Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/2, c. V, sayı: 10, ss. 111-130.

ZORUNLU VARLIĞIN TİKELLERE DAİR BİLGİSİ ÜZERİNE: İBN SÎNÂ - ŞEHRİSTÂNÎ MERKEZLİ BİR TARTIŞMA

Aygün AKYOL *

Özet

Zorunlu Varlığın tikeller hakkındaki bilgisi, İslam Felsefesi tarihinde genelde, İbn Sînâ ve Gazâlî merkezli olarak tartışılmıştır. Fakat Şehristânî'nin fikirleri Gazâlî'nin ki kadar bilinmemektedir. Bu çalışma, Zorunlu Varlığın tikeller hakkındaki bilgisini, İbn Sînâ ve Şehristânî'nin fikirlerine odaklanarak değerlendirmeye çalışacaktır. Şehristânî, İbn Sînâ'yı bu konuda iki aşamalı olarak eleştirir, bunların birincisi, Zorunlu Varlığın bir akıl olması, diğeri ise, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmezliğiyle ilgilidir.
Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Şehristânî, tümel, tikel, bilgi.

Abstract
On the Knowledge of Neccessary of Existence about Particulars: A discussion focused on Avicenna - Shahristani

The knowledge of the Neccessary of Existence about particulars was discussed in general by centering Avicenna and Ghazali in the history of Islamic Philosophy. But Shahristani's opinions are not known such as Ghazali's arguments. In this study we try to evaulate the knowledge of the Neccessary of Existence about particulars by focusing on Avicenna and Shahristani's opinions. Shahristani criticized Avicenna in this subject on two stages, first of them, the fact that the Neccessary of Existence is an intellect, the other is concerned with changeless of the knowledge of the Neccessary of Existence.
Key words: Avicenna, Shahristani, particular, universal, knowledge.

Giriş

Burada tartışacağımız mesele makalenin adından da anlaşıldığı üzere, bir bilgi meselesidir. Ancak konunun aşkın alanla ilgili olmasından kaynaklanan durum, tartışmanın mahiyetini epistemolojik bir mesele olarak belirlemekte bir takım güçlüklere sebep olmaktadır. İslam felsefesi ve kelamındaki tartışmalarda, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin mahiyeti, hem ontolojik, hem kozmolojik, hem de aksiyolojik meselelerle irtibatlı olarak ele alınır. Meselenin bilgi merkezli olması, onun diğer bilgi edinme ve yorumlama kaynaklarıyla, ontolojik yönü varlıkla, kozmolojik yönü Zorunlu Varlık-âlem ilişkisiyle, aksiyolojik yönü ise, değerler alanıyla ilgili söz söylemeyi gerektirmektedir.

İslam düşünürlerinin Zorunlu Varlık ve O'nun âlemle olan ilişkisini açık-

---

* Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-mail: aygunakyol@yahoo.com
Bu makaleme değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Mevlüt Uyanık, Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı ve Yrd. Doç. Dr. Ferit Uslu'ya teşekkür ederim.

lamalarındaki zorluk, metafizik bir varlığın fizikî âlemle olan irtibatını açıklama güçlüğünden kaynaklanıyordu. Bunu açıklama noktasında karşılaşılan sıkıntılar, filozofları İslam düşüncesindeki Zorunlu Varlık tasavvuru ile ilgili bir takım yeni yaklaşımlar oluşturmaya götürdü. Bununla, İslam'ın felsefî düzlemde oluşan birtakım sorunlarını giderebilecek felsefi bir yorumunu yapma çabası öne çıkıyordu. Bu anlamda konu, bir felsefeci olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve bir kelamcı olan Şehristânî (ö.548/1153) tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisiyle ilgili tartışmalar, genel olarak Gazâlî'nin (ö.505/1111) İbn Sînâ'ya yönelik itirazları ekseninde değerlendirilmiştir.[1] Bu, konuyu geniş ve kapsamlı olarak ilk değerlendirenin Gazâlî olmasından kaynaklanmaktadır.[2] Gazâlî sonrası İbn Sînâ'nın düşünce biçimine en ciddi eleştirilerden bir tanesi de Şehristânî tarafından yapılmıştır.[3] Şehristânî'nin kaleme aldığı *Kitabu'l Musâra'a* adlı eserin dördüncü bölümü, Zorunlu Varlığın bilgisi kısmına ayrılmıştır.[4] Çalışmamızda, Şehristânî'nin derli toplu ve analitik bir şekilde kaleme alındığı hemen dikkati çeken bu değerlendirmelerini, İbn Sînâ ve Şehristânî'yi merkeze alarak incelemek istiyoruz.

Makalemizin konusunu, İbn Sînâ'nın felsefî bir sistem içerisinde ifade etmeye çalıştığı Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi meselesi ve bunun Şehristânî tarafından bir kelamcı gözüyle eleştirisi oluşturmaktadır. Bu konu, temelde Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tümel olduğunu kabul eden filozoflarla, Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel-tikel gibi sınıflandırmalara tabi olmadığını savunan, itikadî noktadan hareket ederek bir nevi felsefî kelam yapan kelâmcılar arasında derin fikir ayrılıklarının oluşmasına neden olmuştur. O kadar ki bu tartışma, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehafüt'l-Felâsife* adlı eserinde

1 Bk. Oliver Leaman, *An Intoduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, ss. 108-120; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philsophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis-David C. Reisman, Brill Leiden, Londra 2004, ss. 142–147; Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, Temmuz-Eylül 1962, c. 82, sayı: 3, ss. 299-311; Catarina Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17/2, 2006, ss. 177–199; Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, The University of Chicago, Basılmamış Doktora Tezi, Chicago 2004, ss. 52–145.

2 Bk. Gazâli, *Tehafütü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Daru'l Maarif, Kahire 1987, ss. 206-217; *Makasıdu'l-Felasife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr.: Daru'l-Maarif Yay., 1961, ss. 223–235.

3 Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, ss. 142-143.

4 Şehristânî, *Kitabu'l-Musâra'a*, edit.: Wilferd Madelung-Toby Mayer, I.B. Tauris Publishers London-New York, The Institute of Ismaili Studies, London 2001, ss. 67–92.

filozofları tekfir edecek boyutlara kadar uzanmıştır.[5]

Tartışmanın mahiyetini İslam filozoflarının, Zorunlu Varlık-Âlem ilişkisi ekseninde sundukları Zorunlu Varlık tasavvurlarının, özellikle kelamcılar tarafından dini referanslara dayanılarak değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Zorunlu Varlığın bilgisinden ziyade, Zorunlu Varlığın bilgisinin varlıkla olan irtibatıyla ilgili olan kısmı hem filozofların, hem de kelamcıların tartıştığı zengin bir alan sunmuştur Zira bu fikri tartışma, Zorunlu Varlığın iradesi, kaza ve kader, yaratma, insan iradesi, nedensellik, mucizenin imkanı ve determinizm gibi bir çok konuda geniş alanlara taşınmış ve bu nedenle filozoflar kelamcılar tarafından bir takım ciddi felsefî-itikadî ithamlara maruz kalmıştır. Bu noktada biz konunun itikadî yönünü bir kenara bırakarak felsefî yönünü değerlendireceğiz.

