، فلا يبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنّف كتاب **التهافت**، فقد خالفوا كافة الإسلاميين فيها من ذلك قولهم: 'إن الأجسام لا يحشرون وإن المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والعقوبات روحانية لاجسمانية' ولقد صدقوا في إثبات الروحانية ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به؛ ومن ذلك قولهم 'إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات' وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه ﴿لا يعزب عن عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض﴾³¹¹ ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وازليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم 'إنه تعالى عالم بالذات لا بعلم زائد' وما يجري مجراه، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك. وقد ذكرنا في كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ما تبين به فساد رأي من يتسارع إلى تكفير كل من يخالف مذهبه"

[28] أقول: تكفيرهم بإنكار الحشر الجسماني حق، لأنه ممّا نطق به الكلام المجيد بحيث خرج من

إحتمال التأويل كآيات آخر صورة تيس.³¹² قال الإمام الرازي: لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به رسول

الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنكار الحشر الجسماني، فإنه قد ورد في مواضع من القرآن المجيد بحيث

لا يقبل التأويل، وفي شرح المواضع: "وأما وقوع الحشر الجسماني فلأن الصادق الذي علم صدقه بأدلة

قطعية³¹³ أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين

34/3: 311
82-77/36: 312
313 ق، أ : بادلة قاطعة

القويم والصراط المستقيم؛ فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقد كابر بإنكار ماهومن ضروريّات الدين" إنتهى وكذا القول بقدم العالم فإنه صرح في شرح المقاصد بأن حدوث العالم من ضروريّات الدين, فإنه لاخلاف في تكفيرهم بالمخالف فيه.³¹⁴

[29] وقال المحقق الدواني: "لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني, لأن النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضي القول بقدم العالم على ما ذهبوا إليه إمتنع الحشر الجسماني عليهم, إذ لا بد في حشرهم جميعا من أبدان غير متناهية وأمكنة غير متناهية, وقد ثبت أن الأبعاد متناهية.

وأقول: لا يمكن الجمع بينهما ايضا, لأن الحشر على ما ورد به الشّرع يقتضي إنشقاق السماوات وطّيّها وفنائها, والقائلون بقدم العالم يقولون بامتناع الخرق عليها فضلا عن فنائها؛ وقد ورد ايضا في الكلام المجيد النص بحدوث السماوات فقال تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾

[30] وبما نقلنا إندفع ما قيل إن صاحب التأويل في الأصول إما أن يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلاميّة كأهل البدع والأهواء بل المختلفين من أهل الحق, وإما أن لايجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الأجساد وحدوث العالم وعلم البارى تعالى بالجزئيات, فإن تأويلهم ليس بأبعد من تأويلات أهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم؛ وذلك لأن من النصوص ما علم قطعا من الدين إنه على ظواهرها, فتأويلها تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف البعض. وأما تكفيرهم بإنكار العلم

بالجزئيات, فإن كان المراد ما هو الظاهر فهو منه حقٌّ لأنّه إنكارٌ للنصوص الدالة على عموم علمه تعالى بحيث صارت هي بالتعاضد يقينية وإنكارٌ لما أجمع عليه المسلمون, بل إبطال للشريعة على ما ذكره الإمام

