

İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi

Murat DEMİRKOL*

Öz Tanrı'nın bilgisi, Müslüman filozoflar tarafından bilgi teorisinin konusu olarak değil, metafizik kapsamında bir mesele olarak ele alınmıştır. İslam felsefesinde hususi bir epistemoloji başlığı açılmış olmamakla birlikte insanın bilmesi ve idraki hem mantık hem de nefis teorisi kapsamında incelenmiştir. Duyusal idrak, hayvani nefsin idrak ve tahrik şeklindeki iki temel gücünden birincisinin iç ve dış duyuları kapsamında ele alınırken, öncüllere dayalı olarak yeni bilgi üretme ve kesinlik konusu da mantıkta ele alınmıştır. Soyut bilgi gücü olan aklın dış ve iç duyular yoluyla elde edilen suretlerden soyutlama yaparak tümel bilgiye ulaşması bir yönüyle nefis teorisinin, diğer yönüyle bu işlemi faal aklın desteği ve feyzi sayesinde yapması nedeniyle metafiziğin ilgi alanına girmektedir. Biz bu makalede Tanrı'nın bilgisini İbn Sînâ ve Nasîreddin Tûsî'nin görüşleri çerçevesinde incelerken onların Tanrı'nın tümel ve zatî bilgisi ile insanın tümel ve tikel bilgisi arasında yaptıkları karşılaştırmayı da çalışma kapsamına aldık. Dolayısıyla makalede bu iki filozofun bilgi teorisine kısmen değindik. Çünkü Tanrı'nın bilgisini anlama çabası, insanın bilgi ve idrak şeklini göz önünde bulundurmaya ve karşılaştırma yaparak farklılığı ortaya koymayı gerektirmektedir. Bu çalışmada Tanrı'nın kendi zatını ve başkalarını nasıl bildiği ve bilgisinin makul suretlerin onda irtisamıyla mı yoksa zatı ile makullerin ittihadı şeklinde mi gerçekleştiği konuları iki filozofun düşüncelerine dayalı olarak incelenip ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: Bilgi, tümel bilgi, tikel bilgi, akletme, irtisam, ittihad

Knowledge of God according to Avicenna and Tusi

Abstract The knowledge of God has been taken into account by the Muslim philosophers not as a theory of knowledge but as a subject within the framework of metaphysics. Though there is no title specifically dedicated under epistemology in Islamic philosophy, man's knowing and perception (*idrak*) has been analysed within the framework of both logic and soul (*nafs*) theories. Sensual conception has been taken into account under the former drive of two fundamental motives, namely carnal perception and ac-

* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi (İslam Felsefesi) Öğretim Üyesi, muratdemirkol1968@hotmail.com

tuation, whereas producing new knowledge and certainty based on premises has been studied under logic. The power of abstract knowledge is studied both in the theory of *nafs* in that it reaches the universal knowledge by abstracting the images derived from internal and external senses, and also analysed under metaphysics since it processes information through a active intellect and transfer of knowledge. In this article, while we analyse the knowledge of God via the works of Avicenna and Nasir al-din al-Tusi, we also take into account the comparison between the universal and self-knowledge of God and human's universal and particular knowledge in this study, too. Thus, we partially touched upon the knowledge theories of both philosophers. The quest for conceiving the Knowledge of God requires considering the character of human's knowledge and reasoning and putting forward the differences via comparison. In this study, the fact that how God knows himself (dhat) and others' and how this knowledge is realised whether it is delineated (irtisām) in his dhat through intelligible images or in the form of unification of intelligibles with his dhat, it will be analysed through the ideas of two philosophers.

Keywords: Knowledge, universal knowledge, particular knowledge, intellect, irtisam, unification

Giriş

İslam felsefesinde bilgiyi ifade etmek için ilim, marifet, taakkul, idrak ve şuur gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bunlardan ilim özellikle tümel bilgiyi ifade ederken, idrak hem tümel hem tikel bilgi için kullanılmakla beraber dar anlamda duysal idraki ifade etmektedir. Akletme anlamındaki taakkul ise daha dar manada tümel bilgiyi ifade eden özel bir kavramdır. Türker, *Kitâbu'ş-Şifâ*'ya dayandırarak İbn Sînâ düşüncesinde marifetin tikel bilgiyi karşıladığını ifade etmektedir.¹ Tûsî, idrakin her iki tür bilgiyi de karşılayacak şekilde kullanıldığında hissî yani duysal idrak ve ilmî yani bilgisel idrak olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Duysal idrak duyularla gerçekleşirken, bilgisel (ilmî) idrak bir organ olmaksızın akleden zatla gerçekleşir.² Bilgi felsefesi çerçevesinde kullanılan belli başlı diğer önemli kavramlar husul, irtisam, temessül ve huzurdur.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık yani Tanrı tikelleri tümel olarak bilir. Bu, Tanrı'nın insanlar gibi tikel bilmediğini ifade etmek için yapılan bir vurgudur. Tikel bilgi, hissî, zamansal ve mekânsal varlık ve olayları duyu organları aracılığıyla bilmeyi gerektirir. Tanrı ise organlarla idrak etmekten münezzehdir. Gazzâlî'nin İbn Sînâ tarafından söylenen bu ifadede, onun aslında Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddia ettiği şeklinde bir sonuç çıkarması zorlama bir yorumdur.³ İbn Sînâ'ya ait şu pasaj, onun bu konudaki görüşünü çok özgülü bir şekilde ifade etmektedir: “Zorunlu Varlığın, tikelleri şimdi, geçmiş ve gelecek içine girecek şekilde zamansal bir bilgi ile bilmemesi gerekir. Yoksa zatının sıfatına değişme arız olmuş olur. Bilakis onun, tikelleri zamanı aşan mukaddes bir bilgi ile bilmesi gerekir.”⁴

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeylere dair bilgisi onların var olmasının şartıdır. İnsanın bilgisi bilineni takip eden infialî, iktisabî ve husulî bir bilgi iken Tanrı'nın kendisi dışındaki şeylere ilişkin bilgisi bilinenleri var eden fiilî bir bilgidir. Var olan her şey, Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak meydana gelir.⁵ Varlığa gelen her şeyin Tanrı tarafından biliniyor olması gerekir. Her şey ilâhî bilgide ihtiva edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre ilâhî bilgi şeyleri meydana getirir, onlardan elde edilmez.

İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlem arasında tasavvur ettiği ilişki, her şeyin onun tarafından bilinmesini gerektirir. Onun sudurcu yaratma teorisi, tikelleri de tümel olarak bilmeyi açıklayan bu bilgi teorisine uygundur. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlıkları yaratmasını inayet olarak görür. Ona göre inayet, Tanrı'nın yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermesidir.⁶ Şeylere dair ilâhî bilgi, birden çok bireye uygulanabilen türlerle sınırlı olmayıp, tek tek tikel şahısları da içine alır. İbn Sînâ'nın açıklaması, onun sadece zihinde bulunan tümel kavramları değil, dış dünyada var olan şeyleri de kastettiğini gösterir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin tikelleri tikellikleriyle ihtiva edip etmediği ve zaman ve mekân şartlarından bağımsız olan şeylerle sınırlı olup olmadığı sorusuna *eş-Şifâ*'nın Metafizik kısmında şu cevabı vermektedir: “O her şeyin ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri kendi zatından dolayı bilir. O, tam mevcutların müşahhas varlığının ilkesidir; oluş ve bozuluşa tâbi mevcutların ise önce türlerinin, dolayısıyla da birey olarak varlıklarının ilkesidir.”⁷

Tanrı'nın, nedeni olduğu şeyleri bildiği ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeylerin müşahhas bireyler olarak varlık ilkesi olduğu bilgisine dayanarak Tanrı'nın onları bildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Oluş ve bozuluşa tâbi mevcutlara gelince, Tanrı onları önce türlerinin ilkesi, sonra da türleri aracılığıyla onların ilkesi olmak suretiyle bilir. Bu izah, Zorunlu Varlık'tan sudur eden dikey ve yatay iki varlık silsilesi taksimiyle daha açık hale gelir.⁸

İbn Sînâ'ya göre zatî nedenler daima eserleriyle birlikte vardır ve onların zatî nedenleri buldukları varlık sahasına göre değişiklik gösterir. Meselâ dikey varlık silsilesindeki üyelerin zatî nedenleri, kendilerinden Tanrı'ya doğru dikey olarak giden varlık zincirinin üyelerinden ibarettir. Oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların nedenleri ise Tanrı'dan başlayarak sudur silsilesinde faal akla kadar sıralanan dikey varlık zincirinin üyeleri ve oluş ve bozuluş âleminde arazî ve hazırlayıcı neden nitelikli varlıklardır. Her hâlükârda Tanrı her şeyin, yani hem Ay üstü âlemdeki hem de Ay altı âlemdeki varlıkların zatî ve hakiki nedenidir. Zamansal ve mekânsal şeylerin zatî nedenleri, onların oluş ve bozuluş âlemindeki doğrudan nedenleri yanında faal akıldan itibaren bütün semavî varlıklar ve nihayet Tanrı'dır. Tanrı'nın nihai olarak her şeyin zatî nedeni olması aynı zamanda onları zorunlu kıldığını ve var ettiğini gösterir.⁹

1. Bilginin Tanımı ve Çeşitleri

İbn Sînâ bilgi anlamında idraki şöyle tanımlamaktadır: “Bir şeyin idraki, onun hakikatının idrak eden öznedeki idrak etmesini sağlayan şey onu müşahade edip dururken temessül etmesidir.”¹⁰ Bu tanım kendisinden sonra da devam ettirilmiştir. Nasîreddin Tûsî, bilginin mahiyetinin had ve resm şeklindeki tarif türlerine ihtiyaç duymayan apaçık bir şey olduğu iddiasını kabul etmeyip eleştirmiştir. Tûsî’ye göre bu görüşü savunanlar, delili sadece temyize dayandırmazlar, aynı zamanda herkesin bizzat açık seçik olarak bildiğini iddia ederler. Tûsî, bazı bilgi tanımlarını tek tek inceleyerek eleştirir:¹¹

“Bir şeye, inancın nefsin sükûnunu gerektirmesiyle birlikte olduğu gibi inanmaktır.” şeklindeki birinci tanım, bilginin açığa çıkmayı sağlayan bir şey olduğunu açıkça göstermez. Çünkü açığa çıkma bizzat nefsin sükûnunu gerektirir. Bilginin açığa çıkmayı sağlayan bir şey olması, onun açığa çıkmanın kendisi olmasından daha öncelikli değildir.

“Nefsin sükûnunu gerektiren şey” olduğu şeklindeki ikinci tanım da böyledir. Bununla kast edilen, nefsin sükûnunu gerektiren inançtır. Birinci tanıma yönelik eleştiri bunun için de geçerlidir. Nefsin sükûnunu bilgi kadar bileşik cehalet ve taklit de sağlayabilir. Ancak bilgi bizzat sağlarken diğerleri zorunlu olmaksızın sağlar.

“Bilgi nesnesinin olduğu gibi bilinmesidir.” şeklindeki üçüncü tanım da böyledir. Bununla kast edilen bir şeye olduğu gibi inanmaktır. İlim, bilgi ve inanç, açıklık ve kapalılıkta eşit düzeyde olmakla birlikte bazı ötekileri tanımlamada diğerlerinden daha elverişli değildir. Son iki tanım birinci tanımın parçaları konumundadır.

“Nefsin bilen olmasını sağlayan şey” şeklindeki dördüncü tanım, “Hareket, bir şeyin hareketli olmasını sağlayan şeydir.” ifadesiyle aynı konumdadır ve yeni bir mana vermez.