A. İbn Sînâ'ya Göre Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili görüşleri, geçmiş felsefî ekollerden İslam düşüncesine tevarüs eden bir takım fikirlerin yeniden değerlendirilerek Zorunlu Varlık hakkında tutarlı bir nazariye geliştirme çabası olarak yorumlanabilir. Bu etkilerin başında Aristoteles (m.ö. 384/324) ve yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen Plotinus'un (m.ö.203/270) "Esolocya" adlı eserinin etkisi büyüktür. Aristoteles ve Esolocya'nın yazarı Plotinus'un eserlerine baktığımızda, İlk'in bilgisine değinildiği görülmektedir. Plotinus'un düşünce sisteminde "İlk" yetkin varlık olarak ifade edilir. Yetkinlik, düşünülür bir varlığa aitse, Plotinus'a göre bu düşünme olmaksızın da yetkindir. Bu anlamda, "İlk" varlık olarak düşünce olmadan da yetkindir. Plotinus'un anlayışında, "düşünmeyen bir şey, ilk düşünen bir varlık ve düşünen sonraki bir varlık vardır."[6] Plotinus'ta Zorunlu Varlığın düşünceye sahip olmaması gerekmektedir; oysa Aristoteles'e baktığımızda Zorunlu Varlığın kendi kendisini düşünen bir varlık olduğu görülecektir. Aristoteles, Tanrı'da özne-nesne ayrımını ise, O'nun mükemmelliği ve kendi özünü düşünmesi fikrini ileri sürerek kaldırır.[7] İbn Sînâ, Aristoteles'in ifade ettiği şekilde, Zorunlu Varlığı saf akıl olarak ifade etmiş, Plotinus'un düşmeyen varlık fikrine itibar etmemiştir. Ancak, İlk'ten ilk aklın çıkması noktasında ise, Plotinus'un düşünce biçiminden de esinlenmiştir.

İbn Sînâ tarafından Zorunlu Varlığın "akıl" şeklinde açıklanmasının gereği olarak, Zorunlu Varlık için maddeden bahsedilemez. Bu anlamda, maddesi

5 Gazâli, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 307–308.

6 Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996, s. 45.

7 Aristo, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 520, [1074b-30].

olmadığı ve maddenin ilintilerinden soyutlanmış olduğundan Zorunlu Varlık tikelleri tümel bir şekilde bilir. Bu, İslam felsefesinde Farabî'yle başlayan[8] ve İbn Sînâ ile devam eden bir düşünce biçimidir. Meşşâi geleneğin öncülerinden olan Farabi gibi, İbn Sînâ da Zorunlu Varlığın bilfiil saf akıl olup; akıl, âkil ve mâkul olduğunu ifade eder. O hem akıl, hem âkil, hem de mâkul olması yönüyle birlikte, bölünmez tek bir töz olarak ifade edilir. Formun akıl olmasına engel olan, maddedir. Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu olmadığından Zorunlu Varlık makul olması noktasında kendi dışında her hangi bir varlığa muhtaç değildir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın madde ve formdan oluşan evrenden farklı olduğunu ifade eder. Bu, O'nun özü itibariyle akıl olduğunu, madde ve formdan oluşmadığını ve özünde çokluk bulunmayan "Bir" olduğunu ifade etmek içindir.[9] Zorunlu Varlık, kendi bilgisinin hem öznesi, hem de nesnesidir; çünkü onun düşüncenin nesnesi olmaya maddi engel yoktur. Netice olarak, Zorunlu Varlık için düşüncenin öznesi, nesnesi ve düşünme fiili aynıdır.[10]

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her varlığın başlangıcı/ilkesi olup her varlığın başlangıcını/ilkesini özünden bildiğini/aklettiğini ifade eder. Bunu, O'nun bilgisinin varlığın ortaya çıkışını sağladığını ifade etmek için kullanır. Zorunlu Varlığın dış dünyadaki de dâhil olmak üzere tüm var olanların başlangıcı/ilkesi olarak ifade edilmesi, O'nun bilgisinin sonucudur. Zira bu, İbn Sînâ tarafından başlangıçları/ilkeleri özünden bilmesi anlamında; başka bir yerde ise, O'nun bilmesinin yaratması olduğu anlamına gelecek "İlk onları aklettiğinde var olurlar" ifadesiyle açık bir şekilde belirtilir.[11]

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlığın bilgisinin varlığın çoğalmasıyla çoğalmaması gerekir, ancak O değişenleri 'bilen'dir. Onların değişmesiyle O'nun değişmesi düşünülemez. Zorunlu Varlığın bilgisi hakkındaki değişmemeye yapılan bu vurgu, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili fikirlerinin temel dayanağını oluşturmaktadır. Zira değişmeyle birlikte değişeni bilmesi du-

---

8 Bk. Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fazıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, neşr: Darü'l-Maşrik, Beyrut 1991, s. 46, 47; *Uyunu'l-Mesail*, neşr: el-Mektebetü's-Selefiye, Kahire 1910, s. 6; *Fususu'l-Medeni*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 67, 68; Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, sayı: 94, Ocak 2004, ss. 45–63; Mevlüt Uyanık, "el-Farabi'nin Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramları", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001/1*, s. 150.

9 İbn Sînâ, *Necat*, tahk.: Macit Fahri, neşr: Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 280; *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 352; *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 102.

10 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 164.

11 İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s. 104, 108, 111; *Necat*, s. 283; *er-Risaletü'l-Arşiyye*, tahk.: İbrahim Hilal, Tahran 1363, s. 26; *Talikat*, tahk.: Abdurrahman Bedevi, Kum 1984, s. 28.

rumunda, O'nun özü, ya o bildiği şeyle varlık kazanmış, ya da bilmek O'nun özüne ilişmiş olacaktı. Bu da, Zorunlu Varlığın her yönden zorunlu olmasına mani bir durumdur. Bilakis O, her şeyi tümel bir şekilde bilir, tikel olan da onun içinde vardır. Bu bilme tarzı, İbn Sînâ tarafından eşyaları eşyalardan bilmeyi dışlayan fiili bir bilme tarzı olarak açıklanır. İbn Sînâ'ya göre, tam tersine eşyalar O'ndan bilinir; O'ndan çıkar. Mümkünlerin değişmesiyle O'nun özü değişmez. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın özünün değişenle birlikte değişme göstermesinin O'nun özü için uygun olmadığını düşünür. Bunları tikellerden hareketle bilmemesinin nedeni O'nun bütün varlığın ilkesi olmasıdır.[12]

Zorunlu Varlığı "akıl" olarak niteleyen ve onun bilgisinin değişenlerle birlikte değişme göstermemesi gerektiğini vurgulayan İbn Sînâ'nın bu noktada bir seçim yapması gerekiyordu. Buna göre, Zorunlu Varlık ya tikellere dair hiçbir bilgiye sahip olmayacaktı ya da tikeller Zorunlu Varlığın özünde her hangi bir değişim gerektirmeyecek bir şekilde açıklanacaktı. İbn Sînâ ikincisini tercih etti ve Zorunlu Varlığın özünde değişim gerektirmeksizin tikellerin nasıl bilinebileceğini açıklamaya girişti.[13]

İbn Sînâ, bu açıklama girişiminde "tikeli tümel bir şekilde bilmek" olarak ifade edilebilecek bir yol izledi ve "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesini kabul etmeyen birisiyle tartışılamayacağını savundu. Bu noktada, İbn Sînâ tikellerin Tanrı tarafından farklı bir şekilde bilinmesine "tümel" demenin uygun olmadığını düşünenlere bir açıdan hak veriyor ve bu terimlerin değişebileceğine işaret ediyor. Burada, İbn Sînâ'nın "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesindeki güçlüğün farkında olduğunu görüyoruz. Ancak, tikellerin bilgisinin bilenin özünde bir değişim gerektirmesi nedeniyle, bilenin özünde bir değişimi gerektirmeyecek bir bilme tarzı, Zorunlu Varlık için daha uygundur. Bu nedenle İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her şeyi bilmesini onun her şeyin sebebi olmasına bağlamaktadır. Zira Zorunlu Varlık, özünde en mükemmel ve Zorunlu Varlık olduğu için, O'nun özünde meydana gelebilecek herhangi bir değişme O'nun özüne uygun düşmez.[14]

Ancak Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tikel olmayıp tümel olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu iddiasıyla çelişir görünen "yerde ve gökte zerre kadar bir bilginin dahi onun ilminin dışında olmayacağını"[15] da ifade etmektedir. Kanaatimizce buradaki ince nokta, bu zerrenin bilgisinin Zorunlu Varlığın

12 İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s. 104, *Necat*, s. 283, *İşaretler ve Tembihler*, s. 194.

13 Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, c. 105, sayı: 3, s. 286.

14 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 106; İbn Sînâ, *Talikat*, s. 28.

