


Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi [*]

The Logical Knowledge from the Epistemic Aspect

MEHMET ÖZTURAN 
İstanbul Medeniyet University

Received: 10.11.2018 | Accepted: 30.12.2018

Abstract: In the introduction parts of classical logic books produced through ages in the Islamic lands, knowledge is divided into two parts, namely conception and assent, while the term knowledge is utilized only in the sense of an absolute way without any concern for supplementation of an adjective. Since all the information included in the scope of the logical information is limited to the form of conception and assent, the existence of other information that is not conceived by the conception and validity of the knowledge is left to be featured with certain characteristics. Here, the first figures in the literature indicating that this knowledge is the knowledge by occurrence are Shihab al-Din Suhrawardi and his followers Qutb al-Din Shirazi and his followers. Qutb al-Din Shirazi divides knowledge into two parts: knowledge by occurrence and knowledge by presence. For him, the type of knowledge divided as conception and assent is knowledge by the occurrence. The knowledge of God, the knowledge of the absolute beings, the knowledge of man concerning his self and bodily states is knowledge by the presence and completely out of the scope of logical knowledge. The aim of this article is to find out the first texts that determine what the logical knowledge is and analyze their contents.

Keywords: Logical knowledge, conception, assent, knowledge by occurrence, knowledge by presence, divine knowledge.

© Özturan, M. (2018). Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (2), 771-819.



Giriş

Klasik mantık kitaplarımızın büyük çoğunluğu *bilgiyi tasavvur ve tasdik* olmak üzere ikiye ayırmakta ve bu ayrıma bağlı olarak *tasavvurât* ve *tasdikât* mantık ilminin en temel bölümlerini oluşturmaktadır. Mantık kitaplarında tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bu bilginin hangi tür bilgi olduğu pek zikredilmemekte, zikredilse bile konunun ayrıntılarına girilmemektedir.

Bu çalışmada tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayrılan ve hiçbir kayıt almaksızın mutlak olarak bırakılan bilginin, *müteceddid (busûli)* bilgi olduğu gösterilecektir. Müteceddid (husûli) bilgi *budürî* bilginin mukabili olduğu için ayrıca bu ayrımın nasıl ortaya çıktığı bu bilgilerin anlam ve örnekleri *Hikmetü'l-Müte'âliye* ekolüne mensup klasik ve modern dönem şârihler üzerinden mantıksal bilginin türüne değindiği ve ilişkili olduğu ölçüde ele alınacak Kutbuddin Râzî ise müstakil bir başlık altında incelenecektir. Varılacak sonuçlar mantık ilminde ele alınan bilginin ne tür bir bilgi olduğunu tesbit etmekle hangi bilgilerin hata ihtimali barındırdığına da cevap teşkil edecektir. Ayrıca araştırma şu sorulara da cevap vermeyi hedeflemektedir: 'Mantık ilminin ilgilendiği bilgi türü nedir?', 'Hangi bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır?', 'Bilgi hataları tasavvurî ve tasdiki bilgilerde vâkî olduğuna göre hangi bilgiler hata barındırır?'. Tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilgi mutlak bilgi midir?

1. Bilginin Meşhur Taksimi

Felsefe tarihi boyunca bilgi kavramına yönelik farklı bakış açılarını yansıtan birçok tanım, taksim ve tasnif bulunmaktadır. Bu tanım ve taksimler klasik mantık kitaplarının temel meselesi olarak kabul edilmediğinden etraflıca işlenmemektedir. Esasında bilgi sorununun modern felsefede epistemoloji dalı altında müstakil olarak işlenmesine karşıt olarak klasik felsefede bilgi felsefesi meselelerini tek bir başlık altında bulmak güçtür. Bu meselelere kimi zaman zihinsel varlık konusu ele alınırken değinilmekte, bazen de –bilgi araz kategorilerinden biri olarak kabul edildiği için– aynı meseleler kategoriler konusu işlenirken ele alınmaktadır. Zira bilginin tanımı ve taksimi meselesi mantık ilmi için önemli olsa da bu ilmin başlıca hedeflerinden birini teşkil etmez.

Bununla birlikte hemen hemen her mantık kitabının başında 'bilgi



tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır' ifadesini görmek mümkün. Bu ifadeden farklı olarak mantık literatüründe bilginin kısımları için nadiren farklı ibareler kullanılmaktaysa da bilginin *meşhur taksimi* denildiğinde ilk akla gelen şey bu iki kısım için *tasavvur* ve *tasdik* lafızlarının kullanıldığı taksimdir (Kutbuddin Râzî, 2005, s. 38). Peki niçin mantığın temel bir meselesi olarak addedilmeyen bilgi taksimi bu ilme ait kitaplarda yer almaktadır?

Genel itibariyle mantık kitaplarımızda meşhur taksim, mantığa niçin ihtiyaç duyduğumuzu beyan etmek için yapılmış açıklamaların ilk aşamasını oluşturur. Zira bu kavramlar ele alındığı takdirde konu ve gaye eksensiz tanımlar çok daha kolay anlaşılacak ve böylece mantık ilmini tahsil etmek isteyen bir öğrenci bu ilmin konu ve gayesini tasavvur ederek mezkur ilmi bilinçli bir şekilde tahsil edecektir. Bu durum ise talebeyle karşılaşacağı problemlerin hangilerinin mantık ilmine ait olduğu ve hangilerinin bu ilmin meseleleri dışında kaldığına yönelik bir bilinç sağlayacaktır.¹ Buna göre 'niçin mantığa ihtiyaç duyarız?' sorusuna cevap arandığı *Mantığa duyulan ihtiyaç/Niçin mantık* başlığı gelinceye kadar izlenen aşamalar kısaca sırasıyla şöyledir: (1) Bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. (2) Tasavvurî ve tasdikî bilgilerimizden bazıları zarurî olup düşünmeyi gerektirmez. Bu bilgilerden bazıları ise nazari olup ancak düşünme ile elde edilebilir. (3) İnsanın hata yaptığı bilgi türü düşünsel/fikrî/nazari bilgidir. Yani malumdan meçhule gitmeyi gerektiren bilgidir. O halde insan, malumdan meçhule giderken oluşabilecek hatalara karşı zihnini koruyacak bir ilme ihtiyaç duyar. Bu ilim mantık ilmidir (Abdullah b. Hüseyin Yezdi, t.y., ss. 28-35; al-Khunaji, 2010, ss. 6-7; 2005, ss. 30-64). Yukarıda yargılar şeklinde özetlenen akışın görüldüğü gibi ilk aşamasını *bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması* oluşturmakta ve bu ayrım gerçekleşikten sonra mantık ilminin gayesi gerekelendirilmektedir. Tasavvur-tasdik ayrımına köken teşkil eden bu bilgi ne tür bir bilgidir? Gerçekten bu bilgi mutlak

¹ Mantık literatüründe bir ilmi tahsile başlamazdan evvel o ilmi *konu* ve *gayesi* ile tasavvur etmeye *tasavvur bi-resmibi* adı verilmektedir. Bu tür bir tasavvur yukarıda da belirttiğimiz üzere ilgili ilmin bilinçli bir şekilde tahsil edilmesine yardımcı olur. Yalnız buradaki *bilinçlilik* ifadesi sözlük anlamıyla düşünülmemelidir. Zira mantıkçılara göre bir ilmin konu ve gayesinin ne olduğuna yönelik bilgi sahibi olmak yani o ilmi resmi ile tasavvur etmek kişiye karşılaşacağı meselelerden hangilerinin bu ilimle ilgili olduğunu hangilerinin de ilgisinin bulunmadığını icmalî bir şekilde öğreten anlamındaki bir bilinç sağlamaktadır. (Kutbuddin Râzî, 2005, s. 37)



bilgi olarak kabul edilebilir mi? Metnin ilerleyen sayfalarında da isbat etmeye çalışacağımız temel sav bu bilginin mutlak bilgi olmadığı belirli bir sıfat ile nitelendirilmiş özel bir bilgi olduğudur. Peki bu bilgi mutlak bir bilgi değilse yani mukayyet ise hangi kayıtla mukayyet hale getirilmiştir? Bu sorulara cevap verebilmek için evvel emirde tasavvur-tasdik ayrımı için bölünen kavram (maksim) mesabesinde olan ve mutlak bilgi olarak açıklanan bilgi ile neyin kastedildiğini tesbit etmek gerekmektedir.

Literatürde farklı itibar/bakış açılarından hareketle bilgi kavramı incelenmekte ve bu bakış açılarının temelinde ona farklı adlar verilmektedir: Nazarî ilim-amelî ilim, küllî ilim-cüzî ilim, tafsili ilim-icmâlî ilim, hakikî ilim-itibarî ilim, ezeli ilim-hâdis ilim, fiilî ilim-infiâlî ilim, husûlî ilim-hudûrî ilim v.b. Mezkur bilgi türleri arasında asıl ilgi odağımız olacak olan bilgi husûlî ve hudûrî ilimdir. Çünkü bu iki bilgi arasındaki karşıtlıktan hareketle mutlak bilgi adı verilen bilgi ile husûlî bilgi arasında bir mukayese yapma imkanı doğacaktır. O halde az önce belirtildiği üzere mantık kitaplarında *bilgi* denilmek suretiyle mutlak olarak bırakılan fakat aslında mutlak olmayan bilgi ile neyin murad edildiği açıklanmalıdır.

1.1. Suretin Husûlü Manasına Gelen İlim

Mantık kitaplarında genelde tasavvur-tasdik olarak iki kısımda incelenen mutlak bilgi *suretin husûlü* anlamına gelen bilgidir.² Bu bilginin bir suretin husûlü anlamına geldiği hem Ali b. Ömer Kâtibî (ö. 675/1276) tarafından *el-Risâletü's-Şemsiyye*'de sarih ifadelerle dile getirilmiş olmasının yanında Kutbuddin Râzî (ö.766/1365) tarafından da *Tabrîru kavâ'idil-mantikiyye fî Şerhi's-Şemsiyye*'de suretin husûlü anlamını vurgulayacak şekilde örneklendirilerek açıklanmıştır. Kutbuddin Râzî'nin şerhettiği ana metin olan *el-Risâletü's-Şemsiyye*'de mantıksal bilgi şöyle taksim edilmiştir:

“Bir şeyin suretinin akılda husûlü” olarak (tanımlanan) “ilim” (bilgi) ya sade/hükümsüz tasavvurdur (tasavvur feqat) ya da ‘bir şeyi başka bir şeye olumlayarak (-dır) veya olumsuzlayarak (değildir diyerek) isnad etmek olarak (tanımlanan) hüküm’ ile birlikte bulunan tasavvurdur (tasavvurun me’ahû hüküm) ki hüküm ile tasavvurun toplamına tasdik adı verilir.(Ali b. Ömer Kâtibî, 2005, s. 30, t.y.-a, s. 2a, t.y.-b, s. 32a, t.y.-c, s. 74).

² Örneğin Kutbuddin Râzî -ileride de değinileceği üzere- mantık ilminin ilgili olduğu bilgi türünü farklı bir bakış açısından hareketle müteceddid bilgi olarak adlandırmaktadır. (Kutbuddin Râzî, 2004, s. 96).



Alıntıdan da açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki Ali b. Ömer Kâtibî, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilgiyi *suretin akılda busûlü* olarak tanımlamakta dolayısıyla mantık ilminde araştırdığı şekliyle bilgi denildiğinde bir şeye ilişkin zihinde husûle gelen/oluşan sureti kastetmektedir.

el-Risâletü’ş-Şemsiyye’de geçen bilgi (ilim) kavramını şârih Kutbuddin Râzî ise mutlak tasavvur ibaresiyle açıklayarak bu türden bir bilginin zihinde oluşumunu irtisam kavramıyla dile getirerek zihin-ayna teşbihiyle insan zihni bir aynaya benzetilmektedir: Aynanın çevresinde bulunan şeylerin birer yansıması ve sureti aynaya aksettiği gibi insan zihni dışında bulunan eşyanın sureti de bu teşbihe uygun olarak zihinde resmolunmaktadır. Fakat zihin aynadan daha geniş bir şekilde, sadece duyulurların değil ayrıca akledilirlerin suretlerini de kendinde aksettirmektedir (Kutbuddin Râzî, 2005, s. 31). Dolayısıyla bir balmumun üzerine bastırılan şeylerin tab’ olmasına benzer bir tarzda zihinde duyulur ve akledilirlerin suretleri yer almakta, zihinde intiba’ oluşmaktadır. Bu benzetmelerde kullanılan *irtisam* veya *intiba* kavramlarından da anlaşılacağı üzere insan zihninde tasavvurların oluşumu zihni *münfail* (edilgen) bir duruma sokarken zihinde bu suretlerin oluşumuna kaynaklık eden zihin haricindeki varlıklar *fail* durumda olmaktadır. Diğer bir deyişle *mutlak tasavvur* ya da ilim bu *irtisam* ya da *intibânın* oluşmasıdır.

Kutbuddin Râzî’nin mantıksal bilgiyi anlatırken kullanmış olduğu bir diğer kavramsallaştırma *zihinsel hudûr* (hudûr-i zihni/zihinde bulunma) kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kavram daha önce geçen “bir şeyin zihinde husûle gelmesi” anlamıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla ister tasavvur ister tasdik olsun bilgi bir zihinsel hudûr ve husûl olarak kabul edildiği için bilginin iki kısmı da bu anlamı tazammun etmektedir. Bilginin tarifi ve taksimi ile ilgili buraya kadar öne çıkan hususlar şöyle özetlenebilir:

- (1) Mantıksal bilgi bir şeyin suretinin akılda husûlü/intibâi/irtisâmı, zihindeki hudûrudur.
- (2) Mantıksal bilgi; mutlak tasavvur ve hudûr-i zihni kavramlarıyla da ilk maddedeki anlamı verecek şekilde eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Bilginin sarîh ifadelerle *suretin busûlü* ya da *zihinsel hudûr* kavramlarıyla dile getirilmesi konumuz açısından önemlidir. Zira mantıksal bilgiyi



tanımlarken Kutbuddin Râzî tarafından kullanılan *busûl* ve *hudûr* terimleri her ne kadar *busûli bilgi* ve *hudûri bilgi* ibareleriyle açıkça dile getirilmemiş olsa da Hikmetül-Müteâliye ekolüne mensub bilgin ve şârihler tarafından *busûli bilgi* ve *hudûri bilgi* şeklindeki terimler yukarıda mantıksal bilgiyi açıklayan suretin husûlü ve zihinsel hudûr terimlerinin içeriğini başarılı bir şekilde yansıtmaktadır.

Mutlak bilgi olarak kabul edilen ve bir şeyin suretinin zihinde husûlü olarak açıklanan bilginin aslında mutlak bilgi olmadığı müteceddid/husûli bilgi olduğu sonucuna varmadan önce bu kavramların bağlı olduğu kavramsal şemayı ortaya koymak ve mezkur kavramlara ait tanımları kısaca ele almak yerinde olacaktır.³

2. Bilginin Suret Merkezli Taksimi: Husûli ve Hudûri İlim

Bilginin müteceddid ve hudûri bilgi olarak ikiye ayrıldığı birçok müellif tarafından dile getirilmiştir. Bu isimlerden biri de İbn Kemmûne'dir (ö. 683/1284). İbn Kemmûne iki kısma ayrılan bilginin ilk olarak nitelik kategorisine dahil olduğunu belirtirken bu kategori altına giren en önemli şeyin idrak yani bilmek olduğunu söyler. Tüm idrak türleri arasında ortak olan şey ise idrak eden öznedeye *bilenen şeyin hakikatinin* ta kendisinin hazır olması veya bu hakikate ait bir *misalin* (suretin) hazır olmasıdır. Nitekim bilginin husûli ve hudûri bilgi olarak ayrılmasına sağlayan şey de tam da buradadır. Bir kısım bilgilerimiz kimi zaman intibâ (irtisam) sayesinde oluşurken kimi zaman da böyle olmaz. Bunun en büyük delili geometrik varsayımlardır. Buna göre insanın bazı idrakları intibâ yani suretin zihnimizde tab'olması aracılığıyla gerçekleşmeseydi realitede bir varlığı olmayan şeyler hakkında varlıksal hükümlerde bulunmamız imkansız olurdu. Fakat tıpkı geometrik varsayımlar hakkında konuşmamız ve hüküm vermemizde olduğu gibi insanoglu olmayan şeyleri de sözkonusu

³ Kutbuddin Râzî'nin risalesine şerh yazan Herevî, mantık kitaplarında ilim kavramı her ne kadar mutlak olarak zikredilse de filozoflar tarafından aslında *busûli bilginin* kastedildiğini güzel özetlemektedir: "Mantık kitaplarının girişinde tasavvur ve tasdik diye bilginin ayrılmasına köken teşkil eden bilgi kavramının mutlaka tasavvurî ve tasdikî bilgilerin elde edilmesiyle bir ilişkisi vardır ve (hatta) sadece bu iki bilgiye özgüdür. Bu ayrıma köken teşkil eden bu bilgi, husûli bilgiden başka bir bilgi değildir (Muhammed Zahid Herevî, 2004, s. 96). Tasavvur ve tasdik ayrımına köken teşkil eden (mevridü'l-kısme) bilgi bazen *müteceddid* bazen de *busûli* kavramlarıyla nitelenir. Buradan hareketle *ilm-i müteceddid* ile *ilm-i busûli* lafızlarının *müteredif* manada kullanılan eşanlamlı lafızlardan olduğunu söyleyebiliriz (Muhammed Zahid Herevî, 2004, ss. 91-92).



etmekte onlar hakkında konuşmaktadır (İbn Kemmûne, 1402, s. 296). İnsan, olması imkansız ya da mümkün olduğu halde vakıada bir gerçekliği olmayana ilişkin akıl yürütülebildiğine göre demek ki onun bazı idrakları suret aracılığıyla olmaktadır. İbn Kemmûne'nin bu idrak türü ile anlatmak istediği bilgi türü müteceddid ya da husûlî bilgidir.

İkinci bilgi türü olan hudûrî bilginin delillendirilmesini de benzer bir istisnâî kıyas yoluyla yapan İbn Kemmûne, tüm bilgilerimizin intibâî yani müteceddid/husûlî bilgi tarzında olmaması gerektiğini söyler. Şayet tüm bilgilerimiz intibâî bilgi olsaydı bu durumda Bârî-i Teâlâ'nın kendine ve eşyaya ilişkin bilgisi ile bizlerin Tanrıya ve kendi zatımıza ilişkin bilgilerimiz intiba yolu ile olurdu (İbn Kemmûne, 1402, s. 297).⁴ Böyle olmadığı için bütün bilgilerimizin bir suretin oluşmasına bağlı olduğunu iddia etmek yersiz olacaktır. O halde bu iki paragraf kısaca bazı bilgilerimizin husûlî bazılarının hudûrî bilgi olduğunu dile getirmektedir.

Bir suretin oluşmasına bağlı olarak meydana gelen husûlî bilgi bir takım özelliklere haizdir. İbn Kemmûne'ye göre husûlî bilginin temel özelliği bilen öznede süreklilik arz etmemesi ve tıpkı görülen nesnelerin gözün dışında olması gibi bilen öznenin dışında kalan bir bilgi nesnesi olmasıdır (İbn Kemmûne, 1402, s. 297). Bu da husûlî bilginin ben-ötesi bilgi nesnelerini kendine konu edinen bir bilgi olduğunu göstermektedir.

