

İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltilikleri Eleştiriler

Criticisms of Ahl al-Nazar by Muhaqqiq Sufis on the Nature of Divine
Knowledge

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Sandıkçı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı,
mesut.sandikci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University
Faculty of Theology
Department of Sufism
<https://orcid.org/0000-0003-4644-6588>
<https://ror.org/0468j1635>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	26 Eylül September 2024
Kabul Tarihi Accepted	12 Kasım November 2024
Yayın Tarihi Published	30 Aralık December 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Sayı Issue	54
Sayfa Pages	63-96

Atıf | Cite as

Sandıkçı, Mesut. "İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltilikleri Eleştiriler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 63-96.
<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1556421>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mesut Sandıkçı).

Öz

İlâhî bilginin mahiyeti, Meşşâî, İsrâkî ve Kelâmî gelenekler içinde üzerinde durulan önemli konulardan biridir. İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037), ilâhî bilginin mahiyeti hakkındaki görüşleri, özellikle de Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin külli olduğu yönündeki ifadeleri, kendisinden sonra ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların genel çerçevesi, Hak Teâlâ'nın bilgisinin, eşya yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra ne şekilde olduğu meselesidir. Yani Hakk'ın eşyaya dair bilgisi husûlî midir, yoksa huzûrî mi? Külli midir, cüzî midir? Bu konuda, İbn Sinâ'nın açıklamalarına hem kelâmî hem de işrâkî gelenekler içerisinde çeşitli eleştiriler yöneltilmiş, muhakkik sûfiler de benzer eleştiriler getirmiştir. Ancak muhakkik sûfiler, her iki geleneğin açıklamalarını yetersiz bulmuş ve meseleyi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde çözüme kavuşturmayı amaçlamışlardır. Eleştirilerin merkezinde İbn Sinâ'nın görüşleri bulunduğu için, bu çalışmada öncelikle İbn Sinâ'nın ilâhî bilginin mahiyeti konusundaki görüşlerini kısaca açıklayacağız. Daha sonra sırasıyla Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Maktûl Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sinâ'ya yönelik eleştirilerine yer vererek, bu düşünürlerin itirazlarının esasını tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızın asıl kısmını ise muhakkik sûfilerin, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350) ve Sâinüddîn İbn Türke (ö. 836/1432) gibi isimlerden hareketle geliştirdikleri bakış açısını ortaya koymaya ayıracağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İlâhî bilgi, Konevî, Kayserî, İbn Türke

Abstract

The nature of divine knowledge is one of the key subjects discussed within the Mashshā'ī, Ishrāqī, and Kalām traditions. Ibn Sina's (ö. 428/1037) views on the nature of divine knowledge, particularly his claim that God's knowledge of things is universal (kulli), sparked serious debates after him.

The general framework of these discussions concerns the nature of God's knowledge before and after the creation of things. In other words, is God's knowledge of things conceptual (husulî) or intuitive (hudhūrî)? Is it universal (kulli) or particular (juz'î)? In this matter, both the kalām and ishrāqī thinkers have directed various critiques against Ibn Sina's explanations, as well as similar critiques by the muhaqqiq Sūfis. However, the muhaqqiq Sūfis found the explanations of both schools inadequate and aimed to resolve the issue within the framework of the concept of wahdat al-wujūd. Since the source of the critiques is Ibn Sina's understanding, in this study we will first briefly explain his views on the nature of divine knowledge. Then, we will present the critiques of al-Ghazālî (ö. 505/1111), Fakhr al-Dīn al-Rāzî (ö. 606/1210), Maqtūl Suhrawardî (ö. 587/1191), and Nasir al-Dīn al-Tūsî (ö. 672/1274) to Ibn Sina, and thus attempt to determine the core of their objections. Finally, in the main part of our study we will address the perspective of viewpoints which the muhaqqiq Sūfis drawing on figures such as Sadr al-Dīn al-Qūnawî (ö. 673/1274), Dāwūd al-Qayṣarî (ö. 751/1350), and Sa'ūn al-Dīn Ibn Turkah (ö. 836/1432),

Keywords: Sufism, Divine Knowledge, Qūnawî, Qayṣarî, Ibn Turkah

انتقادات المحققين من المتصوفة لأهل النظر في طبيعة العلم الإلهي

الملخص

تعد طبيعة العلم الإلهي أحد الموضوعات الرئيسية التي نوقشت في التقاليد المشائية والإشراقية والكلامية. وقد أثارت آراء ابن سينا حول طبيعة العلم الإلهي، ولا سيما ادعائه بأن علم الله بالأشياء هو علم كلي، مناقشات جادة من بعده. ويتمحور الإطار العام لهذه المناقشات حول طبيعة معرفة الله قبل خلق الأشياء وبعد خلقها. وبعبارة أخرى، هل علم الله بالأشياء حصولي أم حضوري؟ هل هو كلي أم جزئي؟ وقد وُجّهت انتقادات لتفسيرات ابن سينا في التراثين الكلامي والإشراقي على حد سواء، كما أن المحققين من الصوفية وجهوا له انتقادات ماثلة في هذه المسألة. ومع ذلك، فقد وجد المحققون من الصوفية أن تفسيرات كلتي المدرستين غير كافية، وسعوا إلى حل المشكلة في إطار مفهوم وحدة الوجود. وبما أن آراء ابن سينا كانت محور الانتقادات؛ فإن هذه الدراسة سوف تشرح أولاً بإيجاز آراء ابن سينا حول طبيعة العلم الإلهي. ثم سنعرض بعد ذلك الاعتراضات التي وجهها الغزالي (ت ١١١١/٥٠٥)، وفخر الدين الرازي (ت ١٢١٠/٦٠٦)، والسهروزي المقتول (ت ١١٩١/٥٨٧)، ونصير الدين الطوسي (ت ١٢٧٤/٦٧٢) إلى ابن سينا، ومحاولين تحديد أسس هذه الاعتراضات. وأخيراً سوف نخصص الجزء الرئيس من دراستنا هذه لعرض وجهة النظر التي وضعها المحققون من المتصوفة اعتماداً على أسماء مثل صدر الدين القونوي (ت ١٢٧٤/٦٧٣) وداود القيصرى (ت ١٣٥٠/٧٥١) وصائين الدين بن تركة (ت ١٤٣٢/٨٣٦).

الكلمات المفتاحية: التصوف، العلم الإلهي، صدر الدين القونوي، داود القيصر، صائين الدين بن تركة.

Giriş

İslam düşünce geleneği içerisinde üzerine haylice tartışma yapılan meselelerden biri de İlahî bilgi ve bu bilginin eşyaya taallukunun mahiyeti hakkındadır. Genel olarak bu konudaki tartışmalar İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife* eserinin On Birinci meselesinde¹ İslam filozoflarını eleştirmesiyle başladığını söyleyebiliriz. İbn Sînâ (ö. 428/1037) meseleyi birçok eserinde ele almış ve özellikle *de Kitâbu'ş-şifâ* adlı eserinin *İlahiyat* kısmında ve *el-İşârât ve tenbîhât* adlı eserlerinde etraflıca bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin *İşârât ve tenbîhât*'ın yedinci nemat'ında ilâhî bilginin işlendiği yerde Hakk'ın cüzülere dair bilgisinin küllî şekilde olduğunu ifade etmesi öncelikle İmam Gazzâlî ve ondan sonra gelen birçok kelâmcı, sûfî ve hatta bazı Meşşâiler tarafında tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü İbn Sînâ'nın ifadeleri birçok kişi tarafından Hakk'ın cüzüleri bilemeyeceği şeklinde anlaşılmıştır.

İmam Gazzâlî, Hakk'ın cüzüleri bilmediği düşüncesini İslam filozoflarına nispet ederek onları tekfirle itham etmiştir. Gazzâlî'den sonra Ebu'l Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Sühreverdî el-Maktul (ö. 587/1191) vb. düşünürler tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştiriler şiddetli bir şekilde devam ettirilmiştir. Hatta Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274) İbn Sînâ'yı savunma amaçlı yazdığı şerhte bile bu konuda İbn Sînâ'nın yanında yer almamıştır. Tûsî, Râzî'ye karşı İbn Sînâ savunusu yaptığı *el-İşârât* şerhinde kendi düşüncelerini dile getirmeyeceğini ifade ettiği halde ilâhî bilgi konusunda İbn Sînâ'nın düşüncesini kabul etmemiş ve Sühreverdî'nin düşüncesini benimsemiştir.

Muhakkik sûfilerden Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de Tûsî ile mektuplaşmalarında bu konuyu gündeme getirmiştir. Bunun yanında muhakkik sûfilerden Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Haydar Âmulî (ö. 787/1385 sonrası), Sainüddin İbn Türke (ö. 836/1432) ve Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) yine bu konuda felsefecileri eleştirdiğini görmekteyiz. Di-

1 İmam Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarıoğlu-Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 134-137.

ğer yandan Şiî geleneğinin önemli filozofu kabul edilen Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) da tartışmayı tekrardan ele alarak bütün geleneklerin bu konudaki itirazlarını toplamış ve kapsamlı bir değerlendirme yaparak, bütün eleştirileri süzgeçten geçirmiş ve sûfilere yakın bir anlayış ortaya koymuştur. Sonuç olarak İslam düşünce geleneğine baktığımızda ilâhî bilginin mahiyeti konusunda tarafların birbirlerine yönelttikleri eleştiriler çerçevesinde oluşan çok ciddi müktebatın ve çok derinlikli tartışmaların meydana geldiğini görmekteyiz.

İlâhî bilgiyi, diğer tabirle Hakk'ın bilgisini incelerken meseleye Hakk'ın kendi zatını, yaratmadan önce ve yarattıktan sonra eşyayı bilmesi şeklinde üç cihetten ele alabiliriz. Öncelikle Hakk'ın kendi zatını, yaratmadan önce veya yarattıktan sonra eşyayı bilmesi ve eşya hakkında bilgisinin mevcudiyeti meselelerinde İslam düşünce geleneklerinin çoğunluğunun mutabık olduğu ve herhangi bir tartışmaya girdikleri söz konusu değildir. Bununla birlikte Hakk'ın yaratmadan önce veya yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi konusunda tarafların birbirlerinden farklılaşmalarına neden olan ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflar ise Hakk'ın yaratmadan önce ve yarattıktan sonra eşyayı bilmesinin mahiyetiyle ilgilidir. Yani Hakk'ın yaratmadan önce ve yarattıktan sonra eşyayı bilmesi icmâlî mi, yoksa tafsili midir? Küllî mi yoka cüzî midir? Husûlî mi, yoksa huzurî midir? Ya da Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisi zamanın değişmesinden etkilenmeden nasıl sabit kalabilir? Molla Sadrâ bu konudaki farklı düşünceleri *Esfâr* adlı eserinde bir tasnife tabi tutmuş ve bu konuda farklı düşünen yedi sınıfın olduğunu beyan etmiştir.² Bu yedi sınıfın düşüncelerini Sadrâ'dan hareketle şöyle özetleyebiliriz:

Birincisi Meşşâî gelenektir ki, bunlara göre mümkünlerin sûretleri Allah Teâlâ'nın zatında teressüm etmekte ve bu teressüm küllî bir tarzda ve ilmî bir şekilde hâsıl olmaktadır.