³¹⁴ ق : المخالف فيه

حجة الإسلام في التهافت, إنه يلزم علي القول بأنه لا يعلم الجزئيات على وجه الجزئية أن لا يعلم محمدا صلى الله عليه وسلم بعينه وأن لا يعلم إنه أرسله وأنه يتحدى بالنبوة وكذلك في كل شيء معين؛ بل يعرف³¹⁵ انسانا ما أرسله وأنه يتحدى بالنبوة, وفي ذلك إستيصال الشريعة بالكلية بل الشرائع كلها. وإنكان المراد منه ما أول به فمرجهه إلى إنكار نحوالعلم الذى هو نقيصة في حقه تعالى في زعمهم بحيث لا يغيب عن علمه شيء سواء كان طابق الواقع اولا, وبهذا القدر³¹⁶ لا يستحقون التكفير كما لا يستحق المعتزلة بنفي الصفات الزائدة ونفي الرؤية التكفير, وليس فيه إبطال الشريعة, لأن العلم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بجميع صفاته بحيث ينحصر فيه في شخص واحد كافٍ في تمييزه عن ماعدها وفي إرساله؛ وكذلك في كل شخص معين كالحال في إيماننا به صلى الله تعالى عليه وسلم. فانه إيمان بذاته المقدسة بشخصه صلى الله تعالى عليه وسلم مع عدم علمنا³¹⁷ بذاته المقدسة إلا من حيث الصفات بحيث ينحصر في شخصه صلى الله تعالى عليه وسلم. ولذا قال العلماء: لا بد في الإيمان من معرفة نسبة إلى اجداده الاربعة لتمييز ماعدها تميزا تاما وليكن هذا آخر ما قصدنا إيرادها في هذه الرسالة الخاقانية, حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه وآله وصحبه اجمعين³¹⁸ شارعا في تحريره ضحوة يوم الجمعة خامس شهر ربيع الثاني من سنة الف وخمسين متمما تبييضه في آخر يوم الثاني عشر منه, تم الكتب بعون الله وفضله.

315 ق : بل يعلم ان انسانا

316 أ : وبهذا المقدار

317 ج. م : علمه

318 ج + هذا رسالة في تحقيق العلم الإلهي تصنيف عمدة العلماء مولانا عبد الحكيم السيالكوتى الهندي ونافع كلامه من جميع المقام والله يمن على من يشاء من عباده

SONUÇ

İslam düşüncesinde Gazzâlî'den sonra ortaya çıkan felsefe eleştirileri bazı temel meseleler üzerinde yoğunlaşmaktadır. *Tehafüt*'ün ele aldığı konular arasından seçilen bu meseleler kimi kelamcı ve filozof tarafından meşşâî filozofların aleyhinde yorumlanmıştır. Tanrı alem ilişkisi bağlamında uzun süren bir tartışmaya yol açan cüziyyat bahsi de bu eleştirel geleneğin ele aldığı meselelerin başında gelir. Temel sorun, İbn Sînâ'nın varlık anlayışına bağlı olarak ilâhî bilgiye dair ortaya attığı iddiadan kaynaklanmaktadır. Buna göre kavramsal ve zamansal düşünen insanın, Tanrı'ya nispet edeceği bilgi ancak külli anlamda mümkün görünmekteydi. Gazzâlî, Râzî, Tûsî ve Devvânî gibi düşünürlerin de katkıda bulunduğu bu mesele zaman içerisinde müstakil olarak problem merkezli bazı eserlere de konu olmuştur. 17. yüzyıl İslam düşüncesinde hâşiyeleriyle ön plana çıkan Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyâlkûti'nin *er-Risâletü'l-Hâkâniyye* isimli risalesi de bunlardan biridir.

Çalışmamız, Siyâlkûti'nin ilâhî bilgi meselesini konu edindiği bu risaleye dayanmaktadır. Üç bölümden müteşekkil olan tezin ilk bölümünde müellif, eseri ve risalenin oturtulduğu bağlam hakkında malumat verildikten sonra yazma halindeki eserin farklı nüshaları tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise risalenin ayrıntılı bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Metnin analizi yapıldığında görülmektedir ki müellif meseleyi belli bir zümreye mensup mahdut bir bakış açısıyla değil, İslam düşüncesinin farklı disiplinlerinin kendisine tanıdığı imkanlar muvâcehesinden ele almaktadır. Bu anlamda Siyâlkûti'nin kelam, felsefe ve tasavvuf disiplinleri arasındaki yöntemsel farklılıkları da göz önünde bulundurarak gayet sistematik bir yol takip ettiğini söyleyebiliriz. Felsefi açıdan bakıldığında düşünürümüz, öncelikle anlamların olgusal karşılıklarını tutarlı bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de ilâhî bilgi ter kibini oluşturan kavramları iki alanda ele aldığı görülür; *İlahi* olan ontolojik bir araştırmaya konu edilirken *bilgi* kavramı ise daha çok epistemolojik bir araştırmanın nesnesi olarak incelenir.