Husûlî bilgiyi insanda *bir şeyin oluşması* (husûl) olarak anlatan İbn Kemmûne bununla bilginin *izâle* olmadığını altını çizmektedir. İlk olarak bilgi denen şeyin bizden bir şeyin izale edilmesi olmadığını hatta olamayacağını ispat eden filozof daha sonra bu bilginin *husûl* ifade ettiğini söyler. Bilen öznede husûle gelen, oluşan bu şey mutlaka bilinen ile örtüşmek (mutâbakât) zorundadır. Diğer bir ifadeyle bilen öznede öyle bir eser oluşmalıdır ki bu eser bilineye uygun düşmeli, bu eser o şeyi idrak etmek olup başka bir şeyi idrak etmekten ayrı olmalı, her idrak edilene özgü ayrı bir eser bulunmalıdır. İşte bilginlerin *suretin bilen öznede oluşması* derken kastettikleri şey budur (İbn Kemmûne, 1402, s. 298).⁵

⁴ *Tanrısal bilgi ile bene ilişkin bilginin* intibâ yolu ile gerçekleşmediği ve bu tür bilgilerde asla suret yer almadığı konusu ilerleyen satırlarda işlenecektir.

⁵ İbn Kemmûne'den aktardığımız bu bilgi 'bilgi izale değil husûldür' iddiasını gerekçelendirmek üzere serdedilmiş uzun bir delillendirme içinde yer alır. Mezkur iddia ve delillendirmenin ilk kaynağı görebildiğimiz kadarıyla Kutbuddin Şîrâzî'dir. Sonrasında gelen İbn Kemmûne, Kutbuddin Râzî, Sadruddin Şîrâzî aynı satırları ufak değişikliklerle iktibas



Peki, niçin bilen bilinene ait bir surete ihtiyaç duymaktadır? Diğer bir ifadeyle husûlî bilginin oluşumu insan için zorunlu mudur? Molla Sadrâ'nın söyledikleri bu sorulara cevap sadedinde okunabilir:

Mutlak olarak idrak bir surete ihtiyaç duyar. Onun zihinsel surete ihtiyaç duyusu idrak edilenin idrak edende hazır olmaması açısından olabilir. Bahsedilen bu hazır olmayış ya idrak edilenin aslında var olmaması ya da (var olsa da) idrak edende var olmamasından kaynaklanır (Sadruddin Şirâzî, 2004, s. 82).

Yukarıya alıntılanan paragraf varlık açısından bilginin iki tarafını, bilen ve bilineni incelemektedir: Bilinen bilen özünde mevcut değildir. Mevcut olmadığı için bilen, bilinene ilişkin bir surete ihtiyaç duyar. Bilinenin bilende mevcut olmaması iki ihtimal dahilinde düşünülebilir: a) Bilinen gerçekten yoktur. b) Bilinen vardır fakat bilende yoktur. Bilen ve bilinen arasında varlık temelinde kurulan ilişki aslında farklı varlık mertebeleri dikkate alınarak geliştirilebilir. Nitekim husûlî ve hudûrî gibi farklı bilgi türlerinin elde edilmesi *bilinen nesnenin* farklı varlık modları dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. Fakat her hâlükârda Molla Sadrâ bilen ile bilinen arasında varlık açısından bir zâtî ilişki, bir varlık bağı bulunması gerektiğini söyler. Ona göre ancak bu sayede bilen ve bilinenin dolayısıyla da bilgiden söz etmek mümkündür. Zira bilen ile bilinen arasındaki varlık ilişkisi bilinenin bilende oluşmasını, bilinenin bilen için keşfedilmesini, bilinenin bilen katında kendi dışındaki şeylerden ayrışmasını gerektirmektedir (Sadruddin Şirâzî, 2004, s. 82). Buna göre bilen ile bilinen arasındaki ilişki yukarıda da anıldığı üzere varlık mertebelerini dikkate alarak taksim edilebilir:

Bilen ile bilinen arasındaki varlık ilişkisi bilinenin kendi varlığı ile kurulmaktadır. Yani bilinenin zihinsel varlığı ya da sureti değil kendisi (vücûd-i aynî) bilende mevcuttur. Dolayısıyla bilen ile bilinenin ta kendisi arasında gerçekleşen bu bilgiye hudûrî bilgi denir.

Bilen ile bilinen arasındaki varlık ilişkisi bilinenin sureti ile kurulmaktadır. Burada bilinenin kendisi değil onun sureti bilinenin ta kendisinde veya kuvvelerinde yer alır. Bu bilgiye husûlî bilgi adı verilir (Sadruddin Şirâzî, 2004, ss. 83-84).

ederek kullanmışlardır. Bk. (Kutbuddin Râzî, 2004, s. 97; Sadruddin Şirâzî, 2004, s. 46).



Görüleceği üzere husûlî bilginin oluşumunda bilen ile bilinen arasında *suret* köprüsüyle bir ilişki kurulmaktadır. Burada suret bilineni temsil ettiği için aslında bilen öznenin bir şeye ilişkin bilgisi o şeyin suretinden ibaret olmaktadır. Bu açıklama varlık modları açısından değerlendirildiğinde nasıl anlaşılmalıdır? Zihinde var olmak ile bir şeyin kendi varlığı arasında esaslı bir ayırım olduğu açıktır. Husûlî bilgide bilinen şey bilen özneye suret aracılığıyla zihinsel bir şekilde var olduğundan onun gerçek varlığı yani aynısının bilen özneye var olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilinenin aynısının bilen özneye var olması husûlî bilginin mukabilinde konumlandırılan başka tür bir bilgiye tekabül etmektedir: Hudûrî bilgi.

Hudûrî bilgi en yetkin bilgi olarak kabul edilir. Hatta Molla Sadrâ'nın ifadesiyle gerçek manada bilgi hudûrî bilgidir:

“Ben-dışı bilgi (el-ilmu bi'l-ğayr) suretsel bilgiyle (el-irtisâm) sınırlıdır görüşünü kabul eden kişi gerçekten hata etmiş ve bilginin iki kısmı içerisinde en yetkin olanı inkar etmiştir” (Sadruddin Şirâzî, 2004, s. 83)

Alıntılarımız paragrafta hudûrî bilginin husûlî bilgiye nisbetle yetkinliğinden sözedilmiş olmasının yanında hudûrî bilginin sadece insanın kendi zatına ilişkin bilgiyle sınırlandırılmaması gerektiğine dair bir ima da mevcuttur. Zira Molla Sadrâ'nın ifadelerinde ben-dışı bilginin husûlî bilgi ile sınırlandırılması hatalı görüş olarak yansıtılmaktadır. Demek ki ben-dışı bilgi olduğu halde irtisâmî yani husûlî bilgi kapsamına girmeyen bilgiler de sözkonusudur. Mesela ilm-i Bârî ve mücerred varlıkların bilgileri bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira onların bilgisi ben-dışı bilgi olduğu halde bir suretin husûlünü gerektiren bilgiler de değildir.

Husûlî ve hudûrî ilim ayrımlarını meydana getiren şey bilgi nesnesinin yani bilinenin ne şekilde zihinde yer ettiği sorunudur: İnsan, hariçte yer alan nesne ve şeyleri bilir. Onun, hariçteki varlıklara dair bilgisi bu harici nesnelerin bizzat kendisini (aynısına) idrak ederek değil nesnelerin suretlerini idrak aracılığıyla gerçekleşmekte, hariçteki nesneler suretleri sayesinde zihne taşınmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın bilgisi, birer harici varlığı olan eşyanın zihne gelmesinden ibarettir. Hudûr ve husûl kelimeleri bu anlamı ifade etmekte, bilgi nesnesinin zihinde meydana gelişini anlatmaktadır.⁶

⁶ Husûl ve hudûr kavramlarının Kutbuddin Râzî tarafından eş anlamlı olarak kullanıldığına



Bir şeyin kendisi ile bir şeyin sureti arasındaki temel ayrım bilgi teorisine taşındığında bilen öznenin bilinen nesne karşısındaki konumu bu açıdan değerlendirilerek bilenin, bilinenin ta kendisini/aynısını bilmesi ile bilinenin suretini bilmesi arasında farklar olduğu düşünülmüş ve bu iki bilginin birbirinden farklı olduğuna kâil olunmuştur. Aslında husûlî ve hudûrî bilgi arasındaki bu temel ayrım, *şey* ve *suret* terimleri kullanılarak dile getirilebileceği gibi pekala *haricî varlık* ve *zihinsel varlık* arasındaki farklar temelinde de kendine bir ifade zemini bulabilir.

Buna göre bir şeyin haricî varlık (vücûd-i haricî) ve zihinsel varlık (vücûd-i zihni) olmak üzere iki farklı varlığı vardır. Bir şeyin haricî varlığı o şeyin kendi varlığından ibarettir. Bir şeyin zihinsel varlığı ise o şeyin kendisi yani haricî varlığı ile değil de sureti vasıtasıyla zihinde var olmasıdır. Klasik mantık kitaplarında bilgi (ilim) olarak adlandırılan varlık zihinsel varlıktır.

Bu iki varlık tarzından sadece birisi bilgi kavramını temsil etmektedir: Zihinsel varlık. Zihinsel varlık bir şeyin suretinin insan zihninde oluşumunu ifade ettiği için aslında eşyanın haricî varlıkları ile değil zihinsel varlığı ile bilgi haline geldiğini ifade eder. Varolanlar veya bilgi nesnelere kendi varlıklarından ziyade zihinsel varlıkları ile bizde yer etmektedir. Bu kabulü delillendirmek isteyen felsefeciler haricî varlık ile zihinsel varlık arasındaki en belirgin fark üzerinden konuyu açıklamaya çalışırlar. Bu farka göre, haricî varlığın belirti, etki ve eserleri vardır ve bu etkiler asla ve asla zihinsel varlığa ait olamazlar. Mesela ateşin sıcaklığı, yakması onun etkilerindedir. Bu etkiler ateşin zihinsel varlığının değil haricî varlığının bir uzantısı olmalıdır. Dolayısıyla insanın haricî şeylere dair bilgisi zihinsel bilgi kabilindedir. Şayet o şeyleri haricî varlıkları ile birlikte bilmiş olsaydı haricî varlığın arazı/eseri olan etkilerden müteessir olacak sözgelimi ateşi bildiği zaman zihni yanacaktı (Rifai, 2005, c. II s. 74). Nitekim bu iki varlık tarzı bilgi teorisine taşınarak bilinen şeyin ya haricî varlığının zihne taşındığı ya da suretinin zihne taşındığı sonucuna varılır. İşte bilginin husûlî ve hudûrî olarak ikiye ayrılması yukarıda değindiğimiz haricî varlık ve zihinsel varlık ayırımından hareketle meydana getirilmekte ve eşyanın

dair örnekler onun *Şemsîyye* şerhinde mevcut. Fakat bu iki terim husûlî ve hudûrî ilim ayırımının yapıldığı bağlamda çok farklı anlamlara gelmektedir. Krş. (Kutbuddîn Râzî, 2005, ss. 31, 41, 42, 55).



harici varlığına ait suretleri bilmek *husûlî bilgiyi* ifade etmektedir. Buna mukabil hudûrî bilgi bir şeyin haricî varlığının zihinde olması anlamına gelmektedir.

Bir şeyin suretinin idrak ediliyor oluşu sağduyu, duyu ve tecrübenin şهادetiyle kabul edilebilir bir gerçektir. Husûlî ilim adı verilen bu bilgi türünde zihin, zihin dışında kalan ne varsa belli vasıtalar kullanarak o şeylerden suretler devşirmekte ve bu suretlerin zihinde oluşmasına ya da zihinde oluşan bu suretlere ilim adı verilmektedir. Bir önceki başlıkta da değinildiği üzere mantıkçılar bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak taksim ederken kastettikleri bu türden bir ilim olup ilmi bu manaya hasrederler. Bununla birlikte zihinde bir şeye ilişkin oluşan suret her ne kadar o şeye ilişkin bilgiyi oluşturmaktaysa da o şeyin kendisi/aynısı değildir. Suret ile suretin nesnesi arasında adeta bu ikisi özdeşmişçesine bir bağ kurulsa bile sonuçta böyle bir özdeşlik yoktur. Yani nesneye ait suret ile elde edilen bilgi ile nesnenin ta kendisi arasında bir özdeşlik kurulamaz. Peki bilen özne ile bilinen nesne arasında bir özdeşliğin tahakkuk ettiği bir bilgi örneği var mıdır? Yani zihnin şu türden nesnelere bilmesi esnasında aslında hem bilen hem bilinen hem de bilgi aynı şey olmaktadır denilebilir mi? -Husûlî bilgide olduğu gibi- bilginin suret olmasına ek olarak, bilgi harici varlığın ta kendisi olabilir mi? Acaba benlik bilgisi bir suret aracılığıyla elde edilen bir bilgi midir yoksa herhangi bir suretin oluşmasına gereksinimi olmayan, nefsin doğrudan bileceği bir bilgi midir? Her şeyden öte, husûlî bilgi ile hudûrî bilginin mantık ile ne ilgisi vardır?

Bu sorulara cevap sadedinde ilk olarak husûlî-hudûrî bilgi bağlamında mantıksal bilginin ne tür bilgi olduğunu belirleyen metinlere değineceğiz.

3. Mantıksal Bilginin Kökenini Belirlemeye Yönelik Metinler

Mantık kitaplarının giriş kısımlarında tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilginin mutlak bilgiden farklı olduğuna dair ilk belirlemeler takip edebildiğimiz kadarıyla Şihabuddin Sühreverdî (587 h./1192 m.)'ye aittir. Sühreverdî'nin Hikmeti'l-İşrâk adlı eserine yazdığı şerhte bu konuya değinerek taksime konu olan bilginin müteceddid bilgi olduğunu söyleyen Şirâzî'nin yaptığı açıklamalar, kullandığı terimler ve konuyu ortaya koyuşu Kutbuddin Râzî (1365) tarafından dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla mantıksal bilginin türü hakkında ilk belirleme Şihabuddin



Sühreverdî'ye aitken bu belirlemeyi ayrıntılı bir şekilde dile getirme payesi Kutbuddin Şîrâzî'ye aittir:

“Senin dışında bulunan bir şeyi idrak ettiğin zaman senin onu idrakin -bu yere uygun olacağı üzere⁷- o şeye ait hakikate ilişkin misalin sende husûle gelmesi ile gerçekleşir” (Şîhâbuddin Sühreverdi, 1380, s. 39)

“Mantık kitaplarının girişinde tasavvur ve tasdik olarak taksime konu olan bilgi salt hudûrun yeterli olmadığı dahası, idrak edilene ait misalin idrak edende husûlüne dayandığı (bir bilgi) olan müteceddid bilgidir. Çünkü mantık ilminde (varmayı) amaçladığımız bilgi bu bilgidir. Dolayısıyla mantıksal bilgiler bu bilginin sınırları dışına çıkmaz” (Kutbuddin Şîrâzî, 2002, s. 38).

Yukarıdaki alıntıda Kutbuddin Şîrâzî çok açık bir biçimde mantıksal bilginin türünü belirtmekte mantıksal bilginin sınırlarını çizmektedir. Ona göre bilinmeyen bir kavram ya da yargıya ulaşmayı sağlayacak teorileri kuran mantık ilmi bu teoriler vasıtasıyla çıkarsanacak bilgiler ile ilgilenmekte, yapısal olarak bu amacın sonunda elde edilemeyecek bilgileri bu ilmin kapsamı dışında tutmaktadır. Peki mantık ilminin temel teorileri olan tarif ve kıyas teorileriyle bilgisi elde edilebilecek bilgiler ne tür bilgilerdir? Bu bilgilerin müteceddid bilgiler olarak belirlenmesine dikkat edildiği takdirde müteceddid bilgiler nasıl açıklanmaktadır? Şüphesiz bu açıklamalar mantık ilminin sınırlarını da belirleyecek olduğundan önemlidir.

Mantıksal bilginin türü olarak Kutbuddin Şîrâzî'nin zikrettiği müteceddid ilmin iki temel özelliği vardır: (1) Bu tür bilgilerde salt hudûr yeterli değildir. (2) Mantıksal bilgilerin oluşması bilinene ait misalin veya suretin bilinende oluşmasına bağlı olarak meydana gelir. Her iki madde aslında birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Zira mantıksal bilginin oluşumu için salt hudûrun yeterli olmaması aslında bu tür bilgilerin meydana gelebilmesi için ayrıca şeylere ait suretlerin ve misallerin de zihinde oluşması durumunu gerektirmesi şeklinde okunabilir. Öte yandan alıntıladığımız pasajdan çıkarılabilecek iki sonuç daha vardır: (3) Salt hudûrun yeterli olduğu bilgiler vardır. (4) Mantıksal bilgide salt hudûr yeterli olmadığı, bu bilgile-

⁷ Sühreverdi'nin metninde geçen 'bu yere uygun olacağı üzere' ifadesi Kutbuddin Şîrâzî tarafından 'mantık kitaplarının giriş kısmı' denilmek suretiyle şerhedilmiştir. Dolayısıyla Sühreverdi'nin idrak olarak kastettiği şey mantıksal idrak, mantıksal bilgidir. (Kutbuddin Şîrâzî, 2002, s. 39).



rin, *bilinenden elde edilen suret veya misalin bilende oluşmasından* söz etmekteyiz. Bu da göstermektedir ki mantıksal bilgide bir suretin husûlü ile bilende oluşan bu suretin yine bilende hudûru sözkonusudur. Diğer bir ifadeyle mantıksal bilginin oluşumu iki aşamada meydana gelmekte, ilkinde bilinenin sureti bilende oluşmakta ikinci aşamada ise bu suret bilende hazır bulunmaktadır. Şayet bilende oluşan bu suretlerin mantıksal bilgiyi meydana getirme noktasında bir yeterliliği olsaydı mantıksal bilginin tek aşamalı olarak tanımlanması yeterli olacağından bu bilgilerde salt hudûrun yeterli olmadığını dile getirmenin bir anlamı ve faydası olmayacaktı. Özetle Kutbuddin Şîrâzî mantıksal bilginin (1) müteceddid bir bilgi olduğunu söylemektedir. Müteceddid bilgi (1a) salt hudûrun yeterli olmadığı bir bilgidir. Bu bilginin oluşabilmesi (1b) bilinene ait suretin bilinende oluşmasına bağlıdır. Dolayısıyla bir suretin oluşumu sözkonusu değilse müteceddid bilgidir söz edilemez.