2 Molla Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, thk. Ahmed Ahmedî (Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyi, 1381), VI/171.

İkincisi Sühreverdî'nin yoludur ki, ona göre dış dünyadaki eşyanın suretleri Allah Teâlâ'nın ilminde hazır bulunmaktadır. Sadrâ'ya göre bu konuda Sühreverdî'yi Tûsî, İbn Kemmûne, Âllâme Şîrâzî ve Şehrezûrî takip etmiştir.

Üçüncüsü Porphyrios'un düşüncesidir ki, o, Allah Teâlâ'nın makullerle ittihad halinde olduğunu düşünmektedir.

Dördüncüsü Eflâtunun düşüncesidir ki o, ayrıklıklar veya ayrıklıkların Allah Teâlâ'dan ayrı olduğunu ve Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisinin de bu ayrıklıklar sayesinde olduğunu düşünmektedir.

Beşincisi Mutezile'nin yoludur ki onlar mümkün madumların yaratılmadan önce bir sabitliklerinin olduğunu savunmaktadırlar. Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisi de ezelden sabit olan bu mümkün madumları bilmesiyle gerçekleşmektedir. Sadrâ sûfîlerin düşüncelerinin de Mutezile'ye zahiren yakın olduğu kanaatindedir. Bundan ötürü Sadrâ sûfîlerin ibarelerinin zahirde mutezîlî düşünceyi andıracağı için bu zahiri ibarelerinin tashih edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Altıncısı muteahhirûn ulemânın çoğunluğunun kabul ettiği görüştür ki, onlar Hakk'ın zatını bilmesiyle bütün eşyayı da icmâlî olarak ve tek bir bilgiyle bildiği görüşündendirler.

Sadrâ **yedinci** bir görüşten bahseder ama onların kim olduklarını belirtmez. Bu görüşe göre Allah Teâlâ zatı gereği ilk akla dair bilgisi tafsili iken ondan gayrısının bilgisi icmâlidir. Birinci akıl da zatı gereği ikinci akla tafsilen bilirken diğer mevcutları icmâlen bilir ve bu böyle aşağıya doğru devam eder.

Biz burada Sadrâ'nın ortaya koymuş olduğu farklı grupları tek tek ele almayacağız. Burada özellikle Meşşâîlerden İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerinin kısa özetini verdikten sonra İbn Sînâ'ya getirilen eleştirilere yer vereceğiz. Bu eleştirileri ehl-i nazar ve muhakkik sûfîler şeklinde ikiye ayıracağız. Ehl-i nazar tarafından dile getirilen eleştirileri de Gazzâlî ve

Fahredden Râzî, Sadruşşerîa, Sühreverdî, Nasîruddin Tûsî gibi isimler üzerinden, yani kelâmî, işrâkî ve felsefî gelenek kapsamında kısaca ele alacağız. Zira İbn Sîna eleştirileri genellikle kelâmî, işrâkî ve felsefî geleneklerin ortaya koymuş olduğu eleştiriler üzerinden şekillenmiştir. Bu isimler, İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu düşüncenin yetersiz olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Ayrıca İbn Sînâ'nın ilahî bilgi anlayışını ele alan çalışmalar daha çok Gazzâlî üzerinden yapılmıştır ki o da Tanrı'nın cüz'ileri bilip bilmemesi üzerine yoğunlaşmaktadır.³ Yani bu, eşya yaratıldıktan sonra Tanrı'nın bu değişen şeylere olan bilgisinin ne şekilde olduğu meseledir. Oysa Gazzâlî sonrası Râzî, Sühreverdî ve Tûsî gibi düşünürler Tanrı'nın eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisinin mahiyeti hakkında İbn Sînâ'ya ciddi eleştiriler getirmişlerdir. Biz bu çalışmada bunlara da değineceğiz. Daha sonra makalenin ana mihverini oluşturan vahdeti vücûdçu muhakkik sûfilerin eleştirilerine geçeceğiz. Aynı şekilde muhakkik sûfiler de ehl-i nazarın İbn Sînâ'ya getirmiş olduğu eleştirileri yeterli bulmamış ve kendi vahdet-i vücûd perspektifi altında meseleyi çözümlenmeye çalışmışlardır. Şîî gelenekten gelen Molla Sadrâ ise meseleyi ayrıntılı bir şekilde tahlil edip bir çözüm sunsa da onun düşüncelerine burada yer vermeyeceğiz. Çünkü onun bu konudaki eleştiri ve tahlilleri ayrı bir makalenin konusu olacak kadar geniş kapsamlıdır.

3 Örneğin bkz. Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *DİVÂN İlmi Araştırmalar* 1/20 (2006), 99-118. Rahim Acar bu makalesinde Allah'ın cüz'ileri bilmesi meselesinde Gazzâlî ve Michael E. Marmura'nın İbn Sînâ eleştirilerini karşılaştırır; Hasan Tanrıverdi, *Meşât Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023). Tanrıverdi bu eserinde İbn Sînâ'nın düşüncelerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Yalnız İbn Sînâ eleştirilerini Gazzâlî ve İbn Rüşd ekseninde işlemektedir; Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003). Özdemir'in bu eseri ilahî bilgiyi hem İslam düşünce geleneği içerisinde hem de Batı düşüncesi geleneği içerisinde karşılaştırmalı olarak ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Yalnız bu çalışmada Sühreverdî, Tûsî ve özellikle de muhakkik sûfilere pek yer vermediği görülmektedir; Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiyeni* 32 (2016), 29-54; Tunazgöz, "Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek", *Kelam Araştırmaları* 1 (2013), 393-424. Tunazgöz ise bu çalışmasında Ebu'l-Berkât el-Bağdâdî'nin İbn Sînâ eleştirilerini ele almaktadır. Ayrıca Özcan Akdağ, "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018); Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141 gibi çalışmalara da bakılabilir.

I. İbn Sînâ'nın İlâhî Bilgiyi Ele Alışı

İbn Sînâ'nın bu konudaki düşünceleri farklı çalışmalarda çokça araştırma konusu yapıldığı için biz burada uzun uzun anlatım yolunu seçmeyip meselenin kısa bir özetini vermek istiyoruz. İbn Sînâ, *İşârât ve Tenbihât* adlı eserinin yedinci nematında⁴ soyut varlıkları incelediği yerde Hakk'ın kendi zatı dışındaki varlıkları ne şekilde bildiğini de irdelemektedir. İbn Sînâ'ya göre Hak, kendi zatını yine kendi zatıyla bilir ve kendi zatını bilmesi de zatının dışındaki şeyleri bilmesini gerektirir. Zira zatın bilgisi zatın dışındaki bütün şeylerin tam illetidir. İlleti bilmek malulü de bilmeyi gerektirir. Vacip Teâlâ kendi zatını kendi zatıyla bilince ve zatı da tam illet olunca O'ndan sâdır olan ilk malulü de, diğer tabirle ilk akli (akl-ı evvel) da bilmiş olmaktadır. Hak, ilk malulü bilinince tertip üzere aşağıya doğru diğer akılları da bilmektedir.

İbn Sînâ göre ilk malul, eşyanın suretlerinin Hakk'ın ilmindeki irtisamından (suver-i mürtesimeden) ibarettir. Diğer bir tabirle suver-i mürtesi-me Hakk'nın ilk malul ve lazımlarıdır. İbn Sînâ burada bilgiyi fiilî ve infiâlî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Fiilî bilgi, öznenin nesne ile ilişki kurmadan veya arada bir etkileşim olmadan öznedeki hazır bulunan bir bilgidir. İnfiâlî bilgi ise özne ile nesne arasındaki etkileşim sonucu öznedeki oluşan suretlerdir. Bu anlamda Hakk'ın bilgisi infiâlî değil fiilî bilgidir. Dolayısıyla suver-i mürtesime zatta infiâlî bir şekilde oluşmuş suretler değil, fiilî suretlerdir. Bu suretler doğrudan Hakk'ın zatından sudur etmişlerdir. Yalnız burada akla şu soru gelebilmektedir: Hakk'ın zatındaki bu suretler Hak'ta çokluk meydana getirmiyor mu? İbn Sînâ bu sorunun farkındadır ve hatta bu soruyu kendisi sorup cevabını da vermektedir. Ona göre bu suretler Hak'ta çokluk oluşturmamaktadırlar. Zira Hak bunları zatını aklettikten sonra akletmektedir ve dolayısıyla çokluk zatın gereği olarak ve zattan sonra geldiğinden zatta çokluk hâsıl olmamaktadır. Yani çokluk Hakk'ın varlığının zatına dâhil olan ve onu oluşturan şey olarak meydana gelmez. İbn Sînâ

4 İbn Sînâ, *el İşârât ve't Tenbihât*, çev. Tahir Uluç-Hasan Melikşahi (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), I/447-462.

her ne kadar Hakk'ın zatında çokluk meydana gelmeyeceğini ifade etse de Sühreverdî ve Tusî gibi filozoflar bu açıklamaları yeterli bulmaz ve İbn Sînâ'nın dile getirdiği problemi eleştiri için aleyhine çevirirler.⁵

İbn Sînâ eşyanın suretlerinin Hakk'ın ilminde bulunuşunu bir itti-had olarak da ele almamaktadır. Çünkü İbn Sînâ burada âkil ile makulun birliğini kabul etmemektedir. Zat ile ilk malûl arasında bir birlik söz konusu olduğunda illet malul arasındaki mübâyenet ortadan kalkmaktadır ve bu durum Meşşâîlerin illet-malûl ilişkisine dair temel kaidelerine zarar vermektedir. Dolayısıyla ilk malûl zorunlu varlığını zatıyla ayniyet içinde değildir. Aksine ontolojik olarak zattan sonra gelmektedir.

Diğer taraftan İbn Sînâ eşya yaratıldıktan sonra zorunlu varlığın eşya hakkındaki bilgisinin küllî bir bilme şeklinde olduğu kanaatindedir. Bu biliş tarzı zamanın değişmesiyle ve eşyanın değişmesiyle değişmeyen ve zamana ve aletlere bağlı olmayan bir biliştir. İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşyayı yarattıktan sonraki eşya hakkındaki bilgisine dair bu izahları yine eleştiri konusu olmuş ve İbn Sînâ'nın Hakk'ın cüzîleri bilmediğini iddiasında olduğu düşünülmüştür.