15 İbn Sînâ, *Necat*, s. 283; *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 105.

bilgisinde değişme meydana getirmeksizin nasıl bilinebileceği sorusuna aranan yanıttır. Yukarıda da açıklandığı üzere, Zorunlu Varlığın bilgisi meselesinde yapılan tartışmalarda onun bilgisinin tümel ya da tikel olup olmamasının önemi, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişip değişmeyeceği meselesidir.

Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında değişiklik kabul edildiğinde, bilgisindeki değişmenin O'nun için pek çok fiili gerektireceği görülür. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın pek çok fiilinin olduğunu kabul etmenin, O'nda eksiklik olduğunu kabul etmek olduğunu savunur. Zira Zorunlu Varlık, sebeplerin hepsini bildiği için bu sebeplerin sonuçlarını da bilir. O'nun bilgisi, eksiklikten mükemmelliğe doğru gitmez, çünkü O doğrudan bilir. İnsani bilgi düzlemindeki gibi, bir takım hakikatlere ulaşmak için bir takım mantıksal çıkarımlar yoluyla doğrulara ulaşmak ya da belirli maddi formlara dayalı bilgi elde etmesi O'nun bilgisini beşeri bir düzleme çeker. Bu, İbn Sînâ'nın akıl, âkil, mâkul olarak tasavvur ettiği Zorunlu Varlık tasavvurunun temel öncüllerinden birini oluşturmaktadır.[16]

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında kullandığı "her şey"[17] kelimesini bizim anladığımız şekilde, bütün ve her şey olarak anlamadığını, daha ziyade "her şey" kelimesini "genel ilkeler" ve "tümel tabiatlar" olarak anladığını; "her şey" ifadesini "göksel olan kısım hakkında her şeyi bilmesi" anlamında kullandığını iddia eden sınırlayıcı yorumlar da vardır. Bu açıklama biçimine göre, İbn Sînâ, tikeli tümel bir şekilde bilmekle ilgili değerlendirmelerinin görünüşte çelişkili olduğunun farkındadır; ancak o, bu ifadelerini bilinçli bir şekilde yaygın olan literal anlamı dışında (O'nun bilgisinin göksel olan kısım hakkında her şeyi bilmesi anlamında) kullanmıştır.[18]

Bizde İbn Sînâ'nın bu ifadeyi farklı bir anlamda kullandığını düşünüyoruz. Ancak, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin İbn Sînâ tarafından, yalnızca göksel sahayla sınırlı olduğu şeklindeki değerlendirmelere katılmıyoruz.[19] Zira buradan ortaya çıkacak sonuç, Zorunlu Varlığın tikellerin bir kısmını bireysel olarak bildiği, fakat bütün tikelleri ise bilmediğidir. Bu da bizi, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın her şeyi bildiğine dair ifadeleriyle karşı karşıya getirir. Zira

16 İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s. 105; *Necat*, s. 283, 284.

17 "Her şeyi tümel bir şekilde bilir" ifadesi için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 105; *Necat*, s. 283.

18 Michael E. Marmura, agm, s. 303, 304.

19 Konuyla ilgili olarak Bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 154; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", ss. 154–156; "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre, Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yay., İstanbul 2005, sayı: 13, s. 3, 17; Catarina Belo, agm, ss. 185, 186.

İbn Sînâ tarafından zikredilen "her şeyi tümel bir şekilde bildiği"[20], "yerde ve gökte hiçbir zerrenin dahi onun bilgisinden kaçamayacağı"[21], "tikellerin akli âlemde tümel bir şekil üzerinde nakşı vardır"[22] ifadeleri ay altı âlemi de kapsar görünmektedir.

İbn Sînâ, kendi ifadelerinde böyle bir sınırlandırma ifadesi kullanmamıştır. İbn Sînâ'ya göre, gayba ait durumlar göksel durumlar ile yere ait durumlar arasındaki karışımla tamamlanır, tek başına göksel durumlarla tamamlanmaz. Bu anlamda İbn Sînâ, bir şeyin bilgisine sahip olmak istiyorsak, onun sebebini tam olarak bilmemiz gerektiğini ifade eder.[23] İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın tikellerin bir kısmını bilip, diğer kısmını bilmediği şeklindeki anlaşılması İbn Sînâ'nın zikredilen ifadeleriyle de uyuşmamaktadır. Zira İbn Sînâ, sebebe dayalı bir bilme tarzı ile tikellerin bilgisinin Tanrı tarafından nasıl bilinebileceğini açıklamaya çalışmış ve onun "her şeyi" bildiğine dair vurgusunu da yinelemiştir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tümel olduğunu daha anlaşılır kılmak için güneş tutulması örneğini kullanmıştır. Buna göre, güneş tutulmasında ay güneşin önüne geçtiğinde güneş tutulması gerçekleşir, bu bir süreçtir, güneş tutulmadan önceki, oluş anındaki ve sonraki haller tek bir bilgidir. Zorunlu Varlık güneş tutulmasını bir süreç halinde değil, tümel bir şekilde bilir. İbn Sînâ, güneş tutulması örneğinde önceki, oluş anındaki ve sonraki durumların hepsinde Zorunlu Varlığın durumunun aynı oluğunu savunmuştur. Buna göre, Zorunlu Varlık güneş tutulması örneğinde olduğu gibi, tikellere dair durumları sebebe dayalı olarak bilir. Zorunlu Varlık, tikelleri tümel bir şekilde ve sebebe dayalı bilmekle birlikte, bütün bu vetireyi en küçük ayrıntısına kadar bilmektedir. Bu tarz bir bilme, O'nun bilgisinde herhangi bir eksikliğe veya değişikliğe neden olmaz. Bu anlamda, tikel olan bilgi, tikellerin değişmesiyle değişir; tikel bilgi, tümel olan bilginin altında ilerlediğinden Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel olup, her hangi bir değişmeye tabi olmaması İbn Sînâ tarafından bu şekilde açıklanır.[24]

İbn Sînâ bu örneği vererek, Zorunlu Varlığın tikelleri bizim bildiğimiz gibi bilmediğini, Zorunlu Varlığın bilgisinin mahiyetinin insanın bilmesindeki gibi

20 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 105.
21 İbn Sînâ, *Necat*, s. 283.
22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.194.
23 İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s.186; *Talikat*, s. 29.
24 İbn Sînâ, *Necat*, s. 284, 285; *İşaretler ve Tembihler*, s. 168; *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 106; krş. Şehristânî, *Musâra'a*, ss. 81, 82, 91.

olmadığını ifade etmeye çalışır.[25] İnsanın bilgisindeki bilginin sebebi, tikel bilgi nesneleridir. Zorunlu Varlığın bilgisinde ise, bilginin sebebi, bilgi nesneleri değildir. Zorunlu Varlığın bilgisinde farklı bir durum söz konusudur. Zira Zorunlu Varlık bilir, nesne bu bilginin neticesinde var olur. İlahî bilgi hem ontolojik olarak, hem de nedensel olarak varlıklardan öncedir. Zorunlu Varlık, kavramları elde etmez; bu kavramları kendi sebepliliğinin bir sonucu olarak bilir. Sebeplerin bilinmesiyle, sonuçlar da bilinmiş olur. O, bu şekilde kendisinden sudur eden bütün varlık düzeylerini bilir. İbn Sînâ'nın ifadelerine göre, Zorunlu Varlık sebepleri ve bu sebepler arasındaki uygunlukları bilir. Sebeplere dair bu bilgisi, onların sonuçlarına dair bilgileri de kendisine verir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel olan şeyleri tümel bir tarzda bilmiş olur.[26] İbn Sînâ'nın sebeplerin bilgisiyle ilgili ifadeleri, onun sistemindeki Tanrı tarafından kurgulanmış bir nedenselliğin de göstergesidir.[27]

İbn Sînâ, Aristo'nun izlediği yolu izleyerek, Zorunlu Varlığın mükemmel olması nedeniyle, kelamcıların anladığı anlamda bir bilme biçiminin onun için söz konusu olmadığını ifade eder. Ancak, İbn Sînâ tarafından bilinçli bir şekilde kullanılan "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesi, İbn Sînâ'nın tümellerle ilgili birtakım yaklaşımlarının gerek kelamcılar açısından, gerekse günümüz düşünürleri açısından farklı yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada, kelamcıların bakış açılarına hak verenler olduğu gibi, İbn Sînâ'nın nazariyesinin yanlış anlaşıldığını savunanlar da vardır.[28] İbn Sînâ'nın konuyla ilgili fikirlerini ifade ettikten sonra, Şehristânî'nin bu konudaki eleştirilerine geçiyoruz.

B. Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Konusunda Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Yönelik Eleştirileri

İbn Sînâ'ya yönelen ilk sistematik eleştiririnin Gazâlî tarafından yapıldığını daha önce söylemiştik. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserinin on üçüncü bölü-

25 İlhan Kutluer, *age,* ss. 160, 161.

26 İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s. 105; *er-Risaletü'l-Arşiyye*, s. 26; Michael E. Marmura, agm, s. 302.

27 Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1992, *s*. 70; Şaban Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde "Fâil Neden"in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife Dergisi*, Bahar 2004, yıl: 4, sayı: 1, s. 136.

28 Bk. Michael E. Marmura, *age*, s. 300; Hayrani Altıntaş, *age,* s. 68, 69; Tümellerle ilgili olarak, bk. İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik I,* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004; Şaban Haklı, *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Cüzileri Bilip Bilmemesi Mes'elesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, ss. 36-41; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001, s. 93-94, Peter Adamson, *age,* s. 273; Rahim Acar, agm, ss. 154-156; Catarina Belo, agm, s. 185, 186.

münü bu konuya ayırmış ve eleştirilerini Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmemesi, güneş tutulması örneği[29] ve Tanrı'nın bireysel insan eylemlerini bilmemesinin sonuçları[30] üzerinde yoğunlaştırmıştır. Şehristânî ise, Zorunlu Varlığın akıl olmasını da bu bölüme dâhil etmiş ve Gazâlî'nin argümanlarını daha ileri bir noktaya taşımaya gayret göstermiştir. Şehristânî'nin bu konudaki eleştirileri, diğer eserlerinde de zikredilmekle birlikte en kapsamlı olarak *Kitabu'l-Musâra'a* adlı eserinin dördüncü bölümünde ele alınmıştır.[31]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisine dair yaptığı değerlendirmelerinde, tikellerin yaratılmasını, Zorunlu Varlığın "akıl" olması çerçevesinde değerlendirmesi nedeniyle, ilk olarak Zorunlu Varlığın "akıl" olarak ifade edilmesinin gereklilikleri üzerinde durur. Zorunlu Varlığın akıl olması ve bunun gerekliliklerivle ilgili değerlendirmelerinden sonra, Zorunlu Varlığın tikelleri tümel bir tarzda bilmesi hususunda eleştirilerini yoğunlaştırır.

a. Zorunlu Varlığın Akıl Olmasıyla İlgili Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Eleştirileri

Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlığın akıl olmasıyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın düşünce biçiminde üç temel çelişki öne çıkar.

I. İlk çelişki, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığı "akıl" olarak niteledikten sonra, onunla ilgili akıl, âkil, mâkul şeklinde üç yöne sahip olduğunu; daha sonra ise, bütün bunların onun özünde çokluk gerektirmeyeceğini ifade etmesidir. İbn Sînâ'nın bu ifadelerinde, Zorunlu Varlık için üç yön ifadesini kullanması ve her bir yön için de diğerinden anlaşılmayan yeni bir anlam ortaya koyması Şehristânî tarafından bir çelişki olarak nitelendirilir ve daha da ileri gidilerek Hıristiyanların teslis (uknum) anlayışına benzediği şeklinde değerlendirilir. Zira Zorunlu Varlık için kendisinin olan soyut bir mahiyete sahip olduğunun ifade edilip, bu soyut mahiyet ona aittir dedikten sonra, bunun üç yön olarak ifade edilmesi doğru değildir.[32]

II. Şehristânî, ikinci çelişki olarak, İbn Sînâ'nın yaratır, sonra bilir/akleder anlamına gelecek olan, "Zorunlu Varlık her varlığın başlangıcıdır ve varlığın başlangıçlarını özünden bilir/akleder"[33] ifadesinden sonra; bilir/akleder, sonra

29 Gazâli, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 213.

30 Aynı eser, ss. 208, 211.

31 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 72; *Nihayetü'l İkdam*, tahk.: Alfred Guillaume, neşr.: Oxford University Press, Londra 1934, s. 234; *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Muhammed Seyyid Keylani, Darü'l Maarif, Beyrut 1975, c. II, s. 185.

32 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 72.

33 Şehristânî, *age*, ss. 70, 71; krş. İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, ss. 104, 108; *Talikat*, s. 28.

yaratır anlamına gelecek olan "O'nun bilmesi/akletmesi edilgen değil, etkendir'[34] ifadesini kullanması; bütün bunlardan sonra Şifa'nın başka bir yerinde ise, yaratma ve bilme/akletme arasında gidip geldiği izlenimini doğuracak olan "O'nun bilmesi/akletmesi yaratmasının, yaratması da bilmesidir/akletmesidir" anlamındaki ifadelerini kullanmasını gösterir.[35] Şehristânî'ye göre, bütün bu ifadeler birbirinden farklı anlamlara gelmektedir.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığı her varlık için İlk prensip olarak alması ve İlk prensibi olduğu şeyleri özünden bildiğini/aklettiğini ifade etmesi onun bilgisine dayanmaktadır. Bu nedenle buradaki bilme/akletme eylemi Zorunlu Varlığın bilgisi ve yaratma eylemi ekseninde düşünüldüğünde, Şehristânî açısından çok önemlidir. Bu itibarla, İbn Sînâ tarafından ifade edilen, özü itibariyle akıl olan Zorunlu Varlığın yaratma eylemi değerlendirilirken bilme/akletme ve yaratma kelimelerine verdiği anlamın değerlendirilmesi gerekmektedir. Zorunlu Varlığın bilme/akletme ve yaratma eylemini düşündüğümüzde, Zorunlu Varlık bilip/akledip sonra yaratır, yaratır sonra bilir/akleder ya da bilmesi/akletmesi yaratması, yaratması da bilmesidir/akletmesidir ifadelerinin hangisi Zorunlu Varlık için uygundur. Zira bu ifadelerin her birinin Şehristânî'ye göre aşağıda ifade edilecek farklı bir takım sonuçları vardır.[36]

a. Zorunlu Varlık bilir/akleder sonra yaratır denilirse, kendisinden çıkacak olanların belirlenmiş olması gerekir. Bu da Zorunlu Varlığın yapacağı eylemlerinde sınırlandırılmış olduğu anlamına gelir. Zira bütün yaratılanlar belirli olacağından, Zorunlu Varlığın yaratma faaliyetiyle ilgili bilgileri kendisinde bulundurduğu ve bu ilkelerin dışına çıkamayacağı anlamına gelir.[37] Zorunlu Varlık, kendi bilgisiyle sınırlandırılmış olduğundan, sebep-sonuç ilişkisine dönüşecek olan bu yaratma anlayışı da deist bir Tanrı anlayışına, yarattıklarına müdahalesi olmayan bir Zorunlu Varlık tasavvuruna götürür.

b Yaratır sonra bilir/akleder denilirse, onun aklının etken değil, edilgen bir akıl olması gerekir. Bu tür bir ifade, Zorunlu Varlığın aklının dış gerçekliklere bağlı olarak işlediği anlamına gelmektedir ki, Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlığın bilmesinin dış şartlara bağlanması İbn Sînâ'nın ifade ettiği Zorunlu Varlık anlayışına da uymamaktadır. Yani Zorunlu Varlığın bilgisi tikellere bağlı bir şekilde gerçekleşmiş olacaktır.[38]

c. Bilmesi/akletmesi yaratmasıdır, yaratması da bilmesidir denilirse, bilme

34 Şehristânî, *Musâra'a*, ss. 70, 71; krş. İbn Sînâ, *Talikat*, s. 28.
35 Şehristânî, *age*, ss. 70, 71; krş. İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s. 111.
36 Şehristânî, *age*, s. 79.
37 *Aynı eser*, ss. 70, 79.
38 *Aynı eser*, ss. 70, 79.