“Zatın şeyleri sağlam ve iyi yapmasını sağlayan şey” şeklindeki beşinci tanım, lazımların melzumlarla tarif edilmesi türündendir. Çünkü kelamcılara göre, fiilin iyi ve sağlam yapılması, failin bilen olmasını gerektirir. Bundan dolayı Allah’ın fiillerinin sağlam ve iyi olmasını onun bilen ve güç yetiren olmasına bağlarlar. Bu tanımlarda bilginin, açığa çıkma sebebi olduğuna delalet eden bir şey yoktur.¹²

Mutezile kelamcılarının göre bilgi, zorunlu ve kazanılmış olmak üzere iki çeşittir. Zorunlu bilgi de bedihî/açık ve bedihî olmayan şekilde iki kısma ayrılır. Bedihî bilgi, birbirinin zıddı olan nefiy ve ispatın bir araya gelmeyeceğini ve ortadan kalkmayacağını bilmek ve bütünü parçadan büyük olduğunu bilmek gibidir. Onlara göre bedihî bilgiler Allah’ın insan için ilk olarak meydana getirdiği fiillerindendir. Dilcilere göre bedihî, ilk şeydir. İnsan bu bilgiyi

başkasından öğrenmeksizin ilk olarak bildiği için bedihî diye adlandırılmıştır. Zorunlu bilginin bedihî olmayan şekli, duyulurları, tecrübî şeyleri ve mütevatirleri bilmektir. Lezzet ve acıyı, açlık ve susuzluğu bilme, duyulurları bilme kapsamına girer. Fiilin faille ilgili, güzel şeylerin güzelliğini ve çirkin şeylerin çirkinliğini bilmek de zorunlu bilgiler kapsamına girer. Bu bilgiler neden konumunda olup teorik bilgiler onlarla elde edilir. Kazanılmış bilgi de istidlâlî bilgi ve istidlâlî olmayan bilgi şeklinde iki çeşittir. İstidlâlî bilgi, düşünmeyle başlangıçta meydana gelen bilgidir. İstidlâlî olmayan kazanılmış bilgi ise düşünmenin tekrarlanmasıyla meydana gelen bilgidir.¹³

Tûsî, Mutezile'nin bilgi tasnifini verdikten sonra kendi bilgi tasnifini ortaya koyar. Ona göre bilginin, varlığı zatıyla zorunlu ve varlığı zatıyla mümkün şeklinde iki türü vardır. Varlığı zatıyla zorunlu olan bilgi, Tanrı'nın kendi zatını bilmesidir. Bu bilgi, onun zatının aynıdır. Varlığı zatıyla mümkün olan bilgi ise onun dışındakilerin tamamıdır. Bu bilgi de cevher ve araz diye ikiye ayrılır. Cevher, akılların kendi zatlarını bilmesidir. Onlar zatlarının aynıdır. Araz ise kazanılmış bilgidir.

Bilgi olarak adlandırılan zihnî suretlerin mahiyetleri zihin veya akıldaki varlıkları bakımından idrak edilenlere eşittir. Bu açıdan bazısı cevher, bazısı arazdır; fakat cevherleri zihnî cevher, arazları zihnî arazdır. Dışarıdaki varlıkları bakımından hepsi arazdır. Çünkü onlar zihin veya akıl denilen haricî bir mevzuda bulunurlar. Mevzuda var olan, arazdır. Bilginin birinci tür bölümlenmesi böyledir.

Bilgi bir de fiilî, infialî ve her ikisinin de dışında olan bilgi şeklinde üç kısma ayrılır. Fiilî bilgi, Tanrı'nın kendi zatı dışındaki şeyleri ve diğer nedenlerin de kendi nedenlerini bilmesidir. Tanrı dışındaki mevcutların kendi nedenleri olmayan şeyleri bilmesine ise infialî bilgi denir. Bu bilgi türü, bilen özneye ait bir infialle ve meydana gelen suretlerin kendi zatında veya aletlerinde irtisamıyla gerçekleşir. Ne fiilî ne infialî olan bilgi ise akleden zatların kendilerini ve huzurlarından kaybolmayan zatlara bilmesidir. Onlar bunları suretin kendilerinde irtisam etmesi yoluyla akletmezler.

Fiilî, infialî ve zatî/huzurî şeklindeki bu üç bilgi türüne ortaklık yoluyla; her birinin fertlerine ise çeşitli şekillerde teşkik yani dereceli benzerlik yoluyla bilgi denir. Önsel ve önsel olmayan, öncelikli ve öncelikli olmayan bilgi böyledir. Hem kar beyazlığına hem de fildişi beyazlığına beyazlık denmesi teşkik yoluyla yapılan bir adlandırmadır. Rengin zatı, isimlendirilen şeyin kurucusu olamaz. Zatî şeyler, zatîsi oldukları şeylere eşitlik ve uyuşma ile yüklenir. Teşkik ile adlandırılan şeylerin cinsi, ayrımı ve türü olmaz. Böyle bir isim şeylerin ancak hassası ve genel arazıdır. Bunların her biri bir tür olur. Mesela; fildişi beyazlığı bir renk türü, kar beyazlığı başka bir renk türüdür. Beyazlık, rengin hassası ve genel arazıdır. Bilgiler burada bir cinsin ihtiva ettiği türler değil, bilgi adı verilen şeylerin genel arazlarıdır.¹⁴

Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ne infialî ne de fiilî bilgi kapsamına girer. Tanrı'nın bilgisinin tamamen fiilî bilgi olduğu iddiası doğru değildir. Tanrı dışındaki şeylerin varlığı onun kudretine tabidir ve ondan alınmıştır. Bilgi ona, tabi olma ve tabi olunma söz konusu olmaksızın uygundur. Döngü ancak şeylerin varlığının bilgiden alındığı iddiasından doğar. Onların varlığının kudretten veya bilgi dışındaki bir sıfattan alındığı, sonra bilginin onların varlığına tabi olduğu ve varlıkla tabilik olmaksızın uyuştığı iddiası döngüye yol açmaz. Fiilî bilginin varlığını inkâr edenler bu görüşü savunurlar.

İbn Saade'ye göre "yok" anlamına gelen madumun kendi kendisine sabit bir zat olmadığı görüşü ile bilginin bilinene tabi olduğu iddiası birlikte savunulamaz. Çünkü bu durumda madum, sırf nefiy ve yokluk olduğu için bilginin tabi olacağı bir şey değildir. Madum ancak varlık kabul edildiğinde bilinir. Bir mevcut Tanrı tarafından yalnızca varlık anında bilinebilir. Varlıktan önce, bilinen şey de yoktur, bilgi de yoktur.¹⁵

Bilgi bilinen şeye mi, yoksa bilinen şey bilgiye mi tabidir? Tûsî'ye göre, inanılan şeyin inanca tabi olmasının imkânsızlığı, inancın inanılan şeye tabi olmasını gerektirmez. İki kısmın da geçersiz olma ihtimali vardır. Doğru olan, bilgi ve inançtan birinin diğerine tabi olmamasıdır. Aynı şekilde inancın inanılan şeye tabi olmasının zorunluluğu da bilginin bilinene tabi olmasını gerektirmez. Çünkü bir şeyin başkasına tabi olması, onun özüne ait bir şey değil, ancak kendinde gerçekleşmesinden sonra ona ilişen izafi bir şeydir. İzafe bazen cinse iliştigi halde onun türlerine ilişmez. Bir mananın çok sayıda şeye yüklem yapılması böyledir. Mesela; cins konumundaki bilgi hakkında geçerli olan her şey onun türü olan dilbilgisi hakkında da aynen geçerli olmayabilir.

Tûsî'ye göre bilginin bilinene tabi olduğu görüşü yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Eğer kast edilen mana, bilginin zatında veya bilinenle uyuşmasını gerektiren yapısında bilinenden alınmış olması ise gerçek, İbn Saade'nin anlattığı gibidir. Fakat onlar yukarıdaki açıklamayla bunu değil, ancak bilgi ile bilinenin bir şekilde mutabakatını kast ederler. Akıl bu ikisini tasavvur edince uyuşma şeklinde aslın, bilinenin bulunduğu durum olduğuna hükmeder. Sanki o hikâye edilen şey, bilginin failiği de onun hikâye edilmesidir. Bu durumda bilinen nesne bilgiden sonra gelebilir. Akılda hikâyenin zaman bakımından hikâye edilenden önce olmasını engelleyen bir şey yoktur. Bundan dolayı ezeli bilginin, sonradan meydana gelmiş bilinene tabi olduğuna hükmedilir.

Tûsî bu izahın araştırma sonucuyla bağdaşmadığını düşünür. Tabi olunanın, şeref veya konum önceliği türünden olmamak kaydıyla, herhangi bir şekilde önceliğinin olması gerekir. Bu ikisi burada akledilemezler. Öyleyse tabi olunan şeyin zat, tabiat veya zaman itibarıyla bir önceliğinin olması gerekir. Bütün bunlar, tabi olunanın tabi olandan zaman bakımından sonra gelmesiyle

çelişir. Amaçsal nedenin, zat veya tabiat bakımından önce olmasına karşılık zaman bakımından sonra geldiği söylenemez. Çünkü amaçsal neden gerçekte mahiyettir. O, failin zihninde fiilin varlığından önce mevcuttur. Fiilin varlığıyla birlikte veya ondan sonra var olan şey neden değil, ancak gerçekte nedenli olan sırf gayedir. Gaye ancak mecazi olarak neden adını alır; gerçekte kast edilen, şeyin mahiyetidir.

Ezelî bilgi ve dış dünyadaki suretlerden önce bulunan bilgiler, mevcut nedenlerden yoksun olsalar da suretlerin meydana gelişinde ihtiyaç duyulan şartlardır. Dolayısıyla onların önce gelmeleri gerekir. Önce gelen, önce gelmesini sağlayan yön itibarıyla sonra gelmez. O zaman bilgiler, tabi olunma bakımından tabi olunması imkânsız olan suretlerden daha önceliklidir.¹⁶

Bilginin ilgili olduğu şey, ilgili olmadığı şeyden ayrıdır. Bu ayrılık, bilginin sadece onunla ilgili olması bakımından meydana gelebileceği gibi onunla ilgili olmadan da meydana gelebilir. Birinci durumda o ya sadece bilende meydana gelir ya da mutlak olarak meydana gelir. Birincisi onun sadece bilende sübutunu gerektirir. Diğer ikisi onun aynı anda hem bilende hem bilenin dışında sübutunu gerektirir. Öyleyse her sabit bilinen ya sadece bilenin zatındadır ya da hem zatında hem de zatının dışındadır. Birincisine sadece zihnî varlık, ikincisine hem zihnî hem haricî varlık denir.¹⁷

Bedihî olarak meydana gelen bilginin husul sebebi hakkında kelamcılar şöyle derler: Allah onları cereyan eden âdeti üzere yaratır. Eski filozoflara göre insanın cevherinin fitri olarak bilgiyi kabul etme gücü vardır. Yoksa insan bilemezdi. Başka bir şeyi kabul etme gücü olan şey kendi başına kuvveden fiile çıkamaz. Yoksa o şey daha fitratının başında bilfiil olurdu. Bununla birlikte bir şey hem fail hem kabul edici olabilir. O zaman kabul etme özelliğine sahip insani zatta bedihî bilginin meydana gelmesinin fail nedeni, onun dışında olan ve bizzat veya başkası aracılığıyla bilfiil bilen başka bir zattır. Sebepler bizzat ve bilfiil bilen zatta son bulur.