Kutbuddin Şîrâzî mantıksal bilginin ne olmadığına yönelik olumsuz yargıları belirlemeye devam ederek ‘Mantık kitaplarının girişinde tasavvur ve tasdik olarak taksime konu olan bilgi’nin mutlak ilim olmadığını da söylemektedir. Zira mutlak bilgi yani bilgi hem müteceddid bilgiyi hem de müteceddid bilgidir yapı olarak farklı olan işrâkî bilgiyi kapsamaktadır. Nitekim bir önceki alıntıda mantıksal bilginin bir diğer adı olan müteceddid bilgidir bahsederken Kutbuddin Şîrâzî bu bilgide salt hudûrun yeterli olmadığına değinmişti. Bu ifadeler salt hudûrun yeterli olduğu bir bilginin olduğunu göstermektedir. İşte salt hudûrun yeterli olduğu bu bilgiye Kutbuddin Şîrâzî işrâkî bilgi adını vermektedir (Kutbuddin Şîrâzî, 2002, s. 38).⁸

⁸ Bu terime Sadruddîn Şîrâzî işrâkî-hudûrî ilim adını verir. Ona göre bu bilgide bilinenin bilende hazır olması dışında başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla bu tür bilgide suret de bulunmaz. Suretin bulunmaması işrâkî-hudûrî bilgi ile müteceddid bilgi arasındaki esaslı ayrımı oluşturmaktadır. Zira işrâkî-hudûrî bilgide bilinenin bizatihi kendisi bilende hazır olduğu için, müteceddid bilgide olduğu gibi bilgiyi taşıyan ona aracılık eden *surete* ihtiyaç duyulmaz. Sadruddîn Şîrâzî bedensel acılara ilişkin insanda oluşan bilgileri işrâkî hudûrî bilgiye örnek olarak gösterir: İnsanın bir tarafı ağrıdığında bu ağrının bilgisi o ağrıya ilişkin oluşan bir suret nedeniyle oluşmamaktadır. Tam tersine, bilgiye konu olan bu ağrının sureti değil ta kendisidir. Bu durumdan hareketle denilebilir ki bilgiye konu olan bir kısım şeylere ait bilginin edinilmesi için bilinenin ta kendisinin nefiste ya da nefse özgü hudûrî bir bağı olan bir şeyde bulunması yeterli olmaktadır. Sadruddîn Şîrâzî’ya göre hudûrî bilginin var olduğuna yönelik başka şahitler de vardır: İnsanın idrak organlarında ve nefsinde bir suret oluşur da o bu suretin oluştuğunun farkında olmaz. Nitekim insan



Salt hudûrun yeterli olduğu diğer bir ifadeyle hiçbir suretin bulunmadığı, nefiste aracısız olarak oluşan bu bilginin kimlerde bulunduğu önemlidir. Kutbuddin Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın bilgisi (ilmu'l-Bârî Te'âlâ), ayrık-soyut varlıkların bilgisi (ilmu'l-mücerredâti'l-mufârıka), insanın kendine ilişkin bilgisi (ilmu bi-enfusinâ) işrâkî bilgiye sahip *bilenler* olarak gösterilmektedir.

Kutbuddin Şîrâzî'nin mantıksal bilginin türü olarak tesbit etmiş olduğu müteceddid bilginin ne olduğu, bu tür bir bilginin nesnesinin neler olduğu sorusu önemlidir. Acaba müteceddid bilgi neye tealluk etmektedir?

Kutbuddin Şîrâzî'ye göre müteceddid bilginin nesnesi yani müteceddid olarak bilinen şeyler insanın nefsi dışındaki eşyadır (Kutbuddin Şîrâzî, 2002, s. 38). Diğer bir ifadeyle insan, nefsi dışındaki şeyleri müteceddid olarak bilmekte bu tür bilgi suretler sayesinde onda oluşmaktadır (Kutbuddin Şîrâzî, 2002, s. 39). Zira işraki-hudûrî bilginin mukabili bir yerde konumlandırılan müteceddid bilginin en önemli ayırtecdici özelliği bir sureti barındırmasıdır. İnsanın zatı yani benliği, insanın zatının dışında bir şey olmadığı için insanın kendine ilişkin bilgisi suret aracılığıyla gerçekleşmez. Müteceddid bilgiyi bu hususlar gözönüne alındığında *ben ötesi bilgi*, *ben-dışı bilgi* olarak adlandırmak mümkündür. Nitekim bu tür bir bilginin insanın zatı dışında kalan şeylere ilişkin olduğuna yönelik bir açıklama Kutbuddin Şîrâzî'nin şerhinde de mevcuttur (Kutbuddin Şîrâzî, 2002, s. 38). Fakat 'insanın zatı dışındaki her şey müteceddid bilgiye konu olur' şeklinde bir genelleme doğru değildir. Kutbuddin Şîrâzî bu hususu açıklarken insanın zatı dışında kalan şeylerden bir kısmının müteceddid bir kısmının ise işrâkî bilgi yani hudûrî bilgi ile bilinebileceğini söyler. Bu açıklamalara bakılırsa Kutbuddin Şîrâzî'ye göre bilgi herhalukarda bir husûlden ibaret olmakta, hasıl olan şeyin ne olduğuna bağlı olarak bilgi

derin düşüncelere daldığında ya da bir duyu organının verilerine kilitlendiğinde idrakin diğer fakültelerinde oluşan suretlerin farkına varamaz. Şu durumda farkında olmadan onda oluşan bu suretlerin bilinmesi aslında insanın o suretlere iltifat etmesi yani dikkatini vererek farkında olması manasını ifade etmektedir. Her biri birer cüzi suret olan yani karşılaştığı nesnelere özgü olan duyu verileri nefsin başka bir tür bilgiye sahip olması gerektiğini göstermektedir. Olması gereken bu bilgiye işrâkî-hudûrî bilgi denmektedir. Bu bilgide suret yoktur (Sadruddin Şîrâzî, 1380, s. 81). Benzer ifadeleri ilerleyen satırlarda Kutbuddin Râzî'yi ele alınırken de görülecektir. Fakat Kutbuddin Râzî müteceddi bilginin karşısında konumlandırılan bu bilgiye işrâkî bilgi adını vermemekte, hatta herhangi bir adlandırmada bulunmamaktadır.



müteceddid veya hudûrî-işrâkî olarak ikiye ayrılmaktadır.

İnsanın kendi zatına ilişkin bilgisinin müteceddid bilgi dışında tutulmasının nedeni benlik bilgisinin hiçbir zaman ben dışında yer alamayacak olmasından, dolayısıyla bir suret sayesinde elde edilebilir bir yapıda olmayışından kaynaklanmaktadır (Kutbuddin Şirâzî, 2002, s. 39).

(Mutlak) bilginin müteceddid bilgi dışında *işrâkî-hudûrî* bilgi adı verilen başka bir kısmı daha vardır. Tasavvur ve tasdik olarak iki kısımda ifade edilen bilgi ise bu kısımlardan ilkinin yani müteceddid bilginin kısımları olarak kabul edilmektedir. Müteceddid bilgi, bilginin diğer kısmı olan *işrâkî-hudûrî* bilgiden mahiyet olarak tamamen farklı olduğu için onun farklılığını sağlayan unsurlar kısımlarını da yani tasavvur ve tasdiki de farklılaştırmaktadır. Peki bu farklılığın temel öğeleri nelerdir? Kutbuddin Şirâzî'nin şerhi müteceddid bilgi ile *işrâkî-hudûrî* bilgi arasında temel ayrımın *suret* olduğunun altını çizer. Buna göre müteceddid bilgi bir surete dayalı olarak oluşan bilgi iken *işrâkî-hudûrî* bilgide hiçbir suret bulunmamaktadır. Dahası bu tür bilgide tasavvur ve tasdik formlarında bilgi de bulunmamaktadır. Zira hem tasavvur hem de tasdik tanımları açısından bir suretin husûlünü gerektirmektedir. Dolayısıyla suret ile hiçbir bağı olmayan fakat bununla birlikte bilgi olarak kabul edilen ve bilginin kısımlarından addedilen bilgi türleri de mevcut olduğu için mutlak bilgiyi mantıksal bilgiye indirgemek doğru olmayacaktır. Ayrıca mantık kitaplarının giriş bölümlerinde tasavvur ve tasdik olarak ikiye taksim edilen bilginin kesin bir şekilde müteceddid bilgi olduğu söylenmelidir. Zira tasavvur ve tasdik adı verilen bilgiler müteceddid bilgi ile sınırlıdır. Diğer bir ifadeyle bir suretin meydana gelmesini gerektiren bilgiler ancak ve ancak ya tasavvur ve ya da tasdik formunda bulunur. Bu bilgi dışında kalan bilgiler için tasavvur ve tasdik formları sözkonusu değildir. Bu husus Kutbuddin Şirâzî tarafından şöyle dile getirilmektedir:

(Mantık kitaplarının girişinde tasavvur ve tasdik olarak taksime konu olan bilgi) müteceddid bilgi ve Bârî'nin ilmi, ayrık mücerredlerin ilmi, kendimize ilişkin bilgimiz gibi salt hudurun yeterli olduğu *işrâkî* bilgiyi içeren mutlak bilgi değildir. Şayet mantık kitaplarının girişinde sözkonusu olan bilgi mutlak bilgi olsaydı tasavvur ve tasdik ile sınırlı olmazdı. Çünkü tasavvur bir şeyin suretinin akılda oluşması iken tasdik de böyle bir tasavvuru gerektirmektedir. İlgili yerde açıklandığı üzere Bârî-i Teâlâ'nın bilgi-



sinin, mücerred varlıkların tüm eşyaya ilişkin bilgisinin ve bizlerin kendi zatımıza yönelik bilgimizin bir suret sayesinde olması imkansızdır. Dolayısıyla bunların bilgisi ne tasavvur olabilir ne de tasdik (Kutbuddin Şirâzî, 2002, s. 38).⁹

Mutlak bilgi yani bilgi hem işrâkî bilgiyi hem de müteceddid bilgiyi içermektedir. Müteceddid bilgi tasavvur ve tasdik ile sınırlıdır. Mantıksal bilgi tasavvur ve tasdik formlarına indirgendiği ve bu formlarda incelendiği için mantık kitaplarının giriş kısımlarında yer alan bilgi kelimesi her ne kadar mutlak bırakılmış olsa da mutlak manada anlaşılmalı *müteceddid* ile kayıtlı olarak kavranmalıdır. Çünkü bilgi olduğundan şüphe etmediğimiz öyle bilgi ve bilenler vardır ki onların bilgisinde asla bir suret yoktur. Bilgi onlarda bilgi nesnesine ait suretin oluşması ile değil bilgi nesnesinin doğrudan doğruya surete muhtaç olmaksızın idrak edilmesi ile meydana gelmektedir. İşte bu istisnaya binâen mantıksal bilginin müteceddid bilgi olduğu söylenmelidir.

Mantıksal bilginin kesinlikle irtisâmî yani husûlî bilgi ile ilişkili olduğu hususu Molla Sadrâ tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre idrak edilen şeyin yani bilinenin tümel olduğu türden bir idrak sadece ve sadece zihinsel suret sözkonusu olduğunda mümkündür. Molla Sadrâ'ya göre tümel olmak zihinsel suretlerin birer özgü niteliği (hâssa) olarak kabul edilir denilebilir. İşte zihindeki bu suretler tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Dolayısıyla sonuç olarak ortaya tasavvurî zihinsel suretler ve tasdiki zihinsel suretler olmak üzere iki sınıf çıkmaktadır. Tasavvurî ve tasdiki suretlerden herbiri de yine ikiye ayrılır. Bunlar içinde bir bilgiye varmak için payanda olarak kullanılan temel bilgiler olduğu gibi bilgisi başka şeylere dayanılarak çıkarılan çıkarımsal bilgiler de mevcuttur. Mantık literatüründe bedihî ve nazârî kavramları ile dile getirilmek istenen bu anlamlardır. Tüm bunlar dikkate alındığında ortaya çıkan sınıflar bedihi tasavvur, bedihi tasdik, nazârî tasavvur, nazârî tasdik olarak sıralanabilir. İşte Molla Sadrâ'ya göre tüm bunlar husûlî bilginin kısımları olarak kabul edilmektedir (Sadrüddin Şirâzî, 1380, s. 83).

Bir şeyin hudûrî bilgi ile bilinmesi elbette ki nefiste bir etki meydana getirecektir. Zira bir şeye ilişkin bilgi sahibi olma ile olmama arasında bir

⁹ Kutbuddin Şirâzî'nin açıklamaları *Keşşâfu Istılabâti'l-Fünûn*'da aynen iktibas edilmiştir. Bk. (Muhammed Tehanevi, 1996, c.I s.456)



fark olmalıdır. Bilgi edinildiği halde bir şeyin husûle gelmemiş olması düşünülemez. İşte hudûrî bilgide, bilgi sonrası meydana gelen bu şeye işrâkî izafet adı verilmektedir. Meydana gelen bu işrâkî izafet daha önce de vurgulandığı üzere bir surete sahip olmadığı için suret-nesne arası uygunluğu soruşturma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Buna göre hudûrî bilgide, husûlî yani suretsel bilgilerde olması gereken bir *uygunluk* (mutâbakat) sözkonusu olmamaktadır (Sadrüddin Şirâzî, 1380, s. 110). Bir mutabakatın olmadığı bilgilerde doğru-yanlış değerleri de oluşmayacağından bu değerlerin bulunmadığı bilgi alanlarında mantık da herhangi bir söz söyleme ya da teorik bir çerçeve çizme hakkına sahip olmayacaktır. Demek ki mantık ilmi hudûrî bilgilerde işletilecek türden bir ilim değildir. Bu noktada belirtmek gerekir ki suret-nesne arasında bir uygunluğun aranmasını sağlayan yapıyla husûlî bilgi mantıksal bilginin bağlandığı bilgidir.

Husûlî bilgi ve hudûrî bilgi ayrımı ilk olarak Sühreverdî tarafından açık bir şekilde dile getirildiğinden olsa gerek ki Molla Sadrâ, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilginin husûlî bilgi olduğunu ilk tesbit eden bilgin payesini Şeyhu'l-İşrâk'a yani Sühreverdî'ye vermektedir:

Mantık kitaplarının girişinde bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması mücerret varlıkların kendi zatlarını bilmesi ve eşyanın salt işrâkî hudûr ile başka bir şeye muhtaç olmaksızın bilinmesi dışında kalan ilimler için sözkonusudur. Zira bu bilgiler tasavvurî ve tasdikî olarak kavranan şeyler değildirler. Şeyhu'l-İşrâk'e mümkün olan bu ayrım Meşşâiler ve diğer bilginlere nasip olmadığı için onlar bu önemli kaideye ulaşamadılar (Sadrüddin Şirâzî, 1380, s. 111).

Mantıksal bilginin kökenine dair açıklamalarda bulunan bir diğer önemli isim de Kutbuddin Râzî'dir. Onun açıklamaları Kutbuddin Şirâzî'nin kaleme aldığı satırları aynen takip eder. Bu açıklamalar müstakil bir başlıkta değerlendirileceği için mantıksal bilginin türünü belirleyen metinlerin içerik analizine öncelik vererek ilk olarak *ben bilgisini* ele alacağız. Bu bilginin niteliği ve *benin varlığı bilgisinden* farklı olup olmadığı sorununu tartışarak husûlî veya hudûrî bilgiden hangisi altına girmesi gerektiğine karar vereceğiz.



4. Bene İlişkin Bilgi: Zat Bilgisi

“(Mutlak) idrak, idrak edilene ait suretin idrak eden zatta oluşmasıdır. Duyular aracılığıyla gerçekleşen idrakte elbette ki hem fiil hem de infial mevcuttur. (Oysa) kendi zatımızı idrak etme esnasında idrak eden (özne), mizaçlarımız ve bedenlerimiz değil kesinlikle münfail olmayan nefsin ta kendisidir. Nefis; zatı, aletler sayesinde idrak etmez. Tam tersine nefis, zatı bizatihi (aracısız) olarak idrak etmektedir” (İbn Sînâ, 2008, s. 91, 92)

Duyu organları ile bir şeyi idrak etme (idrak bi'l-havâss) bilgi nesnesi bakımından değerlendirildiğinde bazen nefsin bir etkisi (fiil) olarak bazen de nefsin bir etkilenmesi (infial) olarak tezahür eder. Buna göre fiili ve infialî olmak üzere iki tür duysal idrak mevcuttur. Diğer bir ifadeyle bilgiye ait fiili ve infialî vasıfları mutlak idrakın değil duysal idrakın kısımları olarak kabul edilmelidir. İbn Sînâ'ya göre bir insanın kendi zatını idrak etmesi esnasında bu idrak ameliyesini gerçekleştiren şey elbette ki bir etkilenme durumunda olmayan (İbn Sînâ, 2008, s. 91) tam tersi fiil halinde bulunan nefsin ta kendisidir. Yani nefis, benlik bilgisini duysal idrakın münfail olduğu bir esnada elde ediyor, idrak ediyor değildir.

Alıntıladığımız paragrafın ilk cümlesi, mantık kitaplarında rastlamaya alışkın olduğumuz bilgi tanımlarından biri olan *bir şeyin suretinin zibinde oluşmasıdır* tanımının hemen hemen aynısı olup husûlî bilginin tanımıyla karşılaştırılabilir: Husûlî bilgi bir şeyin suretinin husûlü olarak tanımlanan bilgi olarak, bilen ile bilinen arasında duyu araçları sayesinde idrakın gerçekleştiğini söylemektedir. Benzer şekilde hudûrî bilgi buna zıt olarak bilen ile bilinen arasında suret temelli bir aracının olmadığını söylemekte ve bu bilginin bir örneği olarak insanın kendi zatına ilişkin bilgisini göstermektedir. Başka bir ifadeyle ben bilgisi hudûrî bilgiye örnek olarak verilen şey İbn Sînâ'da fiili bilgi olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak hudûrî bilgi İbn Sînâ'da duysal fiili idrake denk gelir. Duysal idrakın en belirgin özelliği mutlak idrakın tanımında geçen *suretin husûlü* manasını içermesi yani surete dayalı bir bilgi olmasıdır. O halde İbn Sînâ'ya göre benliğin idraki surete dayalı-fiili bir bilgidir.

Ben bilgisi fiili-infiali kavramları dışında *bedibi-nazari* kavramlarıyla ilişkili olarak da ele alınmıştır. Buna göre insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi bir istidlal ve tarif sonucunda yani nazar (düşünme) sonucunda



oluşmamaktadır. Diğer bir ifadeyle her bir birey, var olduğuna ilişkin bilgisini ne kavramsal bir bilgiyi elde ederken kullanılan tarif ile ne de yargısal bir bilgiyi elde ederken kullanılan kıyas ile elde etmektedir. Dolayısıyla benin varlığına ilişkin bilgi nazârî bir bilgi yani çıkarıma dayalı bir bilgi değildir. Nitekim Seyyid Şerif Cürçânî, Fahreddin Râzî'nin insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi hakkındaki görüşlerini incelerken şu ifadeleri kullanmaktadır¹⁰:

“(Her insanın varlığına) yani mevcut olduğuna (dair bilgisi zorunludur) yani herhangi bir çaba (kesb) ve düşünme (nazar) olmaksızın onda meydana gelmiştir... Çünkü bu bilgi herkes için herhangi bir nazar olmaksızın meydana gelmiştir” (Seyyid Şerif Cürçânî, 1612, s. 58) .¹¹

Genel olarak “Mutlak bilginin hakikati bedihi bir şekilde kavranabilir mi yoksa kavranamaz mı?” sorununun tartışıldığı satırlarda (Seyyid Şerif Cürçânî, 1612, s. 58) özetle İcî insanın kendi varlığını bedihî bir şekilde

¹⁰ Fahrettin Râzî'nin benliğin varlığına yönelik bilgiye bakışını müstakil olarak inceleyen bir makale için bk. (Eşref Altaş, 2013).