II. Ehl-i Nazarın İbn Sînâ Eleştirisi

İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin suver-i mürtesime üzerinden küllî bir tarzda olduğunu dile getirmesi felsefe, kelâm ve tasavvuf düşüncesinde en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. İmam Gazzâlî bu noktada genelde felsefecileri özelden ise İbn Sînâ'yı tekfirle itham etmektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisinin küllî olduğu düşüncesini Hakk'ın eşyayı, yani cüzîleri bilmediği şeklinde yorumlamıştı. İbn Sînâ ilâhî bilgiyi ele alırken bilinenlerin değişmesiyle bilenin bilgisinde bir değişiklik olmadan nasıl bilebildiği noktasına odaklanırken Gazzâlî meseleye farklı bir boyuttan yaklaşarak küllî bir bilgi ile bilmenin cüzîleri

5 Fahreddin Râzî, *Şerhu İşârât ve Tenbihât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384), 538; Şihâbüddin Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdî*, thk. Muhsin Akil (Beyrut: Dar-ı Revâfid, ts.), 398.

kapsamayacağına dikkat çekmektedir. Gazzâlî, bilinenlerin değişmesiyle birlikte Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin değişmediğini izafetle açıklar. Hak, eşyayı tek bir bilgi ile bilir. Hakk'ın eşyayı bilme sürecinde eşyadaki meselela geçmiş, şimdi ve gelecek zaman izafetlerin farklı olması Hakk'ın onları farklı zamanda farklı bilgilerle bildiği anlamına gelmemektedir. Hak bu farklı zamandaki bilgileri tek bir bilgiyle bilmekte yani izafetlerin değişmesiyle Hakk'ın bilgisinde bir değişiklik olmamaktadır.⁶

Gazzâlî sonrasındaki kelâm düşüncesinde İbn Sînâ eleştirileri devam etmiştir. Özellikle Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın *İşârât ve tembhât* adlı eserine yapmış olduğu şerhte İbn Sînâ'yı bu meselede birçok noktada eleştirmektedir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisini eşyanın Hak'taki teressümü şeklinde ele alması bilgiyi "bilinenin bilende suret olarak hâsılı" şeklinde tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.⁷ Yine bilgiyi bu şekilde tanımlamaları nedeniyle eşyanın değişmesiyle bilgide bir değişiklik olacağından Hakk'ın eşyaya dair bilgisini küllî olarak nitelerler. Râzî'ye göre bilgi izafet olarak ele alınırsa sorun ortadan kalkacaktır ve eşyanın değişmesiyle Hakk'ın bilgisinde bir değişiklik olmayacaktır. İbn Sînâ ise bilgiyi bilinenin bilendeki sureti şeklinde ele alsada Hakk'ın bilgisini bu tarz bir bilme değıl de fiilî olarak tanımlar. Yani suretlerin bilende hâsıl olması şeklinde oluşan bilgi infiâlî olup bir etkilenim sonucu ortaya çıkarken fiilî bilgi etkilenim olmadan bilinenin doğrudan bilene muhtaç olduğu bir bilgi düzeyidir.

Râzî'nin diğer bir eleştirisi de bütün eşya Hakk'ın ilminde teressüm ederse bu Hak'ta çokluk meydana getirecek ve aynı zamanda Hak hem fail hem de kabil olmuş olacak. Oysa basit varlıklar hem fail hem de kabil olmazlar.⁸ Aslında bu soru İbn Sînâ'nın dillendirip cevap verdiği bir itirazdır. Râzî, aynı soruyu İbn Sînâ'nın kendisine sorar ve bu konudaki açıklamaları-

6 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 134-137. Özcan Akdağ, "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 15-21.

7 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 45.

8 Cenab-ı Hakk'ın hem fail hem de kabil olması meselesinde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin Ebherî'ye göre Hakk'ın hem fail hem kabil olması mümkündür. Bu konulardaki tartışmalar için bak. (M. Fatih Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 44-54).

nı yetersiz bulur. Diğer önemli bir eleştiri de Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir kaidesiyle ilişkilendirilmesidir. Buna göre Hak Teâlâ zatını bilmesi ve aynı zamanda tam illet olması nedeniyle ilk illeti ve bütün eşyayı zorunlu olarak bilmektedir. Râzî zatı bilmek zattan sonra gelen ister tûlî olsun ister arazî olsun diğer şeyleri bilmeyi gerektirir mi sorusunu sorar. Râzî bu konunun delile muhtaç olduğunu ve İbn Sînâ'nın yeterince delil ortaya koymadığını düşünür.⁹

İbn Sînâ'yı eleştiren diğer bir isimde Râzî ile hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan ve İsrakiliğin kurucusu Maktul Sühreverdi'dir. Sühreverdi ilâhî bilgi meselesinde İbn Sînâ'yı birçok noktada eleştirmektedir. Benzer eleştirileri de Râzî yapmıştı. Sühreverdi'den sonra da Nasîruddîn Tûsî, Sühreverdi'nin bazı eleştirilerini tekrar dile getirecektir ve ilâhî bilgi konusunda onunla aynı fikri benimseyecektir. Sühreverdi'nin eleştirilerinin birkaçını şöyle zikredebiliriz:

a. İbn Sînâ'nın eşyanın sûretlerinin Hakk'ın zatında teressüm şeklinde bulunmaları Hakk'ın hem fail hem kabil oluşunu beraberinde getirir. Bu da Hakk'ın zatında bir terkibe yol açar.¹⁰

İbn Sînâ eşyanın Hakk'ın zatındaki teressümünün eşya yaratıldıktan sonra olmadığını ve aynı zamanda bunların zatta bir çokluğa neden olmayacağını ifade etmişti. Yani İbn Sînâ, Hakk'ın ilminde bulunan bu sûretlere dair bilgisi infiâlî olmadığını aksine fiilî olduğunu söylemektedir. Sühreverdi ise meseleye fail ve kabil tarafından yaklaşmaktadır. Eşyanın sûretleri zatta hâsıl olmaları her ne kadar eşya yaratıldıktan sonra olmasa da yani bu sûretler Hakk'ın zatını bilmesiyle fiilî bir şekilde hâsıl olsalar da zattan bunları kabul etmesi cihetinden buradaki bilginin yine infiâlî olduğunu belirtmektedir.

9 Fahreddin Râzî, *Şerhu İşârât ve Tenbihât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384), 538-539.

10 Şihâbuddin Sühreverdi, "Muşâra ve Mutârahât", *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdi*, thk. Muhsin Akil (Beyrut: Dar-ı Revâfid, ts.), 398.

b. Eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatına arız olduğu ve yine zatın bu suretlere mahal olduğu ifade edildiği halde nasıl olur da zatta çokluk meydana gelmez fikri benimsenebilir?¹¹

Sühreverdî'nin bu eleştirel sorusu özellikle İbn Sînâ'nın takipçisi olan Bahmenyâr'ın ifadelerinin bir eleştirisidir. Behmenyâr, İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi anlayışını ele aldığı yerde Hakk'ın zatının çokluk arazlarının mahalli olduğunu ve bu çokluğun O'nun zatında bir infiâle yol açmadığını ve zatın bu çoklukla bitişmediğini ifade etmektedir.¹² Sühreverdî'ye göre eşyanın suretlerinin zatta teressümünü arazın mahalline olan ilişkisi şeklinde açıklamak Hakk'ın zatını bir mahal konumuna indirgemektir.

c. Hakk'ın bilgisi zatı üzerine zait bir şey değil, zatının ayındır. Bilginin menşei zattır. Bilgi zatta ortaya çıkmaktadır ve zatının bir lazımıdır. İbn Sînâ'nın düşüncesine göre zatta bilginin oluşması için lüzumiyetin oluşması gerekmektedir ki zatta bilgi oluşsun. Lazım da lüzumla oluşur ve dolayısıyla bilgi lüzum izafiyeti tarafında öncelenmiş olur. Bu durumda İbn Sînâ düşüncesine göre Hakk'ın bilgisi fiilî değil de infiâlî oluşur.¹³

Sühreverdî burada İbn Sînâ'nın ifadelerini farklı yorumlamakta ve İbn Sînâ'nın Hakk'ın zatında oluşan sûretlerin bilgisini fiilî değil de infiâlî şeklinde okumaktadır. Yani Sühreverdî'ye göre Hakk'ın bilgisi zatına zait bilgi olmayıp zatın lazımı olursa burada zorunlu olarak lazım melzum veya lüzüm ilişkisinin kurulması kaçınılmaz, lüzum ve melzûm da lazımı öncelenmiş olacaktır. Dolayısıyla bu izahlar kişiyi Hakk'ın bilgisinin infiâlî bir tarzda olduğu düşüncesine götürmektedir.

d. İbn Sînâ'ya göre Hakk'ın zatında oluşan ilk ilmî suret kendisinden ayrı ve lazımı olan suretin yani ilk aklın ortaya çıkışının illeti olmakla birlikte aynı zamanda başka bir suretin yani ikinci aklın da suretinin ortaya

11 Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", 398.

12 Behmenyâr, *Tahsil*, ed. Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375), 574.

13 Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", 399.

çıkmasının illeti olmuş olmaktadır. Bu da “bir’den bir çıkar” ilkesiyle çelişen bir durumdur.¹⁴

Sühreverdî itirazında İbn Sînâ’nın düşüncesinin “bir’den bir çıkar” ilkesiyle çeliştiğini söylemektedir. Çünkü Hak Teâlâ tek bir vasıtayla iki icad meydana getirmiş olmaktadır. Yani zatta fiilî olarak meydana gelen ilk suret hem ilk aklın hariçte meydana gelişinin illeti olmakta hem de ikinci aklın ilmî suretlerinin illeti olmaktadır. Bu durumda Hak Teâlâ bir vasıtayla iki şey meydana getirmektedir ki bu da “bir’den bir çıkar” ilkesine aykırıdır. Çünkü bu kaideye göre bir şeyden bir cihetle tek bir şey çıkar. Aynı cihetten iki şey meydana gelmez. Ancak cihet değişirse bu sefer ikinci bir şeyin meydana gelmesi mümkündür.

Sühreverdî’nin bu eleştirilerinden sonra şunu ifade edebiliriz ki Sühreverdî, ilâhî bilgi konusunda İbn Sînâ eleştirisinin temel dayanağı bilginin misal ve sûretler şeklinde gerçekleşmediğidir. Ona göre bilme bilinenin bilende apaçık olmasıyla gerçekleşir. Hakk’ın eşyaya dair bilgisi suretlerin vasıtasıyla değildir. Bu bilme tıpkı kişinin zatını her hangi bir vasıtasızın bilmesi gibidir. Sühreverdî bunu huzûrî bilgi olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla eşya yaratılmadan önce eşyanın bilgisi Hakk’ın yanında huzûrî ve değişmez olarak bulunur.¹⁵ Eşya yaratıldıktan sonra eşyanın değişmesiyle Hakk’ın ilminde bir değişiklik olmaz. Zira değişen sadece izafetlerdir.¹⁶

İlâhî bilgi konusunda İbn Sînâ’yı eleştiren diğer önemli bir isim de Nasîruddin Tûsî’dir. Tûsî, İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ına yazmış olduğu şerhte Râzî’ye karşı İbn Sînâ savunusu yapar ancak bu şerhte iki yerde İbn Sînâ’nın düşüncelerine katılmaz. Bu eleştirilerden birisi de ilâhî bilgi konusudur. Tûsî burada İbn Sînâ’ya dört eleştiri getirir:¹⁷

14 Sühreverdî, “Muşâra ve Mutârahât”, 399-400.

15 Tahir Uluç, “Tanrı’nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 122-123.

16 Halide Yener, “Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi”, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 182.