Kabul etmenin husule uzaklık ve yakınlıkta farklı dereceleri vardır. Kabul eden şey, hazırlayıcı konumundaki yaklaşıcı sebeplerle yavaş yavaş kabule hazır hale gelir ve husule uzaklıktan yakınlığa doğru yükselir. O, duyularla peş peşe değişik şekillerde hissederek alışır. Nihayet istidat gerçekleşince bilfiil bilen zat, önce tümel tasavvurları, sonra bedihî bilgiler denilen ilk tasdikleri ona taşırır. Bundan dolayı "Bir hissi kaybeden bir bilgiyi kaybeder." denmiştir. Sonra o, hazırlayıcılara eklenir, böylece istidat daha yetkin olur ve tecrübi ve sezgisel bilgiler ile teorik bilgilerin ilkeleri olan diğer bilgiler meydana gelir.

Eş'arîlere göre Allah, bilgiyi bilenin zatında âdeti üzere yaratır. Mutezile'ye göre teorik bilgiler düşünme sayesinde meydana gelir. Önceki filozoflar, duyunun bedihî bilgilerin meydana gelişinde hazırlayıcı sebep olması gibi, bedihî bilgilerin de teorik bilgilerin meydana gelişinde hazırlayıcı sebep olduğunu

kabul ederler. Bu, tasavvurlarda özsel tanım ve ilintisel tanım, tasdiklerde ise kıyas ve tümevarım ile gerçekleşir. Hepsinde fail neden, İlk İlke ve faal akıllardır.¹⁸

Hissî idrakin bilgiye eklenmiş bir şey mi, yoksa bilginin kendisi mi olduğu tartışmalı bir konudur. His ile idrak edilen şey, belirli bir renk veya tat gibi ferdî tikellerdir. Mutlak renk ve tadı idrak eden güç, onları, kendilerini saran ferdî niteliklerden ayıran akıldır. Ferdî tikeller, özsel tanım ve burhanlarla idrak edilemez. Çünkü onlar tümel suretlerden bir araya gelerek oluşurlar. Ferdî tikeller tümellerle değil, ancak duyuşal işaret veya benzer bir yolla elde edilebilir. Ayrıca onlar zamansal ve mekânsal arazlarla değişme ve dağılmaya maruzdur. Oysa tümeller bu kusurlarla malul değildir. Tanım ve tanımlanan şeyin, burhan ve onunla ispatlanan şeyin birbiriyle uyumlu olması gerekir. İstilahta bu idrak türüne bilgi denmektedir. Bundan dolayı konuşamayan hayvanlar, duyuşlarla idrak etmelerine rağmen bilgi ile nitelenmezler. Öyleyse duyuşal idrak ve bilgi birbirinden farklı şeylerdir.

Bir cins olarak idrak, duyuşal idrak ve bilgisel idrak olmak üzere iki çeşittir. Hissî idrak, ancak duyuşlarla gerçekleşir. Bilgisel idrak ise bir organ olmaksızın akleden zat sebebiyle gerçekleşir. Bu yüzden hiçbir his, kendisini ve hissetmesini idrak etmez. Akleden zat ise hem kendisini hem akledişlerini idrak eder.

Bazı kelimcılara göre bilgi, ne bilinenlerin açığa çıkmasını sağlayan bir mana, ne de zihinde bilinenlerin suretlerinin meydana gelişidir. Bilgi ancak bilenin bilineni hissetmesi ve bilenin bilineine izafetidir. Buna göre bilgi izafetin gerçekleşmesini sağlayan şey değil, bizzat izafettir. Fahreddin Râzî de bu görüştedir.¹⁹

İbn Saade'ye göre bilginin izafet olduğunu savunan kimse, ya şuur dediği bu izafetle birlikte zihnî suretleri kabul eder ya da bilinenlerin zihinlerde meydana gelen suretlerinin olduğunu kabul eder. Her suretin özel bir nispeti ve sabit bir izafeti vardır. Böylece filozofların maksadını kabul etmiş ve bilgi isminin nispetin kendisine veya nispetin gerektirdiği surete ait bir şey olduğuna itiraz etmiş olur.

Kelamcıların yaklaşımıyla böyle biri ya izafetle birlikte izafeti gerektiren manayı sabit kabul eder ya da kelamcıların kabul ettiği mananın nefyini savunur. Öncekilerin tercih ettiği zihnî suretleri sabit kabul etmez. Bilenin zâtı, bilinenin zâtı ve bilen ile bilinen arasındaki nispet dışında bir şeyi sabit görmez.

İbn Saade bu görüşü şöyle eleştirir: Nispet ya meydana gelmiş ve mevcuttur ya da meydana gelmemiş ve mevcut değildir. Meydana gelen nispet ancak nispet edilen iki şeyden her birinin gerçekleşmesi halinde gerçekleşir. Bilgi denilen bu nispetin mevcutlardan başkası için sabit olmaması gerekir.

Madum, sabit ve meydana gelmiş olmadığı için bilinemez. Bundan dolayı Mutezile âlimleri, bilginin yokluktaki şeylere taalluk edebilmesi ve onların birbirinden ayırt edilebilmesi için şeylerin yoklukta sabit aynlarının (ayan-ı sabite) olduğunu kabul etmişlerdir. Eğer onlar zihnî varlığı kabul etselerdi kendi aleyhlerine işleyen bu çelişkiye düşmezlerdi. Böylece nispetin ancak nispet edilen iki sabit şeyle olacağı, mutlak yokluk ve sırf nefyin ayırt edilemeyeceği ve bir şeyin ona nispetinin olamayacağı kesinleşmiştir.

Bilgi denilen nispet eğer sabit ve meydana gelmiş değilse bilgi ile bilgisizlik birbirine eşit olur. Çünkü o bir şeyi bilmezse ona yapılan nispet gerçekleşmez. Bilince de nispet sabit olmaz. Eşitliğin sebebi, bilenin hem bilmesi hem bilmemesidir. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla bilginin hakikatinin başka bir şey eklenmeden sadece izafet olduğu görüşü yanlıştır.

Mutezile kelimcileri, izafeti gerektiren ilave bir şeyi kabul ederlerse, kendilerine göre bilginin ona taalluk edebilmesi ve nispetin gerçekleşebilmesi için, bu problemde madumun yokken sabit bir zat olduğunu benimsemeksizin kurtulamazlar. Bunun sebebi, zihnî suretleri kabul etmedikleri halde ona nispeti kabul etmeleridir. Çünkü nispetin sübutunu gerektiren şey, birbirine nispet edilen iki şeyin sübutudur. Hakikatin zihnî sübutu olmazsa geriye aynı ve dışsal sübuttan başka bir şey kalmaz.

Bilginin bilinene tabi olduğunu savunan ve madum hakkında Mutezile âlimlerinin görüşünü benimseyen kimseye göre madum, gerçekleşmiş ve sabit olup, bilgi onunla ilgilidir. Dolayısıyla bilgi, sabit bilinenin uyuşmasını bilmektir. Bilinen, asıl; bilgi delalet eden ve tabidir. Fakat onun yok hakkındaki görüşü geçersizdir. İbn Saade'ye göre madumu savunmadığı halde bilginin bilinene tabi olduğunu söyleyen kimse hata etmiştir. Aksine onun tabi olan ile tabi olunanı ters çevirip mevcut ve madum her şeyi bilgiye tabi kılması gerekir. Tanrı'nın bilgisi, varlık zincirindeki bütün lazımları gerektiren bir müessirdir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi, bütün mevcutların Allah'ın kudret, ilim ve iradesiyle meydana geldiğini kabul etmeye sevk eden sebep bu olmalıdır. Bu görüşü savunan kimse, hem zihnî suretleri kabul etmemekle hem de bilgiyi tabi olunan değil, tabi kabul etmekle hata etmiştir.²⁰

Tûsî, bilen ile bilinen arasında bir izafet bulunduğunu kabul eder. İzafetin bizzat bilgi olduğu görüşüne yönelttiği eleştiride İbn Saade'ye katılır. Bu araştırmadan, zatın bilen olması, zihnî suretler ve izafet şeklinde üç konu ortaya çıkmıştır. Suret ya zatı bilinen şey ya da onun yerine geçen şeydir. Onun bilinenle gerçekte uyuştığı akledilmezse bilgi, bilgi olmaz. Eğer akledilirse iki uyuşandan biri konumundaki bilinenin zatı, o ikisinin yerine geçen şey ile birlikte idrak edilir. İzafet, bilgi veya idrakte ihtiyaç duyulan bir şey değil, bilakis akledenin bilgi ve idrak için akledilişlerinden sonra gerekli gördüğü bir şeydir. Bir şeyi akledilişinden sonra gerektiren konu, onun zatından ve kuru-

cularından farklıdır. Bilgi gerçekte tek başına ilk şeydir (önsel bilgi); fakat o, herhangi bir bilinene izafe edilmez. Bilinenlere izafe edildiğinde kastedilen şey, ya suretler, ya tek başına izafetler ya da suret ve izafetler göz önünde bulundurulurken alınmış olan ilk şeydir.²¹

Ebu Cafer İbn Saade'nin nakline göre filozoflar bilgiyi "bilinenin suretinin akleden güçte meydana gelmesi" olarak tanımlamaktadır. Onlara göre bilgiyi de kapsayan idrak, şeyin hakikatının idrak eden öznede idrak etmesini sağlayan şey onu müşahede edip dururken temessül etmesidir. Bilgiyi kendisini bilenin zihninde bilinene izafetle meydana gelen bir suret/heyet olarak kabul ederler. Bu iddialarını, idrak edilenin suretinin idrak edicide hazır bulunmasının ve onda var olmasının gerekliliği ile kanıtlarlar. Kişi bazen zihninde varlığı olmayan şeyi de idrak eder. Öznenin onu idrak etmesi, onun kendi zihninde var olması şeklinde değil, bilakis onun idrak edici güçlerde meydana gelmesi ve var olması şeklinde gerçekleşir. Buna zihnî varlık denir.²²

Tûsî'ye göre bilginin bilen öznede bilgi nesnesine eşit bir suret olduğunu söylemek Tanrı açısından problemlidir. Mevcutların ilk ilkesi olan Tanrı'nın şeyleri bilmesi onların suretlerinin kendi nezdinde akledilir olarak var olmasıyla gerçekleşirse, bu suretler ya kendi kendilerine kaim olurlar ya da başkasıyla kaim olurlar. Bu durumda onlar ya Tanrı'nın zatıyla ya da başkasıyla kaim olurlar. Böylece üç varsayım ortaya çıkar.

Birinci varsayıma göre, Eflatun'un idelerini savunmak gerekir ki bu iptal edilmiştir. İkinci varsayıma göre, Tanrı'nın zatının mümkün şeylerden oluşan çokluğa mahal olması gerekir. Zatlarından başka bir şey ile kaim olan suretler zatlarıyla zorunlu değildir. Bu suretlerin nedeninin Tanrı'nın zatı olduğunu söylemek aynı şeyin hem fail hem kabul edici olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Onlara göre bu, kurdukları burhanlara aykırıdır. Eğer bu neden, Tanrı'nın zatından başkası ise onun zatı başkasından etkilenmiş ve başkasıyla tamamlanmış olur. Bütün bunlar imkânsızdır.

Bu suretler ve mahalleri, ya o suretlerin kendileri ve bizzat mahal ile ya da başka suretler ile bilinir. Birinci varsayımda tanım geçersiz olur, ikinci varsayımda ise zincirleme meydana gelir. Bazı düşünürler bilgiyi Tanrı'dan kesin olarak nefyederken bazıları da Tanrı'nın kendi zatı dışındaki şeyleri bilmesini nefyetmiştir. Onlara göre bunun sebebi zatının suretinin kendi kendisine meydana gelmesidir. Tanrı kendi zatını bilir, ama diğer suretlerle birleşmesi mümkün değildir. Hâlbuki akletme ancak suretlerle birleşmek suretiyle gerçekleşebilir.