¹¹ Adüdüddin İcî Fahrettin Râzî'nin görüşünü aktardıktan sonra bu görüşün eleştirisini yapmaktadır. Ona göre insanda, kendi varlığına ilişkin bir bilginin *oluşması* ile bu bilginin onun tarafından *kavranması* (tasavvur) farklı şeyler olup aralarında bir gereklilik ilişkisi kurulamaz. Buna göre bu bilginin oluşması ile oluşan bu bilginin farkına varılması ayrı ayrı şeylerdir. Zira insanda belli, muayyen şeyleri konu edinen tikel nice bilgiler oluşur da o bunların farkına bile varmaz. Farkına varabilmesi için o bilgilere özel olarak yoğunlaşması onlara dikkat kesilmesi gerekir.(Seyyid Şerif Cürçânî, 1612, ss. 58, 60). İcî ve Seyyid Şerif'in açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, mutlak bilginin apaçık oluşuna (zaruri) dair Fahreddin Râzî'nin görüşlerinin tahlil edildiği satırlarda bir insanın kendi varlığına ilişkin bilgisinin bedihi (zaruri) olduğundan hareketle mutlak bilginin yani “bilgi”nin bedihi (zaruri) bir şekilde kavrandığına dair deliller getirilmektedir. Bu uzun tartışmada ilgilendiğimiz nokta *suretlerin oluşumu* ile *oluşan suretlere dikkat kesilme/kavrama/ tasavvur* etme arasında bir farkın gözetilmiş olduğu gerçeğidir. Hatırlanacağı üzere mantık kitaplarının başında bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılırken bu ayırımın bölünen kavram olan bilgi bir şeyin zihinde suretinin oluşması olarak tarif edilmekteydi. Dolayısıyla mantıkta bilgi denilmek suretiyle *mutlak* olarak kullanılan bilgi İcî tarafından bilgi olarak adlandırılmamakta, zihinde meydana gelen suretler üzerinde yoğunlaşmadığı sürece bilgi haline gelememektedir. Bununla birlikte benliğin var olduğuna dair öznedeki oluşan bilginin bedihîliği hususunda İcî herhangi bir itirazda bulunmamaktadır. İcî'nin değerlendirmelerinden çıkarılabilecek bir diğer sonuç, (1) suretsel bilgilerin bilinene ait suretler üzerinde yoğunlaşma ve farkına varma şeklinde gerçekleştiğidir. Buna göre bizde sureti olan fakat farkına varmadığımız şeylere ilişkin bilgi oluşmamaktadır. (2) Zihin ile suret arasında hiçbir aracı yoktur ve zihin doğrudan bu suretler üzerine düşerek bilgiyi elde etmektedir. Bu husus sonraki metinlerde her tür bilginin eni konu huduri bir şekilde yani doğrudan oluştuğuna işaret etmektedir. İster bilinen nesnenin ta kendisini ister bilinen nesneye ait sureti bilelim, zihnin üzerine yoğunlaştığı şey ya nesnenin ta kendisi ya da suretidir. Her ikisi de zihin tarafından dolaysız yani huduri olarak bilinir. Tek fark bilinenin suretinin mi yoksa kendisinin mi bilindiğinde açığa çıkmaktadır.



bildiğini söylemektedir. Onun asıl tartışmaya açtığı husus mutlak bilginin bu bilgi üzerinden bedihî olarak bilinip bilinmeyeceği sorunudur. İlgili tartışmaların sonunda İcî “ben mevcudum” bilgisinin mutlak olarak nazara ihtiyaç duymadığını belirtir (Seyyid Şerif Cürçânî, 1612, s. 59).

Mantık ilminde her ne kadar bedihî kavram ve yargılar kullanılsa da bu bilgiler mantıksal bir çıkarım sonucu elde edilen bilgiler değildir. Bu sonuç bilginin kısımları ve farklı açılardan taksimi noktasından daha açık bir şekilde ifade edilebilir: *Bilginin meşhur taksiminde* geçtiği üzere mantıksal bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığı malumdur. Bu kısımlardan her biri bedihi ve nazarî olarak iki kısma ayrılır. Dolayısıyla ortaya toplam dört kısım çıkar: (1a) Bedihî tasavvur, (1b) nazarî tasavvur, (2a) bedihî tasdik, (2b) nazarî tasdik. İcî ve Cürçânî'nin açıklamaları insanın kendi varlığına ilişkin bilgisini bedihi-zaruri bir tasdiki bilgi olduğunu göstermektedir. Ortaya çıkan bu sonuç her ne kadar doğrudan doğruya *müteceddid / husûlî bilgiye* delalet etmese de en azından insanın, kendi benliğinin var olduğuna ilişkin sahip olduğu bilginin çıkarımsal yani mantık ilminde kanıtı konu olabilecek ve bir kıyas sonucunda bilgisine varılabilecek bir bilgi olmadığı noktasında hayli açıktır. Özetle İcî ve Cürçânî'nin yaklaşımlarına göre benin var olduğu bilgisi bedihi bir bilgidir. Bedihi bilgi ise bir suretin oluşmasını gerektiren husûlî bilginin bir kısmı olduğu için benin varlığı bilgisini doğrudan doğruya husûlî bilginin bir sınıfı haline getirmektedir.

İbn Sînâ'dan aktardığımız ilk pasajda nefsin kendini idrak etmesinden bahsediliyorken sonrasında Cürçânî'den alıntıladığımız satırlarda nefsin kendi varlığını bilmesinden söz edilmektedir. Bizce bu iki bilgi birbirinden ayrı bilgilerdir. İlk önce insanın kendi varlığına ilişkin bilgisinin ne anlama geldiğini inceleyelim.

İnsan nefsi yani nâtık nefis, kendini doğrudan doğruya idrak etmektedir. Bu olgu hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde apaçık bir bilgidir. Öyle ki filozoflar nefis ve beden biribirinden ayrı şeyler olup bedenden ve bedensel şeylerden soyutlandığını gösterebilmek için kendi varlığımızı bildiğimiz bilgisini temel bir ilke olarak kabul ederler. Onlara göre insan ister uyku ister uyanık ister sarhoş ister ayık olsun asla zatı dışına çıkmaz. Yani o hep benliğinin var olduğu bilgisi ile birliktedir (Sadruddin Şirâzî, 1375, s. 126).



Nefsin kendi zatının var olduğuna ilişkin bilgisi İslam felsefesinde İbn Sînâ'nın vermiş olduğu *uçan insan* örneği üzerinden tartışılmaya devam etmiştir. Bu örneğin dile getiriliş sebebi nefsin bir cisim olmadığı gibi cisme hulûl eden bir şey de olmadığı iddiasını ispatlamaktır (Fahreddin Râzî, 2005, c. II, s. 202). İbn Sînâ meşhur örneğini şöyle dile getirir¹²:

“Kendi nefsinde dön ve iyice düşün! Sağlıklı iken hatta bazı hallerde sağlıklı olmayıp da herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek bir durumda olduğundayken de acaba kendi varlığının farkına varmadığın ve nefsinin var olmadığı oluyor mu? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili, hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi nefsinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zatını ilk yaratıldığında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine deymeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de ılık havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun” (İbn Sînâ, 2005, s. 107).¹³

Yukarıdaki paragrafta İbn Sînâ insanın kendi varlığını birçok her durumda bilebileceğini işaret etmek için farklı idrak seviyelerine değinmektedir. İdrak bakımından yetkin bir insan ile idrak bakımından tam yetkinlik göstermeyen insanlar olmak üzere iki grup belirleyen İbn Sînâ ikinci grubun idrak seviyelerini duyulardan yoksunluk derecelerine bağlı olarak oluşturmuştur. Uyku esnasında bir insanın dış duyuları devre dışı kalsa da bu kişi kendi varlığının farkındadır. Hem dış hem iç duyuları devre dışı kalan sarhoş biri de kendi varlığını bilir. Her iki durumda da bu kişilerin kendi var olduklarını kavrayabilmeleri için İbn Sînâ anlama ve idrak etme yetilerinin yerinde olmasını şart koşmaktadır. Bir adım daha ileri giderek varsayımsal bir beden varsayımsal bir mekanda tahayyül edilmesini ister. Onun temel gayesi insana sadece kendinin var olduğunu bileceği ve bundan başka da bir şey bilemeyeceği bir durumun tasvirini yapmaktır. Parag-

¹² Aynı örnek basit farklılıklarla birçok filozof tarafından kullanılmıştır. Mesela bk.(Sadruddin Şirâzî, 1375, s. 127). Sadruddin Şirâzî sadece insanın değil tüm canlıların da kendi zatlarına yönelik bilgilerinin olduğunu düşünmüş olacak ki bu örneği *canlı* özelinde de kullanmaktadır. Bk. (Sadruddin Şirâzî, 1375, c. VIII, s. 44).

¹³ Tercümede ufak değişiklikler yaptım.



rafta insan bedeni ve bu bedeninin bulanacağı mekana yönelik belirlemeler ona tek bir bilgi içeriğini bırakmak için yapılmış belirlemeler olarak okunmalıdır: Bu varsayımsal beden ve mekanda, sağlıklı forma sahip olan insanın hiçbir ağrı ve sızısı olmamalıdır. Şayet böyle bir şey olursa o, bu acı çekme haline doğrudan doğruya dikkat kesilecek ve zatının var olduğunu bilmesi dışında bir bilgi içeriğine sahip olacaktır. Bunlara ek olarak bu insanın bedenine ait organları görmediğini ve organlarının da birbirine değmediğini düşünelim. Böylece organlarını duyumsamayacak ve kendi varlığını, gördüğü azaların toplamı olarak kabul etme hatasına düşmemiş olacaktır. Onun ılık bir havada asılı bir halde olduğunu düşünelim. Ilık hava ne aşırı soğuk ne de aşırı sıcak olduğu için duyuları soğuk ve sıcak algısı ile de meşgul etmeyecektir. İşte normal şartların dışında oluşturulan bu varsayımsal düzlemdeki insan iç-dış organlarının farkına varamayacağı gibi bir cisim olduğunun ve bir hacme sahip olduğunun da farkında olamaz. Bu insanın bileceği tek şey kendinin var olduğudur. Bu bilgi insanın ilk ve en açık bilgisidir. Bu bilgi hiçbir tanım hiçbir kıyas ile elde edilemez. Diğer bir ifadeyle insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi bedihî bir bilgidir (Nasîruddîn Tûsî, 1375, c. II, s. 293).

İnsanın kendi varlığına dair bilgisinin bedihi olduğu tezi ile hudûrî bilginin örneği olarak gösterilen benlik bilgisi arasında bir fark var mıdır? Bir insan kendinin var olduğunu biliyorsa ve onun bu bilgisi de -yukarıda da işaret edildiği üzere- bedihî ise o halde benliğin var olduğu bilgisi hudûrî bir bilgi olmaktan çıkacaktır. Çünkü bedihî bilgi, nazarî ve bedihî olarak ikiye ayrılan husûlî bilginin kısımlarından biridir. Eğer benliğin var olduğu bilgisi bedihî ise demek ki o husûlîdir de. Oysa Kutbuddin Şîrâzî'den yaptığımız alıntıda zata yönelik bilginin hudûrî olduğu söyleniyordu. Şu durumda benlik bilgisi ile benliğin var olduğuna yönelik bilgi arasında bir fark yok mu?

İbn Sînâ'nın vermiş olduğu *uçan adam* örneği bir insanın ilk olarak bildiği şeyin kendi varlığından ayrılmayan nefsinin bilgisi olduğunu anlatmaya çalışır. Bu bilgi *Muhâkemât* müellifi Kutbuddin Râzî tarafından bileşik bir bilgi olarak kabul edilir. Diğer bir ifadeyle 'ben varım' bilgisi bileşik bir bilgidir. Çünkü bu bilgide *kendilik/benlik/nefsin* tasavvur edilmesi ile *kavranan/tasavvur edilen benliğin varlığının* tasdik edilmesi şeklinde ayrıştırılabilecek iki farklı bilgi içerilmektedir (Kutbuddin Râzî, 1375, c. II, s.



294). İşte bu bileşiklik nedeniyle ‘ben varım’ bilgisi hudûrî bir bilgi olarak kabul edilemez.

Kutbuddin Râzî'nin ‘ben varım’ bilgisinin bileşik bir yapı arzettiğini belirtmesi mantıksal bilginin kökeni çerçevesinde ilgili olduğumuz husûlî ve hudûrî bilgi ayrımı açısından önemlidir. Onun açıklamaları ilk olarak bene ilişkin bilgi ile benin var olduğu bilgisinin birbirinden farklı olduğunu fark etmeyi sağlar. Bu ayrım aslında husûlî ve hudûrî bilgi arasındaki ayrımı da sağlayan şeydir. Ben bilgisi basit bir bilgidir. Bu bilgide herhangi bir suret bulunmamaktadır. Oysa benin var olduğu bilgisi bileşik bir bilgi olup bir sureti gerektirmektedir. Halihazırda benin var olduğu bilgisinin - tartışmalı olsa da (Kutbuddin Râzî, 1375, c. II, s. 293, 295)- bedihî bir bilgi olarak kabul edilmesi ile aslında bu ikinci yani bileşik bilginin kastedilmiş olması gerektiği açıktır. Çünkü bedihî ve nazârî ayrımlarına konu olan bilgi husûlî bilgidir. Hudûrî bilgide böyle bir ayrım bulunmamaktadır. Hem husûlî hem de hudûrî bilginin bir çıkarım sonucunda oluşmaması her ne kadar iki bilgi arasında kimi zaman karıştırmaya sebep olacak bir benzerlik ortaya çıkarsa da bir suret içerip içermemeye bağlı olarak birbirinden ayrılmaktadırlar.

İnsanın kendine ilişkin bilgisi, benlik bilinci yukarıda bahsettiğimiz nitelikte husûlî bir bilgi değildir. Husûlî bilgilerin temel özelliği bilen özneye dışarıdan bir suretin gelmesi ve bilenin bu surete ilişkin bilgisinin suretin elde edildiği şeye ilişkin bilgi olarak kabul edilmesi iken insanın kendine ilişkin bilgisinde böyle bir suret olmadığı için suretin bilenin zatına eklenmesi de söz konusu değildir. Hiç kimse kendini bir suret aracılığıyla bilmez. Bir insanın kendi zatına ilişkin idrakı cüzi bir idrak olup bu bilginin altına girecek başka fertlerin olması mümkün değildir. İnsan nefsi kendini *ben* zamiri ile dile getirmekte başka şeylere ise -bu şeyler her ne kadar nefis ile kaim olsalar da- *o* zamiri ile referansta bulunmaktadır. Nefsin kendi dışında kalanlara *o* ile işarette bulunması bu şeylerin zatına sonradan eklenen suretler aracılığıyla biliniyor olmasından kaynaklanır. Tüm bunlardan Molla Sadrâ'nın çıkardığı sonuç şudur: Nefsin kendini bilmesi kendisinden ibarettir (Sadrudin Şirâzî, 1380, s. 80).¹⁴

¹⁴ Sadrudin Şirâzî'ya göre zihinsel bir surete gerek kalmaksızın idrak edilen şeyler insan nefsinin kendi zatına ilişkin bilgisiyse sınırlı değildir. Mesela mücerret nefis, sahip olduğu iç ve dış duyularını bildiği gibi çeşitli yönlendirme ve tasarruflarla yönettiği beden hakkın-



Diğer bir ifadeyle benlik bilgisi ile benlik aynı şeyler olup bakış açısından kaynaklanan bir farklılık özce bir ayrılığı ifade etmemektedir. Sonuç olarak nefsin kendine ilişkin bilgisi ve nefse özel, nefse özgü bir bağı olan zihin fakültelerinde oluşan bilgiler bir suret yardımıyla oluşmadığı için (İbn Sînâ, 2005, s. 107; Nasîruddîn Tûsî, 1375, c. II, s. 294) hudûrî bilginin örnekleri olarak kabul edilmektedir.

İnsanın kendi zatını bilmesi, kendi varlığının bilincinde olması yani benliğini teakkul etmesi mantıksal bilgi dışında kalan hudûrî bilgi örneklerinden biridir. Bu örnekten hareketle denilebilir ki insanın kendi varlığı dışındaki bilgi nesnelere yöneliminde bu özdeşlik sözkonusu olmamaktadır. Böyle bir özdeşliği varsayanların asıl altını çizdiği husus şudur: Te'akkul (bilmek) insanın benliğinin dışında kalan bir şey olmadığı gibi insan nefsinin bir eylemi de değildir. O bilakis nefsin ta kendisidir. Yani te'akkul ile insanın zatı (beni) aynı şeyler olup (Murtaza Mutahharî, 1427, c. II, s. 172) benlik ile idrakın ta kendisi kastedilmektedir. İnsanın zatı hem bilen hem bilinen hem bilme eyleminin kendisi olduğu yerde akleden, akledilen ve teakkul birbirine özdeş olur. Farklı bir ifadeyle, insan kendini bildiğinde kendi dışındaki bir şeyi biliyor değildir ki kendiliği ile kendilik bilgisi arasında bir özce ayrılık kabul edilsin.

Acaba *benin* ta kendisi *bende* oluşan *benlik bilgisine* aracılık edebilir mi? Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacaktır ki ben bilgisi ile ben arasında herhangi bir vasıta bulunmamaktadır. Dolayısıyla ben bilgisini *bilinen*, ben'i de *bilen* olarak kabul ettiğimiz takdirde bilen ile bilinen ve bilginin aslında özdeş oldukları söylenmiş olmakta bunlar arasındaki farklılığın itibari olduğu dile getirilmektedir (Muhammed Takiyy Misbâh Yezdî, 1431, c. I, s. 172). Husûlî bilgide bilginin üç ayağı yani bilen, bilinen ve bilgi birbirinden zat olarak da farklı şeyler iken hudûrî bilgide böyle bir ayırım zâtî değil itibârîdir. 'Hudûrî bilginin gerçekleştiği bir bilgi örneği var mıdır?' sorusunun cevabı da burada gizlidir. Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, hudûrî bilginin insanın kendi varlığına ilişkin bilgide gerçekleştiği kabul edilmektedir.

da da bir bilgi sahibidir. Nefsin bu idraki herhangi bir suret vasıtasıyla elde edilmiş değildir. Hastalandığımızda acı duymamız duymamız neticesinde oluşan acı hissi, acı çeken organda oluşan bir suretin bilinmesi sonucunda oluşuyor değildir. Diğer bir ifadeyle acı çeken insanda acının sureti yoktur. Tam tersine acıyı hisseden özne ile acı aslında aynı şeylerdir. Bk. (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 81).



4.1. 'Ben Varım' Bilgisi ile Benlik Bilgisi ya da Bedîhî Bilgi ile Hudûrî Bilginin Farkı

İnsanın, kendi ten rengine, şekline, bedensel-bireysel niteliklerine dair bilgisi ise görme, dokunma ve diğer duyu organları ile zihinsel suretler aracılığıyla kazanıldığı için hudûrî değil husûlî bilgidir. Hudûrî bilgi ise bene ait bireysel niteliklerin değil benin ben olduğu bilgisidir. Bu konuyla ilgili daha ince bir noktaya işaret eden Hikmet-i Müteâliye ekolünün modern dönem şârihlerinden Misbah Yezdî, ben bilgisinin "Cogito ergo sum"un varmak istediği 'ben varım' yargısı gibi birden fazla kavramdan terkip edilmiş bir önerme olmadığını söylemektedir. Bu bilginin, temelde söylemek istediği şey mürekkep olmayan yani basit bir şekilde şuhûdî bilgi ile nefsin kendiliğini, ruhunu bilmesidir (Muhammed Takiyy Misbâh Yezdî, 1431, c. I, s. 173). Zira nefis, bilinen hangi türden olursa olsun bilen tarafı temsil etmektedir. Bilen nefis kendi dışında kalan sınırsız nesnelere bilgisine yani bilinenlere iç ve dış duyuları kullanmak suretiyle erişebilmektedir. Aynı nefsin bu sefer kendi dışına bir aracı ile değil de kendi kendine yöneldiğini düşünelim. Şu durumda hep bir bilen taraf olarak kabul ettiğimiz nefis yine bilen olarak kalmaya devam ederek bir bilinen olarak yine kendisine yönelmektedir. Bir şeyin kendisine yönelmesi ise asla bir vasıtaya gerek duymaz. Çünkü burada zat arazlarına değil, zat (nefis) zata dikkat kesilmiştir. Bilen ve bilinenin özdeş olduğu bu durumda ikisi arasındaki ilişki yani bilgi de zorunlu olarak nefsin ta kendisi olacaktır. Şu durumda bilen nefistir bilinen de nefistir bilginin kendisi de nefsin ta kendisidir.