Siyâlkûti ilk olarak İslam düşünce ekollerinin farklı varlık tasavvurlarını açıklar. Bunların kurucu düşünürleri olarak kelamcıları temsilen Eşarî'yi, felasifeyi temsilen de İbn Sînâ ve Fârâbi'yi dikkate alır. Platoncu bilgi anlayışı ise daha çok

tasavvufi düşüncenin beslendiği bir kaynak olarak lanse edilir. Açıkça ifade etmese de Siyâlkûti'nin bilgiyi, ilâhî zatın izafet sahibi bir sıfatı olarak gördüğünü söyleyebiliriz, ancak bunun nasıl bir sıfat olduğu ontolojik bir ön kabule bağlanır. Şayet varlığı tek bir hakikat olarak değerlendirip sıfatları da bu varlığın mâsadak anlamında bir tecelli unsuru olarak görürsek Siyâlkûti'nin bilgi anlayışı vahdet-i vücud perspektifinden okunabilir; aksi halde bu anlayış, mahiyeti hiçbir yönden açıklanamaz tenzihi bir zat yahut zattan tamamen ayrı müstakil bir mahiyet fikrini dışlar.

İkinci olarak mesele epistemolojik açıdan ele alınır. Burada Siyâlkûti, zihni varlık anlayışına zemin oluşturan Platon'un *ideaları* ile Mutezile'nin *şeyiyye* anlayışı arasında bir mukayese yaparak aralarındaki temel farkı belirginleştirir. Her iki görüşün de çıkmaza düştüğü noktalar tespit edildikten sonra suretin farklı varlık alanlarına göre kazandığı anlamları üzerinde durulur. Ardından zihni varlık anlayışının doğuşu ve felsefi sistem içindeki gerekliliği temellendirilir. Bu noktadan sonra araştırma, bir şeyi ifade ederken kullandığımız kavramsal unsurları temsil eden bilgi, bilen ve bilinen lafızları ve aklın bunlara nispet ettiği genel kavramlar üzerinden yürütülür.

İbn Sînâcî mahiyet fikrinin hâkim olduğu yeni ontolojik paradigmaya göre Zorunlu varlık söz konusu olduğunda bilgi, nesnesini var-kılan ve dolayısıyla onu tüm yönlerden kuşatan bir mahiyet arz etmektedir. Üstelik sadece nesnenin sureti değil, içerisinde bulunduğu zaman-mekân boyutları da bu ihâtaya dahildir. Epistemolojik açıdan bakıldığında böyle bir bilgide, özne ve nesne arasındaki sınırlar kaybolacağı için bu anlamda bir bilgi türü, aklın ifade kalıpları tarafından açıklanmaya ihtiyaç duyar. Bu noktada ise ontolojideki dönüşümün epistemolojik karşılığı olan kavramsal formlardaki anlamsal farklılıklar önem kazanır. Bunlardan en dikkat çeken mesele külliliğin belirli varlık alanlarında sahip olduğu anlamsal farklılıktır. Siyâlkûti burada, külliliğin bilgiye konu olan şeylere nispeti ile bilginin külliliği arasında ayırım yapar ve her bir külli türünü de ayrı ayrı ele alır. Dolayısıyla epistemolojik olarak mesele üç başlık altında değerlendirilmiş olur. Zihni varlık olarak bulunan suret açısından, suretin külliliği ile aklın külliliğinin anlamları açısından, son olarak da özne, nesne ve yüklem arasındaki kavramsal ilişki açısından.

Bu bölümü oluşturan son başlık, tasavvufî düşüncenin sahip olduğu yöntemsel farklılık sebebiyle konuya dair geliştirdiği yorumla ilgilidir. Siyâlkûti'nin kısaca değinmekle yetindiği bu yöntem, ilâhî bilginin açıklanmasında bize sıra dışı bir perspektif imkânı sunan *müşâhede*dir. Aklın nazar yoluyla ürettiği açıklama modelleri idrakin sınırları ölçüsünde bir araştırmaya müsaade ederken sufi düşünürlerin elinde her zaman açık bir “kaynak” işlevi gören *müşâhede* ise tasavvufî düşünceye sübjektif bir açıklama imkân sağlamaktadır; bu da tasavvufu hermönetik açılarından cazip kılan en önemli özelliktir. Burada ayrıca müşâhede yönteminin mahiyeti nedir ve mesele açısından nasıl bir yorum imkânı sunduğu soruları üzerinden de bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışma her ne kadar bir tahkik üzerine inşa edilmiş olsa da metnin değerlendirme kısmı, araştırmanın özgün yanını ortaya çıkarması açısından daha büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca risalenin, farklı nüshalar üzerinden yapılmış daha eski bir tahkiki olmakla birlikte şimdiye kadar nitelikli bir değerlendirilmesinin yapılmamış olması da bu bölüme olan ihtiyacı öne çıkarmaktadır.