Zihnî suret, idrak edilenin mahiyette varlığını kendisine borçlu olduğu suretine eşit, fakat sayıda ondan farklı olan bir surettir. O, idrak edenin zatında veya idrak aletinde meydana gelir. Zihnî suretin varlığı her idrak için şart değildir. Akledenin zatı, kendisini ancak onunla kendisi olduğu suretinin aynıyla akleder. Aynı şekilde zihnî sureti idrak eden, onu başka bir suretle değil, ancak

bu suretin aynıyla idrak eder. Yoksa teselsül doğar ve bununla birlikte bir tek mahalde mahiyette birbirine eşit, ama sayıda farklı suretlerin bir araya gelmesi gerekir. Bu imkânsızdır. O zaman idrakte idrak edilenin suretine ihtiyaç duyulur. Zihnî surete ancak idrak edilenin, idrak edicinin zihninde hazır olmadığı durumda ihtiyaç duyulur. Hâsıl olmamanın sebebi, ya idrak edilenin asla mevcut olmaması ya da idrak edici öznenin nezdinde bulunmaması, yani idrak aletinin erişemediği bir yerde olmasıdır. Bu ancak ya kendi kendisini idrak edene, ya idrak aletine ya da her ikisine birden ilişkin engeller sebebiyle meydana gelir.

Suretlerle ilgili konu, birinci konuya bağlıdır. Çünkü idrak etme özelliği olmayan zatın bir suretle tasavvur etmesi asla mümkün değildir. Yazı yazabilen kimseye sanatını icra etse de etmese de “kâtip” denir. Yazma işini yapana, uygulama esnasında iki itibarla “kâtip” denir. Aynı şekilde bilebilen kimseye bilgi nesnesini huzuruna getirmiş olsa da olmasa da bilen denir. Onu huzuruna getirmiş olan kimseye huzuruna getirdiği sırada iki itibarla “bilen” denir. Bilen ismi, birinci durumdaki şahsa birinci itibarla, ikinci durumdaki şahsa ikinci itibarla verilir.

Bilgisi zatî olan âlim, birinci itibarla bilen kimsedir. Çünkü o bu takdirde bilmek için zatı dışındaki bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu itibarla bilmek bir tek şeydir. İkinci takdirde o, bilinenin suretini dikkate almaya ihtiyaç duyar. Bilgi, bilinenin sureti itibarıyla zatından başkadır. Bu takdirde bilgi, bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalır.

İkinci varsayıma göre Tanrı'nın kendi zatını idrak etmesi ancak zatının aynıyla olur. Bu durumda idrak eden, idrak edilen ve idrak birdir ve aklın dikkate aldığı itibarlardan başka bir şeyle çoğalmaz. Tanrı'nın yakın nedenlilerini idrak etmesi, bu nedenlilerin zatlarının aynılarıyla olur. Çünkü burada onların bu manada hazır olmaması düşünülemez. Bu durumda idrak edilenler ve idrakler birdir, itibardan başka bir şeyle çoğalmazlar. Ama idrak eden, bu ikisinden farklıdır.

Maddî şeyler ve madumlar gibi herhangi bir vakitte bulunabilen veya bir mevcutla ilişkili olabilen uzak nedenlilerini ancak akledilir suretlerinin onları önce ve bizzat idrak eden yakın nedenlilerde irtisam etmesi yoluyla idrak eder. Bu durum, duyulurların, idrak edicilerinin aletlerinde belirerek idrak edilmelerinde son buluncaya kadar devam eder. Çünkü hazır olan idrak edici, yanında hazır olan şeyi idrak eder. O zaman “ne gökte ne de yerde zerre kadar, hatta ondan daha küçük veya daha büyük bir şey Allah'ın bilgisi dışında kalmaz.” Böylece nedenlilerinin zatları bütün suretleriyle irtisam eder. Bunlar, filozofların faal akıllar; şeriatin Levh-i Mahfuz olarak adlandırdığı şeylerdir.²³

Tam nedeni bilmek, onun sadece neden olması bakımından nedenliyi bilmekten farklıdır. Bu neden, nedenin zatını nedenlisine bir şekilde izafetinin olması bakımından bilmektir. İzafet ancak birbirine izafe edilen iki tarafın

bilinmesinden sonra gerçekleşir. O zaman nedeni bu açıdan bilmek, nedenliyi nedenine nedenlilik bakımından izafe edilen bir zat olması itibariyle bilmeyi gerektirir.

Nedeni tam bilmek, ancak nedenin zatını, mahiyetini, lazımlarını, gerektirenlerini, arazlarını, arazı olduğu şeyleri, onun zatı niteliklerini ve başkası sebebiyle sahip olduğu nitelikleri bilmekle olur. Bu bilgi, nedenliyi tam olarak bilmeyi gerektirir. Nedenlinin mahiyeti, tam nedenin lazımları arasında yer alır. Nedenin eksik bilgisi, onun neden olması bakımından değil, lazım ve arazları bilinmeden mahiyet ve hakikat olması bakımından bilinmesidir. Bu bilgi, nedenliyi ne tam ne de eksik olarak bilmeyi gerektirir.²⁴

2. Tanrı'nın Tikelleri Bilme Keyfiyeti

Tanrı'nın tikelleri bilmesi konusunda kelamcılarla filozoflar arasında ihtilaf vardır. Kelamcılara göre Tanrı gündelik olayı herhangi birimiz gibi bilir: Bu olay bu vakitte vardır, ondan önce mevcut değildir; ondan sonra var olabilir de var olmayabilir de. Değişenleri değişmeleri bakımından bilmenin zorunlu olarak değişeceğini fark edince Allah'ın sıfatlarına tutundular. Sadece izafetleri savunanlar, Allah hakkında yaratıcılık ve rızık vericilik gibi izafetlerin değişmesinin bütün akıl sahiplerine göre caiz olduğunu söylerler. Onun zatının sonradan meydana gelenlere mahal olmasının mümkün olduğunu savunanlar da vardır. Nitekim bir grup filozof da onun, değişmez bilinenlere ait suretlerin kabul edici mahalli olduğunu caiz görmüştür. Onun sıfatlarında değişimi caiz görmeyenler bu konuda direnmişler, değişimi kesinlikle inkâr etmişler ve bir şeyin var olacağını bilmenin var olduğunda onun varlığını bilmekle aynı şey olduğunu söylemişlerdir. Dış anlamı önemseyen filozoflar, Tanrı'nın tikelleri tikel olarak değil, tümel olarak bildiği görüşünü benimsemişlerdir.

Tûsî'ye göre şeyler ya hakikatlerine göre ya da bir tek hakikate ortak olmakla birlikte artmalarına göre çoğalır. Hakikati bir olan çokluğun fertleri ya yerleşik olmaz ve birlikte bulunmazlar ya da yerleşik olur ve birlikte bulunurlar. Birinci kısım ancak zamanda veya zaman ile birlikte var olabilir. Bu tür değişimin varlıktaki ilk nedeni, onun daima yenilenen zatına yerleşmemiş olan zamandır.

İkincisi ancak mekânda veya mekân ile birlikte var olabilir. Varlıkta bu tür çoğalmanın ilk nedeni, konumu zatından dolayı kabul eden ve kendisine duyusal olarak işaret edilen mevcuttur. Onun bazı parçaların diğerlerine nispeti olacak şekilde farklı konumdaki parçalarla bölünmesi gerekir. Bu da onun bu yön ve boyuttan başka bir yön ve boyutta olmasıyla gerçekleşir. Bu özelliğe sahip her mevcut maddidir.

Akledilir tabiatlar çok sayıdaki fertte meydana gelince fertleri, ya hareketlerde olduğu gibi zaman, ya cisimlerde olduğu gibi mekân ya da değişen, çoğa-

lan ve bir türün altında yer alan şahıslarda olduğu gibi her ikisi sebebiyle taayyün eder ve ferdileşir.

Akıl, mekânsal ve zamansal olmayan şeyi mekân ve zamana dayandırmaktan kaçınır. Bu nedenle mesela insanın insanlık tabiatı bakımından ne zaman ve nerede var olduğu; beş sayısının ne zaman ve hangi şehirde on sayısının yarısı olduğu sorulamaz. İnsan şu insan veya beş sayısı şu beş şeklinde taayyün ettiğinde bu, zaman ve mekânın ferdileşmesi sebebiyle zaman ve mekânla ilgili olur. Hakikatleri bir olan fertlerin zamansal ve mekânsal olması, hakikatleri farklı şeylerin zaman ve mekân dışı olmasını gerektirmez.

İdrak eden kimse eğer zaman ve mekâna bağlı bir özne ise ona ait bu idrakler dış duyular ve iç duyularla meydana gelir. Özne, kendi zamanında hazır haldeki değişenleri idrak eder, onların varlığına hükmeder, başka bir zamanda meydana gelen şeyler onu geçtiğinde onun yokluğuna hükmeder. “Oldu, olacak ve şimdi yoktur.” şeklindeki hükümler böyledir. İşaret edebileceği çok sayıda şeyi idrak eder ve bunların onun hangi tarafında ve ne kadar uzağında olduklarına hükmeder.

Ama zaman ve mekân etkenlerine tabi olmayıp idraki tam olan özne her şeyi kuşatır, hangi hâdisin ne zaman var olduğunu, kendisiyle önce veya sonra gelen şey arasında ne kadar sürenin bulunduğunu bilir. Bilgi nesnesine ait hiçbir şeyin yokluğuna hükmetmez. Daha doğrusu, geçmişin şu anda bulunmadığına hükmeden zamana bağlı idrak edicinin aksine, her varlığın önce veya sonra şeklinde değişiklik göstermeyen belli bir zamanda bulunduğuna hükmeder. O, her şahsın, hangi mekân parçasında bulunduğunu, onunla başkaları arasında bütün yönlerde hangi nispetlerin olduğunu ve aralarındaki mesafenin ölçüsünü varlığa uygun olarak bilir. Hiçbir şeyin şimdi mevcut veya yok, orada mevcut veya yok, hazır veya gaip olduğuna hükmetmez. Çünkü Tanrı, zamansal ve mekânsal değildir; aksine bütün zaman ve mekânların ona nispeti aynıdır. Şimdi, şu mekân veya bu mekânla, hazır bulunma veya yoklukla, bu cismin önde, arkada, altta veya üstte oluşuyla ancak varlığı belli bir zaman veya mekâna bağlı olan kimse ilgilidir.

Tanrı'nın bütün mevcutları bilmesi, en yetkin bilgidir. İşte tikelleri tümel olarak bilmek böyledir. Tûsî bu gerçeği bütün zaman ve mekânları kapsayan göklerin, yazılı kâğıt gibi dürülmesi benzetmesiyle anlatır. Bir kâğıdı okuyan kimsenin gözü, art arda her bir harfe takılır. Onun biraz önce gördüğü ve daha sonra göreceği kelime ve harfler gözünün önünde değildir. Kâğıdı elinde rulo halinde tutan kimsenin bütün harflere nispeti aynıdır. Hiçbir şey ona uzak ve gaip değildir.²⁵

Böyle bir idrak, ancak zatı zaman ve mekân dışı olan, herhangi bir alet veya suretin aracılığına ihtiyaç duymadan idrak eden özne için geçerlidir. İster tümel ister tikel olsun, hiçbir şey Tanrı'nın bilgisi dışında var olamaz. Bir

ayette belirtildiği gibi, “Onun bilgisi dışında hiçbir yaprak düşmez. Yerin karanlıklarında, apaçık kitapta kayıtlı olmayan hiçbir tane, hiçbir yaş veya kuru şey yoktur.”²⁶ Yani hepsi onun nezdindeki varlık defterinde kayıtlıdır. Geçmişte olmuş, şimdi bulunan ve gelecekte olacak olan her şeyin varlığı, dinin “apaçık kitap” dediği bu aklî cevherde kayıtlıdır.