17 Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Bostân-ı Kitap, 1386), III/913.

a. Eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında husûlu zatın aynı anda hem fail hem de münfail olması sorununu ortaya çıkaracaktır.

b. Felsefeciler Hak Teâlâ için selbî ve izafî sıfatları kabul etmekle birlikte hakikî sıfatları kabul etmemektedirler. Çünkü sıfat mevsuftan ayrı olmalıdır. Hakikî sıfatlar ise zatla ayniyete sahip olduğundan bunlar sıfat olarak nitelenemezler. Dolayısıyla felsefeciler hakikî sıfatları reddederler. Bu kabul üzere suver-i mürtesimeye baktığımızda İbn Sînâ'ya göre bunlar Hakk'ın zatının lazımlarıdır. Yani ne izafî ne de selbîdirler, zatta gerçekleşen hakikatlerdir. Diğer bir tabirle suver-i mürtesime zata ilişmiş hakikî sıfatlardır. Bu durumda İbn Sîna hakikî sıfatları kabul etmediğinden suver-i mürtesimeyi nasıl kabul etmektedir. Dolayısıyla suver-i mürtesime anlayışı sıfat anlayışlarıyla çelişmektedir.

c. Suver-i mürtesime, yani eşyanın sûretleri, yaratılmış şeylerdir. Bunların Hakk'ın zatında bulunması Hakk'ın zatının mahal haline getirilmesidir. Ve aynı zamanda bu sûretler çokluğu ifade ettiklerinden zatta çokluk meydana getireceklerdir.

d. Hakk'ın zatı suver-i mürtesimenin illetidir. İlet de malûlden zat bakımından ayrıdır. Ancak Hakk'ın zatında buluna sûretlere baktığımızda Hakk'ın zatında bulunmaları itibariyle Hakk'ın zatından ayrı değillerdir. O vakit burada malûl illetten ayrıdır kaidesine aykırı hareket edilmiştir.

Tûsî'nin bu eleştirilerinin bir kısmını Sühreverdî ve Râzî'de görmekteyiz. Molla Sadrâ'ya göre Tûsî burada Sühreverdî'nin yolunu takip eder ve onun gibi Hakk'ın mümkünlere dair bilginin huzûrî olduğunu söyler. Yine Sadrâ'ya göre Sühreverdî'den sonra kimse Sühreverdî ve Tûsî'ye bu görüşleri sebebiyle eleştiri getirmemiştir.¹⁸ Yani Sühreverdî ve Tûsî'ye bu konuda ilk eleştirileri kendisinin yapacağını îma eder. Sadrâ'nın cevaplarıyla birlikte daha sonraki dönemlerde de Tûsî'nin bu eleştirilerine farkı şekilde

18 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, VI/245.

cevap verilmeye çalışılmıştır.¹⁹ Ayrıca bu durum, Tûsî'nin İbn Sînâ savunusu yaptığı halde İbn Sînâ'nın açıklamalarını ayrıntılı bir şekilde incelemekten ortaya konulmuş bir eleştiri olarak ifade edilmektedir.²⁰

Tûsî bu eleştirileri yaptıktan sonra ilâhî bilgi konusunda kendi düşüncesinin izahına geçer. Tûsî ilk önce insanın kendi zatına ilişkin bilgisinin huzûrî olmasından hareketle zattan sâdır olan şeylerin bilgisinin de huzûrî olduğunu ispatlamaya çalışır. Örneğin ağacı ilk gördüğümüzde ağacın sûretinin zihinde ilk hâsıl oluşu husûlî bilgi ise de aynı ağacın suretini ikinci defa düşünmemiz husûlî değil huzûrî olacaktır. Bütün eşya Hakk'ın fiili olduğundan eşyanın bilgisi Hakk'ın nezdinde huzûrîdir. Tûsî diğer taraftan İbn Sînâ'nın aksine bütün eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında irtisam halinde bulunması fikrinden de sakınmaya çalışmaktadır. Öyle ki eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında değil ilk akılda bulduklarını ifade etmektedir. Daha sonra ilk aklın bilgisiyle zatın bilgisinin aynı olduğunu ispatlamaya çalışır. Hak Teâlâ zatının bilgisi ilk aklın bilgisini gerektirdiği için Hakk'ın zatına ilişkin bilgi ile ilk akla ilişkin bilgisinin de aynı olduğunu söyler. Dolayısıyla ilk aklın bilgisi zat için huzûrî bilgi ifade etmektedir. Hak eşyanın tamamının sureti ilk akılda irtisam halinde bulunduğu için de eşyanın tamamının bilgisini de hem küllî hem de cüzî huzûrî olarak bilmektedir.

Diğer taraftan Eş'arî geleneğinde Taftâzânî (ö. 792/1390), İcî (ö. 756/1355) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi kelimcilerin Gazzâlî ve Râzî çizgisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. İcî ve Cürçânî Hakk'ın cüz'ilerin değişmesiyle eşyaya dair bilgisinin değişmeyeceğini hakikî sıfatların izafetiyle açıklamaktadır. Sıfatların izafetleri esnasında sıfatlardaki bilgide değil izafetlerin taalluklarında bir değişme söz konusudur.²¹ Yine aynı dönemde yaşamış Hanefî ve Matürîdî çizgisinde olan kelimci Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) bu meselede Filozoflara eleştiriler yaptığını görmekteyiz. Filozofların Hak

19 Tûsî'nin eleştirilerine cevap için bkz. Hasan Melikşâhî, *Şerhu İşârât ve't Tenbihât*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I/452.

20 Ahmed Beheştî, *Tecrîd: Şerh-i Nemet-i Heftûm ez Kitab-ı İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: Bostân-ı Kitab, 1386), 255.

21 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021), 3/120.

Teâlâ cüz'ileri küllî olarak bilir. Çünkü cüz'î varlıkların hallerinin zamansal olarak değişmesi sonucunda Hakk'ın bilgisinde değişme meydana gelecektir düşüncesine karşı Sadrüşşerîa "Allah tüm zamanlarda mevcuttur" ifadesinin doğruluğuna dayanarak cevap vermektedir. Allah geçmiş, geleceği ve şimdiki bildiği için cüz'î bir varlığın bu üç haldeki bilgisini de aynı anda bilmektedir. Zira Allah'ın daima âlim olması bunu gerektirmektedir. Filozoflar Cenabı Hakk'ın âleme her daim tesirini kabul etmektedirler. Bu tesir geçmiş ve gelecek zamanda sürekli olmaktadır ve bu Hakk'ın zatından kaynaklanmaktadır. Filozoflara göre zamanın değişmesiyle tesirin kendisinde bir değişiklik meydana gelmemektedir. Sadrüşşerîa'ya göre Filozoflar tesirdeki değişikliği nasıl kabul etmiyorsa Hakk'ın cüz'ileri tek tek bilmesinde de bilgedeki değişikliğin olmadığını kabul etmeleri gerekmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre Allah cüz'î şeyleri tek tek bilmesi gerekir ki onları tedbir etsin ve dilediği şekle soksun. Sadrüşşerîa âleme, ilim, irade ve kudret sıfatları ile müdahil bir ilâh anlayışına sahip olduğundan geçmiş, gelecek ve şimdi her şeyin Allah'ın bilgisinde sabit olduğunu ifade etmektedir.²²

III. Muhakkik Sûfîlerin Ehl-i Nazara Yöneltilikleri Eleştiriler

Allah, âlem ve insan ilişkisini varlığın birliği çerçevesinde ele alan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ilâhî bilgi meselesine de bu yönden yaklaşmıştır. İbn Arabî'yi takip eden muhakkik sûfîler de İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan mesele ve tartışmalarda İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu vahdet-i vücûd sistemi içerisinde çözüm aramışlardır. Biz ilâhî bilgi meselesini, eserlerinde öne çıkartıp işleyen birkaç önemli isim üzerinden ele alacağız. İlâhî bilgi üzerine ehl-i nazara ilk ciddi eleştirileri yapan ismin Sadreddin Konevî olduğunu söyleyebiliriz. Konevî'nin bu tavrını daha sonraki sûfîler de devam ettirecek ve meseleyi aklî ve mantıkî izahlarla ele almaya çalışacaklardır. Aynı zamanda söz konusu sûfîlerin İbn Arabî'nin bu konuda ilk bakışta yanlış anlaşılmaya mahal verecek ifadelerini sahit

22 Güvenç Şensoy, *Sadrüşşerîa'nın Kelâmî Ta'dîl Teşebbüsü: Varlık ve Ulâhiyyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, 2023), 315-318.

bir zemine çektikleri söylenebilir. Sözgelimi İbn Arabî, Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin ayân-ı sabitedeki hakikatlerin Hakk'a verdikleri bilgi olduğunu söylemesi Hakk'ın bilgisinin muhtaçlığı meselesini gündeme getirmektedir. Örneğin Molla Sadra'ya göre eşyanın hakikatlerinin Hakk'ın ilminde bulunuşu düşüncesi zahiren Mutezilenin madumların şeyliği fikriyle benzerlik arz etmektedir.²³ İşte muhakkik sûfiler bu konuda hem ehl-i nazarın ortaya koymuş olduğu düşünceleri eleştirmişler hem de İbn Arabî'nin daha iyi anlaşılmasını ehl-i nazarın diliyle anlatmaya çalışmışlardır.

a. Sadreddin Konevî'in Eleştirileri:

Konevî bu meseleyi Nasîruddin Tûsî ile mektuplaşmalarında gündeme getirmektedir. Konevî Hakk'ın eşyayı yaratmadan önceki bilgisi ve eşyayı yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi sorununu "Bir'den sadece Bir sudur eder" anlayışının alt meseleleri olarak görür. Zira Meşşâî gelenek içerisinde Bir'den ilk sudur eden şey ilk akıldır. İlk akıl çokluğun kaynağı olup bütün eşyanın suretlerinin bulunduğu bir mahaldir. Konevî'ye göre Meşşâî gelenek buradaki suretlerin Hakk'ın zatında çokluk oluşturmamaları için vucûdî olmadıkları görüşünü benimsemiştir. Yine Konevî'ye göre felsefi gelenek "Bir'den Bir sudur eder" ilkesinden hareketle yaratılışı da bir tertip ve silsile yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır. Yaratılışı ilk aklın vasıtası şeklinde düşünceleri onları Hakk'ın varlıklara tesirini ve yine O'nun feyz ile yardımını nefy etme düşüncesiyle karşı karşıya getirmiştir. Konevî, Hakk'ın ilminin, bu ilmin lazımları ve lazımlarının lazımları açısından küllî tarzda malumlara ilişmesi ve söz konusu ilmin cüzîlere ilişmesinin nefy edilmesini de bu konuyla ilintili olduğunu düşünür.²⁴ Burada şunu ifade edebiliriz ki Konevî, Meşşâîlerin Hakk'ın ilminin cüzîlere taalluk etmediği düşüncesini benimsediğini düşünmekte ve onların bu konuda dile getirdikleri delillerin kesin olmadığını ifade etmektedir.²⁵ Tûsî ise Meşşâîlerin Hakk'ın ilminin cüzîlere taalluk etmediği düşüncesi konusunda Gazzâlî'yi,

23 Sadra, *Esfâr-ı Erbaa*, VI/175.

24 Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 171-172.