Tezin üçüncü bölümünde ise risalenin Türkçe tercümesiyle birlikte tahkiki metni sunulmuştur. Metnin referansta bulunduğu çeşitli kaynaklar tespit edilip yapılan atıfların doğruluğu teyit edilmiştir. Yakın bir zamana kadar Farabi'ye ait olduğu zannedilen *Fûsûs'ul-Hikem* isimli eser ile İbn Sînâ'ya ait bir açıklamanın yanlış referansından başka metinde herhangi bir hataya rastlanmadı. Bununla beraber yorum ve eleştiri kısmında yürütülen tartışmada fikirlerin dağınıklığı, iddia ve cevaplarının tespit edilmesini güçleştirmektedir. Kimi zaman alıntılar olduğu gibi aktarılmış, bazen de yazarın kendi fikirlerinin takip ettiği ufak değişikliklerde sunulmuştur.

Metnin ele alındığı bağlamı şekillendiren eleştirel düşünce, araştırmaya çok fazla eşlik etmez. Çünkü bu anlamdaki eleştirel faaliyet felsefi bir yöntemi temsil etmediği düşünüldüğü için mesele, *Tehâfüt* özelinden değil de onun yol açtığı eleştirel düşünce zaviyesinden dikkate alınır. Siyâlkûti sadece son bölümde Gazzâli'nin eserleri üzerinden giderek varılan hükmü tekrarlamakla yetinir. Bununla beraber ilâhî bilgi sorununa, *Tehâfüt*'ün tekfir gerekçesi saydığı meseleler arasında yer vermez ve risalenin büyük bir kısmını, bu konunun epistemolojik araştırmasına ayırır.

Özetlemek gerekirse Siyâlkûti bu risalede, özgün bir araştırmacı yöntem geliştirerek Meřřâi dūřüncenin konuya dair yaklaşımını felsefi açıdan anlaşılır kılmaya çalışır. Problemin tarihsel gelişimini genel bir çerçevede bize sunarken irtibatlı olduğu meselelerde ayrıntıya girmez. Zaten hem risalenin hacmi hem de metnin anlatı yöntemi böyle bir teferruatı sunmaya müsait değildir. Bununla birlikte metnin yoğun bir muhtevası vardır; bağlamı içinde yer alan zihni varlık, soyutlama süreçleri ve müşahede gibi her biri müstakil bir çalışmaya konu olacak derecede büyük meselelerin varlığı bizi, farklı bir değerlendirmeye sevk etmiştir.

Bu yüzden biz burada, ilâhî bilgi meselesinin probleme dönüşmesinde rol oynayan kavramsal unsurları müstakil tartışma alanları olarak değerlendirip temel problemden çok uzaklaşmadan bu alanlar üzerinden konuyu ele almaya çalıştık. şunu itiraf etmeliyiz ki tespit ettiğimiz konu başlıkları altında yürütölen tartışmaları çok uzağa taşımadık. Çünkü mesele bir noktadan sonra kendi içerisinde bazen anlaşılması daha güç bir soruna dönüşürken bazen de kısır bir döngü halini almaktaydı. Mesela külliliğin ait olduğu yöne göre farklılaşması hakkında yapılan araştırmada, bilinenden yola çıktığımızda mesele bir nebze zorlaşmakta ve daha çok metafizik bir araştırmaya evrilmektedir. Öte yandan değerlendirmenin yorum ve eleştiri bölümü ise çok ta verimli olmayan bir tartışma olarak öne çıkmaktadır. Burada da Devvânî ve Tûsî arasındaki diyalogdan önemli bir sonuç çıkarmak pek mümkün değildir. Dolayısıyla teze eşlik eden her mesele üzerinde nihâi bir noktaya varılmaması çalışmanın bir zaafi olarak görölebilsede bunların, temel problemin doğuşunda oynadığı roller ortaya koyulmuştur.