Tikelleri tikel bir şekilde bilmek, ancak belli bir zaman ve mekânda duysal olarak idrak eden kimseler için geçerlidir. Nitekim Tanrı'nın tadılan, koklanan ve dokunulan şeyleri bildiğinden bahsedilir; ama onun tadan, koklayan ve dokunan olduğundan bahsedilmez. Çünkü o, cismani duylara sahip olmaktan münezzehtir. Bu onun tenzihine zarar vermediği gibi, aksine onu teyit eder. Aynı şekilde ondan duylarla idrak edilen müşahhas şeyleri bilmenin nefyedilmesi de onun tenzihine zarar vermez. Bu onun ne bir olan zâtında ne de aklın bildiği zatî sıfatlarında bir değişikliğe yol açar. Değişiklik sadece onun bilinenlerinde, nedenlilerinde ve kendisiyle onlar arasındaki iza-fetlerde görülür.²⁷

Tûsî, döneminin Herat Kadısı Fahreddin Biyârî'ye yazdığı risalede kapsamlı bir tümel bilgi tanımı yapmıştır. Tümel bilgi; ezelden ebede tüm zamanı içinde varsayılan parçalarıyla, zamandan zamana bitişen tüm zamansalları, zamanlar arasındaki tüm öncelik ve sonralık nispetlerini, her birinin varlıkta bulunduğu haliyle kendisinden sonra gelenlerden ne kadar önce ve kendisinden önce gelenlerden ne kadar sonra olduğunu, yönlere yayılmış bütün mekânları ve bu mekânlara yerleşen mekânsalları, birbirlerine üst, alt, ön, arka, sağ veya sol şeklindeki nispetlerle konumlarını ve birinden diğerine aralarında uzam ölçüleri olmadan varlıkta buldukları şekliyle duysal olarak nasıl işaret edildiğini ihata etme yoluyla olur. Çünkü onlar bütün bu vasıflarla birlikte düşünüldüğünde bu dünyada bulunan zamansal ve mekânsal varlıkları bilmekle sınırlanmaz. Doğal tümellerin düşünülmesi böyledir. Bu âlemin suretiyle sınırlandıklarında tikel olurlar. Fakat bu âlemin misalleri olan diğer âlemlerin suretlerine uygun düşerek cevherleştiklerinde aklî tümeldirler. Tanrı'nın tikelleri kendisinden sudur etmeleri sebebiyle bu şekilde bilmesi, onları tümüyle tahsis eder, neticede bu itibarla tikel olurlar.

Tikel bilgi, yani tikelleri tikel, hissî veya hayalî şekilde bilme, insanların bilgisine benzer. Tanrı'nın zamansal ve mekânsal varlıklarla ilgili bilgisi, bütün bu zamanların ve mekânların nedeni olan zâtının bir zamanda veya mekânda aynıyla bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle tikel değildir. Onun duyu organlarının bulunmaması sebebiyle tadan, koklayan ve dokunan olarak nitelenmesi nasıl doğru değilse, tikelleri tikel olarak bilmekle nitelenmesi de doğru değildir. Tikel bilgi, tikelleri bilen, kendisinden başkasına işaret edilebilecek şekilde zaman ve mekânda aynen yer almasını gerektirir.

Tûsî'ye göre, zaman ve mekân dışı bir varlığı tasavvur etmede zorlanan kimse, bir sayısının iki sayısının yarısı olduğu hükmünü, onu belli bir mekân ve-

ya zamanla ilişkilendirilmenin imkânsızlığı açısından dikkate alınmalıdır. Mesela; bir sayısı, şu yılda veya bu şehirde ikinin yarısıdır, denemez. Zaman ve mekânları yaratan Tanrı, varlıkta mertebeye kendisinden sonra gelen zaman ve mekân ile ilişkilendirilemez. Dolayısıyla Tanrı'dan belli bir zaman veya mekâna doğru yapılacak işaret tasavvur edilemez.²⁸

Sadreddin Konevî'nin filozoflarca savunulan ilahi bilgi teorisine nispeten farklı ve özgün bir itiraz yönelttiği görülür. O, ilahi bilginin şeylere taallukunun, nedenler ve lazımlar yönünden değil, ortak bir varlık yönünden tümel ve ayrıntılı olarak gerçekleştiğini savunur. Buradan Tanrı'nın tikelleri araçlara bağlı olarak bildiği sonucu çıkarılamaz. Konevî'ye göre filozoflar ilahi bilginin tikellere taallukunu, bunu imkânsız görmeleri ve bu konuda kıyasa başvurmaları sebebiyle reddetmişlerdir. Hâlbuki Hakk'ın zatına ait bilginin bilinlenlere nasıl taalluk ettiği meselesini düşünce ve kıyas ile bilmek imkânsızdır. Konevî, bütün varlıkların Tanrı ile iki farklı açıdan irtibatlı olduğunu düşünür. Onun "zevkî bilgi" diye adlandırdığı bu tarzın iki farklı açısından biri, ona tertip zinciri ile bağlılık, diğeri vasıtaların ortadan kalkmasıyla gerçekleşen doğrudan ilişkidir. Şeylerin Tanrı ile ikinci şekilde irtibatlı olması onun birlik, yetkinlik ve aşkınlığına daha uygundur.

Konevî'ye göre Hakk'ın bilgisi fiilî ve birliğe dayalı bir bilgidir. Onda herhangi bir çokluğa ait hüküm yoktur. Bu bilgi bir engelin ortadan kalkması gibi onun zâtı dışındaki bir şeye de dayanmaz. Hakk'ın bilgisinin bilinlenlere nasıl taalluk ettiğini bilmek imkânsızdır. İnsan, kendi bilgisinden hareketle Tanrı'nın bilgisi hakkında akıl yürütemez. Tanrı'nın bilgisi bir yana, insan, kendi ruhunun hakikati, bekası ve soyutluğu konusunda bile kesin bir bilgidir mahrumdur.²⁹

Tûsî, Konevî'nin, filozoflara yönelttiği eleştiride bir haksızlık bulunduğunu düşünür. Zira filozoflar, sanıldığı aksine, Tanrı'nın varlıklara tesir etmediğini ve tikelleri bilmediğini savunmazlar. Tanrı'yı her şeyin ilkesi kabul eden filozofun, onun varlıklara tesirini inkâr etmesi düşünülemez. Tikellerin Tanrı'dan sadır olduğunu bilen filozof, onun bunlarla ilgisini inkâr edemez. Filozoflara göre Tanrı, zatından dolayı akleder. Nedeni yani kendi zatını bilmek, nedenliyi yani yaratılanı bilmeyi gerektirir. Hatta filozoflar, Tanrı'nın mekânda oluşunu reddederken bile bütün mekânların ona nispetini eşit bir nispet olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde onun zamanda oluşunu nefyettiklerinde geçmiş, gelecek ve şimdi diye ayrılan bütün zamanların ona nispetini bir tek nispetle kabul etmişlerdir.

Tûsî, Tanrı'nın zaman ve mekânda olanları bilişini şu örnekle açıklar: "Mekâna ait olmadığı halde mekânları bilen, Zeyd'in, Amr'ın ne tarafında olduğunu, ona nasıl işaret edileceğini ve aralarında ne kadar mesafe bulunduğunu bilir. Hakk'ın, âlemin her noktasıyla ilgili bilgisi de böyledir. Hak, mekânsal

olmadığı için mekânda olanlardan herhangi bir şeyi kendisine nispet etmez. Zamana ait olmadığı halde zamanları bilmesi de böyledir. O, Zeyd ve Amr'ın ne zaman doğduklarını ve aralarında ne kadar müddet bulunduğunu bilir. Zamanla irtibatlı meselelerde de durum böyledir. Hak, bunlardan herhangi bir şeyi kendi nezdindeki zamana nispet etmez. Mesela; şu geçmiştir, şu henüz gerçekleşmemiştir, şu şimdi var oldu, demez. Bilakis zamanda gerçekleşen bütün olaylar, onun bunların birbirine nispetini ve bazısının diğerlerinden önce oluşunu bilmesine rağmen ona eşit nispettedir.”

Tûsî, filozofların zaman ve mekân hakkındaki düşüncelerinin, zaman ve mekânda kaybolmuş kimselerin zihinlerine sığmadığını belirtir. Bundan dolayı bazı insanlar, Tanrı hakkında zamansal ve mekânsal ifadeler kullanarak konuşmuşlar, bunları ondan nefyeden filozofları, Tanrı'nın zamanda meydana gelen tikel varlık ve olayları bilmediğini savunmuş olmakla suçlamışlardır.³⁰

Akkanat, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Olarak Bilmek” başlıklı makalesinde tikel ve tümel bilmenin İbn Sînâ felsefesi ve İbn Sînâci gelenekte insan ve Tanrı açısından ne anlama geldiğini yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak analiz ettikten sonra Tanrı'nın tikelleri bilme keyfiyetini özetle şöyle ifade etmektedir: “Demek ki her şahsın türsel illetleriyle diğer türlerden başkalaşan zatî ayrımları yanında, aynı türün altındaki diğer şahıslardan ötekileştiren arazsal nitelikleri bulunmaktadır. Tanrısal bilgide bütün şahısların bilgisinin bulunduğunu ileri süren Meşşâî anlayışa göre, Tanrı belirli bir insan zâtının bütün ayrımlarını, sözgelimi ‘erkek, beyaz, kısa boylu, kilolu, Konyalı, çiftçi, 1920 ile 1975 yılları arasında yaşar, adı Ali, soyadı Poyraz olan düşünen canlı’ olarak akletmiş olmalıdır. Ama bir insanın erkek veya beyaz olması gibi arazları salt insanlık mahiyetinde yoktur. Buna karşın Tanrı, bir mahiyetin ayrılmazlarını şahsın fail ve gaye illetlerini aklederek bilir. Dolayısıyla ‘insanlık’ mahiyeti aynı kalmakla birlikte bu mahiyete varlık veren fail ve gaye illetleri, onu belirli bir cinsiyette, belirli bir kiloda, boyda, zaman ve mekânda var etmektedir: Tanrı bir insanın erkek olacağını bildiği için bunun dış dünyadaki tezahüründe, yakın fail olarak anne yumurtasına akan erkek spermanın ona Y kromozomunu vermesine sebep olur. Çünkü bir sıfat olan erkek olmanın anlamı ve onun dış dünyadaki reaksiyonu budur. Yine onun Türkiye’de yaşayacağını bildiği için yakın faili olarak Konya’daki bir ana-babanın çocuğu olmasına sebep olur. Çünkü Türkiyeli olmanın sebebi Türkiye içindeki bir bölgede doğmaktır. Diğerleri de aynı şekildedir. Tanrı o insanın sıfatlarını sudur öncesinde bilince onları farklı illetlerle ortaya çıkarır ve onu özelleştirir.”³¹