25 Konevî, *Yazışmalar*, 72.

Konevî'yi ve Konevî gibi düşünen diğer kişileri şiddetle reddetmektedir. Tûsî, Konevî'ye gönderdiği cevapta bunu şöyle dile getirir:

Hakk'ın varlıklara tesiri olmadığı ve bilgisinin cüzilere taalluk etmeyişi ise, filozofların sözünü anlamayan kimselerin onlara nispet ettiği bir düşüncedir. Filozoflar, Hakk'ı her şeyin kaynağı kabul ettikten sonra, O'nun varlıklara tesirini nasıl inkâr edebilirler? Cüziler kendisinden sâdır oldukları halde Hakk'ın onlara taalluk etmesini nasıl inkâr ederler?²⁶

İbn Sînâ'nın "Hak, cüzileri küllî tarzda bilir" sözünü dile getirdiği pasajında "Hak, yerdeki ve gökteki her şeyi bilir" ayetini zikrettiğini Konevî'nin okumaması veya bilmemesi düşünülemez. Zira Konevî'nin Tûsî'ye gönderdiği mektuplarda İbn Sînâ'yı çok iyi okuduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Câmî, Tûsî'nin yukarıdaki sözlerine karşı "Ancak daha sonra gelenlerden Tûsî bunu inkâr ederek şöyle dedi..." ifadesini kullanacaktır.²⁷ Yani Câmî'ye göre Tûsî, İbn Sînâ'nın Hak, cüzileri bilemez sözünü inkâra kalkışmış olmaktadır. Bu durumda Câmî'ye göre İbn Sînâ'nın sözünü İbn Sînâ'yı eleştirenler değil Tûsî'nin kendisi anlamamıştır.

Konevî'nin veya diğer sûfîlerin Hakk'ın eşyaya dair bilgisi konusunda felsefî geleneği eleştirmeleri onların "Hakk'ın cüzileri bilmediği" şeklinde değildir. Aksine onların eleştirileri Hakk'ın cüzileri nasıl bildiği konusundaki açıklamalarının yetersiz ve kanıtlanmaya muhtaç olduğu yönündedir. Konevî diğer taraftan da Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin mutlak anlamda kavranamayacağını da ifade etmektedir.

Konevî'ye göre Hakk'ın kendi zatına olan bilgisi zatî bir bilgidir.²⁸ İbn Sînâ da Hakk'ın bilgisini fiilî bir bilgi olduğunu ifade etmişti. Hakk'ın kendi zatının bilmesi konusunda sûfîlerle Meşşâî gelenek arasında bir farklılık yoktur. Peki, Hakk'ın eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisi nasıl gerçekleşmektedir?

26 Konevî, *Yazışmalar*, 128.

27 Şamil Öcal-Abdurrahman Acer, *Molla Camî'de Varlık* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 151/191.

28 Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 81.

İbn Sînâ bunu *irtisam* kavramıyla açıklamıştı. İbn Sînâ'ya göre bilgi bilinenin bilenin zatındaki irtisamıdır. Zorunlu Varlık zatı gereği akildir. Akledilenler O'nda *irtisam/suver-i mürtesime* halinde bulunurlar. Zorunlu Varlık kendi zatını aracısız aklettiğinde diğer akledilenleri de akletmiş olur. Konevî'ye baktığımızda ise bu konuda İbn Sînâ'nın düşüncelerini paylaştığını görmekteyiz. Nitekim Konevî şöyle demektedir:

... bu taakkullerin ezeli; ve her birisinin ilmî nispetler açısından ilâhî taakkulde bir taayyünün bulunması şart olmuştur. Söz konusu bu taayyün muhakkiklere göre "irtisam" diye ifade edilen şeydir.

Ayrıca eşya yaratılmadan önce Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisini Konevî şöyle açıklar: Hak öncelikle kendi zatını idrak eder. Hakk'ın kendi zatını bilmesiyle O'nda birtakım nispetler meydana gelir. Hak'ta ilk ortaya çıkan nispetler ise ilmî nispetlerdir. Hak kendi zatında kendi zatiyla ve kendi zatı için taayyün etmesi veya kendi zatını bilmesi itibariyle O'nda itibarların kapısı açılmış olur. Bu itibarlar ise ilmî itibarlardır.²⁹

İbn Sînâ'nın tabiriyle eşyanın suretlerinin Hak'ta temessül olarak bulunması durumu veya Konevî'nin tabiriyle Hak'ta taayyün eden ilmî itibarların durumunu, Hak'ta çokluğa mahal verip vermeme sorununu İbn Sînâ, çokluk illetinin zatını idrak edişinden sonra gelmesiyle aşmaya çalışmaktadır. Zira Zorunlu Varlık kendi zatiyla ve vasıtasız olarak kendi zatını algıladığı için ve O'nun zatı çokluğun sebebi ve illeti olduğu için çokluğun akledilişi zatın akledilişi sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çokluğun akledilişi lazım ve malûl konumunda olduğundan ve malumlar da illetlerden sonra geldiğinden akledilir çokluk Hakk'ın zatından sonra gelmektedir. Bu durumda akledilir çokluk Zatta çokluk meydana getirmemektedir.³⁰ Şuna da dikkat etmek gerekir ki, buradaki sonralık zaman bakımından sonralık değil de mertebe bakımından sonralık kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'nın bu izahları Sühreverdî ve Tûsî'yi ikna etmemiştir. Zira Sühreverdî ve Tûsî irtisam düşüncesinin Vacip Varlıkta çokluk meydana

29 Konevî, *Yazışmalar*, 66.

30 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 166.

getireceğini dile getirmektedir. Konevî ise Hakk'ın kendi zatını akletmesiyle meydana gelen ilmî nispetlerin ve bu nispetlerin lazımlarının itibarî olduğunu ifade etmektedir. Bu ilmî itibarlar Hak'ta çokluk meydana getirmemektedirler. Zira bu ilmî itibarlar Hakk'ın birliğiyle öyle bir birlik içerisindedirler ki burada âlim, malûm ve ilim farklılaşma içerisinde değildir. Bunandan dolayı burada vücûdî anlamda çokluktan bahsedemeyiz, belki itibarî çokluk söz konusudur.³¹ Mutlak zat ve ahadiyyet mertebesinde ise bu nispetlerden de söz edilemez. Ancak ahadiyyetten sonraki mertebe olan vahidiyyet mertebesinde bu nispetlerden dolayı itibarî çokluktan söz etmek mümkündür.

Konevî, Hakk'ın eşyayı yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi konusunda İbn Sînâ'nın açıklamalarına katılmaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisinin veya cüzîleri bilmesinin küllî tarzda olduğunu ifade etmişti. Konevî bu konuyu Tûsî ile tartışırken meseleyi tekmiil ettiğini görmekteyiz. Her ne kadar İbn Sînâ'nın niyeti Hakk'ın cüzîleri bilemeyeceği yönünde olmasa da sarf ettiği ifadelerin açmazlarını Konevî'nin görmüş olduğunu söyleyebiliriz. Konevî'nin gördüğü en önemli açmaz Hakk'ın âlemlerle ve âlemin Hak ile irtibatının tek yönde kurulmasıydı. Meşşâî gelenek Hak ile âlem arasındaki irtibatı illet malûl ilişkisi içerisinde, yani silsile yoluyla ele almaktaydı. Buna bağlı olarak Hakk'ın ilmi konusunda da illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir kaidesinden hareket etmişti. Buna göre Hak, tam illet olarak kendi zatını bildiğinde zorunlu olarak bu bilmenin malûlü olan ilk akıl da bilmektedir. İlk akıl da kendisinden sonra gelenin illeti olduğundan zorunlu olarak kendisinden sonra geleni bilmekte ve bu şekilde bilme süreci aşağıya doğru ilerlemektedir. Dolayısıyla bu bilme süreci silsile yoluyla oluşan bir bilme sürecidir.

Konevî bu sorunu, Hakk'ın ilminin eşyaya taallukunu silsile yoluyla değil de Hak'tan taşan "genel varlık" yoluyla çözmektedir. İlk akıl da dâhil olmak üzere diğer bütün varlıklar söz konusu silsile yoluyla oluşan vasıtalar olmaksızın "genel varlık" yoluyla Hak ile doğrudan irtibat kurarlar. Konevî,

31 Konevî, *Yazışmalar*, 166.

genel varlığı Hak'tan taşan ilk feyz olarak adlandırır. Bütün yaratılış bu feyze dayanmaktadır. Âyân-ı sâbitede bulunan yaratılmamış mahiyetler bu genel varlık feyzini aldıktan sonra vücûd bulurlar. Vücûd bulmuş bütün varlıklar, varlıklarını bu genel varlıktan alırlar. Dolayısıyla genel varlık her bir varlıkta müşterektir. Diğer bir ifadeyle her bir eşya bu genel varlıkla ilişki kurarak dış dünyada tahakkuk eder. Buna göre her bir cüzî varlık, genel varlık üzerinden Hak ile doğrudan irtibat halindedir. Konevî cüzî varlıkların Hak ile irtibatını bu şekilde kurduktan sonra Hakk'ın ilminin cüzîlere olan taallukunu da kurmuş olmaktadır. Böylece Konevî, İbn Sînâ'nın Hakk'ın ilminin cüzîlere olan taalluku meselesinde düşmüş olduğu çıkmazları "genel varlık" kavramı üzerinden Hakk'ın eşya ile doğrudan ilişkisini kurarak aşmaya çalışmıştır. Bu anlamda Konevî, Tûsî'nin ve Sühreverdî'nin yaklaşımlarının da yetersiz olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Zira Sühreverdî ve Tûsî'nin dile getirmiş oldukları eşyanın suretlerinin Hakk'ın indinde huzûrî bulunuşları Hak'ta çokluk sorunu ortadan kaldırmamaktadır. Yine Konevî, Hakk'ın cüzîleri bilişini İbn Sînâcı yaklaşımla savunan Tûsî'nin yanlış tutumunu da bertaraf etmektedir. Konevî meseleyi ele alırken ve özellikle de Tûsî ile mektuplaşmalarında muhatap olarak Meşşâî geleneği aldığı gözlenmektedir. Örneğin İmam Gazzâlî'ye veya sonraki kelamcılar atıflarda bulunmamaktadır.

b. Dâvûd-ı Kayserî'nin Eleştirileri

Kayserî bu meselede eleştirilerini özellikle muteahhirun filozoflara yöneltir ve bunların Hakk'ın mümkün varlıklara dair bilgisini ilk akıl ile özdeşleştirdiklerini düşünür. Tabi burada muteahhirun ibaresinden tam olarak kimi kastettiği belli değildir. Bazı kişiler bunun Nasîruddin Tûsî olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kayserî'nin mukaddimesinin el yazması nüshasında "bazı müteahhirûn" ibaresini geçtiği yerde Nasîruddin Tûsî ibaresi ilave edilmiştir.³² Ayrıca Abdurrahman Câmî *Dürretü'l-fahira* adlı eserinde ilâhî bilgi meselesinde Tûsî'nin fikirlerine yer verdikten

32 Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Selim Ağa, 512/6b.

sonra “*Fusûsu’l-hikem* şarihlerinden birisi Tûsî’ye şöyle eleştiri getirmiştir” ibaresini kullanır.³³ Câmî’nin kastettiği bu kişi Davud Kayserî olmalıdır. Hasanzâde Âmulî (ö. 1443/2021) ise mukaddimenin başka nüshalarında “müteahhirûn” ibaresinin yerine “mütekaddimûn” ibaresi olduğunu söyleyerek ibareyi mütekaddimûn şeklinde anlamıştır ve bunun üzerine Âmulî, Kayserî’nin eleştirilerinin önceki filozoflardan Tales’e dair olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Âmulî’nin bu görüşünün doğru olamayacağı zira ilk akıl kavramının daha geç dönemde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.³⁵

Kayserî, Hakk’ın eşyaya/mümkünlere dair bilgisinin ilk akıl üzerinden olmasını dile getirenlere karşı onların bu anlayışı çürütmek için yedi delil ortaya koymaktadır.³⁶ Bunları tek tek ele alırsak **birinci delil**, Hakk’ın ilminin ezeli olmasına rağmen ilk akıl ezeli olmayıp zati hâdis ve zati imkâna sahiptir. Dolayısıyla Hakk’ın mümkünlere dair bilgisinin ilk akıl olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Çünkü ezeli ilme sahip olan Hakk’ın sonradan meydana gelen şeyleri yine sonradan olan ilk akıl ile bilmesi Hak’ta bir muhtaçlık fikrini ortaya çıkartacaktır. Bu da Hak için imkânsızdır.