İnsan kendinin var olduğunu bilmesi ile kendini bilmesi arasında bir fark yok mu? Yapılan tartışmalara bakıldığında bu hususun çok da derin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı ve kimi zaman bu farklılığın hissedilmediği söylenebilir. İlk bakışta ben varım bilgisi ile beni bilmek aynı bilgilerinmiş gibi gelse de filozoflar bu iki bilgi arasında farklar olduğunu belirterek bene ilişkin varlık bilgisinin bedihi bir bilgi olduğunu söylerken ben bilgisinin hudûrî bir bilgi olduğunu söylemişlerdir. Burada asıl tartışmalı olan husus ben bilgisinin imkanıdır. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ benin var olduğu bilgisi hakkında rahat konuşmakta fakat ben bilgisi söz konusu olduğunda böyle bir bilginin en azından bu dünyada mümkün olmadığını ima eden ifadeler kullanarak nefsin ancak bedenden ayrıldık-



tan sonra kendi zatının farkında olabileceğini söylemektedir. Ona göre madde yani beden, nefsin başka makulleri idrak etmesine engel teşkil ettiği gibi daha esaslı olarak kendi zatını idrak etmesine bile mani olmaktadır (Türker, 2010, s. 123). Diğer bir ifadeyle insan nefsi heyuladan yani bedenden ayrılmadığı sürece mücerret bir haldeyken ne ve nasıl olacağını asla bilemez. Zira insanın bedeni, nefesine hep bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla o, ancak beden engelinden kurtulduğu zaman bedene ait bir alete yani duylulara ihtiyaç duymadan eşyayı idrak edebilir (İbn Sînâ, 2008, ss. 99, 115). O halde insanın zatını bilmesi İbn Sînâ özelinde ne ifade etmektedir? İbn Sînâ'ya göre insanın zatını bilmesi ile zatının var olduğunu bilmesi arasında bir fark yok mudur? Onun meşhur *uçan adam* örneği zat bilgisi mi yoksa zatın var olduğu bilgisini mi açıklamaktadır? En son soruya ilerleyen satırlarda değineceğiz. İlk olarak zat bilgisinin imkanına değinelim.

İbn Sînâ nefsin kendine ilişkin bilgisi hakkında kesin bir vukûfiyet kesbedemeyeceğine kaidir. Ona göre insan eşyanın hakikatlerini bilemez, kaldı ki kendi hakikatini dahi bilemez. Buna göre mantıksal bilgi dışında tutulan insanın kendine ilişkin bilgisi şu durumda bambaşka bir hale bürünmektedir. İbn Sînâ'ya göre insanın bilebileceği tek şey özgü arazlar, mahiyetten ve varlıktan ayrılmayan arazlar ile genel anlamda arazların tümüdür. Bir başka ifadeyle insan bir şeyi değil bir şeyin sıfatlarını ancak bilebilmektedir:

“Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak insanın gücü sınırları içerisinde değildir. Biz şeylerin sadece hâsselerini (özgü araz), lazımlarını (mahiyet ve varlığın gereği olan sıfatlar) ve arazlarını biliriz. O hakikatlerden her birinin kurucu unsuru olan ve hakikatlere delalet eden fasılları da bilmeyiz. Aslında bildiğimiz, o şeylerin birer hâsse ve arazları olduğudur. Dolayısıyla Evvel'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve yeryüzünün hakikatlerini de bilmeyiz arazların hakikatlerini de. Mesela cevherin hakikatini bilmeyiz. Cevhere ait bildiğimiz tek şey *konuda olmayan bir var olan* ifadesinin cevherin hâssesi olduğudur. Oysa bu ifade onun hakikati değildir” (İbn Sînâ, 2008, ss. 105, 106).

İbn Sînâ'nın eşyanın hakikatine ilişkin bilgisine dair dile getirdiği sınırlamalar mantıksal bilginin karşıtında yer alan, insanın kendi nefesine dair bilgisini belirlemede bir takım zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Man-



tıksal bilginin hâdis ve infiali, duysal bir bilgi oluşu ile ilgili İbn Sînâ'dan hareketle tespit ettiğimiz nitelikler bu bilginin karşıtı olarak konumlandırılan insanın kendine ilişkin bilgisinin ne olduğunu belirlemede aynı açıklığı sağlamamaktadır. Yukarıya alıntıladığımız paragraftan hareketle insanın kendine ilişkin sadece nefse özgü sıfatların bilgisine sahip olabileceğini çıkarıyabiliriz. Buna göre insan nefsinin zati bileşenleri yani nefsinin hakikatini idrak edememekte bunun yerine erişebildiği tek şey nefse özgü nitelikler ve arazlar olabilmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar nefse ilişkin oluşan bilimiz mantıksal bilginin dışında kalsa da bu tür bilgi eni konu sıfatlar bilgisinden öteye geçememektedir.

İbn Sînâ'dan aktardıklarımızdan anlaşılın, onun insanın benliğinin mahiyetini bilemeyeceğidir. Yani insanın kendinin var olduğunu bilebilirse de ne olduğunu/mahiyetini bilemez. İbn Sînâ'da 'ben varım' bilgisi ile *benin bilgisi* üzerinde düşündüğümüzde farketmiş şeylerden biri de şu oldu: Varlık-mahiyet ayrımı Tanrı dışında bütün varlıklar için geçerli bir ayrımdır. Yani insanın varlığı ile mahiyeti özdeş değildir. İnsanın varlığı ile mahiyeti birbirinden tamamen farklı olduğu için varlık onun mahiyetine sonradan eklenen bir şeydir. Diğer bir ifadeyle insanın varlığı insana sonradan arız olmaktadır. O halde varlık bilgisi mahiyet bilgisinin haricinde olduğundan insanın benine ilişkin bilgisi benin varlığına ilişkin bilgisini gerektirmemektedir. Demek ki benin var olduğu bilgisi ile benlik bilgisi birbirinden farklıdır. Bu sonuçları göz önünde tutulduğunda benin bilgisinin hudûrî olduğunu iddia etmek ile benin var olduğu bilgisinin bedîhî olduğunu iddia etmek arasında önemli bir fark olacağı aşıkardır. Bu sonuç başka bir soruna daha işaret eder: Benin var olduğu bilgisi benliğin mahiyeti bilgisini gerektirmediğine göre şu durumda Hikmet-i Mûteâliye müelliflerinin benin bilgisi hudûrî bilgidir cümlesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu sorunun cevabı açık bir biçimde verilmiş değil.

Mantıksal bilginin kökenini belirlemeye yönelik zikrettiğimiz metinlerde nefsin kendi hallerine ilişkin bilgisi de hudûrî bir bilgi olarak aktarılmaktaydı.

4.2. Nefsin Hallerine İlişkin Bilgi Hudûrîdir

Mantıksal bilginin dışında tutulan bilgilerden biri de insanın kendisine ilişkin bilgisidir. Bu tür bilgilere ek olarak ilerleyen dönemlerde bilhassa hikmet-i mûteâliye ekolüne mensub bilginlerce insanın kendi psişik



hallerine ilişkin bilgiler de hudûrî bilgi kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre insan korkma, sevme, acıkma, acı çekme, cesaretli olma hallerini yaşadığı anlarda bu anları hudûrî olarak bilmektedir. Diğer bir ifadeyle bu psişik haller nefiste oluştukları esnada doğrudan doğruya nefis tarafından bilinmektedir. *Şerbu'l-Mevâkıf*'ta bu hallerin hudûrî olarak bilindiğine yönelik açık bir vurgu olmasa da bu anlamı ifade eden satırlardan bir sonuca varmak mümkündür.

Seyyid Şerif Cürçânî, *mutlak bilginin mahiyetinin bedihi olarak bilindiğini (tasavvur edildiği)* iddia edenlere karşı cevaplar verdiği satırlarda varlık ve mahiyet ayrımından hareketle bilginin mahiyeti ile varlığı arasındaki farkın korunmaması sonucunda varılan yanlış neticeleri işler. Ona göre bir şeyi bilmek, bilginin ne olduğunu bilmek anlamına gelmez. Fakat bilginin mahiyeti yani ne olduğunu bilmek sözkonusu olduğunda *bilgi* iki şekilde nefiste irtisam olmakta, bilgiye yönelik bir izlenim oluşmaktadır. Buna göre (1) bir şeyi bildiğimiz zaman bilginin mahiyeti, bilinen bu şeyin zımında nefiste irtisam olmaktadır. Fakat bu bile insanın bilginin mahiyetini bedihi olarak bildiği manasına gelmez. Çünkü *bir şeyi bilme* esnasında bilgi zihinde bir mahiyet olarak mevcut olmaktadır. Bir mahiyetin tasavvuru ile bir mahiyetin mevcudiyeti arasında esaslı farklar olduğundan bir şeyi bildiğimizde zihnimizde oluşan bu tikel bilginin içeriğinde her ne kadar bilgi bir mahiyet olarak mevcut olsa da bu durum bilginin mahiyetinin tasavvurunun gerektirmez. Diğer bir ifadeyle bir şeyi bildiğimizde bu bilgi içinde bilginin mahiyeti mevcuttur, tasavvuru değil. İşte Êcî özetlediğimiz bu hususu nefsin psişik hallerinden örneklendirerek açıklamaktadır. Ona göre insan cesaret ile dolu olduğu esnada nefsi cesurluk sıfatıyla nitelendirilse de cesaretin hakikatte ne demek olduğundan bigâne olabilir. Başka bir ifadeyle cesaretin mahiyeti yani cesaret denen şey nefiste mevcut olduğu halde insan cesaretin mahiyetinin ne olduğu hakkında bir bilgi sahibi olmayabilir. (2) Bilginin mahiyeti nefiste *misalî* ve *suretiyle* irtisam olur. İşte bilginin mahiyetinin tasavvur edilmesi denildiğinde kastedilmesi ve oluşması beklenen durum budur. Nitekim bilginin nefiste misal ve suretiyle resmolunması onun bir mahiyet olarak zihinde mevcut olmasından oldukça farklıdır. Burada mahiyetin mevcudiyeti değil tasavvuru sözkonusudur. Seyyid Şerif bu durumu yine cesaret hali ile örneklendirmektedir. Buna göre insan cesaretin ne demek olduğunu tasavvur ettiğinde bu tasav-



vur onda cesaretin meydana gelmesini, mevcut olmasını sağlamaz. Zira bir şeyi tasavvur etmek o şeyin haricî olarak var olmasını sağlamaz. Sonuç olarak denilebilir ki bilginin mahiyetinin zihinde mevcudiyeti onun gerçek tasavvurunu gerektirmediği gibi bilginin mahiyet olarak tam anlamıyla tasavvur edilmesi de bilginin mevcut olmasını gerektirmez.¹⁵

Seyyid Şerif'in açıklamalarında insan nefsinin cesaret, kızgınlık, açlık ve acı vb. psikik hallerinde yaşamış olduğu durumlar Siyelkûtî tarafından *ittisâfî husûl* olarak adlandırılmaktadır. Bu tür durumlarda nefis, içinde bulunmuş olduğu duygu durumu ile vasıflanmakta mesela cesaret esnasında cesur sıfatını almaktadır. Nefsin yaşamış olduğu duygu durumları bilfiil olduğu zaman bu bilfiil hali devam ettiği sürece duygu durumuna yönelik bilgisi *hudûrî bilgi* kapsamında değerlendirilen bilgi örnekleriyle benzerlik göstermektedir. Ve hatta Siyelkûtî bu iki bilgiyi aynı kabul etmektedir. Çünkü ittisâfî husûl durumunda nefiste, nefsin içinde bulunduğu duruma ilişkin bir suret bulunmamakta, bilgiye konu olan şeyin ta kendisi nefiste mevcut olmaktadır. Buna karşıt olarak *nefsin bir şeyi sureti ve misali ile düşünmesini* ifade eden ve Siyelkûtî'nin *irtisâmî husûl* adını verdiği ikinci durum da husûlî bilgiye tekabül eder (Hasan Çelebi, 1612, c. I, s. 66). Zira irtisâmî husûl ile bir şeyin, sureti aracılığıyla zihinde oluşması kastedil-

¹⁵ Cesaret örneği ile açıklanan bu iki durumdan ilki yani nefsin cesaret gösterdiği anlar Siyelkûtî tarafından ittisâfî husûl olarak adlandırılırken nefsin cesaretin mahiyeti hakkında düşünmesi irtisâmî husûl olarak tesmiye edilmekte irtisâmî husûl ile bir şeyin, sureti aracılığıyla zihinde oluşması kastedilmektedir. Bu tür bir bilgi ile hudûrî bilgi arasındaki benzerliklerden hareketle Siyelkûtî, Seyyid Şerifin irtisâmî husûl ile hudûrî ilim arasındaki farka değinmediğinin altını çizer. Hatta Siyelkûtî irtisâmî husûl ile ittisâfî husûl arasındaki farka değindiği yerde ittisâfî husûl kavramını hudûrî bilgi ile karşılamakta yani ikisinin de aynı olduğunu düşünmektedir. Siyelkûtî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* tan hareketle sürdürdüğü tartışmanın temel gayesi mutlak bilginin oluşumu ile mutlak bilginin kavranması arasında farklar olduğunu göstermektir. İşte bu tartışmanın satır aralarında husûlî ve huduri bilginin tanımları ve farklı kelimelerle ifade edilmesine rastlıyoruz. Tartışmanın sonunda Siyelkûtî'nin şu ifadesi huduri bilginin tanımını verdiği gibi nefsin ve zihnin hallerine ilişkin bilginin de ittisâfî husûl yani hudûrî bilgi olduğunu açıkça göstermektedir: "Mutlak bilgi, nefis ve nefsin sıfatlarından biri olmadığı için zihin dışı bir olgudur. Bu yüzden mutlak bilgiye yönelik bilginin kendisi (insan zihninde) sadece irtisâm (türünde) hasıl olur". (Abdülhakim Siyelkûtî, 1612, c. I, s. 66). Alıntılanan paragrafta bilginin zihin dışı bir şey olmasından hareket edilerek onun husûlî bir şekilde bilinebileceği vurgulanıyorken öte yandan onun ittisâfî yani huduri bir şekilde bilinemeyeceğinin gerekçesi olarak nefsin kendisi veya nefsin psikik hallerinden biri kapsamına girememiş olması gösterilmektedir. Dolayısıyla bu durum insanın nefesine, benliğine ve nefsin psikik durumlarına dair bilgisinin ittisâfî yani hudûrî bir bilgi olduğunu göstermektedir. İrtisâmî bilginin husûlî bir bilgi olduğunu Hasan Çelebi de kaydeder. Bk. (Hasan Çelebi, 1612, c. I, s. 66).



mektedir. Bu tanım aynı zaman husûlî bilginin de tanımıdır.¹⁶

Mevâkıf'ta mutlak bilgiye dair yapılan tartışmanın satır aralarından çıkarabileceğimiz sonuçlara göre, (1) nefsin psişik halleri yaşadığı esnadaki o hallere ilişkin bilgisi hudûrî bilgi yani ittisafî bilgidir. (2) Hudûrî bilgi husûlî bilgiyi gerektirmez. Diğer bir ifadeyle husûlî bilginin oluşabilmesi için suretlerin sadece zihinde yer alması önemli değildir. Bunun yanında zihne alınan suretlere yönelik nefiste bir dikkat kesilme, farkında olma, yönelme durumunun olması gerekmektedir.¹⁷

Sonuç olarak, *Mevâkıf* şerh ve haşiyelerinde bilginin bedihi mi yoksa nazari mi kavrandığına dair tartışmaların yapıldığı satırlarda husûlî bilgi ile hudûrî bilgi ayırımına da değinildiği görülmektedir. Mantıksal bilginin dışında tutulan nefsânî sıfatlar hudûrî bilgi kapsamındadır. İnsanın bu sıfatlara dair bilgisi ya o sıfatları yaşama sayesinde ya da bu sıfatların suretini düşünme aracılığıyla meydana gelmektedir. İnsanın korkuyu yaşaması korkuya dair hudûrî bilgiyi diğer bir ifadeyle ittisâfî bilgiyi sağlarken korku kavramı üzerinde düşünmesi husûlî bilgiyi ifade etmektedir. Hudûrî bilgi bir mahiyetin zihinde mevcut olması, husûlî bilgi ise bir mahiyetin zihinde tasavvur edilmesi anlamına gelir. Hudûrî bilginin nesnesinin (bilineninin) kavranması onun yaşanması demektir. Çünkü hudûrî bilginin nesnelere nefsin sıfatları olmaya elverişli durumlarıdır.

Nefsin nefsi bilmesi vasıtasız gerçekleşirken nefse ait haller, duygu ve düşünceler de nefis tarafından doğrudan bilinen şeylerdendir. Dolayısıyla bunlar da hudûrî bilgi kapsamında değerlendirilir. Mesela bizi bir korku bürüdüğünde korktuğumuzun bilgisini bir şey (iç-dış duyular ve zihinsel suret ve kavramlar) aracılığıyla elde etmeyiz. Her insan korku esnasında korktuğunu doğrudan bilir. Zira bir insan sahip olduğu duyguları o duygulara ait suretler ve kavramlar aracılığıyla idrak etmez. Diğer bir ifadeyle,

¹⁶ *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Seyyid Şerif Cürçânî tasavvur ve tasdik problemini tartıştığı satırlarda insanın duyduğu haz veya çektiği acı gibi nefse ait hallere ilişkin bilgilerin iç duyular vasıtasıyla edinildiğini belirtir. İç duyular ile elde edilen bilgilere mantık literatüründe vicdâniyyât denilmektedir. Bu bilgiler bedihi bilgi kısımlarından biri olarak zikredilir. Dolayısıyla nefse ait bahsi geçen hallere yönelik oluşan bilgilerin husûlî bilgi olarak kabul edildiği söylenebilir. İlerleyen satırlarda bu tür bilgilerin hudûrî olduğu iddiası da işlenecektir.