3. İrtisam ve İttihad Görüşlerinin Kritiği

İbn Sînâ, *el-İşârât*’ın yedinci namatında soyutların akledilişini akledenin akledilenle birleşmesi olarak değil, bir şeyin başka bir şeye yerleşmesi olarak

kabul etmektedir. Yani akleden özne bir şeyi aklettiğinde o şeyin akledilir sureti akledenin zatına yerleşir. Nitekim o, akledenin akledilenle birleşmesi teorisini iptal ettikten sonra şöyle demiştir: “Akleden özne, akli şeylerin kendisine bir şeyin başka bir şeye yerleşmesi şeklinde yerleştiği mevcut bir zattır.”³² İbn Sînâ, bilginin fiilî ve infialî şeklindeki taksimini akli suretlerin gerçekleşme kaynağını göz önünde bulundurarak şöyle açıklamaktadır: “Akli suretler, bir şekilde göğün suretinin gökten alınmasında olduğu gibi dışsal suretlerden de alınabilir veya suretin önce akleden güçte bulunması, sonra bir şekli akletmesinde olduğu gibi kendisinden dolayı dışarıdan bir varlığın meydana gelmesi ve onu var etmesi şeklinde de olabilir. Zorunlu Varlığın aklettiği şeyin ikinci şekilde olması gerekir.”³³ Buna göre, akledilir suret dışarıdaki mevcudun suretinden elde edilirse ona infialî bilgi denir. Akledenin zâtı, bu sureti elde etmede haricî mevcudun suretinden etkilenir. Akledilir suret önce akledenin zatında olur ve o zaman dışarıda akledilir suretin söz konusu suretin tahakkuk ve dışsal varlığının neden ve kaynağı olacak şekilde gerçekleşirse ona fiilî bilgi denir. Akledenin zâtı o zaman bu suretin aynı zamanda dışarıdaki failidir. Başka bir deyişle, akleden özne, bu itibarla o dışsal suretin failidir ve dışsal suret, bu akledenin zâtının bilgi nesnesi olmasının yanında o zâtın nedenlisidir. İbn Sînâ bu bölümlemeyi açıklığa kavuşturduktan sonra Tanrı'nın bilgisinin fiilî bilgi olduğunu açıklığa kavuşturur. İnfialî bilgi Tanrı'nın başkasından etkilenmesini gerektirdiği için bu Tanrı'nın varlığının bizzat zorunlu oluşuyla çelişir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi hakkındaki görüşünü ortaya koymak için birtakım öncüller hazırlamaya yönelik olarak hem fiilî bilgi hem de infialî bilgi hakkında geçerli olan başka bir bölümleme yapar ve akledilir suretleri iki kısma ayırır: Birincisi, akli bir nedenin kabul edici cevherde meydana getirdiği akledilir suretlerdir. Yani akledenin zatından başka bir sebep o suretleri dışsal bir karşılıkları olsa da olmasa da Tanrı'nın zatında meydana getirir. Faal aklın hazır olan insani nefislerde meydana getirdiği suretler böyledir. İkincisi, akledenin zâtının kendi zatında bizzat kaynağı olduğu suretlerdir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Bu iki suret oluşturma şeklinden her biri, dış dünyada bulunan veya henüz akledilir sureti kabul edici bir cevherde bulunmayan bir şeyin akledilir suretini veren akli bir sebepten dolayı da meydana gelebilir, başkasından değil akli cevherin kendi zatından da meydana gelebilir.”³⁴ Özetle, bu suretler ya zâtîdir ya da başkasından dolayıcıdır. Bu nedenle infialî bilgi, zâtî ve başkasından dolayıcı olmak üzere iki kısımdır. Fiilî bilgi de aynı şekilde zâtî ve başkasından dolayıcı olmak üzere iki kısımdır. Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi bunlar arasından zâtî olan fiilî bilgi kapsamına girer. Bunun Zorunlu Varlık'ta zatından dolayıcı olması gerekir. Çünkü Tanrı'nın bilgi nesnesi olan suretlerin zâtî olmaması onun başkasına ihtiyaç duymasını gerektirecektir. Zorunlu Varlığın zâtı her bakımdan mutlak yetkinlik olduğu için başkasına ihtiyaç duymaktan münez-

zehtir. Öyleyse onun bilgisi zatî ve fiilîdir. Yani Tanrı, kendi akledilen ve bilinen suretlerinin bizzat akledicisi ve failidir. Bu bilgi ve akletme, aynı zamanda o suretlerin dışsal varlık ve tahakkuklarının kaynağıdır. Tanrı'nın bu suretlere ilişkin inayetli bilgisi, onların dış dünyada sudur ve icadının aynıdır. Buna göre Tanrı, inayetli faildir.

Burada aydınlığa kavuşturulması gereken bir diğer husus, Tanrı'nın kendisinden başkasını bilme şeklidir. İbn Sînâ bu konuda şöyle der: “Zorunlu Varlığın kendi zatını tahakkuk ettiği şekliyle bizzat akletmesi; kendisinden başkasını onun nedeni olması ve varlığının kendisinden olması bakımından akletmesi ve diğer şeyleri kendisinden dikey ve yatay olarak inen şey sebebiyle tertip zincirindeki zorunlulukları bakımından akletmesi gerekir.”³⁵ Zorunlu Varlık, zatını kendi zatıyla bilince kendisi dışındaki şeyleri de zatını bilmek suretiyle bilir. Çünkü o, kendisi dışındaki şeylerin tahakkuk ve varlığının nedenidir. Tanrı kendi zatını bizzat akledince kendi ilke ve neden oluşunu, nedicede başkasının nedeni oluşunu ve kendisi dışındaki mevcutları da aynı şekilde zatıyla akleder. Başka bir deyişle, tam nedenin tam bilgisi, nedenliyi bilmeyi gerektirir. Bundan dolayı Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi, onun suretlere varlık taşırmanın kaynağı olan fiilî ve inayetli bilgisidir. Ama bu, dikey ve yatay mertebeler silsilesi içinde Tanrı'dan sadır olan sıraya göre olur.

İbn Sînâ'nın ele aldığı konulardan biri de akledilirlerin suretlerinin ilahi bilgi de yer etme şeklidir. O, daha önce reddettiği akledenin akledilenle birliği görüşünü³⁶ vehim başlığı altında yöneltilebilecek bir itiraz olarak şöyle ifade eder: “Belki şöyle dersin: Bahsettiğin gibi, akledilirler akledenle ve birbirleriyle bir olmazsa ve sonra sen Zorunlu Varlığın her şeyi aklettiğini kabul edersen gerçekte bir tek şey değil birçok şey olur.”³⁷ Akledilenin akledenle birliği reddedildiğine ve Zorunlu Varlığın bütün mevcutları aklettiği kabul edildiğine göre bu durumda şu problemin ortaya çıkacağı ileri sürülebilir: Bilinen ve akledilen suretler Tanrı'nın zatı ve birbirleri ile bir değilse onun zatına ilavedir. O zaman Tanrı gerçekten bir değildir ve onda çokluk vardır.

İbn Sînâ'nın tenbih başlığı altında verdiği cevap şöyledir: “O kendi zatını zatıyla akledince, sonra onun zatından dolayı zatıyla aklen kaim oluşu çokluğu akletmesini gerektirince çokluk ona dâhil ve onun kurucusu olmaksızın sonra beliren ve sıralı olarak ortaya çıkan bir lazım olarak gelir. Zattan farklı olsa da olmasa da lazımların çokluğu birliğe zarar vermez. İlk'e izafi olan ve izafi olmayan lazımların çokluğu, nefiyelerin çokluğu ve bu sebeple de isimlerin çokluğu ilişir. Fakat bunun onun zatının birliğine etkisi olmaz.”³⁸ Tanrı'nın kendi zatını zatıyla akletmesi, zatını zatıyla bilmesi ve zatının bizzat kaim olması sebebiyle kendi kayyum zatını akletmesi mevcutların çokluğunu akletmesini gerektirir. Bütün bu mevcutlar onunla kaimdirler ve bu akletme sayesinde varlıksal olarak taayyün edip gerçekleşirler. Öyleyse çokluk, onun

bu çokluğu kuran zatına dâhil değil, onun zatından sonra gelen bir lazımdır. Tanrı'nın fiilî bilgi ile aklettiği çok sayıdaki suret aynı zamanda onun zatının nedenlileri ve lazımlarıdır. Bu çokluk sıralıdır, yani onlar ile Tanrı'nın zatı arasında dikey bir sıralanma vardır ve Tanrı'nın zatı bütün bu suretlerin nedenidir. Bu çokluk farklı olsa da olmasa da Tanrı'nın birliğine zarar vermez. Çünkü onlar Tanrı'nın zatına dâhil değildir.

Nasîreddin Tûsî, İbn Sînâ'nın görüşünde fiilî ve infialî bilginin zatî ve başkasıyla şeklinde bölümlenmesinden sonra şöyle bir problem tespit eder: “Bil ki failin kabul edici olmaması sebebiyle akledilir suretlerin akledenin zatında zatından dolayı var olduğu konusunda ihtilaf vardır. Aynı şekilde üçüncü namatta geçtiği gibi, bilkuvve aklın dışsal bir çıkarıcı olmadan fiile çıkmaması sebebiyle infiallerin ondan meydana geldiği konusunda da başka bir ihtilaf vardır.”³⁹ Yani bizzat akledenin zatından kaynaklanan akledilir suretin akledilmesinde fail ve kabul edicinin bir araya gelmesi problemi doğmaktadır. Aynı şekilde akledenin zatının bu suretleri kabul etmesi sebebiyle onlardan etkilenmesinden de başka bir problem doğar. Çünkü bilkuvve akıl, dışsal bir çıkarıcı olmadan fiile çıkmaz. Bundan dolayı başkasına ihtiyaç duyması gerekir. Tûsî'nin ifadeleri dikkate alındığında İbn Sînâ'nın Tanrı'nın zatî olan fiilî bilgisiyle ilgili görüşü hakkında onun bu iki problemi ileri sürdüğü anlaşılabilir. Çünkü Tûsî'nin Tanrı'dan başkasının bilgisi hususunda saydığı lazımlar imkânsız gerektirmez; ama mutlak basit olduğu için Tanrı'nın bilgisi hakkında imkânsız gerektirir.

Tûsî'nin bu doğrultuda, Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesiyle ilgili görüşü hakkında ileri sürdüğü diğer problem şudur: “Şüphesiz İlk Varlığın lazımlarının kendi zatına yerleştiğini iddia etmek, aynı şeyin birlikte hem fail hem kabul edici olduğunu; Râzî'nin belirttiği gibi İlk Varlığın izafi ve selbî olmayan sıfatlarla nitelenmiş olduğunu; onun bundan münezzehe olduğunu halde çoğalan mümkün nedenlilerine mahal olduğunu; ilk nedenlisinin kendisinden başka olmadığını; Tanrı'nın kendisinden farklı bir şeyi zatıyla değil, bilakis kendisine yerleşen şeyler vasıtasıyla var ettiğini ve filozofların açık görüşlerine aykırı olan diğer hususları iddia etmektir.”⁴⁰

Tûsî'nin bu açıklamasına göre, Tanrı'nın lazımlarının kendi zatına yerleştiğini iddia etmek beş probleme yol açmaktadır. Birincisi, aynı şeyin, Tanrı'nın basitlik ve birliği ile çelişecek şekilde hem fail hem kabul edici olmasıdır. Tanrı'nın zatının basitlik ve birliği kabul edildiği halde bu, iki karşıt şeyin bir araya gelmesini gerektirir. İkincisi, Tanrı'nın, izafi ve selbî olmayan sıfatlarla nitelenmiş olmasıdır. Bu da Tanrı'nın zatında çokluğa yol açar. Çünkü Tûsî'nin İbn Sînâ'nın irtisam hakkındaki sözü üzerine yaptığı yoruma göre Tanrı'nın zatına yerleşen bilgi suretleri onun zatına ilavedir. Üçüncüsü, Tanrı'nın, çoğalan mümkün nedenlilerin mahalli olmasıdır. Dördüncüsü, İlk nedenlinin, Zorunlu Varlığın zatından farklı olmamasıdır. Beşincisi, Zorunlu Varlığın,

kendi zatından farklı olan bir şeyi zatıyla değil, kendisine yerleşen şeyler vasıtasıyla var etmesidir.