İkinci delil, Hak Teâlâ’nın mümkünlere dair bilgisi eğer ilk akla bağlıysa ve ilk akıl de zattan sonra meydana geldiyse Hak, ilk akli yaratmadan onun hakkında bilgisi nasıl mümkün olacaktır. O zaman yaratma da gerçekleşmeyecektir. Zira yaratmadan önce bilgi yaratmayı öncelemesi gerekmektedir. Oysa ittifakla Hakk’ın ilminin ezeli olduğu kabul edilmektedir. Bu durumda Hakk’ın bilgisi ezeli olmamaktadır.

Üçüncü delil, Hakk’ın ilminin mahiyeti ile ilk aklın mahiyeti arasındaki farka dayanmaktadır. Filozoflara göre Hakk’ın bilgisi iki türdür; biri

33 Öcal-Acer, *Molla Cami’de Varlık*, 147.

34 Hasanzâde Âmulî, *Durûs-ı Şerhu Fusûsi’l-Hikem-i Kayserî* (Kum: Bostân-ı Kitab, 1390), 464.

35 Seyyid Celaleddin Aştıyani, *Davûd Kayserî’nin Fusûsu’l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023).

36 Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, thk. Âmulî Hasanzâde (Kum: Bostân-ı Kitab, 1394), 1/74-77. Metnin şerh ve izahları için bkz. Aştıyani, *Davûd Kayserî’nin Fusûsu’l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, 174-176; Seyyid Ali Rıza Sadr Hüseyinî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî Ber Fusûsu’l-Hikem* (Kum: Neşr-i Edyân, 1394), 85-94.

kendi zatına olan bilgisidir ki bu huzurî bilgidir ve diğeri de ağıyarın bilgisidir ki mahzeni ilk akıl olup husulî bilgidir. Bu durumda ilk aklın bilgisi ağıyarın bilgisi içine girmektedir. Tûsî ise ilk aklın bilgisiyle zatî bilgiyi aynı görmüştü. Kayserî'ye göre ilk aklın bilgisi ile Hakk'ın bilgisi özdeş olmaz. Zira Hakk'ın bilgisi bazı durumlarda zatın aynı bazı durumlarda da izafete dayalı bir sıfat olur. Bu durumda Hakk'ın bilgisi araz olmuş olur. Oysa ilk akıl zattan ayrı bir cevherdir. Mahiyet itibarıyla cevher ve araz farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla ilk akıl ile ilahî bilgi aynı olamaz.

Dördüncü delil, Hakk'ın mümkün eşyalara dair bilgisini ilk akıl temin ediyorsa kudretini de ilk akıl temin etmesi gerekir. Zira Hakk'ın kudret sıfatı ilim sıfatı gibi her şeyi kuşatmaktadır. Hatta Kayserî'ye göre ilk aklın Hakk'ın eşyaya dair kudretinin mahzeni olması daha uygundur. Neden ilk akıl mümkünlere dair bilginin mahzeni oluyor da makdûrun mahzeni olmuyor? Kayserî'ye göre burada “tercih bila müreccih/iki şeyden birisini bir neden olmadan tercih etmek” ve “tercih-i mercûh ber râcih/iki şeyden tercihe şayanı tercih etmeyip diğerini tercih etmek” sorunu vardır. Birinci sorun çerçevesinden bakıldığında Hakk'ın bilgisinin bütün mümkünlere taalluku etmesiyle kudretinin taalluk etmesi eşittir. Hakk'ın mümkünlere dair bilgisi ilk akılla özdeşleşirken kudret neden özdeşleşmemektedir. Dolayısıyla burada tercihin bir illeti olması gerekmektedir. İkinci sorun çerçevesinden bakıldığında Hakk'ın kudretinin mümkünlere taallukunun ilk akılla özdeşleştirilmesi veya kudretin taallukunu ilk aklın temin etmesi daha uygundur. Zira İbn Sînâ metafiziğine göre Hakk'ın bilgisinin mümkünlere dair bilgisi küllîdir. Hak cüzileri cüzî şekilde bilemediği için ilk aklın her şeyin mahzeni olması kudretin mahzen olmasından daha üstün değildir. Bu durumda burada “tercih-i mercûh ber racih/ iki şeyden tercihe şayanı tercih etmeyip diğerini tercih etmek” sorunu ortaya çıkmaktadır.

Beşinci delil göre Hakk'ın bilgisi ile ilk aklın ayniyeti “fail bi'l-inâye” düşüncesiyle uyuşmamaktadır. İnâyet en genel anlamıyla Hakk'ın varlıkta bulunan iyilik düzeni zatı gereğiyle bilmesi ve akletmesi ve bu düzen üzere

eşyanın ondan taşmasıdır.³⁷ Diğer taraftan Hakk'ın fail olması demek ilminin fiilini öncelemesi anlamına gelmektedir. Eğer ilk akılı Hakk'ın ilmiyle aynı ise bu Hakk'ın ilk akılı bilmesinden önce bir bilgiye sahip olmadığı anlamına gelir. İlk akıl eşyanın bilgisini içerdiğinden Hak Teâlâ ilk akılı bilmeden önce eşyanın bilgisine de sahip olmamış olacaktır. Oysa fail bi'l-inâyet sâdır olan bütün şeyleri Hakk'ın zatıyla bilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ilk akılı Hakk'ın bilgisiyle aynı görmek felsefecilerin savunduğu fail bi'l-inâyet anlayışıyla çelişmektedir. Şayet ilk aklın Hakk'ın bilgisiyle ayniyetini ilk aklın Hakk'ın nezdinde huzûrî olarak bulunması şeklinde anlaşılacaksa Kayserî bu itirazı da kabul etmeyecektir. Çünkü Kayserî'ye göre huzur hazır olanın yani ilk aklın sıfatıdır. Sıfat mevsuftan sonra geldiği için huzur hazırdan sonra gelecektir. Dolayısıyla ilk aklın huzuru sonra gelmiş olacaktır, yani ilk aklın kendisi huzurun kendisi olmaktadır. Hâlbuki Hakk'ın bilgisi O'nun sıfatıdır. Şu halde O'nun bilgisi ilk aklın O'nun yanında hazır olması değildir. İlk aklın Hakk'ın yanında hazır olması zat itibariyle Hak'tan ve bilgisinden sonradır. Zira Hak bütün kemâlleriyle birlikte ve zat itibariyle bütün varlıklardan öncedir. Dolayısıyla Hakk'ın bilgisi ilk aklın huzuru şeklinde yorumlanamaz.

Altıncı delil, Hakk'ın bilgisi ilk aklın bilgisiyle aynı olması veya Hakk'ın bilgisinin ilk aklın O'nun nezdinde huzur bulması şeklinde anlaşılması durumunda Hakk'ın en yüce ve kâmil olan ilim sıfatında başka bir şeye muhtaçlığını doğurur. Bu aynı zamanda bir çelişkidir. Çünkü Hakk'ın ilim sıfatı hem en kâmil ve tam olacak hem de ilk akla muhtaç olacak ki bu O'nun kemâl sıfatlarıyla uyuşmamaktadır. Diğer taraftan Meşşâî düşünce geleneğine göre ilk akıl Hak'tan sudur eden ilk şeydir. Bu anlamda ilk akıl Hakk'ın bir malûlüdür. İlk illet ise Hakk'ın kendisidir. Meşşâîlerin kaidelerine göre malûl bütün yönleriyle ilk illete muhtaçtır ve illet de bütün yönleriyle malûlden müstağnidir. İlk akılı Hakk'ın ilmiyle özdeş gördüğümüzde bu durum onların kendi kaideleriyle, yani malûl illete muhtaç ilkesiyle çelişecektir.

37 İbn Sînâ: *Kitabu's-Şifâ Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 160.

Yedince delile gelince Hakk'ın bilgisinin ilk aklın huzûru olması tikel olması bakımından cüzîleri ve cüzîlerin hallerini bilmemesini gerektirir ki Hak Teâlâ bundan beridir.

Kayserî'nin bu delillerine baktığımızda Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin ki bu ister eşya yaratılmadan olsun ister yaratıldıktan sonra olsun, ilk akıl üzerinden temellendirilmesinin sakıncalarını ortaya koyduğu görülmektedir. Kayserî'nin dikkat çektiği nokta, Hakk'ın eşyaya dair bilgisini temellendirirken, ilk akıl üzerinden hareket etmenin Hakk'ın zatında çokluk meydana getireceği ve aynı zamanda Hakk'ın bilgisinin yaratılmış ve sonradan meydana gelmiş bir şeye bağımlı olma sorununu aşamayacağıdır.

Kayserî, Tûsî'nin veya diğer Meşşâî düşünürlerin ilk akılı Hakk'ın ilmiyle bir ve aynı görmelerinin doğru olmayacağı ancak ariflerin bunu söylemelerinin doğru olacağını ifade etmektedir. Zira Meşşâî gelenek Hak'tan sudur eden varlıkların zatla aralarında mugayeret ve beynûnet olduğunu düşünmekte ama ariflerin bu beynûneti kabul etmemekte ve her şeyin Hakk'ın isim ve sıfatlarının bir zuhuru ve tecellisi olduğunu varsaymaktadır. Diğer bir tabirle sûfiler zahir ile mazharın ayniyet içerisinde olduğunu kabul etmektedirler. Kayserî'ye göre Hakk'ın ilmiyle ilk aklın aynı olması sadece akıl için geçerli olan bir şey değildir. Küllî nefis için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Çünkü küllî nefis hem küllîleri hem de cüzîleri kapsamaktadır. Dolayısıyla "Müslüman filozofların anlamadıkları yer burasıdır" der. Hakk'ın zatına ilişkin bilgisi ile ilk akla veya diğer mevcudata ait bilgisi farklı değildir. Zira Hak'tan feyezzen eden feyz-i mukaddes ilk akılla irtibatlandırılan hakikatlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır ve bu feyz aşığıya doğru yayılıp her şeyi kuşatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her şey, ilimle irtibatlandırılır ve onunla ilişkilendirilir. Durum böyle olunca arifin ilk akılla Hakk'ın ilmini aynileştirmesinde bir beis olmaz ve Hakk'ın zatına ilişkin bilgisiyle âleme olan bilgisi veya eşya yaratılmadan önceki Hakk'ın bilgisi ile eşya yaratıldıktan sonraki eşyaya dair Hakk'ın bilgisi arasında bir değişme ve farklılaşma olmaz.