¹⁷ "Zira çoğu kere bizde özel bilinenlerle ilgili özel bilgiler bilgileri meydana gelir ve bu bilgiler bizde meydana gelmesine rağmen, biz, onları tasavvur etmeyiz, aksine onların tasavvurunda yeni baştan onlara yönelmeye gerek duyarız. Dolayısıyla sözkonusu bilgilerin meydana gelmesi onların tasavvuruyla aynı değildir ve tasavvurlarını gerektirmez" (Seyyid Şerif Cürçânî, 1612, s. 58).



insanda, kendisinin hissetmiş olduğu korkunun sureti değil kendisi var olduğu için korkuyor olduğu bilgisini bir şeyden elde etmeye muhtaç değildir (Muhammed Takiyy Misbâh Yazdî, 1431, s. 173). Örneğin dişi ağrıyan birinin sahip olduğu dişinin ağrıdığına yönelik bilgisi ile dişin ağrması zaten aynı şeylerdir. Yani dişimin ağrıdığını bilmem ile dişimin ağrması özdeştir. Fakat aynı bilgi mesela bir dişçi tarafından, ağrıyan dişe dokunma veya film çekme gibi vasıtaları kullanarak farklı emarelere muttali olma sonucunda bilinir olmaktadır.¹⁸

4.3. Zat Bilgisi ve Hudûrî Bilgi

Hudûrî bilgi bir şeyin haricî varlığının “aynen” zihinde bulunması, hazır olması manasına geldiğine göre demek ki bu tür bir bilgide bilen ile bilinen arasında aracı bir unsur olan “suret” bulunmamaktadır. Dolayısıyla hudûrî bilgide bilinen şey, zihinsel varlığı ile değil haricî varlığı ile zihinde yer almaktadır. Bu türden bir bilginin örneği olarak insanın benlik bilinci ve bilgisinin gösterildiğine değinilmişti. İnsanın *ben* diyebilmesi aslında onun kendi nefsini bilmesini ifade eder. Bu benlik bilincinin ortadan kaybolduğu bir an yoktur. Dolayısıyla insan ister uyku-uyanıklık halinde olsun isterse dikkat kesilme-dikkatini vermeme hallerinde olsun kendi benliğinin bilincinde olma bilgisi onda mevcuttur. İşte bu benlik bilinci nefsin yine nefsin kendisinde hazır olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle nefis, nefiste suret aracılığıyla değil bizzat hazırdır. Bende benim suretim değil kendim vardır. Yukarıda zikredilenler varlık mertebeleri dikkate alınarak söylendiğinde denilebilir ki, bende benim ben olduğuma dair bilgim ile benim haricî varlığım arasında hiçbir fark yoktur. Yani bende benim ben olduğuna ilişkin zihinsel varlığım değil haricî varlığım mevcuttur. Bu durum dolaylı olarak insanın benlik bilgisinin benin kavranması (mefhum) ve bene ait suretlerin idrak edilmesi ile oluşmadığı sonucunu doğurur. Arada mefhum ve suretin olmadığı bu varlık moduna haricî varlık denildiğine işaret etmiştik. Haricî varlığın suret ve kavrama ihtiyaç duyulmadan idrak edilmesi, bilinmesi üç şeyin yani bilen ile bilinenin ve bunun doğal bir gereği olarak bilmenin aynı şey olduğu durumda mümkündür.

¹⁸ Bu bilginin bir diğer örneğini yine nefsin, sahip olduğu idrak edici ve hareket ettirici kuvvelerini bilmesi teşkil etmektedir. Bk.(Muhammed Takiyy Misbâh Yazdî, 1431, ss. 173, 174).



Sonuç olarak, insanın kendi nefsinin aslında benliği olduğuna yönelik bilgisi, ben ile nefis arasında bir fark ve aracı olmadığına ilişkin idraki hudûrî ilim kapsamına girmektedir. Ayrıca bilgi kavramının üçüncü bir hale imkan tanımayacak şekilde ikiye ayrılması bilgi taksiminde ben ve ben-dışı bilinenlerin temel kabul edilmesi sonucunda oluştuğu görülmektedir. Buna göre insan ya kendini ya kendi dışındaki şeyleri bilmektedir. Kendini bilmesi onun nefsinin harici varlığının bir eseri, etkisidir. Dolayısıyla insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi haricî varlığın kendinde olmasıyla açıklanabilir. Oysa insanın kendi zatı dışındaki şeylere yönelik bilgisi o şeylerin harici varlıkları sayesinde değil o şeylerden elde edilen suretler vasıtasıyla mümkün olmakta ve ben-dışı bilinenler suretler aracılığıyla zihinsel varlık moduna bürünerek insan tarafından bilinir olmaktadır.¹⁹ Bilen ile bilinen arasında suret aracılığıyla doldurulan bir boşluk olmadığı için hudûrî bilgide hata olmamaktadır (Muhammed Takiyy Misbâh Yezdî, 1431, ss. 175, 176). Çünkü burada suret-hariç mutabakatı olmadığından doğruluk-yanlışlık değerleri ortaya çıkmaz. Fakat husûlî bilgi söz konusu olunca durum farklıdır. Bu bilgide bilen ile bilinen arasında suret yer aldığı için bu suretin harici nesneyi tam olarak temsil edebilme ya da ona uygun olup-olmama sorunu belirlemektedir. Nitekim bu suret ile nesne, bilgi ile vakıa arasında örtüşme (mutabakat) ihtimalinin olduğu yerde doğruluk ve yanlış değerleri ortaya çıkmaktadır. Mutahharî'nin şu sözleri husûlî ve hudûrî bilginin doğasını veciz bir şekilde dile getirir:

“Nefsin (kendi dışındaki) başka bir şeyi bilmesi bu şeyin bilende zihinsel varlık olarak hudûru anlamına gelir. Biri bir duvarı bildiğinde duvar ona açık hale gelir ve zihninde hazır olur. Fakat bu duvar zihne hariçteki varlığı ile değil harici varlığından farklı bir varlık tarzında gelir. Zihinde var olma ile hariçte var olma arasında çok güçlü bir bağ bulunduğu için duvarın zihinde hudûru bir yönüyle hariçte hudûru ile aynıdır. (İki varlık tarzının aynı kabul edilmesini sağlayan) bu yön, bu iki varlık tarzı arasındaki uygunluk (tetâbuk) ve zihinsel varlığın aynî varlığa nisbet edilmesidir.

¹⁹ Bilen özne için bilgi nesnesi yani bilinen şeyler akli olarak iki ihtimal ile sınırlandırılabilir. Buna göre insan ya kendini ya da kendi dışındaki şeyleri bilmektedir. Bu temel ayırmadan hareketle husûlî ve hudûrî ilim kavramları, kelimelerin sözlük karşılıklarını vermek yerine *bilinen nesne* kavramı vurgulanarak husûlî bilgi ben-dışı bilgi, hudûrî bilgi ben bilgisi şeklinde Türkçeleştirilebileceği gibi hudûrî bilgi ile husûlî bilgi arasında *suret* farkı dikkate alınarak hudûrî bilgi *suretsiz bilgi*, husûlî bilgi ise *suretli bilgi* terimleriyle dilimizde karşılanabilir.



Bir kişinin kendi zatını bilmesi durumuna gelince. (Kişinin kendi zatını bilmesi esnasında) bilenin zatı dışında başka bir şey mevcut değildir ki (bilinen) şey (yani zat) bilen zata gelsin. Dolayısıyla bilenin zatının ta kendisi bir itibarla bilen, bir itibarla bilgi, üçüncü bir itibarla da bilinen olmaktadır” (Murtaza Mutahharî, 1427, c. II, s. 15).

Husûlî bilgide bilen özne bilinen nesneye doğrudan ulaşmamakta, bunun yerine bilinenin kendisini yani harici varlığını yansıttığını düşündüğü şeye yönelmektedir. Diğer bir ifadeyle bilen, bilinenin harici varlığını değil o varlığı temsil eden sureti bilmektedir. Dolayısıyla onun bu manada bir şeyi bilmesi demek bir şeye ilişkin sureti bilmesi demektir. Nitekim husûlî bilgi adı verilen bu bilgi yukarıda anlatılanlara uygun olarak *bir şeyin suretinin zibinde hâsıl olması* şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰

Hudûrî bilgi tabiri ile insanın kendi zatını bilmesi kastedilmekte ve bu bilginin örneği olarak ben ve bene ilişkin bilgi zikredilmektedir. Tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilgi ise bu türden bir bilgi değildir. Çünkü mantık ilminin dikkate aldığı bilgi türü bir şeyin suretinin zihinde oluşmasını ifade eder. Oysa hudûrî bilgi adından da anlaşılacağı üzere herhangi bir suretin husûlüne dayalı değildir. Zihin, hudûrî olarak bildiği şeyin nesnesinin suretini değil kendisini bilmekte olduğundan bir surete ihtiyaç duymamaktadır. Hatta bu manayı ifade edecek şekilde hudûrî bilgi hudûrun yeterli olduğu bilgi olarak tarif edilmektedir (Kutbuddîn Râzî, 2005, s. 96).

Hudûrî bilgiye göre her insan kendi varlığını ve kendinin idrak eden, bilen bir varlık olduğunu bilir. Hudûrî bilginin oluşumunda temel prensip insanın bu türden bir bilgiyi edinebilmesi için bilgi kaynaklarından olan duyu, tecrübe, zihinsel suret veya zihinsel kavramlara ihtiyaç duymamasıdır (Muhammed Takiyy Misbâh Yazdî, 1431, s. 172). Eğer zihinde oluşan bilginin sureti olmayacaksa ve buna rağmen o şeyin bilindiği söylenecekse şu durumda bilinen şeyin sureti değil de ta kendisi bilinmektedir. Husûlî bilgide kimi zaman eşyanın suretlerinin bilgisi bizde hasıl olmakta kimi zaman da böyle bir bilgi surete gerek kalmaksızın eşyanın ta kendisi müşahede edilmektedir. Diğer bir ifadeyle birisi daha önce görmüş olduğu bir elmayı şu an görmese de sureti sayesinde onu bilmekteyken halihazır-

²⁰ Krş.(Ali b. Ömer Kâtibî, 2005, s. 30; Kutbuddîn Râzî, 2005, s. 31)



da gözlerinin önünde olan bir elmayı bilmesi ise elmayı şu an görüyor olma yani görme duyusu sayesinde oluşmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir bilgi zihinsel suret ve zihinsel kavramlar aracılığıyla oluşabileceği gibi duyu verileri aracılığıyla da oluşabilmektedir. Oysa hudûrî bilgide ne suret ne de duyu verileri mevcuttur.

Bu açıklamalar ışığında, husûlî ve hudûrî ilim adı verilen bu iki bilginin mantıksal bilgi söz konusu olduğunda ne ifade ettiği Kutbuddin Râzî’de incelenebilir. Bu inceleme sonucunda Hikmet-i Mûteâlîye ekolünde husûlî bilgi olarak adlandırılan bilginin Kutbuddin Râzî’de müteceddid bilgi olarak adlandırıldığı görülecektir.

5. Kutbuddin Râzî ve Mantıksal Bilginin Kökeni

Hangi bilgiyi, hangi açıdan *tasavvur* ve *tasdik* olarak ikiye ayırıyoruz? Bu ayrımın köken (mevidu’l-kısme) nedir? Bu sorulara verilen cevabın, ‘Mantık bizi ne tür bilgilerde hata yapmaktan korumaktadır?’, ‘Hangi tür bilgilerde hata ihtimali sözkonusudur?’ gibi mantık ilminin gayesiyle doğrudan ilişkili asli sorulara cevap teşkil edeceğine de dikkat edilmelidir.

Mantık ilmine dair kitapların başlangıç sayfalarında herhangi bir sıfat kullanmaksızın mutlak olarak zikredilen “ilim” kavramı Kutbuddin Râzî’nin tasavvur ve tasdik hakkındaki mustakil bir risalesinde “müteceddid” sıfatı ile birlikte zikredilmektedir.

“Bil ki tasavvur ve tasdik kısımlarına köken teşkil eden bilgi “müteceddid ilim” yani “salt hudûrun yeterli olmadığı” bilgidir. Müteceddid ilim; ilm-i Bârî’nin bilgisi, mücerred varlıkların yine kendilerine ilişkin bilgileri ve kendimize ilişkin bilgimiz gibi hudûrî bilgi (değil bilakis) hudûrun yeterli olmadığı ilimdir. Eğer taksimin kısımlarına köken teşkil eden bilgi müteceddid bilgi olmasaydı bilgi tasavvur ve tasdik kısımlarına munhasır olamayacaktı. Olmayacaktı zira “tasavvur”, “bir şeyin suretinin akılda oluşması” demek olduğu gibi “tasdik” de aynı tasavvurda olduğu gibi “bir şeyin suretinin akılda olması”nı gerektirir. Oysa hudûrî ilimde, bir suretin oluşması söz konusu değildir. Kendi dışımızdaki varlıklara ilişkin müteceddid bilgi bu şeylerin suretlerinin bizde husûle gelmesi şeklinde olmalıdır” (Kutbuddin Râzî, 2004, s. 91).

Kutbuddin Râzî’nin mantıksal bilgiye köken teşkil eden bilgi hakkında söylediklerini ilk olarak onun tasavvur-tasdik risalesini şerheden



Mir Zâhid Herevî'nin nasıl açıkladığı şu alıntıdan takip edilebilir:

Herevî: “Bil ki (mevrîdu'l-kısme) olan bilgi...” diye başlayıp devam eden Kutbuddin Râzî'nin sözü üzerine (Kutbuddin Râzî, 2004, s. 96) derim ki: “Müteceddid ilim ile anlatılmak istenen şey mevsûfun gerçekleşmesinden sonra her bir ferdi gerçekleşen ilimdir. Bu da husûlî ilimden başka bir şey değildir. Hudûrî ilim ise bazı fertleri –mesela suret-i ilmiyeye ilişkin olan bilgideki gibi- mevsûfun tahakkukundan sonra tahakkuk etse de her ferdi böyle değildir” (Muhammed Zahid Herevî, 2004, s. 91).

Alıntılanan metinde Herevî, müteceddid ilmin tarifini yaparak husûlî bilgi ile aynileştirmekte ve hudûrî bilgiye karşı konumlandırmaktadır. Onun açıklamalarında husûlî bilgi ya da müteceddid bilgi, bilinenin (mevsûf) var olmasından sonra ona ilişkin oluşan bilgi olarak tanımlanmaktadır. Mesela masanın bilgisi husûlî/müteceddid bir bilgidir. Bu bilgi masa var olduktan sonra meydana gelmekte adeta masa diye bir şey olacak ki ona ilişkin bilgiden söz edilsin denilmektedir.²¹ Özetle Herevî'nin açıklamalarından anladığımız kadarıyla ona göre husûlî bilgide, bilginin nesnesi yani bilinenin mevcudiyeti bilen öznedeki bilgiyi icâd etmektedir. Bu yönüyle husûlî, infîlî ve müteceddid bilgilerin birbirine çok yakın bir şekilde tanımlandıkları görülmektedir.²²

Herevî'den aktardığımız paragrafta hudûrî bilginin, aslında husûlî bir bilgi gibi bilgi nesnelere varlığından sonra oluşan bir yapıda olmamakla birlikte bunun bazı istisnaları olduğu ifade edilmiştir. Kutbuddin Râzî şârihi olan Herevî'ye göre hudûrî bilgi, bilinenin var olmasından önce oluşan bilgi olarak tanımlanabilir. Buna göre bilgi, bilinenden önce mevcut olarak bilineni icâd etmektedir. Fakat Herevî'nin açıklamaları bazı sorunları da beraberinde getirir: Herevî, hudûrî bilgi kapsamına giren bazı bilinenlerin, bilgiden önce bilindiğini söyler. Buna göre bilgi-bilinen-bilen kavramları açısından bakıldığında hudûrî bilgi her ne kadar bilinenin tahakkukundan önce bilen tarafından biliniyor olsa da bilgisel suret (suret-i ilmiyeye) sözkonusu olduğunda hudûrî bilginin suret-i ilmiyeden sonra oluştuğu söylenmektedir. Bizce asıl sorun da burada belirmektedir. Zira

²¹ Bu yönüyle infîlî bilgiye de benzemektedir.

²² Mesela Mîr Dâmad mantıksal bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasına değinen isimlerden biridir. Ona göre bu ayrıma köken teşkil eden bilgi intibâî bilgidir ve bu bilgi tıpkı husûlî-hudûrî karşıtlığında olduğu gibi hudûrî bilgiye karşıt bir bilgi olarak anılmıştır (Mîr Muhammed Bâkır Dâmad, 1376, s. 336).



hudûrî bilgiye dair yapılan tanım tam bir tanım olsaydı suret-i ilmiyeye ilişkin olan bilgiyi de kapsamaması gerekecekti. Diğer bir ifadeyle bilgisel suretin hudûrî bir şekilde bilinmesi bilgisel suretin sonra, ona ilişkin bilgilerin ise önce olmasını gerektirmeliydi. Hudûrî bilgiyi, bilinenin varlığından önce olan bir bilgi olarak tanımlayıp da bilgisel sureti bunun istisna yaparak sadece bilgisel suretin zamansal olarak ilk önce bir bilinen olarak var olup sonra da hudûrî bilginin ona taalluk ettiğini söylemek pek de tutarlı değildir. Dolayısıyla Herevî'nin ve Kutbuddin Râzî'yi anlayış biçimi ve tanımları bizce problemlidir. Peki suret-i ilmiyye'nin hudûrî bir şekilde bilinmesi ve fakat hudûrî bilgiden önce var olması ne anlama gelmektedir? Böyle bir istisnanın yapıldığı yerde hudûrî bilgiyi yukarıdaki gibi tanımlamak doğru mudur? Bu sorunu bertaraf için hudûrî bilgi nasıl tanımlanmalıdır?

5.1. Malum Bizzat

Bu soruya cevap vermeden önce bilgisel/zihinsel suretin bilen özne tarafından nasıl bilindiğine değinmek gerekmektedir. Zihinsel suret nefis tarafından dolaysız bir şekilde bilinmektedir. Zihinsel suret ister haricteki şeylerden soyutlanmış olsun ister sırf zihni varlığa ait olsun mutlaka *hudûrî* bir bilgi ile bilinmek zorundadır. Bilinmek zorundadır, çünkü bilginin imkanı bağlamında değerlendirildiğinde; insan nefsi, harici varlıkların bilgisine o varlıkların suretlerini zihnine alarak ulaşabilmekte harici varlıklar bu zihinsel suretler aracılığıyla nefis tarafından bilinir olmaktadır. Bu zihinsel suretlerin nefis tarafından doğrudan yani hudûrî bir şekilde bilinmediğine kâil olmak sonsuz geri gidişlere yani teselsüle neden olur. Zira harici varlıklar kendilerinden soyutlanan suretler aracılığıyla biliyorken bu suretlerin de başka bir şey aracılığıyla biliniyor olması *suretin suretinin suretinin sureti...* şeklinde sonsuz bir zincir olarak uzanıp gidecek bir şekilde bilgiyi de imkansız kılmış olacaktır. İşte bundan dolayı bir şey, sureti aracılığıyla bilinirken suretin kendisi dolaysız/aracısız/doğrudan bilinir. Dolayısıyla bir şey; ancak sureti aracılığıyla bilindiğinden dolayı husûlî bir tarzda bilinirken suret'in bizzat kendisi zihin tarafından hudûrî olarak bilinmektedir (Mîr Muhammed Bâkır Dâmâd, 1376, s. 339; Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 82). O halde bu yönüyle hudûrî bilgi bir şeye ilişkin doğrudan bilgiyi, husûlî bilgi de bir şeye ilişkin dolaylı bilgiyi ifade eder. Bu anlaşıldığı takdirde hudûrî bilgi ile bilinen bir şeyin bilgiden önce ya da



sonra olma durumuyla/sorunuyla herhangi bir ilgisi kalmayacağından Herevî'nin yapmış olduğu hudûrî bilgi tanımının kapsamına girmediği halde onun fertlerinden sayılan “zihinsel surete ilişkin bilgi”yi istisna etme zorunluluğu ortadan kalkmış olur. Sonuç olarak Kutbuddin Râzî'nin yapmış olduğu hudûrî bilgi tanımının Herevî tarafından bilinenin varlığından önce var olan bilgi şeklinde tanımlaması Kutbuddin Râzî'nin hudûrî bilgi tanımını yansıtmamaktadır.

el-Risâletü'l-Ma'mûle'den alıntıladığımız pasajdan da anlaşılmaktadır ki Kutbuddin Râzî, mantık kitaplarında tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan ve bu ayrımın yapıldığı yerlerde hep mutlak olarak kullanılan *bilgi/ilim* kelimesinin bağlı olduğu asıl yer hakkında bir uyarıda bulunmaktadır. Ona göre her ne kadar herhangi bir kayıt belirtmeden kullanılsa da aslında bilgi kelimesi ile müteceddid bilgi kastedilmektedir. *Müteceddid* kaydıyla nitelenen bu bilgi *bir suretin husûlünü gerektiren bilgi* olarak tanımlandığı için böyle bir manayı içermeyen diğer bilgilerden ayrılır. Dolayısıyla tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılan bilgiler dışında da mantık ilminin kapsamına girmeyen, mantıksal çıkarım sonucu oluşmayan bilgi türleri mevcuttur. Mantıksal çıkarım sonucu oluşmayan bu bilgi türlerinden Kutbuddin Râzî'nin zikrettiği ve örneklendirdiği bilgi türü hudûrî bilgidir. Metinde dikkati çeken bir başka husus ise müteceddid bilginin “hudurun yeterli olmadığı bilgi” hudûrî bilginin ise “suretin husûlü aracılığıyla olmadığı” şeklinde tanımlanmasıdır.