Tûsî, bu problemlerden kurtulma yollarını araştırır. Önce nefsin idraki hakkında bir görüş ortaya koyar. Nasıl ki akıl kendi zatını idrak etmede zatının kendisiyle böyle olduğu suretinden başka bir surete ihtiyaç duymazsa kendisinden sadır olan şeyi yani nedenlisini idrak etmede de nedenlisinin kendisiyle böyle olduğu suretinden başka bir surete ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, akleden özne, kendi zatını bilmede zatına eklenmiş bir surete ihtiyaç duymadığı gibi, zatından kaynaklanan şeyi idrak etmede de kendi nedenlisi olan şeyin suretinden başka bir surete ihtiyaç duymaz. Bu suretler nefse ilişmiş ve yerleşmiş değildir. Bu suretlerin idraki ve akledilişi nefsin suretlerin mahalli olmasına ve suretlerin nefse yerleşmesine bağlı değildir. Tûsî burada İbn Sînâ'nın sözünün suretlerin yerleşmesi iddiasını içerdiğini ima eder. Ama onun söylediği şekilde bu mahzur gerekmez. Bundan dolayı akletmede suretin yerleşmesinin değil, onun akleden nezdinde hazır olmasının şart olduğunu ekler. Öyleyse akledenin zatı suretin mahalli olmaz. Bundan dolayı Tanrı'nın kendi nedenlileri olan başkalarını bilmesinde birinci yöntem göre Tanrı kendi zatının akledicisi ve kendisi dışındaki şeylerin fail ve nedeni olduğu için başka şeylerin suretlerinin onun zatına yerleşmesi gerekmez. Tûsî'nin kendi açıklamasından çıkardığı sonuç şöyledir: "Bu ortaya konulunca şöyle derim: İlk'in kendi zatını, zatı ile zatını varlıkta akletmesi arasında daha önce geçtiği üzere itibarda bulunanların itibarından başka bir farklılık olmaksızın aklettiğini bildin ve onun zatını akletmesinin ilk nedenlisini akletmesinin nedeni olduğuna hükmettin. İki nedenin yani zatının ve zatını akletmesinin bir farklılık olmaksızın varlıkta aynı şey olduğuna hükmedince aynı şekilde iki nedenlinin yani ilk nedenli ve İlk'in onu akletmesinin de ikisinden birinin diğerinden farklı ve ikincisinin ona yerleşmiş olmasını gerektiren bir değişiklik olmaksızın aynı şey olduğuna hükmet. İki nedendeki farklılığın salt itibari olduğuna hükmettiğin gibi iki nedenside de aynı şekilde olduğuna hükmet. O zaman ilk nedenlinin varlığı, yeniden başlayan ve Yüce İlk'in zatına yerleşen bir surete ihtiyaç duymaksızın İlk'in onu akletmesinin aynısıdır. Akli cevherler kendi nedenlileri olmayan şeyleri -bunların Zorunlu İlk'i aklettikleri ve Zorunlu İlk'in nedenlisi olmayan hiçbir mevcudun bulunmadığı dikkate alınarak- kendilerinde suretlerin hâsıl olması yoluyla akledince bütün tümel ve tikel mevcutların suretleri varlığın kendilerinde gerçekleşmesi şeklinde olur. Zorunlu İlk bu cevherleri başka suretlerle değil, bu suretlerle, daha doğrusu bu cevher ve suretlerin aynılarıyla akleder. Varlık da böyledir. O zaman zerre kadar şey bile söz konusu imkânsızlıklardan herhangi biri gerekmezsin onun bilgisi dışında kalmaz."⁴¹

Tûsî'ye göre Tanrı kendi zatını aklettiği ve onun zatı ile zatını akledişi arasında varsayım dışında varlıksal bir başkalık bulunmadığı için Tanrı'nın kendi

zatını bilmesi huzuri bir bilgidir. Böyle bir bilgide bilgi, bilen ve bilinen ya da akıl, akleden ve akledilen aynı şeydir. İbn Sînâ'nın ifadesinde görüldüğü gibi daha önce Tanrı'nın kendi zatını akletmesinin onun nedenlilere nispetle akletmesinin nedeni olduğu söylenmişti. İki neden yani zatı akletme nedeni ve onun nedenlisini akletme nedeni aynı olunca ve aralarında varlık bakımından bir farklılık bulunmayınca aynı şekilde nedenlileri arasında da varlık bakımından bir farklılık bulunmaz. Yani ilk nedenli ve Tanrı'nın onu akletmesi varlıkça birdir. Bundan dolayı ilk nedenli veya onun Tanrı'nın onu akletmesindeki suretinin Tanrı'nın zatına yerleşmesi ve Tanrı'nın zatının ona mahal olması gerekmez.⁴²

Kutbeddin Râzî, Tûsî'nin huzuri bilgi anlayışını şöyle özetler: “Bütün tikeller ve tümeller Allah'tan sadır olmuştur. Sudur, akletmenin aynısıdır. Dolayısıyla Allah'ın onları zatında çoğalma olmadan bilmesi gerekir. Allah'ın bilgisi, onun bütün bilinenlerinin kendi zihninde hazır bulunmasından ibarettir. Hazırın nezdinde hazır olan, hazırdır. Bundan dolayı Allah her şeyi zatında çoğalma olmaksızın bilir.”⁴³

Görüldüğü gibi Tûsî'nin gündeme getirdiği problemler İbn Sînâ'nın ifadesinin anlaşılması etrafında dönmektedir. İbn Sînâ, başkasını akletme şekli konusunda başkasının suretinin Tanrı'nın zatına yerleşmesi, yani hulul ve irtisam görüşünü benimsemiştir. Akledenin akledilenle ittihadı teorisini kabul etmemesi onun bu görüşü benimsediğini göstermektedir.

Fenâ'nın Mehdi Kumşei'den naklettiğine göre, Meşşâî filozoflar irtisam eden suretler görüşünü benimsemişler, yani Tanrı'nın mevcutlara ilişkin bilgisini şeylerin suretlerinin Tanrı'nın zatında irtisam etmesi olarak kabul etmişlerdir. Ama Tanrı'nın mevcutlardan etkilenmesi ve nedenlinin nedeni etkilemesi probleminin doğmaması için onun bilgisinin infialî değil, fiilî olduğunu yani onun başkasını bilmesinin mevcutlardan değil, kendisini bilmesinden hâsıl olduğunu kabul etmişlerdir. Birleşikliğe yol açan fail ve kabul edicinin bir araya gelmesi probleminin doğmaması için bilgi suretlerinin hululünü değil, suduri kıyam şeklinde Tanrı ile kaim olduğunu savunmuşlardır. Öyleyse o kabul edici değil, sırf faildir. Tanrı kendi zatını bilir. Bilgi ve zat birbirinin aynısıdır. Bütün mevcutların onun zatından sadır olması bilgiden sudur ettikleriyle aynı anlama gelir. Bundan dolayı İbn Sînâcı fiilî bilgi görüşünde infial, fail ve kabul edicinin bir araya gelmesi ve neticede Tanrı'nın zatında birleşiklik gerekmez. Tanrı dışındaki şeylerin bilgisel suretleri Tanrı'nın zatına yerleşmez, bilakis onun zatıyla suduri olarak kaimdir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, onun dışındaki şeylerin sudur ve icadının aynısıdır.⁴⁴

İbn Sînâ'nın daha önce *el-İşârât*tan nakledilen ve *eş-Şifa*'da yer alan ifadeleri, bu suretlerin akledilmesinin Tanrı'nın zatından kaynaklanması ve zattan sonra gelmesi farkıyla, Zorunlu Varlığın zatında irtisam eden suretleri açıkla-

maktadır. Bu makuller, nefsanî değil, bir şekilde akli makullerdir. Yani insan nefsindeki varlığı tedricî akledilirler gibi değil, bir defada var olan akledilirlerdir. Onların Tanrı'ya nispet ve izafesi, onda tahakkuk etmeleri şeklinde değil, ondan var olmaları şeklindedir. Başka bir deyişle, suretler yerleşme şeklinde değil, sudurî olarak zat ile kaim olurlar.

İbn Sînâ *et-Ta'likâf*'ta şunu söylemiştir: “O zatını bir akledilir olarak akleder. O, akleden ve akledilendir. Bütün mevcutlar onda olarak değil, ondan olarak akledilir. Onun kendi zatını akletmesi, bu şeylerin ondan olmasıdır. Bu şeylerin varlığı da bunların ondan olmak üzere onun tarafından akledilmesidir. Bu mevcutların ondan var olması, mevcut bir varlık değil, akledilme veya akledilirliğe ihtiyaç duyma özelliğı olan akledilir bir varlıktır.”⁴⁵

Fenâ'ya göre, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendisi dışındakileri bilmesiyle ilgili teorisinin şekillenmesindeki temel sonuçlardan üçü dikkate alındığında onun irtisam eden suretler teorisini savunduğı söylenemez. Bundan dolayı ona yöneltilen problemler cevaplanabilir niteliktedir. Nitekim bizzat İbn Sînâ problemleri fark etmiş ve onlara cevap vermeye çalışmıştır. Bu üç sonuç, Tanrı'nın bilgisinin fiilî ve zatî bilgi olduğu, zatını bilmesinin başkasını bilmesini gerektirdiğı şeklinde sıralanabilir. Onun dışındakiler tamamen onun nedenlidir ve o, tüm mevcutların tam nedenidir. İlk iki sonuç, irtisam veya infialî nitelenme iddiasını geçersiz kılar. Fiilî bilgide de akledilir suretin tahakkuku ve dışsal varlığının aynısının bilgisi vardır. Aynı zamanda akledenin zatından kaynaklanması sebebiyle zatî olduğu için akledilir suretlerin akleden ile kaim olması, yerleşme ve irtisam ile değil, sudur ile gerçekleşen bir kıyamdır. Öte yandan zatî olan fiilî bilgide akledenin zatı, fail ile kabul edicinin bir araya gelmesi ve suretlerden etkilenme probleminin gerekmesi için suretlerden mahrum değil, onlara sahiptir. Bu tür telakkinin, İbn Sînâ'nın bu konuları ortaya koymadan önce akledenin akledilenle birliğı teorisini reddetmekle akleden ile akledilen arasındaki birlik ilişkisini reddetmesinden ve akledilir suretlerin akledenin zatına yerleşmesinin bir şeyin başka bir şeye yerleşmesi olduğunu açıklamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. O bu yerleşmenin niteliğı hakkında açıklama yapmamıştır. Aynı zamanda İbn Sînâ'nın sonraki ibarelerini de dikkate almak gerekir. O, zatî olan fiilî bilgiyi açıklarken Tanrı'nın bilme şeklinin infial veya başkasına ihtiyaç duymayı gerektirecek şekilde olmaması gerektiğı şeklindeki akli mahzurlara dikkat çekmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde bu konu hakkında, özellikle Tanrı'nın başkasını bilmesi hususunda suretlerin infialî irtisamıyla çelişen ibareleri de vardır.⁴⁶

Aynı şekilde bu üç sonuç dikkate alınmakla birlikte Tanrı'nın bilinen suretlerinin zata ilave olması ve zatta çokluk gerekmesi problemi reddedilmiştir. Çünkü İbn Sînâ'nın hatırlattığı gibi, Tanrı'nın başkasını bilmesi, onun kendi zatını bilmesinden kaynaklanır. Zira Tanrı'nın dışındakiler onun nedenlidir ve onun zatının lazımlarındandır. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi fiilî bilgi olduğu

için Tanrı dışındakilerin tahakkuku ve aynı varlığı da vardır ve zatın lazımları arazın mahalline ilave olması gibi zata ilave değildir.