Kayserî yine özellikle Sühreverdî ve Tûsî'nin İbn Sînâ'ya getirdikleri “Hakk'ın zatının pek çok şeye mahal oluşu” eleştirisine bir açıdan katılır bir açıdan katılmaz. Kayserî'ye göre bu eleştiri İbn Sînâ düşünce geleneği için doğrudur. Çünkü onlar varlıklar arasındaki mübâneneti savunmuşlardır. Varlıklar arasında mübâneneti kabul etmeyen vahdet-i vücûdçular için bu eleştiri geçerli değildir. Vahdet-i vücûdda hal ve mahal veya zarf ve mazrûf denen iki ayrı şey yoktur. Her şey O'nunla bir cihetle özdeştir. Bu tek hakikat bazen hal olarak görünür ve bazen de mahal olarak görünür.

c. Sainüddin İbn Türke'nin Eleştirileri

İbn Türke'nin dedesi Ebu Hamid Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* adlı eserinde bu konuda Meşşâî geleneğini eleştirdiğini görmekteyiz. İbn Türke de bu eserin şerhinde düşüncelerini dedesi yönünde dile getirmektedir. Ebu Hamid Türke ve İbn Türke Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin hem icmâlî hem de tafsîlî olduğunu ifade etmektedirler. Hiçbir mukabili olmayan ve mutlak birlik olan ahadiyyet mertebesinde Hakk'ın ilgisi icmâlî, diğer bir birlik mertebesi olan vahidiyyet mertebesinde ise tafsîlîdir. İcmâldeki bilgi aynı zamanda tafsîlî de içerdiğinden ahadiyyet mertebesinde Hakk'ın eşya hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmadığı söylenemez. Çünkü buradaki icmâl tafsîlin mukabili olan icmâl anlamında değil tafsîlî de içeren ve toplayan (cem') anlamındadır. Bu icmâlî bilgi bütün eşyanın hakikatlerinin bilgisini gerektirdiği gibi eşyanın belli bir düzen içerisinde meydana gelişinin de gerektirmektedir. Ebu Hamid Türke'ye göre Hak, zatını idrak edince haricî varlıkları da bir düzen ve tertip içerisinde icmâlî bir tarzda idrak etmektedir. Yalnız Türke, bu icmâlî bilginin Meşşâîlerin farz ettiği şekilde, yani “illeti bilmek malulü da bilmeyi gerektirir” şeklinde olmadığına dikkat çekmektedir.³⁸

İbn Türke'ye göre Meşşâîler düşüncelerini batıl üzere bina etmişlerdir. Hatta ona göre Meşşâîler Hakk'ın irade ve meşietini kabul etmedikleri ve âlemi de bir düzen-tertip içerisinde açıklayabilmeleri için Hakk'a “inayet”

38 Kemâl Haydari, *Şerhu Temhîdî'l-Kavâid* (Müessetü'l-İmam Cevâd, 2014), I/595-615.

diye uydurma bir sıfat izafet etmişlerdir. İnayet ise bu nizamın Hakk'ın ilminde temessül (irtisam) etmiş halidir. Dolayısıyla Hakk'ın ilmi de ezelden ebede kadar bir düzen içerisinde bütün malûlleri ihtiva eden ilk malûlün (akl-ı evvel) Hak'ta hazır bulunuşudur.³⁹

Gerek Sühreverdî ve gerekse Tûsî'nin İbn Sînâ eleştirileri İbn Türke tarafından da haklı bir eleştiri kabul edildiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki İbn Sînâ düşüncesini kabul ettiğimizde, yani eşyanın suretlerinin Hak'ta temessül etmiş şekilde bulunuşu varsaydığımızda Sühreverdî ve Tûsî'nin de ifade ettiği gibi Hakk'ın hem fail illet hem de kabil illet olacağı veya Hak'ta zarf-mazruf ilişkisi veya çokluğun meydana geleceği gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır. İbn Türke'ye göre bu sorunların ortaya çıkmasının temel nedeni Meşâîlerin mahiyetlerin Hakk'ın zatıyla mübayenet içerisinde oldukları düşüncelerini benimsemeleridir. Yani onlara göre Hak'tan sudur eden şeylerin zatlari Hakk'ın zatından ayrıdır. Vahdet-i vücûd geleneğinde ayan-ı sabite veya diğer tabirle âyân-ı sâbitedeki hakikatler Hakk'ın zatına nispetle yaratılmamış/gayrı mec'ûl mahiyetlerdir. Varlık kokusu henüz koklamamışlardır ve dolayısıyla itibari şeylerdir. Bu hakikatler itibarî olduklarından bunlar Hak'ta zarf-mazruf ilişkisi veya çokluk meydana getirmemektedirler. Ancak bu mahiyetlerin kendi olmak bakımından bir hakikatleri ve sabiteleri de söz konusudur.⁴⁰

Ebu Hamid Türke'ye göre burada üzerine durulması gereken bir diğer mesele de vahdet-i vücûdçuların mahiyetlerin hem Hak ile ayniyetini hem de Hakk'ın onları idrak ettiğini aynı anada savunmalarının nasıl mümkün olduğu meselesidir. Meşşâî düşünceye sahip bir kimsenin bu ikisini aynı anda savunması makul görünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ geleneğinde akleden olmak akledilenin karşıtıdır. Yani varlık bakımından ikisi de farklı mevzularda olmaları gerekmektedir. Oysa varlığın birliğini ve ayniliğini savunan sûfiler Hakk'ın kendi zatını idrak ettikten sonra âyân-ı sâbitede

39 Sainüddin İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, çev. Osman Bayder - Mesut Sandıkçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 308.

40 Sainüddin İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, çev. Mesut Sandıkçı-Osman Bayder (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 306-310.

bulunan eşyanın hakikatlerini de idrak eder derken birlik ve aynılık fikrine ters düşme durumuyla yüz yüze gelirler. Oysa vahdet-i vücûdçu sûfiler bu sorunu yine bu hakikatlerin itibari olduğunu ifade ederek aşmaya çalışırlar. Zira bu hakikatler itibarî olsa da bir sabitelerinin olduğunu ifade etmek bu hakikat ve mahiyetlerin Hak'tan temyiz edilmesi için yeterlidir. Bu hakikat ve mahiyetlerin bir cihetle temyize sahip olmaları Hak tarafından da akledilmelerine olanak sağlamaktadır.⁴¹

İbn Türke, kendinden önceki Gazzâlî, Râzî, Sühreverdî ve Tûsî gibi düşünürlerin İbn Sînâ eleştirilerini dikkate alarak bir Meşşâî eleştirisi yapmıştır. Yalnız meseleyi Kelâmî veya İshrâkî perspektiften değil de vahdet-i vücûdun mertebe anlayışı içerisinde çözmeye çalışmıştır. Neticede İbn Türke'ye göre Hak Teâlâ, eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisi hem icmalidir ki buna küllî de diyebiliriz, hem de tafsilîdir. Hakk'ın vahdaniyyet mertebesinde tafsilî suretler Râzî ve Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi zatta çokluk meydana getirmemektedirler. Çünkü bunlar henüz vücûd kokusu koklamamış suretlerdir, yani bu hakikatler itibari şeylerdir. Aynı şekilde bunlar itibarî şeyler olduğundan zatta zarf ve mazruf ilişkisi de meydana getirmemektedirler.

Zikrettiğimiz bu üç muhakkik sûfilerin dışında başka sûfiler de bu konuyu ele aldığını biliyoruz. Örneğin Molla Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-fahira* adlı eserinde Hakk'ın bilgisi konusunu ele almaktadır. Câmî burada kendi düşüncelerinden ziyade meseleyi alıntılarla işlemiştir. Bu konudaki Tûsî ve Konevî'nin tartışmalarını uzun alıntılarla eserine yansıtmış ve özet olarak Konevî'nin dile getirdiği çözümlere yer vermiştir.⁴²

Daha geç dönemde bu mesele üzerine duran bir isim de Bahâeddinzâde'dir. Bahâeddinzâde *Risâletü'l-kaza ve kader* adlı eserinde ilim meselesine müstakil başlık açar ve bu meseleyi kaza ve kader çerçevesinde tartışır.

41 İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, 318. Ayrıca bkz. Hasan Ramazânî, *Talikat-ı Temhid fi Şerhi Kavâidi't-Tevhid* (Beyrut: Ummu'l-Kurâ, 2011), 345-356; Kemâl Haydarî, *Şerhu Temhidi'l-Kavâid*, 1/595-615.

42 Öcal - Acer, *Molla Cami'de Varlık*, 143-153.

Bahâeddinzâde bu risalesinde Hakk'ın eşyaya dair bilgisini huzûrî bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Bizde vicdanî olarak yer alan durumları huzurî bilgi ile bilmemiz söz konusu olurken her şeyi kâmil anlamda bilen Hakk'ında eşyaya dair bilgisinin bu şekilde olamayacağını düşünmeyi anlamsız görür. Bahâeddinzâde bu durumu aynı zamanda nefsü'l-emr ile ilişkilendirmektedir. Zira nefsü'l-emre her şeyin mahiyetler olarak Hakk'ın ilmînde yaratılmamış ama sübut olarak buldukları durumdur. Dolayısıyla eşya Hakk'ın ilmînde huzûrî olarak yer almaktadır. Eşya yaratıldıktan sonra da bu durum değişmemektedir. Çünkü Hak katında zaman söz konusu olmadığından bu yaratılmamış mahiyetlerin Hakk'a nispetle geçmiş şimdi ve gelecek durumları söz konusu değildir.⁴³

Sonuç

İbn Sînâ akledilirlere maddeden soyutlanmış cevherlerde nasıl bulunduğunu izah ettiği yerde akledilen suretlerin akledenden farklı olması halinde akleden cevherle akledilen suretlerin bir ve özdeş olmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Sonra meseleyi akledilenlerin Hakk'ın varlığında ne şekilde bulunduğuna getirir. Bu aynı zamanda Hakk'ın akledilenleri nasıl bildiği meselesidir. İbn Sînâ Hakk'ın eşyaya dair bilgisini zatta hâsıl olan suretlerin bilinmesi şeklinde ele alır. Zira İbn Sînâ bilgiyi eşyanın suretinin akledendeki temessülü şeklinde tanımlamaktadır. Fakat Hakk'ın eşyaya dair bilgisi her ne kadar husûl şeklinde izah edilse de bu bil-

43 Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (Endülüs, 2021), 181-188. Bahâeddinzâde Meşşâilerin 'Hakk cüzileri külli bir tarzda bilir' önermeleriyle Hak'tan cehaleti izale ettiklerini iddia etmelerine karşın cüzî tarzda bilmenin külli tarzda bilmeye ilâve bir şey olduğunu belirterek bu görüşlerinde isabetli davranmadıklarını belirtmektedir. Kendi ifadeleri şöyledir: "[Allah'ın] ilminin cüziler üzerinde gerçekleşmediğini kabul etmek Allah'a bilgisizlik atfetmektir. Çünkü onlar [Meşşâiler], bütün şeyleri bilmeyi külli bir tarzda ispat etseler de bilinmektedir ki cüzî olması bakımından cüzide, külli üzerine ilave bir şey vardır. Eğer böyle olmasaydı külli ve cüzî arasında fark olmamış olurdu. İlmin [Hakk'ın ilminin] söz konusu ilave şeyi kapsamaması, O'na nispetle bir cehalettir. O, cehaletten yücedir. Söz konusu ek bir şey, taayyündür/belirlenmedir ve bu da Allah Teâlâ'ya malumdur, ancak külli bir tarzda malumdur derseler de deriz ki: Cüzî yönün, kapsayıcı ilimden, cüzî için çıkarılması bu [cüzî] yön bakımından cehalettir. Bu hakikati bill". Bkz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 121.