ve yaratma birbirinin yerine kullanılabilen ifadeler olarak görülmektedir. Bu durumda, Zorunlu Varlık için kendi özünü bilmesi anlamında kendi özünü yaratması ifadesini kullanmamız da doğru olacaktır. Bu ifadeleri birbirinin yerine kullandığımızda, bilme yaratma anlamında kullanılıyorsa, soyutlama da bilme anlamında kullanılabilir ki bu soyutlama yaratmadır ifadesini doğru kabul etmemizi gerektirir. Bunun sonucu olarak, tümel bir şekilde bildiği gibi tümel bir şekilde yaratmasının da açıklanması gerekmektedir.[39]

III. Üçüncü çelişki ise, Zorunlu varlığın her varlığın başlangıcı/ilkesi olduğu ifade edildikten sonra, Zorunlu Varlığın akıl olmasının gereği olarak soyut bir mahiyete sahip olduğu için, özünü kendi özü için bildiği ifadesinin kullanılmasıdır. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ birinci ifadesinde, bilmeyi/akletmeyi maddi âlemde yaratmayla açıklamaktadır. Buna göre, Zorunlu Varlık, özünü özü için akletmemiş/bilmemiş oluyor; bilakis başka bir varlık için akletmiş/bilmiş oluyor. Diğer ifadesinde ise, akletmesinin/bilmesinin sadece kendi özü için olduğundan hareketle, Zorunlu Varlığı soyutlamayla açıklamaktadır. Buna göre, şayet akıl yaratma ise nasıl soyutlanmaktadır. Çünkü yaratılan şey soyutlanmamıştır ve maddi âlemde bulunmaktadır.[40]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilmeyi bazen maddeden soyutlamayla bazen de yaratmayla yorumlamasını şaşırtıcı bulur. Zira o, maddeden soyutlanmış değildir, maddeden soyutlanmış olsaydı, fiili olması düşünülemezdi. Fiili olarak olursa; yani eylem ve varlık için zorunlu olursa, O'nun bilgisi nasıl tümel olur; zira tümel olan dış dünyadaki fiille bulunamaz. Bu sebepten dolayı, yaratıcının ilmi, iki kısmında üzerindedir, tümel ve tikele, değişen zamana, çeşitli imkânlara nispeti tek bir nispettir.[41] Buna göre, bu ifadelerin birbirlerinin yerine kullanılmaları Şehristânî tarafından doğru bulunmamıştır.

b. Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisinin Tümel Olmasıyla İlgili Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Yönelik Eleştirileri

Şehristânî, Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda İbn Sînâ'nın tümel, tikel şeklindeki ayrımını kabul edilemez görür. Zorunlu Varlığın bilgisi tümel olmalıdır şeklindeki bir sınıflama O'nun bilgisi konusunda bir sınırlandırmayı ve olumsuzlamayı ifade etmektedir. Zira evrene bakacak olursak, evrenin tümel bir şekilde var olmadığı görülecektir. Şayet evrenin tümel olarak var olması düşünülebilseydi, onun fiili olarak var olması imkânsız hale gelirdi. Zira tikel bilgi

39 *Aynı eser*, ss. 79, 80, 91.
40 *Aynı eser*, s. 71.
41 *Aynı eser*, s. 91.

yoluyla yaratılanın tikel olması gerektiği gibi, tümel bilgi yoluyla yaratılanın da tümel olması gerekir. Var olanların tümel olması durumunda, Zorunlu Varlığın tümel bir şekilde bilmesinden söz edilebilirdi. Fakat görülmektedir ki, evren tikellerden oluşmaktadır ve fiili varlığa sahiptir. Bu noktada, evrenin mutlak anlamda tümel bir şekilde var olmadığının anlaşılmasından sonra, şunun ifade edilmesi gerekir; evren tikellerden oluştuğuna göre, Zorunlu Varlığın evrene dair bilgisi de hem tikel, hem de tümel olmalıdır.[42]

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bilgisinin tikel olması durumunda, bilinenin değişmesiyle, O'nun bilgisinin de değişmesi gerektiğini savunur. Eşyanın bilgisinin değişmesiyle, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmemesi gerektiğini iddia ederek, O'nun bilgisinin tümel olması gerektiğini savunur. Ancak Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlığın, dış dünyadaki bütün varlıkların kaynağı olduğu ve onların çokluğu da O'nun özünde, her hangi bir çokluk gerektirmediği İbn Sînâ tarafından kabul ediliyorsa, eşyalara dair bilgisinin değişmesiyle de onun bilgisinde değişmeden bahsedilmemelidir. Çünkü sudur eden varlıkların ilkelerini kendi özünden bilmesi, O'nun özünde çokluk gerektirmiyor ise, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi de O'nun özünde çokluk gerektirmemelidir.[43]

Şehristânî'ye göre, tikelleri bilmemesine gerekçe olarak, Zorunlu Varlığın özünde, 'bilinenin değişmesi bilginin de değişmesini gerektirir' denilirse, bilinenlerin çokluğu da bilginin çokluğunu gerektirir. Bundan dolayı, bilinenin çokluğu, ya O'nun özününde çokluğunu gerektirir ya da tek bir akıl dışında yaratmamasında olduğu gibi, tek bir bilgi dışında bir şey bilmemesini gerektirir. Birinci durumda, Zorunlu Varlığın özünde çokluk gerekir, ikinci durumda ise, Zorunlu Varlığın kendi özünden başka bir şey bilmediği sonucu çıkar.[44] Zorunlu Varlığın özündeki tümellere dair bu çokluk "Zorunlu Varlık, varlığın ilkelerini özünden bilmektedir/akletmektedir" ifadesi temel alınarak düşünülürse, "tümellerin hepsinin tek bir tümelde birleştirildiği zaman Zorunlu Varlığın bilgisinin sadece bu tümel üzerine olması gerekir mi?" şeklindeki zor soru Şehristânî tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilir. Bu durumda, Zorunlu Varlık, sadece bu tümeli yani kendi özünü bilir bunun dışındakileri bilemez sonucu çıkar.[45]

Zira İbn Sînâ, ilahi bilgiyi, ilahi özle aynılaştırır. İlahi öz basittir, terkip içermez. Buradan hareketle, Zorunlu Varlığın özünün bir olması gerekiyorsa, Zorunlu Varlığın bilgisinin de bir olması gerekir. Fakat Zorunlu Varlığın özünün basit ve bir olmasına karşın, Zorunlu Varlık tarafından bilinen şeyler çok-

42 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 76,77; krş. İbn Sînâ, *Necat*, s. 283.
43 Şehristânî, *age*, s. 81.
44 *Aynı eser*, s. 84.
45 Şehristânî, *Nihayetü'l İkdam*, s. 232.

tur. Bu durumda, Zorunlu Varlığın bilgisi, kavramların çokluğundan ibaret olmaktadır. Bundan dolayı, onun özündeki tümellere dair bilgiler, O'nun özünde çokluğun bulunmasını gerektirir.[46] Marmura'da Şehristânî'nin dikkat çektiği bu noktanın, İbn Sînâ'nın teorisinin eleştiriye açık yönlerinden birisi olduğunu savunur. Buna göre, İbn Sînâ'nın teorisinde çokluk problemi bütünüyle de ortadan kalkmış değildir. Kavramların çokluğu sorunu aşılsa bile, O'nun özünün çeşitli bilgiler, ve çeşitli akli eylemleri olmasıyla ilgili sorun ortadan kalkmayacaktır.[47]

Ancak İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın katındaki "akledilir"lerin, O'nun özünün parçaları olduğu şeklindeki bir düşünce biçimine karşı çıkar. Zira O'nun kendisinden sonraki şeyleri bilmesi, kendi özünü bilmesinin sonucudur. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bütün bunları kendi özünü bilmekle bildiğini ifade eder.[48] Bu anlamda bu bilme sürecinin bütünüyle Zorunlu Varlığın kendisini bilmesinden kaynaklandığını savunur. İbn Sînâ'ya göre, bu, ilahi özde çokluk gerektirmemektedir. İbn Sînâ, bu ifadeleriyle kendisine yöneltilecek eleştiriye de bir bakıma cevap vermiş, kendisine yöneltilecek ithamı geçersiz kılmıştır.