İbn Sînâ akledenin akledilenle birliği teorisini reddettiği için ifadelerinden onun suretlerin Tanrı'nın zatına eklendiğini ve irtisam ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ittihadı reddetmenin lazımı, suretlerin zata eklenmesi ve infialî irtisam görüşünün kabul edilmesi değildir. Tanrı dışındakilerin akledilir suretleri ister Tanrı'nın bilgisinde, ister ayanda olsun, suduri olarak Tanrı ile kaimdir. İbn Sînâ akledenin akledilenle birliğini ve akledilenlerin birbirleriyle birliğini kabul etmediği için onun görüşüne göre Tanrı'nın zatında çokluğun gerekeceği ileri sürülecek olursa bu cevaplanabilir. Bu problem de akledenin akledilenle birliği teorisi kabul edilmeksizin reddedilmiştir. İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*taki ifadelerinden Tanrı'nın zatını bilmesi konusunda akledenin akledilenle birliği teorisini reddetmediği anlaşılmaktadır.⁴⁷

Tûsî'nin İbn Sînâ'yı *el-İşârât*taki ibaresi üzerinden eleştirirken *eş-Şifâ*, *Mebde ve Mead* ve *et-Ta'likât* gibi eserlerindeki ibarelere atıfta bulunmamış olması onun bunları görmediği anlamına gelmez. İbn Sînâ'nın ifadelerindeki açık farklılığı gören Tûsî'nin onun irtisam görüşünü eleştirip ittihad görüşünün doğruluğuna dikkat çekmesi ilmî bakımdan yerinde bir tavidir.

Sonuç

İbn Sînâ, genel olarak bilgi ve özelde Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini *eş-Şifâ*, *Mebde ve Mead*, *et-Ta'likât*, *el-Mubâhasât* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserlerinde çoğunlukla benzer olsa da yer yer farklı şekillerde ortaya koymuştur. Nasîreddin Tûsî ise bilgi teorisi ve özellikle Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Ali bin Bahrânî'nin sorularına cevap olarak yazdığı *Bilgi Meselesin Açıklanması* risalesi ve Herat Kadısı Biyârî ile Sadreddin Konevî'ye yazdığı risalelerde yer vermiştir.

İbn Sînâ bilgi ve idraki *el-İşârât*'ta şöyle tanımlamıştır: “Bir şeyin idraki, onun hakikatının idrak eden özede idrak etmesini sağlayan şey onu müşahede edip dururken temessül etmesidir.” Zaman ve mekân şartlarına bağlı olarak bilen öznenin bilgisi böyle gerçekleşirken maddî varlıkların tabi olduğu şartlara bağlı olmayan Zorunlu Varlığın bilgisi tümel olarak gerçekleşir. Bu çalışmada Tanrı'nın makul suretleri onların kendi zatında irtisam etmesi suretiyle mi yoksa zatının makullerle ittihadı suretiyle mi gerçekleştiği meselesini İbn Sînâ ve Tûsî'nin açıklamalarından hareketle tespit etmeye çalıştık. Tûsî'nin ittihad iddiasındaki kesinliğe karşılık İbn Sînâ'nın değişik eserlerinde bazen irtisam bazen de ittihadı savunduğunu belirledik. Makalede Tûsî'nin değişik bilgi tanımlarını değerlendirerek eleştirdiğini ve fiilî, infialî ve huzurî bilgi türleri arasındaki farkları ortaya koyduğunu, Tanrı'nın zatını bilmesi ile

nedenlisini bilme şeklini açıkladığını tespit ettik. Tûsî'nin yaptığı tümel bilgi tanımının İbn Sînâci bilgi teorisine önemli katkı sağladığını gördük.

İki filozofa göre de Zorunlu Varlık akıl, akleden ve makuldür. Fakat bu durum onda bir “çokluk” meydana getirmez. Tanrı bütün varlığın ilkesi olduğundan her şeyi akleder. Şeyleri onların varlığından önce aklettiğinden şeyler hakkındaki bilgisi kendi zatından kaynaklanan fiilî bir bilgidir. Tanrı değişen şeyleri değişmeleri bakımından zamansal ve mekânsal bir şekilde yani tikel olarak akletmez. Onun oluş ve bozuluşa tabi olan mümkün mevcutlara dair bilgisi maddeye ve ilişenlerine, zamana ve mekâna bağlı bir bilgi değil, soyut mahiyetlerle gerçekleşen makul bir bilgidir. Bu, Tanrı'nın tümel bir tarzda bilmesini ifade eder.

Tanrı, zatını ve her mevcudun ilkesi olduğunu aklettiğinde kendisinden belli bir tertibe göre sudur eden mevcutları akleder. Ancak bu bilgi makul olduğundan zorunlu varlık tikel şeyleri niteliklere sahip olmaları bakımından bilir. Bu bilgi bir defada ve mücmel olarak gerçekleştiği için onun zatında bir çoğalmaya yol açmaz. Tanrı her şeyi bilir, ama bu bilgi şeylerin suretlerinden oluşan bir bilgi değildir. Bilakis onun zatından kaynaklanan bir bilgidir. Zorunlu varlığın akletmesi, bilmesi ve irade etmesi zatının ta kendisidir. Onun başka şeyleri akletmesi kendi zatını akletmesinin nedenlisidir. Tanrı'nın aklettiği makuller dışta var olduğunda onun bu malullere nispeti ilke olmanın ibarettir. Aslında Tanrı kendi zatını akleder ve diğer makuller de onun kendi zatını akletmesiyle birlikte mevcut birer şey olarak akledilmiş olurlar. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisini bilmesi demek her şeyi bilmesi demektir.

Kaynakça

- Acar, Rahim, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2005, 1-23
- Akkanat, Hasan, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2010/1, sayı 51, ss. 144-184
- Cengiz, Yunus, “Kâdî Abdülcebbar'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime*, Sayı 2, 2010
- Demirkol, Murat, “Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2014
- Fenâ, Fatma, “İlm-i Hodâ Nezd-i İbn Sînâ ve İntkâd-ı Hâce Nasîruddin Tûsî be Ū”, *Hâce-i Pejûhî*, editör: Abdullah Salavâtî, Tahran, hş. 1390
- Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çeviren: Mahmut Kaya vd., Klasik Yayınları, İstanbul, 2009
- İbn Sînâ, *Mubâhasât*, Kum, 1992
- İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çeviren: Ali Durusoy vd., İstanbul, 2005
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran, hş. 1379
- İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, Tahran, hş. 1363
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlâhiyât*, Tahran, hş. 1363
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik II*, çeviren: Ekrem Demirli vd., İstanbul, 2005

İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, Kum, 1984

Konevî, “Sadreddin Konevî ve Nasîreddin Tûsî Arasındaki Müzakereler”, *Felsefe Mektupları: Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Memiş, Murat, *Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007

Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhüsü'l-Meşrikeyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*, Beyrut, 1990

Râzî, Kutbeddin, *el-Mubâkemât (Şerhu Şerhayi'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379

Tûsî, Nasireddin, “Herat Kadısı Fahreddin Muhammed bin Abdullah Biyârî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Tûsî, Nasireddin, “Sadreddin Konevî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Tûsî, Nasireddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât (Hallü Müşkilâti'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379

Tûsî, Nasireddin, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009

Notlar

- 1 Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 45.
- 2 Nasîreddin Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, *Felsefe Mektupları: Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, s. 162.
- 3 Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya vd., Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 139-141.
- 4 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran, hş. 1379, c. 3, s. 315.
- 5 İbn Sînâ, *es-Şifâ: Metafizik*, II, çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul, 2005, s. 104-105.
- 6 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3., s. 318.
- 7 İbn Sînâ, *es-Şifâ: Metafizik*, II, s. 104.
- 8 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3, s. 299.
- 9 Bkz. Rahim Acar, *Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 13 (2005), s. 7-8.
- 10 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., İstanbul, 2005, s. 110.
- 11 Kelamcıların bilgi tanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Memiş, *Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 27-32.
- 12 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 144-145.
- 13 Mutezile'nin bilgi tasnifine ait bu açıklama Tûsî tarafından nakledilmiştir. Bkz. “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 153-154. Mutezile'nin bilgi teorisiyle ilgili olarak bkz. Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime*, 2 (2010), s. 11-12.
- 14 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 156-158.
- 15 Ali Bahrânî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 138. Derleme kitapta metin hem Ali Bahrânî'nin gönderdiği risaleyi hem de bu risaleyi içerecek şekilde Tûsî'nin cevabi risalesini de ihtiva ettiği için aynı isimle yani “Bilgi Meselesinin Açıklanması” adıyla anılmıştır. İbn Saade, Tûsî'nin çağdaşlarından olan bir düşünürdür. Bilgi hakkında bir risale yazmış, vefatından sonra öğrencisi Ali bin Süleyman Bahrânî de bunu Tûsî'ye gönderip cevap ve değerlendirmelerini almak istemiştir. Risale, gönderenin Ali Bahrânî olması sebebiyle asıl yazarı olan İbn Saade'ye değil, öğrencisi Ali Bahrânî'ye nispet edilmiştir.
- 16 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, 138-139.

- 17 Tûsî, *age.*, s. 159.
- 18 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 160.
- 19 Râzî, Fahreddin, *el-Mebâlusü'l-Mesrikeyye*, Beyrut, 1990, c. 1, s. 450.
- 20 Ali Bahrânî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 150-153.
- 21 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 153.
- 22 Ali Bahrânî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 145-146.
- 23 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 148-149.
- 24 Tûsî, *age.*, s. 170.
- 25 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 167. Tûsî aynı benzetmeyi birkaç kelime değişikliğiyle Herat kadısı Biyârî'ye yazdığı risalede de yapmaktadır. Bkz. Nasireddin Tûsî, “Herat Kadısı Fahreddin Muhammed bin Abdullah Biyârî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara, 2015, s. 97.
- 26 En'am, 6/59.
- 27 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 162-168. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bilmesi hakkındaki açıklaması için bkz. *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3, s. 307, 308, 315.
- 28 Tûsî, “Herat Kadısı Fahreddin Muhammed bin Abdullah Biyârî'nin Sorularına Cevaplar”, s. 94-96.
- 29 Konevî, “Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasındaki Müzakereler”, *Felsefe Mektupları*, s. 317.
- 30 Tûsî, Nasireddin, “Sadreddin Konevî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları*, s. 343-344.
- 31 Hasan Akkanat, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”, *Felsefe Dünyası*, 51:1 (2010), s. 181-182.
- 32 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3, s. 298.
- 33 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 298.
- 34 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 299.
- 35 Aynı yer.
- 36 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 295-296.
- 37 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 302-303.
- 38 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 303.
- 39 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât (Hallü Müşkilâti'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379, c.3, s. 299.
- 40 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c. 3, s. 304.
- 41 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c. 3, s. 306-307.
- 42 Fatma Fenâ, “İlm-i Hodâ Nezd-i İbn Sînâ ve İntkâd-ı Hâce Nasiruddin Tûsî be Ū”, *Hâce-i Peşûbî*, editör: Abdullah Salavâtî, Tahran, hş. 1390, s. 417-418.
- 43 Kutbeddin Râzî, *el-Mubâkemât (Şerhu Şerhayi'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379, c. 3, s. 306.
- 44 Fenâ, *agm.*, s. 419-420.
- 45 İbn Sînâ, *Et-Ta'likât*, Kum, 1984, s. 152-153.
- 46 Fenâ, *agm.*, s. 421-422.
- 47 Fenâ, *agm.*, s. 422.