Bu alışma bize, konuyla ilgili olarak bazı önemli tespitlerde bulunmamızı sağlamıştır. İlk olarak ilâhî bilgi meselesinin sorunsallaşmasında epistemoloji ve ontoloji tasavvurlarındaki büyük değişimlerin nasıl bir rolü olduğunu göstermiştir. Böylece meselenin, zati bir sorun olmaktan ziyade mezkûr gelişmelere paralel olarak arazi bir mahiyeti olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca meselenin anlaşılmasının önündeki engellerin bertaraf edilmesi için bazı temel kabölleri de önümüze koymaktadır. şöyle ki İslam düşünce geleneklerindeki ontoloji tasavvurları ve bunların açmazları tespit edildiğinde varlık mahiyet ayrımını gerektiren bir tasnif yapılmasının

zorunluluğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak epistemoloji anlayışındaki dönüşüm meselenin problematize olmasını sağlayan en önemli unsuru teşkil etmektedir. Öte yandan suret teorilerinin süreç içerisinde kazandığı anlam değişmiş ve bu anlamın tekâbuliyeti noktasında zihin, kaçınılmaz olarak yeni bir varlık sahası olarak kabul edilmiştir. Ve nihayetinde mesele üzerinde gerçekleştirilen araştırma yöntemleri arasında tasavvufi düşüncenin istisnai bir yeri olduğu görülmüştür. Bunun sebebi ise sufi düşünürlerin, çeşitli manevi pratikler sayesinde geliştirdikleri *müşâhede* yöntemiyle varlığa dair sübjektif bir bilgi anlayışı kurabilmelerinde yatmaktadır. Kanaatimizce tasavvufi tecrübenin, meseleyi farklı bir açıdan görebilmesini sağlayan bu özgün “araştırma” yönteminin vurgulanması bu çalışmanın karar cümlesini oluşturmaktadır. Ve fakat risalenin teorik üslûbu, araştırmanın mahiyetini tayin ettiği için mistisizme kapı aralayabilecek bir hükümden kaçınılarak mesele daha çok objektif bir şekilde ele alınmıştır.

Son olarak bunun gibi sorun merkezli risaleler üzerine yapılacak muhtemel çalışmalara dair bazı öncelikler tespit etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Bu tür bir araştırma öncelikle yazarın, beslendiği düşünce geleneği ile arasındaki irtibatı daha titiz bir şekilde ortaya koymalıdır. Bu tezin dayandığı risalenin yazarı olan Siyâlkûti, kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla tahsil sürecinde herhangi bir yolculuğa çıkmamış ve çok da fazla hoca-talebe ilişkisi içerisinde bulunmamış bir düşünür olarak bilinmektedir. Bununla birlikte eserlerinin mahiyeti göz önüne alındığında klasik düşünce üzerindeki yetkinliği ve derinliği reddedilemez. Fakat yine de bu noktada yapılacak yorumlar somut verilerle desteklenmediği sürece tahminden öteye gitmeyecektir. Dolayısıyla sağlıklı bir iddiada bulunabilmek için daha kapsamlı bir araştırmayla yazarın tam bir düşünce sistemine sahip olmak gerekmektedir.

Bu yüzden Siyâlkûti'nin mevcut eserlerinin tam ve sağlıklı bir listesi çıkarılmalıdır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda bazen kendisine atfedilen eserlerin hacmi ve ona aidiyeti tahkik edilmeden abartıldığı görülmüştür. Bunun temel sebebi arşivlerde yazma halinde bulunan eserlerin farklı kataloglaması veya henüz fark edilmeyişidir. Diğer yandan dini düşüncenin farklı alanlarına dair kaleme aldığı eserler dikkate alınarak düşünürün bütüncül bir sistemi ve yöntem anlayışı tespit edilebilir.

Böylece bu usûl esas alınarak diğer çağdaş metinler üzerinde de daha kolay bir anlayış geliştirilebilir.