Tümel kavramına bakacak olursak, Şehristânî'nin, *Nihayetü'l-İkdam* adlı eserinde tümel kavramının anlamını ifade ederken, bu dünyadaki her bir şahsın kendisine ait bir tümeli gerektirdiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Buna göre, insan şahsı tümel olursa, onun insan oluşu diğer bir canlı için tümel şahıs olmaz. Bilakis şahısların çoğalmasıyla tümellerin de çoğalması gerekir. Buna göre, tikeller tümel olmaları bakımından biliniyorsa, tümel yönden olan ilim değişmeyip tikel olan değişiyorsa, bireylerin çoğalmasında olduğu gibi tümel yönden de ilmin çoğalması gerekir. Burada Şehristânî, tümel kavramından tikelin zihinde soyutlanmasını anlamakta her bir bireye ait bir tümelin olduğunu iddia etmektedir.[49]

İbn Sînâ'nın ifade ettiği "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ise, sebebe dayalı bir bilme tarzını ifade etmektedir. Bu sebepleri en son noktaya kadar götürdüğümüzde bu bilme tarzı, İbn Sînâ'nın ifadesiyle en ufak şeyin dahi bilgisini vermektedir. Burada Şehristânî tarafından ifade edilen tümel kavramı da soyutlamaya dayalı bir bilme tarzını ifade eder gözükmektedir. Bu anlamda bireylere ait tümel denildiğinde, her bir şeyin soyut olarak bilinmesi anlaşılmaktadır. [50]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tikelin tümel bir şekilde nasıl bilindiğini açıklamak

46 Şehristânî, *Musâra'a*, s.84; *Nihayetü'l İkdam*, ss. 231–234.
47 Michael E. Marmura, agm, ss. 301-303.
48 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 165, 166.
49 Şehristânî, *Nihayetü'l İkdam*, s. 231.
50 İbn Sînâ, *Necat*, s. 283.

için kullandığı güneş tutulmasının bu konuyu izah açısından tutarlı olmadığını savunur. Zira güneş tutulmasının belli bir vakti vardır, fakat güneş tutulmadan bunun bir bilgi olarak bulunmaz, ancak güneş tutulduğunda tümel olan bilginin tikel bilgi haline gelir ve bu nedenle bilinenin değişmesiyle bilginin de değişmesi gerekir.[51] Bu nedenle, Zorunlu Varlığın bu iki bilgi edinme yoluyla da güneş tutulmasını bilmesi gerekir. Şayet tümel bilgi edinme yoluyla bilip, tikel bilgi edinme yoluyla bilmiyorsa, bu O'na izafe edilmiş bir eksikliktir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili olarak burada ifade ettiği fikirlerin, "şöyle olursa şöyle olur" şeklinde ifade edilen şartlı bir bilgi türü olduğunu savunur. Buna göre, onun ilmi, kesin bir bilgi olmamaktadır. Hâlbuki Zorunlu Varlığın ilmi, bu tür şartlı önermelerden daha üstündür.[52]

Şehristânî, İbn Sînâ tarafından açıklanan bu bilme tarzına yönelik eleştirisini "mühür örneğiyle" çarpıcı bir şekilde ortay koyar. Bir kişi ellindeki mühürü bastığında, ortaya çıkan yazı mühürü basan kişiye hamledilemez. Zira mühürü basan kişi, yazı yazmayı bilmeyen bir şahısta olabilir. Burada ortaya çıkan yazı, ondan tabii ve zaruri olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, yazıyı yazan kişi, basan kişiden farklıdır.[53] İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği bilgi, mühürün üzerindeki yazı gibidir. Bu durumda, Zorunlu Varlık mühürü yapan değil de, mühürü basan konumunda değerlendirilir. Bu d onun etken bir tanrı olup olmadığıyla ilgili bir takım şüpheleri meydana çıkarır.

Şehristânî, İbn Sînâ'dan, Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili olarak tümel ve tikel problemine neden bu kadar önem verdiğini açık bir şekilde ortaya koymasını ister. Aslında konuya İbn Sînâ açısından bakacak olursak, akıl nazariyesi ve Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmemesiyle ilgili ifadeleri bunun İbn Sînâ tarafından önemini ortaya koymaya yeter. Şehristânî, bu konudaki temel dayanakların, Zorunlu Varlığın bilgisinin, her şeyi kuşatıcı olduğunu gösterdiğini söyler. Ayrıca bilginin tikel olmadığında mutlaka tümel mi olması gerektiğini sorar. Zira Zorunlu Varlığın bilgisi için tümel ve tikel gibi sınırlamalarının konulması, O'nun sınırlama kabul etmeyen özü hakkında ifade edilemez. Bu noktada Şehristânî, İbn Sînâ'dan, Zorunlu Varlığın bilginin iki kısmının tümelin ve tikelin ardındakileri bildiğini inkâr edip, etmediğini açıklamasını ister. Zira bunu açıkladıklarında onların bu konudaki yaklaşımları daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık için kavramsal ve önermesel bilgiden bahsedilirse, bu O'nun için uygun olmaz. Çünkü Zorunlu Varlığın

51 Şehristânî, *Musâra'a*, ss. 81, 82, 90.
52 Şehristânî, *Nihayetü'l İkdam*, s. 232.
53 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 83.

bilgisi, insani düzlemdeki tanımlamalarla açıklanamaz.[54]

İbn Sînâ açısından konuya baktığımızda, "tümel bir şekilde bilme" ifadesi mükemmel Tanrı tasavvurunun neticesi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, İbn Sînâ tarafından da Zorunlu Varlığın her şeyi en mükemmel şekilde bildiğinin kabul edildiğini söylememiz gerekmektedir. İbn Sînâ'nın bu mükemmel ulûhiyet anlayışı, Şehristânî'nin yukarıda ifade ettiği sorulara da bir cevap mahiyetindedir. Aslında İbn Sînâ'nın ifade ettiği bilme tarzı, tam anlamıyla zorunlu bir bilgiyi gerektirdiğinden mutlak ve değişmeyen bir bilme tarzını da ifade etmektedir.

Zorunlu Varlığın bilgisi probleminde, İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisinin O'nun bilgisinin değişip değişmemesi meselesi olduğunu ifade etmiştik. Bunun tersini, yani Zorunlu Varlığın bilgisinin değiştiğini düşünürsek, burada Zorunlu Varlığın insana benzer bir irade sahibi olduğu iddia edilebilir ki bu, İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık için doğru olmaz. Zira zorunluluğun olduğu yerde iradeden bahsetmek ne derecede doğru olur. İnsandaki irade, bilgi ve deneye tabi olan bir yetidir.[55] Ancak Zorunlu Varlık için bu şekilde bir iradeden bahsetmek İbn Sînâ tarafından kabul edilmez. İbn Sînâ, O'nun yaratmak istediğini en iyi şekilde ve en mükemmel şekilde yarattığını ifade etmektedir.[56] Buna göre, Zorunlu Varlığın iradesi, O'nun bilgisidir. Ancak İbn Sînâ'nın ifade ettiği bu yaratma eylemi, determinist bir yaklaşım tarzını da beraberinde getirir. Zorunlu Varlık, ilk yaratmasında en iyi ve en doğruyu yarattığına göre, bütün yaratılanlar da Zorunlu Varlık tarafından ilk başta tümel bir tarzda bilinmektedir.[57] Ancak Şehristânî bu görüşe katılmaz, Zorunlu Varlığın bilgisi bütün her şeyi önceden belirlemişse, insan açısından da irade kavramını ve ilahi iradenin varlığa müdahale etmesini de tartışmak gerekmektedir.[58]

Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlığın bilgisi, tümel ve tikeli kapsar, bu iki kısmın da üzerindedir. O'nun ilmi akıl ve duyunun ikisinden de üstündür.[59] Yaratıcı tümelleri ve tikelleri bütünüyle bilir, tümelden tümeli ve tikelden tikeli ayırmaz onların ikisi de onun katında eşittir. Zorunlu Varlık için bilgi, tümel olmakla sınırlanamaz, zamandakinin tümel olması mümkündür, fakat Zorunlu

54 *Aynı eser*, s. 84.