Kutbuddin Râzî'den alıntıladığımız paragrafta hudûrî bilgiye sahip bilen özneler ve bilgi içerikleri şunlardır:

- (1) Tanrı'nın bilgisi.
- (2) Soyut varlıkların kendi varlıklarına ilişkin bilgileri.
- (3) İnsanın kendi benliğine ilişkin bilgisi.

5.2. Kutbuddin Râzî'de İlm-i Bârî ve Mücerred Varlıkların Bilgisi

Görüleceği üzere, Kutbuddin Râzî Cenâb-ı Hakk'ın bilgisini hudûrî bilgi olarak kabul etmektedir. Tanrının bilgi tarzının hudûrî bilgi olduğunu söylemek elbette ki tersinden okunduğunda husûlî bilgi gibi bir eksiklikten onu tenzih etme düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Çünkü husûlî bilgide, bilinenin mevcut olmasından sonra bilen öznenin bilinen nesneye ilişkin bilgisinin meydana geldiği vurgusu kilit önem taşır. Bu sonuca ‘bilgi



bir yetkinlikler' yargısı eklendiğinde husûlî bilgide bilgi, bilgi nesnesinden yani bilinenden sonra var olduğu için yetkinlik olan bilgi de Tanrı tarafından sonradan elde edilmiş olur. Bilgi tasniflerine ilişkin bu açıklamalar Tanrı'nın sıfatları meselesi ile alakası kurularak düşünöldüğünde gerçekten de felsefi olarak gerekçelendirilmiş bir inanç prensibi ortaya çıkar: Bir kemal sıfat olan ilim Tanrı'ya nisbet edilmek istenirse bu kemalin oluşumu bilgi nesnesinin var oluşuna bağımlı olmamalıdır. Bu yüzden Onun hudûrî bilgi türünden *Alim* olduğu söylenmelidir. Zira husûlî bilgide bilgi zamansal olarak ilk önce bilinenin varlığını ve bilinen var olduktan sonra bilenin onu tasavvur etmesi aşamalarını takip ettiği için bir yetkinlik olan *bilmeyi* bilinenin mevcudiyetine bağımlı hale getirerek Tanrı'ya sonradan eklemeyi gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle bir tür yetkinlik olan bilgi, bilinenin varlığından sonra Tanrı için hâdis olmaktadır. İşte bu mahzura binaen Tanrı'nın bilgisi, bilinen ile bilginin eş zamanlı olarak ortaya çıktığı hudûrî bilgi kabilinden olması gerekir.

Tanrı'nın sahip olduğu bilgi ile insanın sahip olduğu bilgi arasında bir karşılaştırma mantıksal bilginin niteliği hakkında bir fikir verebilir. Bunun için bilgi nesnelere bakımından ontolojik farklılığın ne tür sonuçlar doğurduğunu İbn Sînâ'nın sözlerinden anlaşılabilir:

“Bütün makuller ondan (ilk akıl) meydana gelmiş onun katında hazır-
dır. Bu makuller hangi halde olursalar olsunlar ona göre birdir, değişmez.
Haller ile bu makullerin var olma öncesi, var olma sonrası ve var olma
esnasından ibaret olan hallerini kastediyorum. (İlk akıl yani Tanrı) eşyayı
varolma esnasıyla eş zamanlı olarak aklederken hiçbir şekilde değişmez.
Onun eşyayı akletmesi aşamalı olarak gerçekleşmediği için makuller saye-
sinde yetkinleşmesi, bir makulün sonucunda oluşması da (düşünölümez).
Zira onun akli bilfiil olduğu için eşyayı eşzamanlı, sürekli ve sonsuz bir
şekilde akletmektedir. Oysa beşeri akıllar bilkuvve oldukları için eşyayı,
onların var olmalarıyla eşzamanlı olarak akletmedikleri gibi sürekli ve
sonsuz bir şekilde de aklediyor değildirler. Bilakis beşeri akılların eşyayı
akletmesi aşamalı olmakta, aklettiği bir makul akletmediği başka bir ma-
kulü akletmeye sebep olacak şekilde gerçekleşmektedir” (İbn Sînâ, 2008,
ss. 101, 102).

Mantık ilminin ele almış olduğu bilginin mutlak bir bilgi olmadığı
duyusal ve zaman içinde oluşan yani hâdis bir bilgi olduğuna daha önce-



den değinilmişti. Kısaca “mantıksal bilgi yani insanî bilgide bir şeyi bilmek Tanrı’nın bir şeyi bilmesinden tamamen farklıdır” cümlesiyle özetlenebilecek bu bilgiyi akılda tutarak yukarıdaki paragrafta İbn Sînâ’nın Tanrı bilgisine dair söyledikleri değerlendirilebilir. Buna göre Tanrı’nın makullere ilişkin bilgisi, makullerin oluşmasından sonra oluşmamaktadır. Tanrı’nın makulleri akletmesi ile makullerin varlığı eşzamanlı gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın bilgisi mantıksal bilgi gibi hâdis bir bilgi değildir. Öte yandan Tanrısal bilginin nesnesi konumundaki makuller her zaman ve sürekli olarak onun bilgisinde hazır oldukları için Tanrı açısından onları tahsil sözkonusu değildir. Nitekim hudûrî bilgi olarak adlandırılan bilgi, bilgi nesnesinin bilende hazır olduğu, bilen ile bilinen arasında bir mesafenin bulunmadığı bu tür bir bilgiyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Oysa insan nefsi makulleri tedrici olarak akletmekte olduğundan makuller onda hasıl ve hazır değildir. O bir şekilde bu makulleri tahsil etmek zorundadır. Dolayısıyla onun bilgisi peyderpey olduğu için hadis, müteceddid bir bilgi olmaktadır.

Tanrı hem kendini hem de varolan her şeyi bizatihi bilmektedir. O mevcudatın tam illetlerini eksiksiz bir şekilde bilir. Bu bilgi malul olanların bilgisini gerektirir. Buna göre Cenâb-ı Hak her şeyin tam illetini bildiği için tam illetten meydana gelen ve Tanrı’nın dışında kalan her şeyin bulunduğu maluller yekûnunu da bilmiş olmaktadır. Eğer illete dair bilgi illetin varlığı ile özdeş ise böyle bir illeti bilmiş olmak ile yani kendini bilmiş olmak ile Tanrı bu bilginin bir gereği olarak malulleri ve malullerin varlığını da bilmiş olur. Bundan dolayı hariçte varolan maddî veya akli suretlerin hepsi ihtiyaç zincirinde bir sebepler sebebine (Müsebbibu’l-Esbâb) dayanmalı ve bu suretlerin hariçteki varlık durumları İlm-i Bârî’nin bilgisinin aynısı olmalıdır (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 128).

Molla Sadrâ’dan özetlemeye çalıştığımız satırlardan da anlaşılmaktadır ki mantıksal bilgi Tanrı bilgisi gibi varlığa veya var etmeye özdeş bir bilgi değildir. Çünkü Tanrısal bilgide bir şeyin bilinmesi olması anlamına gelmekte, Tanrı tam illet olduğunu bilmesi ile oldurması aynı manayı ifade etmektedir. İşte bu bilgi Kutbuddin Şirâzî’nin de belirttiği gibi hudûrî bilgi örneklerinden birini teşkil eder. Fakat Tanrısal bilginin hudûrî oluşu ile diğer hudûrî bilgi örnekleri olarak *ben bilgisi* ve *mücerred şeylerin bilgisi* arasında esaslı bir fark vardır: Mevcudâtın hepsinin bilgisi Tanrı için fiilî



ve zaman-mekandan münezzeah hudûri bir bilgidir. Zira Tanrı için teceddüd eden zaman bir an hükmünde olduğu gibi bölünen mekanlar onun için bir nokta gibidir (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 128). Mantıksal bilginin husûlî bilgiyi ifade etmesine ek olarak hudûrî bilgiye karşıt bir yerde durması aynı zamanda bu bilginin sıfatlarının da onda bulunmayışı anlamına işaret eder. O halde mantıksal bilgi, hudûrî bilginin burada aldığı ezeli, fiilî sıfatlarına mukabil olarak hâdis ve infîlî bilgiyi ifade ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Makul olan bir şeyin kendi varlığı ile onun akledendeki varlığı ve akledilirliği aynıdır. Bunlar arasında bir farklılık yoktur (İbn Sînâ, 2008, s. 96; Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 83). Dolayısıyla kendisiyle kaim olan bir makul hem akıl hem akleden hem de akledilen olmaktadır (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 84). Hatta bir şeyin akledilir oluşu bu şeyin, bilfiil varlığı ve müstakilliği olan başka bir şey için varlığından ibarettir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin akledilirliği bu şeyin başka bir şey ile kâim olmaması manasını ifade eder. Bu açıklamalardan hareketle mufârik cevherlerin bilgisi varlık durumları açısından ele alınırsa, bu ayrık cevherlerin gerçek varlıkları bir şey için değil de kendileri için var olduğundan zatları gereği akledilirlerdir. Yani mücerred varlıkların varlıkları bilfiil ve müstakil kabul edildiği ve bu varlıkların varlıkları kendileri için olduğundan onların akledilirliği yine kendileri tarafından gerçekleştirilecektir sonucuna varmamız mümkün. Dolayısıyla mufârik bir cevher kendi için mevcut olduğundan onun başka bir şey için var olması söz konusu değildir. Hal böyle olunca mufarik bir cevherin akledilir oluşu ile kastedilen mana şu olmalıdır: Mufarikların akledilir oluşu onların bilfiil var ve müstakil olmalarından dolayı yine kendileri tarafından gerçekleştirilmektedir. Onların kendilerini bilmeleri ile özdeş olan şey mahiyetleri değil varlıklarıdır. Yani mücerred akılların bilmesi ile var olması aynı şeylerdir (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 86).

“...maddî alakalardan kurtulmuş olup da sūrî bir varlığı olan şeyin zâtı ne madde ne de başka bir şey içindir. Onun zâtı kendi içindir. Dolayısıyla onun kendisi, kendisine perde olmaz. Dahası onun varlığı akledilir oluşu, zâtı ise aynen aklî suretidir. Nitekim ateş sayesinde meydana gelen sıcaklık ateşin sıcaklığıdır. Bu sıcaklığın kendi kendine kâim olduğu varsayılacak olursa bu durumda sıcaklık kendisi sayesinde, kendinin sıcaklığı olacaktır başka bir şeyin sıcaklığı olmayacaktır. Güneş ile kâim olan ışık



tecerrüd edip kendi başına kâim olduğunda kendi başına aydınlatıcı ve kendisi dışındaki bir şeyin ışığı değil de kendinin ışığı olur" (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 87).

Yukarıdaki pasajda *bir şeyin başka bir şey sayesinde meydana gelmesi ile varlığının kendisi için olması* arasında bir fark gözetilerek buna uygun örnekler dile getirilmiştir. Anlatılan durum ve örneklemeler bilgi teorisine uygulanabilir. Buna göre bir şeyin bilinirliği o şeye ilişkin suret sayesinde oluşmakta, suret ile kâim olmaktadır. Diğer bir ifadeyle eşyanın bilgisi eşyanın kendisinde bizatihi mevcut olmayıp onlara ilişkin bilgi, suret ile kâim olmaktadır. Bu durum sıcaklığın ateş ile kâim olması yani *ateşin sıcaklığı* ifadesindeki formda dile getirilirse *eşyanın sureti* şeklinde ifade edilebilir. Şu halde sıcaklığın bizatihi sıcaklığından sözetmek yerine bizzat ateşin sıcaklığından bahsediyorsak eşyanın bizatihi bilgisi yerine suret aracılığıyla bilgisinden sözedilmelidir. Peki eşyayı zihne taşıyan bilgisel suretin durumu nasıl değerlendirilmelidir? Molla Sadrâ bilgisel suretin bizatihi bilindiğini ve bu bilgisel suretin başka bir bilgisel surete ihtiyacı olmadığını söyler (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 88). Bu ilkedен hareketle mücerret varlıklar hakkında şu neticeye varmak mümkündür: Mücerret varlıklar tıpkı güneşin kendinden dolayı ışık ve ışık kaynağı olması gibi bizatihi var olduklarından kendilerini akletmeleri bir suret aracılığıyla gerçekleşmez. Bu yüzden mücerret varlıkların bilgisi hudûrî bilgi örneklerinden biri olarak gösterilip mantıksal bilgiden ayrı bir kısım olarak öne çıkarılmıştır. Zira mantıksal bilgiye köken teşkil eden husûlî bilgi suret içeren bilgidir. Oysa hudûrî bilgide suret yoktur. Değim yerindeyse hudûrî bilgi bizatihi olma durumundan kaynaklanan bir bilgidir. Ayrıca Molla Sadrâ'dan aktardığımız paragrafta ateş ve sıcaklık arasında kurulan ilişkiden hareketle husûlî ve hudûrî bilgiler hakkında bazı sonuçları tespit edebiliriz. Buna göre husûlî bilgi tıpkı sıcaklığın ateş ile kaim olması gibi bilgisel suret ile kaim olan bir bilgidir. *Benin* dışında kalan eşyanın bilgisi eşyanın bizatihi kendisinden dolayı oluşan bir şey değildir. Sıcaklığın kendi kendine değil de ateş sayesinde oluşması, kaim olması gibi husûlî bilgide eşyanın bilgisi de suret sayesinde meydana gelmektedir. Fakat hudûrî bilgi ateşin ateşliği gibi bizatihi kaim olan bir bilgidir. Tanrı'nın ve mücerret varlıkların bilgisi ikinci bilgiye yani hudûrî bilgiye benzemektedir.

İster hudûrî ister husûlî olsun bu bilgilerden her biri akılda meydana



gelir. Akıl ise mücerred ve müstakildir. Diğer bir ifadeyle akıl maddi bağların hepsinden kurtulmuş ve bizatihi varlığı olan bir şeydir. İşte bu niteliklere sahip olan akılda bilginin meydana gelmesi iki şekilde cereyan etmekte ve bu iki farklı şekil de az önce zikrettiğimiz husûlî ve hudûrî bilgileri oluşturmaktadır:

“...açığa çıkmıştır ki bilgi, kendisine bulaşan şeylerden temizlenen bir şeyin, mücerred ve müstakil bir şeyde bizzat kendi kendine veya sureti sayesinde gerçekten ya da hükmen oluşmasıdır” (Sadrudin Şirâzî, 1380, s. 88).

Tanrı soyut varlık zincirinin en tepesinde bulunduğu için soyutlanma ve maddeden kurtulma söz konusu olduğunda en son noktayı temsil ettiği için bizzat akledendir. Mufârik akıllar da bizzat akledendir. Fakat mufârik varlıklar ile Tanrı arasında bir fark vardır: Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti özdeş olduğundan Onun kendine dair bilgisi varlığına da mahiyetine de eklenen bir şey değildir. Fakat mufârik varlıkların kendilerine ilişkin bilgisi her ne kadar varlıklarına eklenen bir şey olmasa da mahiyetlerine zâid olmaktadır. Evet mufârikların bilgileri ile varlıkları özdeş olduğu için bilgileri varlıklarına eklenmemekte, varlıkları ile mahiyetleri ayrı olduğu için de kendilerine ilişkin bilgi mahiyetlerine zâid olmaktadır (Sadrudin Şirâzî, 1380, s. 88).²³

Bu açıklamalardan sonra konu başında hudûrî bilgi için tesbit edilen örneklere tekrar döndüğümüzde kendimize ilişkin bilginiz ile Tanrı'nın ve mücerretlerin bilgisi aralarında temel bir ayırım oluşmaktadır. Buna göre insan maddeye bulaşmış varlığı temsil ederken onun hudûrî bilgisi kendine ilişkin bilgisidir. Mücerret varlıklar ise maddeden âzâdedir. Fakat hem insan hem de mücerret varlıklarda varlık-mahiyet özdeşliği söz konusu olmadığı için onların bilmesi artı bir durum ifade eder. Oysa Tanrı'da varlık-mahiyet özdeş olduğu için bilgisi ile varlığı aynı şeyler olduğu için bilgi onda zaid bir hal oluşturmamaktadır. O halde sonuç olarak denilebilir ki varlık ve mahiyet ayırımının sözkonusu olduğu varlıklardaki hudûrî bilgi bilen öznelere zâid olmaktadır Tanrı'daki hudûrî bilgi böyle bir mahzura neden olmaz.

²³ Sadrudin Şirâzî benzer ifadeler insanın kendi zatına ilişkin bilgi için de söylemektedir. Bk. (Sadrudin Şirâzî, 1380, ss. 108, 109).



“Vâcib-i Teâlâ zatına özdeş olan varlığı ile zatını (hiçbir şeye gerek kalmadan) sadece var olmasından ötürü bilerek –ki O varlığı ile bir illet olmaktadır- bütün mümkünlere sebep olduğu için bütün malûllerini kendi varlığı nedeniyle mutlak olarak yani var olmaları açısından bilmesi gerekir. Onun, malûllerin -tikel varlıkları dikkate alınmadığı takdirde- mutlak mahiyetlerini bilmesi gerekmez. Zira salt mutlak mahiyetler varlık ile beraber olmaları düşünülmediğinde birer malûl değildirler. Nitekim bu husus (meşşâi) bilginlerin tuttuğu yoldan da böyle anlaşılmaktadır. Sûdür etmeleri ve hariçte mevcut olmaları bakımından bu malûllere ilişkin (Vâcib-i Teâlâ'nın) bilgisi onların bizzat harici varlıklarının bilgisi olup mahiyetlerinin bilen zatta (yani Tanrı'da) husûlünün bilgisi değildir. O halde Vâcib-i Teâlâ'nın tüm eşyayı bilmesi o şeylerin bizzat kendilerinin hazır olması (hudûr) ile gerçekleşip eşyaya mutabık suretlerin zihinsel olarak husûle gelmesi ile oluşmaz” (Sadruddin Şirâzî, 1380, s. 104).