Siyâlkûti gibi Fahreddin Râzî sonrası dönemde yetişen muhakkik düşürler modern çalışmalara yeni yeni konu olmaktadır. Bu gecikmenin tabii bir sebebi de İslam düşüncesinin temelini oluşturan klasik eserlerin araştırmacıların gözünde daima öncelikli bir konuma sahip olmasıdır. Bu yüzden klasikler üzerine inşa edilen şerh ve haşiye türü eserlerin değerlendirilmesi genellikle ertelenmiş yahut göz ardı edilmiştir. Halbuki bu tür “ikincil” kaynaklar incelendiğinde bunların, klasikleri anlamlandırma adına araştırmacıya ayrıcalıklı bir imkân sunduğu fark edilecektir.

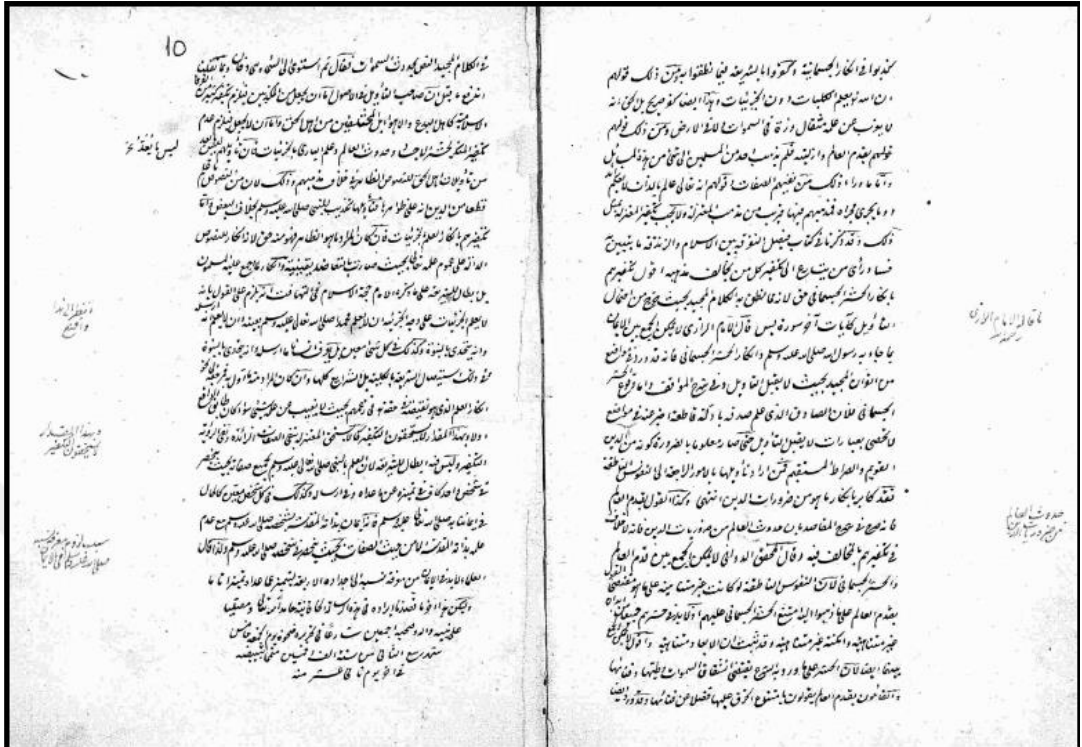


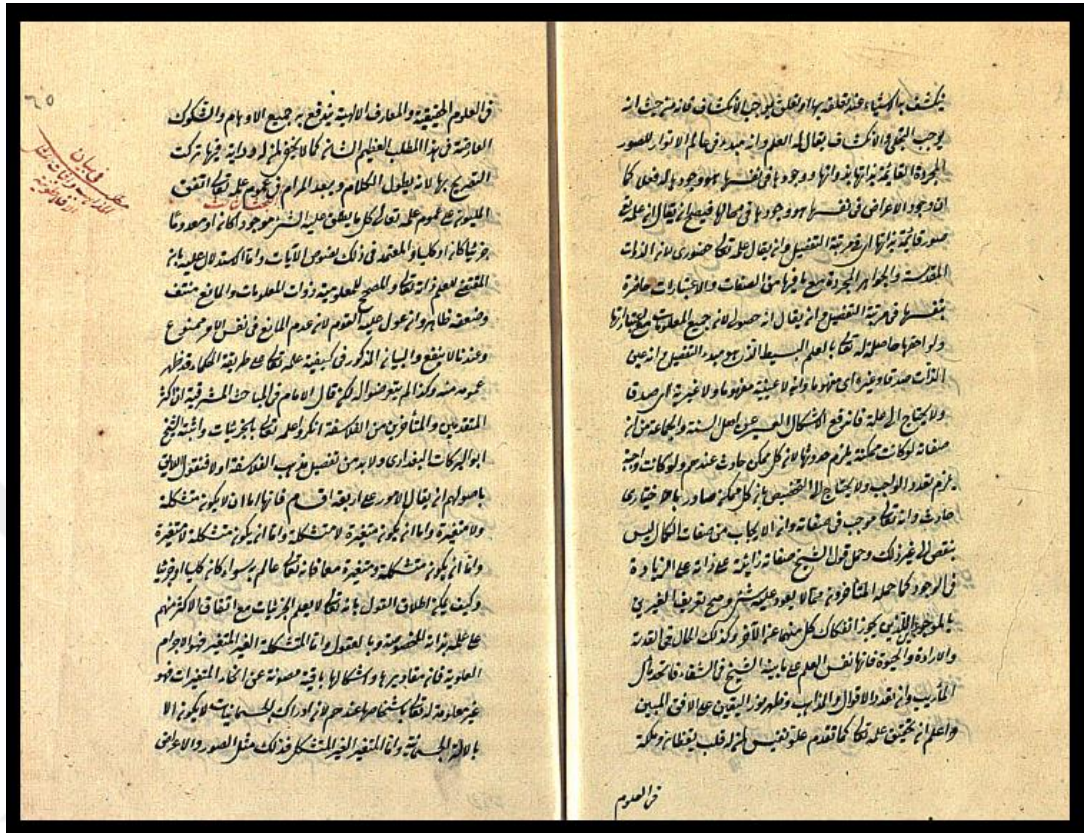
EK: NÜSHA ÖRNEKLERİ



EK 1: Köprülü Ktp, Mehmet Asım Bey Koleksiyonu, nr:00720-015.







EK 4: Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade Koleksiyonu nr: 00671-001



KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?: İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi.” *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, 2005, s. 1–24.
- Adjukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*. (çev. Ahmet Cevizci). Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.
- Akçay, Mustafa. “Siyâlkûtî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 37, s. 292-293.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Adorno, Theodor W. *Metafizik –Kavram ve Sorunlar* (çev. İsmail Serin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2017.
- Abdurrahman Câmî, *Molla Cami’de Varlık*, ed. Abdurrahman Acer – Şamil Öçal, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Binyamin Abrahamov, “Gazzali’nin Nedensellik Teorisi”, (çev. Yaşar Türkben), *Mezhep Araştırmaları II /1* (Bahar 2009).