55 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 189.

56 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 122, 124.

57 *Aynı eser*, s. 105; Hayrani Altıntaş, *age*, s. 70; Şaban Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde "Fâil Neden"in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", s. 136.

58 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 88.

59 *Aynı yer*.

Varlık için tümel bilgi tasavvur olunamaz. Şehristânî, O'nun için hüküm ve şart cümleleri kurularak böyle olursa böyle olur denilmesinin uygun olmadığını savununr. Buna göre, Zorunlu Varlığın eşya hakkındaki bilgisi için olmasından önce veya olmasından sonra ifadelerini kullanmaya gerek yoktur. Geçmiş, gelecek ve an zaman hükümleridir. Zamanla ilgili bilgi zamanın değişmesiyle değişir, ancak zamanla ilgili değişme zamanla ilgili olmayan yaratıcının bilgisini değiştirmez, bilakis zamanlar onun için eşit derecededir. Hâlbuki İbn Sînâ güneş tutulmasını tümel olarak kabul ettiğinde zamana ait olmaktan kurtulmaz. Bu anlamda bilgi, zamanda ve tümel olabilir. [60]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tümel olan ilmin tikel olandan daha üstün olduğu yanılgısı nedeniyle Zorunlu Varlık hakkında hataya düştüğünü savunur. Şehristânî, Zorunlu Varlığın bilgisinin hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadığını ve O'nun bilgisini sınırlandırmanın da hatadan başka bir şey olmadığını savunur ve filozofları kendi bilgi düzlemlerine ait olmayan bir mesele hakkında fikir yürüterek yanılgıya düştüklerini savunur.[61]

Bilgi meselesini insanın bilmesi ve düşünmesi ekseninde değerlendirdiğimizde insanın akıl ile tümeli, his ile tikeli idrak ettiği doğrudur. Ancak Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında bunu söyleyemeyiz, O'nun bilgisi, akıl ve hissin hepsinin üzerindedir. Şehristânî, Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili bu tartışmada, Onun bilgisinin tikel olması veya tümel olması yönünden değerlendirme yapmaz. Görüldüğü üzere bizim anladığımız anlamdaki bilgi kavramının O'nun hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık eşyayı oluşundan önce, oluş anında ve sonrasında bilir, onun bilgisi bütün bilgi edinme yollarından üstündür.[62] Ancak burada O'nun bilgisinin iki kısmın da üzerinde olduğu vurgulanmakta, fakat Şehristânî'nin felsefenin en önemli sorusu olan nasıl sorusuna vereceği cevaplar temelde tenzih ve takdis çerçevesinde gözükmektedir. İşte bu noktada İbn Sînâ'nın burada verdiği açıklama tarzı bir felsefeci olarak nasıl sorusuna verdiği cevaplar olarak zihnimizdeki yerini almaktadır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili olarak ifade ettiği fikirlerin Kur'an'ın getirdiği Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığını, peygamberlerin de insanları, bu konular üzerinde tartışma yapmaktan menettiğini savunur. Ayrıca Kur'an'da O'ndan yerde ve gökte hiçbir zerrenin bilgisinin kaçamayacağı, O'nun kapalı ve gizliyi bildiğini, ellerinizin arasındakileri ve arkanızdaki-

60 Aynı eser, s. 90.
61 Aynı eser, s. 82, 88.
62 Şehristânî, *Musâra'a*, s.86.

leri, görünen ve görünmeyen evreni tümel ve tikel ayrımı olmaksızın bildiğinin açıkça ifade edildiğini belirtir. Bu çerçevede evrenin, sabit ve daim oluşunu, oluş ve bozuluşunu ayırmaksızın her şeyi bilir. Şayet Zorunlu Varlık, varlıkları tikel olarak bilmiyorsa; Şehristânî'ye göre, görmesi ve işitmesi üzerine kurulu dualar ve ibadetlerin hepsi anlamsız olacaktır. Oysa O bunlara karşılık vereceğini ifade etmektedir. Şayet Zorunlu Varlık şahısları bilmiyor, onları tikel olarak akletmiyorsa o zaman Zorunlu Varlığın bireye her hangi bir etkisinden söz edilemez.[63] Şehristânî, bu ifadeleriyle kendisinin Kur'an merkezli davrandığını vurgulamakta, konuyu itikadi boyuta çekerek felsefecileri dinî verileri doğru anlamamakla itham etmektedir.

Şehristânî'nin temel tavrı, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkında, bir sınırlandırmayı andıracak şekilde O, tikelleri, tabii ve zaruri olmasının dışında bilemez iddiasına yöneliktir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu iddialarının yakini bilgiye ulaştırmadığının kendisi tarafından bilindiğini savunur ve İbn Sînâ'ya yaratıcının yaratmayla ilgili hükümlerinde mütekellimlerin yolunu takip etmesini tavsiye etmektedir.[64]

İbn Sînâ'ya baktığımızda, Şehristânî'nin kullandığı ayetleri kendi fikirlerini desteklemek için kullandığını görmekteyiz. Ancak İbn Sînâ'nın bu ifadeyi kullanmakla birlikte tikellerin bilgisinin tikellerdeki değişmeyle birlikte değiştiğini, oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin bilgisinin de bunun gibi olduğunu gördüğünde, tikellerin tümel bir şekilde bilinmesi şeklinde bir yol bulmaya çalıştığını ifade eder.[65]

Şehristânî'den sonra yaşamış ve Tanrı'nın bilgisi konusunda önemli görüşleri olan İbn Rüşd (ö.595-1198)), İbn Sînâ'yı kastederek, Meşşailerin ileri sürdükleri konuyla ilgili öncüllerinin esasında yanlış anlaşıldığını savunarak, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinde olduğu gibi, tümellere dair bilgisinin de bizim bildiğimiz şekilde olmadığını ifade ettiklerini savunur. Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel ya da tikel olması noktasında bizim ihtilaf etmemize gerek olmadığını, Zorunlu Varlığın bilgisinin bu iki tür sınıflandırmadan daha yüce olduğunu ifade ederek kelamcılarla filozoflar arasındaki anlaşmazlığın adlandırmadan kaynaklanan bir sorun olduğunu ifade eder.[66] Buradaki sorun, kelamcıların meseleyi insani bilgi düzleminde ele alıp daha sonra takdis ve tenzih noktasına taşımalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, her iki grup da Tanrı'nın her şeyi bilmesi noktasında uzlaşmalarına rağmen bunun nasıl olduğu

63 Aynı eser, s. 87, 88; Müminun, 23/92.
64 Aynı eser, s. 91
65 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 82.
66 İbn Rüşd, *Faslû'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 84.

noktasında bir takım fikir ayrılıklarına düşmektedirler.