Yukarıdaki alıntı Tanrı'nın bilgisi ile zatı ve varlığı arasında bir özdeşlik kurulmasından hareketle bunlara yönelik bilgiyi her şeyin illeti olarak kabul etmektedir. Tüm mümkün varlıklar, Tanrı'nın zatını bilmesi sebebiyle meydana gelmiştir. Fakat varolanların mahiyet-varlık-bilgi üçlemesinin eşitlendiği bir düzleme dayalı olarak açıklanması mantıksal açıdan bu şeylerin ne tür bir bilgi ile bilindiği sorusuyla alakadar olduğu derecede ilginçtir. Molla Sadrâ'nın açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki Tanrı'nın var olanlara ilişkin bilgisi onları harici olarak var etmektedir. Fakat bu bilginin suretler yardımıyla oluşan bir bilgi olması Tanrısal bilginin yetkinliğine halel getirir. Zira suretsel bilgi nesnenin varlığını suretin elde edilmesine öncelediği için Tanrısal bilgiyi bilginin nesnesi hariçte var olduktan sonra oluşan hâdis bir bilgi haline getirir. O halde Tanrısal bilgi bir şeyin suretine değil kendisine yönelik olmalıdır. Bir şeyin kendisi ile kendisi arasında uygunluğun aranacağı bir mesafe olmadığından zihinsel suret-nesne arasındaki uygunluk sorunu Tanrısal bilgi için sözkonusu değildir. Bilgi-nesne uygunluğuna kâbil olmayan bu bilgide doğru-yanlış değerleri de oluşmayacağından hudûrî bilgi ve onun bir örneğini teşkil eden Tanrısal bilgi mantıksal bilginin sınırları dışında kalmaktadır.

Şüphesiz Tanrısal bilgi, mücerretlerin bilgisi ve insanın kendine ilişkin bilgisi arasında sayılabilecek bir hayli farklılık mevcut. Mesela Tan-



rının bilgisi var olan her şeyin meydana gelmesini gerektiren bir bilgidir. Onun kendini bilmesi aslında tüm mevcudatı bilmesini gerektirmektedir. Fakat bu ayrımları ele almayacağız. Zira asıl ilgilendiğimiz şey, mantık ilminin kökeni niteliğindeki husûlî bilgiye karşıt bir yerde konumlandırılan hudûrî bilgi olduğu için bu karşıtlığı gösterdiği ölçüde Tanrısal bilgi ve mücerretlerin bilgisi ile konuyu sınırlandırmak daha uygun olacaktır. Bu bilginin bilgi nesnesini doğrudan ve suretsiz olarak kavraması ile alakadar olmamızın nedeni husûlî bilginin bu niteliklerden yoksun olarak suret içeren bir bilgi olarak kabul edilmesidir.

Sonuç

Mantık kitaplarında bilgi (ilim) tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu kitaplarda tasavvur ve tasdik bölümlerinin bağlı olduğu bölünen kavram (maksim) olan bilgi (ilim) kavramının türü hakkında herhangi bir belirlemede bulunulmamaktadır.

Bu bilginin ne tür bir bilgi olduğuna dair ilk belirleme Şihâbuddin Sühreverdî ile onun şârihi olan Kutbuddin Şîrâzî'ye aittir. Bilhassa Kutbuddin Şîrâzî'nin kavramsallaştırması ve ifadeleri kendinden sonra gelen bilginlerin mantıksal bilginin türüne dair sözlerini neredeyse kendisinden bir iktibas olduğu izlenimi uyandıracak şekilde etkilemiştir. Bu ifadelere göre tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan mantıksal bilgi müteceddid yani husûlî bilgidir.

Husûlî bilgide bilen bilineni bilmesi, bilinenin zihinsel suretini bilmesi anlamına gelir. Buna göre nesne-zihin arasındaki ilişki suret aracılığıyla sağlandığından husûlî bilgi bilinenin zihinde suret aracılığıyla var olmasıdır. Husûlî bilgi olarak belirtilen bu bilgi türüne müteceddid bilgi de denilir. Özce iki bilgi arasında belirgin bir fark yoktur. Her iki bilgi de suretin husûlünü gerektiren bilgi olarak tanımlanmaktadır. İşte mantık ilmine köken teşkil eden yani tasavvur ve tasdik için bölünen kavram (maksim) olan bilgi bu bilgidir.

Müteceddid bilgi Kutbuddin Şîrâzî tarafından hudûrun yeterli olmadığı, mutlaka nesnelere ait suretlerin bilen özünde husûle gelmesiyle oluşması gereken bilgi olarak tanımlanmaktadır. Bu tesbit mantık ilmi açısından büyük önemi haizdir. Zira tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilginin aslında müteceddid bilgi olduğunu bilmekle mantık ilminin, bilgi



söz konusu olunca kendisine hangi sınırları belirlediği de açığa çıkmış olur. Buna göre bilinenlerden bilinmeyenlere intikal ederken yani düşünürken insan zihnini hatadan korumayı amaçlayan mantık ilmi böylece her türlü bilinenlere değil müteceddid manasına gelen bilinenlere dikkat kesilmektedir. Dolayısıyla nesnelere ait suretlerin zihinde oluşması anlamına gelen bilgiler her ne kadar mantık literatüründe bilgi olarak anılsa da son tahlilde mantıksal bilgiye köken teşkil eden bu bilgi aslında müteceddid bilgidir. Bir suretin husûlünü gerektiren bilgi olarak tanımlanan müteceddid bilginin, Hikmetü'l-İşrâk ve Hikmetü'l-Müteâliye ekolünde husûlî bilgi kavramıyla karşılandığı söylenebilir. Bu ekol bilen öznenin, bilinen nesneye suret vasıtasıyla ulaşması ya da bilinen nesneyi doğrudan idrak etmesinden hareket ederek husûlî ve hudûrî bilgi kavramsallaştırmasına gitmiştir.

Buna göre hudûrî bilgi bilen ile bilinen ve bilginin özdeş olduğu bilgidir. Zira bu tür bilgilerde bilen ile bilinen arasında bir vasıta yani suret yoktur. Hudûrî bilgi doğrudan bilmeyi ifade ettiği için husûlî bilgide araç işlevi gören suret ya da zihinsel sureti ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla hudûrî bilgi -husûlî bilginin aksine- tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılmaz. Çünkü hem tasavvur hem de tasdik tanımları itibarıyla bir suretin husûlünü gerektiren bilgilerdir.

Demek ki bilgi suretli ve suretsiz bilgi olarak iki kısma ayrılmaktadır. Suretli bilgi suretin, doğrudan intiza edildiği türden ise bu bilgiye bedîhî/zarûrî bilgi adı verilirken; suretin dolaylı olarak intizâ edildiği bilgiye nazârî/kesbî bilgi adı verilir. Her iki bilgi de husûlî adı verilen üst bilginin kısımları olduğu için husûlî bilgi bir surete dayalı olarak oluşan bilgi olarak tanımlanabilir. Buna mukabil hudûrî bilgi bir suret içermeyen, bilinenin suretinin değil kendisinin bilende hazır bulunduğu bir bilgi olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, suretin kendisi zihin tarafından doğrudan bilinse de bilinenin kendisi suret dolayısıyla bilinmektedir. Fakat hudûrî bilgide bilinen doğrudan bilinmektedir. Dolayısıyla husûlî bilgide bilgi nesnesinin kendisi değil sureti hudûrî bilgide ise bilgi nesnesinin kendisi doğrudan bilinmektedir.

Kutbuddin Şîrâzî'den açık bir şekilde etkilenen Kutbuddin Râzî her ne kadar olsa da mantıksal bilginin kökenine ilişkin satırları kaleme alırken hudûrî bilgi ifadesini sarâhâten kullanmaz. Bununla birlikte Tanrı'nın



bilgisi, mücerret varlıkların bilgisi ve insanın benliğini bilmesi türünden bilgiler söz konusu olduğunda buradan, özü gereği bir suretin husûlünü gerektiren tasavvur ve tasdiğe varılamayacağını kabul eder. Ona göre – Hikmetü'l-İşrâk ekolünün hudûrî bilgi olarak adlandırdığı- bu bilgi, mantıksal bilginin yani tasavvur ve tasdik kökeni olamaz.

İnsanın zihnindeki suret ile bu suretin ait olduğu şey arasında uygunluğun (mutâbakat) olmayışına mantık dilinde hata adı verilmektedir. Mantık ise gaye olarak insan zihnini düşünürken hatadan korumayı, yani şey ile suret arasında uygunluğun nasıl sağlanması gerektiğine ilişkin formel bilgileri vermeyi hedeflemektedir. Bilginin taksimine bu açıdan bakıldığında, hata ihtimali taşımayan yani suret ile şey arasında bir uygunluğun sözkonusu edilemeyeceği türden bilgiler varsa mantık ilminin bu bilgiler ile ilgilenmeyeceği aşikardır. Hataya ihtimali olan bu bilgi müteceddid/husûlî bilgidir. O halde tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılan bilgi bu bilgidir.

Hudûrî bilgi hata barındırmayan basit bir bilgidir. Tanrı'nın bilgisi, mücerret varlıkların bilgisi ve insanın ben bilgisi nefsin hallerine ilişkin bilgi bu bilginin örnekleri olarak belirlenmiştir. Bu suretsiz hudûrî bilgiler mantık ilminin sınırları dışında kalmaktadır. Her birinde varlık-mahiyet ilişkisi her birinde farklı tezahür ettiği için her birinin hudûrî bilgisi birbirinden farklıdır. Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti özdeş olduğundan onun hudûrî bilgisi kendini bilmesi ile kendinin var olduğunu bilmiş olur. Onun bu bilgisi tüm varolanların illetidir. Oysa insan ile mücerret varlıkların varlık ve mahiyetleri farklı olduğu için bu öznelde varlık veya mahiyete ilişkin elde edilmiş bilgiler birbirini gerektirici nitelikte değildir. Onların hudûrî bilgisi mahiyetlerini bilmelerini gerektirmez. Dahası insan mevzu bahis olunca onda kendi mahiyetine ilişkin bilgisi kimi filozoflara göre bu dünyada mümkün değildir.

İnsan ve onun kendine dair bilgisi görülebildiği kendi varlığı ve benlik bilgisi olmak üzere iki farklı şekilde ele alınmıştır. İnsanın kendi varlığına dair bilgisi birçok filozof tarafından bedihî bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Hikmetü'l-İşrâk ile Molla Sadrâ ve takipçileri benliğin varlığının bilgisinin, benlik bilgisinden farklı olduğunu belirterek ilkini mürrekkep ve husûlî bir bilgi olarak kabul ederlerken benlik bilgisinin basit ve hudûrî bir bilgi olduğunu söylemişlerdir. Mantıksal bilginin sınırları dışın-



da tutulan bilgi işte hudûrî olan bu bilgidir. Bu bilgide benliğin kendisi bende mevcut olduğu için benliğe ilişkin bir suret bilen özneye dışarıdan gelmesi söz konusu değildir. Zira benlik bilgisinde bilgi nesnesi konumundaki *ben* aynı zamanda bilen öznenin kendisidir de. Dolayısıyla nefsin kendini bilmesi kendisinden ibarettir. Diğer bir ifadeyle benlik bilgisi ile benlik aynı şeyler olup bakış açısından kaynaklanan görece bir farklılık bulunmakla birlikte özce bir farklılık yoktur. Bu noktada hudûrî bilgi ile husûlî-bedihî bilgi arasındaki ortak nokta her ikisinin de mantıksal bir çıkarım sonucu oluşmamış olmasıdır. İnsanın kendini bilmesi ya da insanın kendi varlığına dair kavrayışı ister hudûrî ister bedihî bilgi addedilsin sonuçta mantıksal çıkarım yollarının dışında kalacak bir şekilde bilinmektedir. Bu iki bilgiyi birbirinden ayıran şey insanın kendine varlığına ilişkin bilgisinin bir suret sonucu oluşması iken benlik bilgisinin suretsiz olarak zihinde meydana gelmesidir.

Kaynaklar

- Abdulkakîm Siyelkûtî. (1612). Hâşiyetu şerhi'l-Mevâkıf. *Hâşiyetu şerhi'l-Mevâkıf* içinde (C. I). Kum: İntişârât-ı Şerîf Rızâ.
- Abdullah b. Hüseyin Yezdî. (t.y.). *Hâşiyetü ala Tehzîbî'l-mantık* (2. bs.). Kum: İslami Publishers affiliated to the Group of Lecturers of Islamic Seminary of Qum.
- al-Khunajî, A. al-Din. (2010). *Kashf al-Asrar an Gharwamid al-Afkar*. (K. el-Rouayheb, Ed.). Tihârân: Iranian Institute of Philosophy & Berlin Free University.
- Ali b. Ömer Kâtibi. (2005). *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâidil-mantikiyye* (3. bs.). Kum: Menşûrât-ı Bidarfer.
- Ali b. Ömer Kâtibi. (t.y.-a). *Câmiu'd-dekâik*.
- Ali b. Ömer Kâtibi. (t.y.-b). *'Aynu'l-kavâid*.
- Ali b. Ömer Kâtibi. (t.y.-c). *Babru'l-fevâid*.
- Eşref Altaş. (2013). Varlık kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteah-hirîn Merkezli Bir Tartışma. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (30), 59-80.
- Fahredden Râzî. (2005). *Şerbu'l-İşârât ve't-tembihât*. (Ali Rıza Necefzade, Ed.). Tahrân.
- Hasan Çelebi. (1612). Hâşiyetu şerhi'l-Mevâkıf. *Şerbu'l-Mevâkıf* içinde (C. I). Kum: İntişârât-ı Şerîf Rızâ.



- İbn Kemmûne. (1402). *el-Cedîd fi'l-Hikme*. (Ahmet Kubeyisi, Ed.). Bağdat: Câmîiatu Bağdâd.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve Tenbîbler*. (Ali Durusoy, Çev.). İstanbul: Litera.
- İbn Sînâ. (2008). *Talîkât*. (Hasan Mecîd Ubeydî, Ed.). Dimeşk: Dâru't-Tekvîn.
- Kutbuddîn Râzî. (1375). Şerhu şerhi'l-İşârât ve't-Tembihât (Muhâkemât). *el-İşârât ve't-Tembihât* içinde (1. bs., C. 1-3, C. 1). Kum: Neşru'l-Belâğa.
- Kutbuddîn Râzî. (2004). el-Risaletü'l-mamule fi't-tasavvur ve't-tasdik. *Risâletâni fi't-tasavvuri ve't-tasdik* içinde (Mehdî Şeriatî.). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Kutbuddîn Râzî. (2005). *Tabrîru'l-kavâidil-mantıkîyye fî şerbi risâleti's-Şemsiyye* (Muhsin Bidarfer.). Kum: Menşûrât-ı bidar.
- Kutbuddîn Şîrâzî. (2002). *Şerbu Hikmeti'l-işrak-ı Sübrevverdi*. (Abdullah Nurani ve Mehdi Muhakkik, Ed.) Silsile-i danîş-i İrani; 50 (C. 556 s.). Tahran: Müessesesi Mütalaat-ı İslami Danîşgah-ı McGill Şube-i Tahran.
- Mîr Muhammed Bâkır Dâmâd. (1376). *Takvîmu'l-Îmân*. (Ali Ücebî, Ed.). Tahran: Müessese Mutâlâlat-ı İslâmî.
- Muhammed Takiyy Misbâh Yezdî. (1431). *el-Menbecu'l-Cedîd fî Tâ'limi'l-Felsefe*. Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî.
- Muhammed Tehanevî. (1996). *Mevsuatu Keşşafu istilabati'l-fünun ve'l-ulum*. (Refik el-Acem, Ed.); Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban].
- Muhammed Zahid Herevî. (2004). *Şerbu el-Risâletil-mâ'mule fi't-tasavvur ve't-tasdik (Risâletâni fi't-tasavvur ve't-tasdik içinde)*. (Mehdi Şeriatî, Ed.). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Murtaza Mutahharî. (1427). *Durûs fi'l-felsefeti'l-islamiyye: Şerhun Müvesse'un lil-Manzûme*. y.y.: İntişârât Talî'a-i Nûr.
- Nasîruddîn Tûsî. (1375). *Şerbu'l-İşârât ve't-Tembihât*. Kum: Neşru'l-Belâğa.
- Rifai, A. (2005). *Mebadü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. ; Beyrut : Darü'l-Hadi.
- Sadrüddin Şîrâzî. (1375). *Mecmûatu Resâil Felsefî*. (Hâmid Nâcî Isfahânî, Ed.). Tahran.
- Sadrüddin Şîrâzî. (1375). *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî'l-Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a*. (Hâmid Nâcî Isfahânî, Ed.). Tahran: Dâru İhyâi't-Turâs.
- Sadrüddin Şîrâzî. (1380). *el-Mebde ve'l-Meâd*. (Celâluddîn Aştîyânî, Ed.). Tahran:



Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İrân.

Sadruddin Şîrâzî. (2004). *Risâletü't-tasavvur ve't-tasdik*. (Mehdi Şeriati, Ed.); (C. 146 s.). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Seyyid Şerif Cürçânî. (1612). *Şerhu'l-Mevâkıf* (C. I). Kum: İntişârât-ı Şerif Rızâ.

Şihâbuddin Sühreverdî. (1380). *Hikmetü'l-İsrâk*. (Abdullah Turânî ve Mehdi Mu-hakkik, Ed.). Tahran: Müessese Mutâla'at-i İslâmî.

Türker, Ö. (2010). *İbn Sina felsefesinde metafizik bilginin imkanı sorunu*. İSAM yayın-ları; 89 (C. 272 s.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).

Öz: İslam dünyasında kaleme alınan klasik mantık kitaplarının giriş kısmında bilgi tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırım yapılırken bilgi kelimesi mutlak bir şekilde zikredilmekte yanı sıra bir sıfat almamaktadır. Man-tıksal bilginin kapsamına içine giren tüm bilgiler tasavvur ve tasdik formu ile sı-nırlı olduğu için tasavvur ve tasdik türünden olmayan diğer bilgilerin varlığı mutlak bir şekilde bırakılan bu bilginin aslında belirli vasıflarla kayıtlı olmasını gerektirmektedir. İşte bu bilginin müteceddid veya husûlî bilgi olduğunu belir-ten literatürdeki ilk isimler Şihâbuddin Sühreverdî ile onun şârihî Kutbuddin Şîrâzî ve takipçileridir. Kutbuddin Şîrâzî bilgiyi husûlî ve hudûrî olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılan bilgi husûlî bilgidir. Tanrı'nın bilgisi, mücerret varlıkların bilgisi ile insanın kendine ve nefsânî halle-rine ilişkin bilgisi hudûrî bilgi olup mantıksal bilginin tamamen dışındadır. Bu makalenin amacı mantıksal bilginin ne olduğunu belirleyen ilk metinleri tespit ederek metin içeriklerini tahlil etmektir.

Anahtar Kelimeler: Mantıksal bilgi, tasavvur, tasdik, husulî bilgi, hudûrî bilgi, Tanrısal bilgi.

^[1] Bu yazıdaki temel fikir ilk olarak, *Şeybü'l-İsrâk'in İzinde: İlk Dönem İsrâkî Şârihler* adlı kitap-taki (Ankara: Divan Kitap, 2015) "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilginin Kökeni" adlı kitap bölümünde dile getirildi. Fakat elinizdeki makale, ilgili bölümün çok daha kapsamlı ve ayrıntılı tezler ile makaleleştirilmiş halidir.