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Cengiz, Yunus. “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası”, *Mukaddime Dergisi*, Mukaddime, 2015, 6 (1), 47-77.
- Celâleddîn Devvânî. *Akâid-i Adûdiyye Şerhi Celâl*, çev. Serbestzade Ahmed Hamdi, Serasi Matbaası, Trabzon, 1893.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

- . *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Akâid*, Adana İl Halk Ktp., nr.01 Hk 115/3.
- . “Risâle fî taksîmi'l-ilm”, çev. Mehmet Özturan, *Nazariyat*, 2/1, (Nisan 2015), s.101-138.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Daiber, Hans. *Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement*, Brill, Leiden – Boston, 2007.
- . *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd as-Sulamî*, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1975.
- Duran, Recep. “Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ‘Var-olanların Dereceleri (Merâtibu'l Mevcûdât)’ Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt XXXV, sy. 2, Ankara, 1992, s. 61-67.
- , Nefsü'l Emr Risâleleri, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, c.14, 1992, s. 97-106.
- Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, yıl 2012.
- Fakhry, Majid. *Al-Farabi Founder of Islamic NeoPlatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford Press, London, 2002.
- Fahreddin Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. (ed. Muhammed el-Muktasî Bağdâdî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, c. II.
- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Dâru't-tibaâti'l-âmire, İstanbul, 1290.
- Frank, Richard M. “Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr.” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 87, No. 3 (Jul. - Sep.,1967).

- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, (nşr.-çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- , *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-felâsife)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka)*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, İbrahim H. Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- . *Apostaste und Toleranz im İslam*, Brill, Leiden, 2000.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Ebu Haşim el-Cübbai'nin Sıfat-Zat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.
- . *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara SBE, İstanbul, 2015.
- Haklı, Şaban. “Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği.” *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi SBE, 2002.
- . Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Heimsoeth, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2013.
- . *Kant'ın Felsefesi* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2012.

- İbn Sînâ, *el-Medhal*, (çev. Ömer Türker). Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- . *İşaretler ve Tembihler*. (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli). Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- . *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (I)*. (çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- . *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik (II)*. (çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- . *en-Necât-Felsefenin Temel Konuları*, (çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa, 2005.
- Kübra Şenel, *Fahreddîn Râzî'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkan-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- . “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine.” *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, 15–37.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1995.
- Kutbüddin Râzî, Molla Hanefî Tebrîzî, ve Emir Hasan Rûmî, *Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât: Tümmeller Risâlesi ve Şerhleri*. (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- , *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- , *Akl ve İtikat*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

- , “Gazzali’nin Felsefi Serüveni”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Kindî, *Felsefi Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eşari ve Eşarilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Koca, M. Ali. *Müteahhir Dönemi Eşariyye kelamında Madumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *Görü Teorisi*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.
- Mert, Muhittin. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 19, sayı 1 (2003): 41–67.
- Nasîruddîn Tûsî, *Hallu Müşkilati’l-İşârât*, Dâru’t-Tıbbâti’l-Âmire, İstanbul, 1290.
- Okan, Kutlu. *Ebû’l-Berekât el-Bağdâdî’de Bilgi Teorisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2016.
- Öçal, Şamil. *Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları*, Felsefe Dünyası, 2013/1, Sayı 57.
- Öz, Mustafa. “Muammer b. Abbâd es-Sülemî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.XXX. s. 324.
- Platon. *Theaitetos*, (çev. Macit Gökberk), Remzi Kitapevi, İstanbul, 2013.
- , *Timaios*, çev. F. Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- R.D. Archer, *The Timaeus of Plato edited with introduction and notes*, Londra: Cambridge, 1888.
- Sadreddîn Konevî, *Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

- . *Miftâhu'l-Gayb*, (çev. Ekrem Demirli), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian subcontinent*, BRILL, Leiden, 1980, Volume.2.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. (çev. Harun Kuşlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- Siyâlkûtî, *el-Fevâidu'l-âliye ve'l-ferâidü'l-gâliye*, Süleymaniye ktp., 10 Hk 608/02.
- Şehristânî, Muhammed. *Milel ve Nihal*. (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Şirinov, Agil. “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî.” *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (ed. Ömer Türker ve Osman Demir), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, 203–42.
- Toktaş, Fatih. *Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- Terkan, Fehrullah. “İbn Sînâ Zorunlu Varlık’ın Cüzileri Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir Mi?” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, I:345–56, 2009.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- . “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2008): 1–23.
- . “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13.Yüzyıl ve Sonrası.” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, 2014, s. 63–73.
- . “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci.” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt. 12, sayı 23 (2007): 75–92.

- . “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî.” *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (ed. Ömer Türker ve Osman Demir), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17–41.
- . “Metafizik: Varlık ve Tanrı.” *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 603–55.
- . “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine.” *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 1, sayı 1 (2014): 39–54.
- . “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı:17, s.1-24.
- . “Mâturîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi”, *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, (der. Ahmet Kartal). 28-30 Nisan 2014, s.453.
- . “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 20, s.39-58.
- Tiryaki, M. Zahit. *İbn Sînâ Felsefesinde Müttehâyile, Müfekkire ve Vehim* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015.
- Tekin, Ayşe Betül. *Tûsî’nin Tecridü’l-İtikad-ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- Vaseer, Ameenullah. *Al-risâlat al-khâqâniyya*, Seerat Study Centre, Siyalkut, 2010.
- Yaman, Hikmet. *Prophetic Niche in the Virtuous City*, Brill, Leiden, Boston, 2011.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press,
New York, 2003.

Wolfson, Harry Austryn. *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, (çev.
Kasım Turhan), Kitapevi, İstanbul, 2001.