Görüldüğü üzere, bir kelamcı gözüyle bakıldığında, Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel olduğunun iddia edilmesi, kelamcıların Tanrı tasavvurundaki anlamıyla işitme ve görme sıfatlarının O'ndan ayrılmasını gerektirecektir. Bireysel insan eylemlerinin bilgisi oluş ve bozuluş evreninde değil de tümel olarak bilinecektir. İbn Sînâ'nın kelamcılar tarafından böyle anlaşılması, Eşari kelamcılarının bakış açılarına bütünüyle ters olması hasebiyle kelamcıların tenkidinden uzak kalmadı. İbn Sînâ'nın Eşari kelamcılarının bakışı ekseninde okunması durumunda Gazâlî, Şehristânî ve Fahreddin Razi'nin yorumlarının doğru olacağı ifade edilebilir. İbn Sînâ merkezli okunduğunda ise, kelamcıların zikrettiği bir bilme ve yaratma tarzının da bir takım sorunlardan hali olmadığı ifade etmek gerekir.

Sonuç

Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda en önemli nokta, Zorunlu Varlık-alem ilişkisidir denilebilir. Zira Zorunlu Varlığın yaratmasıyla ilgili olarak kelamcıların, dilediğini dilediği zaman yaratan, âleme sürekli müdahil olan Zorunlu Varlık tasavvuruyla; felsefecilerin nedensellik prensibi etrafındaki değerlendirmelerinin temelinde Zorunlu Varlığın âlemle ilişkisinin mahiyetini açıklama gayreti vardır.

Bu çerçevede, Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda irade kavramı İbn Sînâ tarafından büyük önem arz etmektedir. Zorunlu Varlık, Zorunlu Varlık olarak en mükemmel bir şekilde yarattığından dolayı, bizim düşündüğümüz anlamda bir irade kavramının Zorunlu Varlık için düşünülmesi, onun özüne bir eksiklik izafe edilmesine neden olur. Zorunlu Varlık hakkında bir iradeden bahsedilecekse, bu ondaki failliğin devamlı olması ve onun her yaratmasında en mükemmeli yaratması anlamındadır.

İbn Sînâ'nın anlayışına göre, Zorunlu Varlık mükemmel ve basittir (bileşik değildir). Diğer varlıklar gibi çeşitli unsurlardan oluşmayan Zorunlu Varlığın yaratması, diğer varlıklardaki gibi eksiklikten mükemmelliğe doğru bir çizgi takip etmeyeceğinden O'nun hakkında, bizim ifade ettiğimiz anlamda bir irade ve yaratmadan bahsedemeyiz. Bu açıdan Zorunlu Varlığın bilgisi tümeldir, yani O her şeyi tümel bir yön üzere bilir; bu da O'nun özünde herhangi bir eksikliği veya artmayı gerektirmez. İbn Sînâ'nın kelamcıların yaklaşımlarını kabul etmemesinin en önemli nedenlerinden birisi, âlemi eşyadan hareketle bilmesi halinde bunun Zorunlu Varlığın özünde bir değişmeyi zorunlu kılmasıdır.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın bilgi meselesini Zorunlu Varlığın bazı şeyleri bilip, bazı şeyleri bilmemesi olarak anlamamak

gerektiğine dair vurgusudur; ona göre bu tartışmada önemli olan, tikel bilginin Zorunlu Varlığın özünde bir değişmeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir. Zira en mükemmel varlık, yeni bir şey bilmesiyle kendi özüne ilave bir şey almakta, bu anlamda onun yetkinliği de yeni bir yetkinliğe ulaşmaktadır. Zorunlu Varlık yetkindir, O'nun yeni bir yetkinliğe ulaşmasının söz konusu olmayacağından dolayı, Zorunlu Varlık âlemi tümel olarak bilir ve böylece özünde herhangi bir değişmeye maruz kalmaz.

Bundan dolayı, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi, oluş ve bozuluş âlemine bağlı olarak gerçekleşmez. İbn Sînâ, meseleyi mükemmel tanrı tasavvurunun bir gereği olarak ele almaya girişmiş, fakat bu meseleyle ilgili olarak ileri sürdüğü fikirlerin dini veriler temelinde okunması durumunda, kelamcıların dikkatinden kaçmayan bir takım açıklaması güç durumlardan da kurtulamamıştır.

Şehristânî ise, Zorunlu Varlığın tikelleri bilmesine vurgu yaparak O'nun mutlak irade sahibi olduğunu ve dilediğine dilediği anda müdahale edebileceğini savunur. Bu anlamda Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilgi ile ilgili meseledeki iddialarını, Zorunlu Varlığın sınırlandırılması olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle, Zorunlu Varlığı eksiklikten kurtarmak için, O'nun bütün bilgi edinme yolları ile eşyayı bildiğini savunmuştur. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın anladığı şekildeki bir irade kavramından hareketle Zorunlu Varlık için bir irade bulunduğu iddia edilemez. Ona göre, İbn Sînâ Zorunlu Varlığın yaratmasını iradi bir yaratmayla değil de, lüzum ve gereklilik yönünden bir yaratma olduğunu iddia eder.

Bu noktada, kelamcılar tarafından ifade edilen, dilediğini dilediği şekilde yaratan ve hiçbir kayda bağlı olmayan tanrı tasavvuru, âlemdeki düzen ve bu düzenin izahı açısından birtakım güçlüklerden uzak değildir. Zira biz etrafımıza baktığımızda nedensellik ilkesine ters durumlara rastlamamaktayız. Bu anlamda, her gün başka bir âlem tasavvuruyla karşılaşmamız da mümkün değil. Âlemdeki düzenin Tanrı'nın mutlak iradesi, yetkinliği ve nedensellik prensibi ekseninde İbn Sînâ tarafından yapılan bu açıklama biçimine yanıt olarak, kelamcılar tarafından da tatmin edici bir açıklama biçiminin ifade edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Zorunlu Varlığın bilgisi meselesi, Meşşai filozoflar ve kelamcılar arasında sürekliliğini koruyan bir tartışma konusu olmuştur. Şehrîstâni de bu eleştiri geleneğinin ikinci bir halkasını oluşturmaktadır. Fakat bu konudaki fikir ayrılıklarının zaman zaman itikadî bir boyut kazanıp diğerini tekfir edecek boyutlara varması fikir tartışmalarının özüne uymamıştır.

Kaynakça

Acar, Rahim, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Scince and Philsophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis-David C. Reisman, Brill Leiden, Londra 2004.

------, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre, Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yay., İstanbul 2005, sayı: 13.

Adamson, Peter, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 105, sayı: 3, 2005.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1992.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.

Belo, Catarina, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17:2, 2006.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1998.

Farabi, *Fususu'l-Medeni*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.

------, *Kitabu Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fazıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, neşr: Darü'l-Maşrik, Beyrut 1991.

------, *Uyunu'l-Mesail*, nşr. el-Mektebetü's-Selefiye, Kahire 1910.

Gazâli, *Makasıdu'l-Felasife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Daru'l-Maarif Yay., 1961.

------, *Tehafütü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Daru'l Maarif, Kahire 1987.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2004.

Haklı, Şaban, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fâil Neden'in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife Dergisi*, Yıl. 4, Sayı. 1, Bahar 2004.

------, *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Cüzileri Bilip Bilmemesi Mes'elesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

İbn Rüşd, *Faslû'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.

İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşiyye*, tahk. İbrahim Hilal, Tahran 1363.

------, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.

------, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.

------, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.

------, *Necat*, tahk.: Macit Fahri, nşr. Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985.

------, *Talikat*, tahk.: Abdurrahman Bedevi, Kum 1984.

Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.

Leaman, Oliver, *An Intoduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Pres, Cambridge 1985.

Marmura, Michael E., "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, Temmuz-Eylül 1962, c. 82, sayı: 3.

Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk: Muhammed Seyyid Keylani, neşr: Darü'l Maarif, Beyrut 1975.

------, *Kitabu'l Musâra'a*, ed. Wilferd Madelung-Toby, I.B. Tauris Publishers London-New York, The Institute of Ismaili Studies, London 2001.

------, *Nihayetü'l İkdam fi İlmi'l-Kelam*, tahk.:Alfred Guillaume, neşr: Oxford University Press, Londra 1934.

Terkan, Fehrullah, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, Ocak 2004, sayı: 94.

------, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, The University of Chicago, Basılmamış Doktora Tezi, Chicago 2004.

Uyanık, Mevlüt, "el-Farabi'nin Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1.