gi insanlarda olduğu gibi infiâli bir bilgi değil, fiili bir bilgidir. Fiili bilgide etki ve etkilenim söz konusu olmadığından Hakk'ın eşyaya dair bilgisinde muhtaçlık sorunu ortaya çıkmamaktadır. Diğer tabirle bilginin oluşmasında iki tarafın var olması değil de tek bir tarafın var olması yeterlidir. Bu bilgide muhtaç olan eşyanın kendisidir. Eşya var olmada Hakk'ın zatına muhtaçtır. İbn Sînâ eşya yaratılmadan önce eşyanın Hak tarafında bilinişi bu şekilde izah ettikten sonra eşya yaratıldıktan sonra eşyaya dair bilgisini, diğer tabirle cüzîlerin bilgisini küllî tarzda olduğunu söyler. Bu bilme tarzı illetin bilgisi malulün bilgisini gerektirir ilkesine dayanmaktadır. Hak Teâlâ her şeyin tam illeti olduğundan kendi zatının bilgisi diğer her şeyin bilgisini de gerektirmektedir. Bu bilmeye bir de inayet eşlik etmektedir ki Hak Teâlâ inayetiyle her şeyi belli bir düzen içerisinde bilir ve bu bilmesi aynı zamanda yaratması anlamına geldiğinden her şey O'nun inayetiyle bir düzen içerisinde var olur.

İbn Sînâ bu izahlarıyla ilahî bilgiyi zat mertebesinde Hakk'ın birliğine hâlel getirilmeden icmâlî ve tafsîlî olarak, yani hem her şeyi kuşatması bakımından küllî hem de zatta çokluk meydana getirmeyecek kadar ayrıntılı bir tarzda temellendirebilmiş midir? Hak Teâlâ Kur'an'ı Kerimde ifade ettiği üzere gökteki ve yerde her şeyi en ayrıntılı şekilde bilmektedir. Burada meselenin ana mihveri Hakk'ın zat mertebesinde ilahî bilgiyi zatta çokluk meydana getirmeden küllî ve cüzî olarak temellendirilmesinin gerekliliğidir. Kelâmî, İshrâkî ve Sûfî geleneklere göre İbn Sînâ bunu temellendirememiştir. İbn Sînâ, suver-i mürtesimenin zatta çokluk meydana getirmeyeceğine söylese de bu diğer düşünce geleneklerini ikna etmemiştir. Gazzâlî, Sühreverdî, Râzî ve Tûsî, İbn Sînâ'nın açıklamalarının birçok soruna neden olduğunu ifade etmişler ve bu açıklamalarının tahkikini yaparak sorun teşkil eden yerleri göstermeye çalışmışlardır. Bu düşünürlere göre İbn Sînâ'nın açıklamalarının temel sorunu Hakk'ın zatında hâsıl olan suver-i mürtesime ve ilahî bilginin eşyaya dair bilgisinin buna dayanması zatta çokluk meydana getireceği ve zatta zarf-mazruf ilişkisi meydana getireceğidir. Râzî, Meşşâî gelenekte olduğu gibi bilginin meydana gelmesini suretlerin nefiste hâsıl olması şeklinde gerçekleştiğini kabul etmeyip bilgiyi izafet yoluyla

açıkladığından ilahî bilgideki sorunları da bu çerçevede aşmaya çalışmıştır. Sühreverdi ve Tûsî de ilahî bilginin zat mertebesinde zatta çokluğa mahal vermeden husûlî olarak değil de huzûrî olarak gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Tûsî meseleyi ilk aklı da ilave ederek ilk aklı Hakk'ın bilgisiyle adeta özdeşleştirmiştir. Böylece Hak, zat mertebesinde eşya yaratılmadan önce eşyanın küllî ve cüzî bilgisini huzûrî olarak bilmektedir. Muhakkik sûfiler de büyük oranda ehl-i nazarın İbn Sînâ eleştirilerine katılmışlardır ve hatta Gazzâlî'nin İbn Sînâ hakkındaki Hakk'ın cüzîleri bilmediği kanaatini taşımışlardır. Muhakkik sûfiler İbn Sînâ eleştirilerine katılmış olmakla birlikte Sührverdi, Râzî ve Tûsî'nin çözümlerine katılmamışlardır. Aslında muhakkik sûfiler ve özellikle de Dâvâd-ı Kayserî, İbn Sînâ'nın yaklaşımlarının bir nebze anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Çünkü suver-i mürtesime fikri vahdet-i vücûd anlayışında ilahî ilimdeki yaratılmamış hakikatler veya ayân-ı sabitedeki hakikatler olarak düşünebilir. Yalnız benzeşmeler olsa da arada ciddi bir fark vardır. O da şudur ki, vahdet-i vücûd varlıklar arasında ayniyeti kabul etmekte, Meşşâî gelenek ise mübayeneti kabul etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya getirilen eleştiriler geçerlidir. Varlıklar arasında ayniyet düşüncesinin kabul edilmesi veya tek varlık anlayışında Hakk'ın ilminde bulunan eşyanın hakikati Hakk'ın zatında çokluk meydana getirmemekte ve zatta zarf-mazruf ilişkisine imkân vermemektedir. Diğer yandan muhakkik sûfiler Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin zat mertebesinde hem icmâlî hem de tafsîlî olduğunu mertebeler fikriyle aşmaya çalışmışlardır. Bütün eşyanın hakikati Hakk'ın ahadiyyet mertebesinde icmâlî olarak bulunurken yine zat mertebesi sayılan vahidiyyet mertebesinde ise tafsîlî olarak bulunmaktadır. Bu anlamda Hak Teâlâ bütün eşyayı zat mertebesinde ve daha eşya yaratılmamışken eşyayı küllîsiyle ve cüzîsiyle bilmektedir. Muhakkik sûfilerin anlayışında Hakk'ın ilminin cüzîlere taalluku Hak'tan ilk taayyün eden genel varlık vasıtasıyla olmaktadır. Bunu yine İbn Arabî'nin vech-i has kavramıyla da ifade edebiliriz. Hak Teâlâ bu özel yönle bütün cüzî şeylerle doğrudan irtibat içerisinde olmakta hiçbir şey O'nun ihatası ve şumulü dışına çıkmamaktadır.

Sûfîlerden bazıları ise Hakk'ın bilgisini huzûrî olarak kabul etmiştir. Bu sûfîlerin huzûrî bilgi anlayışıyla İşrakî Sührverdi'nin huzûrî bilgi anlayışı arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sührverdi'nin bu düşüncesinin açmazlarını Kayserî birçok delillerle ortaya koymuştu. Oysa vahdeti vücûd düşüncesi içerisinde Hakk'ın varlığı dışında başka bir varlık olmadığından her şeyin hakikati veya felsefî dille ifade edecek olursak her şeyin sureti ister yaratılmadan önce olsun ister yaratıldıktan sonra olsun Hakk'ın ilminde hazır ve nazırdır. Sûfîlerde huzûrî bilgi Kayserî'de olduğu gibi nefsü'l-emre kavramıyla da ilişkilendirip izah edilebilmektedir. Hariçte ve zihinde buluna her şeyin nefsü'l-emirde bir mutabakatının olduğunu ve nefsü'l-emrin de Hakk'ın ilmiyle aynıyet içerisinde olduğunu ifade edecek olursak her bir varlık küllisiyle ve cüzîsiyle Hakk'ın zatında bu açıdan hazır ve nazır olmuş olmaktadır.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Allah'ın cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *DÎVÂN İlmi Araştırmalar* 1/20 (2006), 99-118.
- Akdağ, Özcan. "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018).
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık, 2016.
- Âmulî, Hasanzâde. *Durûs-ı Şerhu Fusûsî'l-Hikem-i Kayserî*. Kum: Bostân-ı Kitab, 1390.
- Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahaeddinzâde ve Kader Anlayışı*. Endülüs, 2021.
- Aştıyani, Seyyid Celaleddin. *Davûd Kayserî'nin Fusûsü'l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*. çev. Tahir Uluç. Ketebe Yayınevi, 2023.
- Beheştî, Ahmed. *Tecrid: Şerh-i Nemet-i Heftûm ez Kitab-ı işârât ve't-Tenbihât*. Kum: Bostân-ı Kitab, 1386.
- Behmenyâr. *Tahsil*. ed. Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375.
- Bozkurt, Mustafa. "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi". *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021.
- Demirkol, Murat. "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi". *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Gazzâlî, İmam. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Hüseyin Sarıoğlu - Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, 2014.
- Haydarî, Kemâl. *Şerhu Temhîdî'l-Kâvâid*. Müessesetü'l-İmam Cevâd, 2014.
- Hüseyinî, Seyyid Ali Rıza Sadr. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî Ber Fusûsü'l-Hikem*. Kum: Neşr-i Edyân, 1394.
- Kayserî, Davud. *Şerhu Fusûsî'l-hikem*. thk. Âmulî Hasanzâde. 2 Cilt. Kum: Bostân-ı Kitab, 1394.
- Kılıç, M. Fatih. *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Ösöz Yayıncılık, 2019.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İz Yayıncılık, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Melikşâhî, Hasan. *Şerhu İşârât ve't Tenbihât*. çev. Tahir Uluç. Ketebe Yayınevi, 2021.
- Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019).
- Öcal, Şamil - Acer, Abdurrahman. *Molla Cami'de Varlık*. Litera Yayıncılık, 2017.

- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Ramazânî, Hasan. *Talikat-ı Temhid fi Şerhi Kavâidi't-Tevhid*. Beyrut: Ummu'l-Kurâ, 2011.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu İşârât ve Tenbihât*. ed. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384.
- Sadra, Molla. *Esfâr-ı Erbaa*. ed. Ahmed Ahmedî. 6 Cilt. Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyî, 1381.
- Sinâ, İbn. *İbn Sina: Kitabü's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. Litera Yayıncılık, 2005.
- Sinâ, İbn. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ekrem Demirli vd. Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbuddin. "Muşâra ve Mutârahât". *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdî*. ed. Muhsin Akil. Beyrut: Dar-ı Revâfid, ts.
- Şensoy, Güvenç. *Sadrüşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü: Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, 2023.
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâi Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Tunagöz. "Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek". *Kelam Araştırmaları* 1 (2013), 393-424.
- Tûsî, Nasiruddîn. *Şerhu İşârât ve Tenbihât*. ed. Hasanzâde Âmulî. 3 Cilt. Kum: Bostân-ı Kitâb, 1386.
- Türke, Sainüddin İbn. *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*. çev. Osman Bayder - Mesut Sandıkçı. Litera Yayıncılık, 2022.
- Uluç, Tahir. "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi". *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Yener, Halide. "Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi". *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. Ankara: Otto Yayınları, 2014.