



**T.C.**

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANADİLİM DALI**

**İBN RÜŞD FELSEFESİNDE TANRI'NIN BİLGİSİ**

**MESELESİ**

**HAZIRLAYAN**

**Hatice YILMAZ**

**DANIŞMAN**

**Prof. Dr. Kemal SÖZEN**

**ISPARTA-2011**

T.C  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ SAVUNMASI ve SÖZLÜ SINAV TUTANAĞI

Gönderen : Felsefe ve Din Bilimleri EABD Başkanlığı

Gönderilen : Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Enstitü Anabilim Dalımız **YÜKSEK LİSANS / DOKTORA** Programı öğrencisi  
0.83.0206348 nolu Arif İKİMAZ tez çalışmalarını sonuçlandırmış ve  
kurulan jüri önünde tezini savunmuştur. Sınav tutanağı aşağıdadır.  
Tez Adı Değişikliği **YAPILDI / YAPILMADI**

  
**Doç. Dr. Ramazan UÇAR**


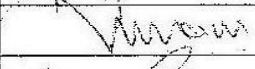
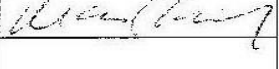
Enstitü Anabilim Dalı Başkanı

Tarih

**SINAV TUTANAĞI:**

Jürimiz Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 25./39. maddesi uyarınca 22.06.2011 Sarımsaklı  
günü saat 11.00 'de toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin 0.83.0206348 Arif İKİMAZ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ konulu tezini incelemiş ve yapılan sözlü sınav sonunda **OYBİRLİĞİ / ÖYÇÖKEÜĞÜ** ile aşağıdaki kararı  
almıştır.

KABUL       RED       DÜZELTME

Tez Sınavı Jürisi	Ünvanı, Adı Soyadı	İmza
Başkan	Prof. Dr. Kemal SÖZEN	
Üye	Prof. Dr. Musa KOSAR	
Üye	Yrd. Doç. Dr. Nejdett DÜRAK	
Üye		
Üye		

Yukarıda adı geçen öğrenci Sınav Tutanağı'nda belirtildiği üzere mezun olmaya **HAK KAZANMIŞTIR / KAZANMAMIŞTIR.**  
Gereğini rica ederim.

ENSTİTÜ YÖNETİM KURULU KARARI : Tarih: Karar No:

Enstitü Müdürü

MADDE-25 Tez Sınavının tamamlanmasından sonra Jüri tez hakkında salt çoğunlukla "KABUL", "RED", veya "DÜZELTME" kararı verir. Bu karar, Enstitü Anabilim Dalı Başkanlığına tez sınavını izleyen üç gün içinde ilgili Enstitüye tutanakla bildirilir. Tezi reddedilen öğrencinin Enstitü ile ilişkisi kesilir. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tezi kabul edilmeyen öğrencinin Enstitü ile ilişkisi kesilir. Düzeltme alan öğrenci bir sonraki dönemde kayıt yaptırmak zorundadır.

MADDE-39 Tez Sınavının tamamlanmasından sonra Jüri tez hakkında salt çoğunlukla "KABUL", "RET" veya "DÜZELTME" kararı verir. Bu karar, Anabilim Dalı Başkanlığına tez sınavını izleyen üç gün içinde ilgili Enstitüye tutanakla bildirilir. Tezi reddedilen öğrencinin Yüksek Öğretim Kurumu ile ilişkisi kesilir. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tez kabul edilmeyen öğrencinin Enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

### YEMİN METNİ

Yüksek Lisans/ Doktora tezi olarak sunduğum

“İBN RÜŞD FELSEFESİNDE TANRI’NIN BİLGİSİ MESELESİ” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

İmza  
Öğrenci Adı ve SOYADI  
Gün. Ay. Yıl  
22.06.2011  
*Halice*  
Halice YILMAZ

## ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinde Tehâfüt geleneğinin önemli bir yeri olduğu malûmdur. Zira İslâm filozoflarının düşüncelerini ifade etmek adına kullandıkları bu yöntem aynı zamanda diğer filozofların görüşlerinin daha iyi kritik edilebilmesine katkı sağladığı gibi görüş farklılıklarının mukayesesi adına da biz okuyuculara büyük kolaylık sağlamıştır.

Bu geleneğin oluşmasına zemin hazırlayan fikirlerin mimarı kuşkusuz ki Farabî ve İbn Sina'dır. Nitekim onların Aristoteles felsefesi ile İslâm düşüncesini uzlaştırma çabalarının ürünü olan sudûr teorilerinin tüm felsefi sistemlerine aksetmesi kendilerinden sonra gelen birçok kimse tarafından eleştiri oklarına hedef olmalarının sebebi olmuştur ki, bunun en iyi örneği şüphesiz Gazzalî'dir. Zira Gazzalî, bu iki filozofun fikirlerini kritik ederek onlara yönelttiği eleştirilerini sistematik bir şekilde ifade etmiştir. Hatta filozof, onları tekfir etmeye kadar gitmiş ve tüm bunları *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle okuyucusuna sunmuştur.

Tehâfüt yazımı geleneğinin başlamasında İbn Rüşd elbette önemli bir yer tutar. Zira o da Gazzalî'nin Farabî ve İbn Sina'ya yaptığı eleştirel tekniğin benzerini Gazzalî'nin kendisine uygulamış ve *Tehâfütûl-tehâfüt* isimli eserini ortaya koymuştur. Osmanlı dönemi düşünürlerinden Hocaşâde, İbn Kemal ve Alaaddin Ali Tusî gibi bir takım kimselerde düşünceleri ve yazdıkları Tehâfütler ile bu geleneğe katkı sağlamışlardır.

Tehâfüt deyince sanıyoruz ki akla ilk gelen tartışma başlıkları, Gazzalî'nin filozofları tekfir ettiği üç konudur. Bunlardan ikisi bizim inceleme alanımız içinde olmayıp, Tanrı'nın bilgisi ile ilgili husus ise çalışmamızın konusudur. Tabi ki çalışmamızın çerçevesi sadece Tanrı'nın bilgisi meselesiyle sınırlandırılmamış, aynı zamanda mesele İbn Rüşd bağlamında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak konunun gerek İbn Rüşd öncesi gerekse sonrasında geniş tartışma alanına sahip olması dolayısıyla çalışmamızda tüm bu çerçeveyi resmetmeye çalıştık. Bu bağlamda Farabî, İbn Sina, Gazzalî gibi düşünürlerin yanı sıra Hocaşâde, İbn Kemal ve Alaaddin Ali Tusî gibi düşünürlerin de görüşlerine sık sık atıfta bulunarak İbn Rüşd'ün fikirlerini daha anlaşılır kılmayı amaçladık.

Çalışmamıza kısa bir giriş yaparak başlamayı tercih ettik ve bu bölümde İbn Rüşd'ün epistemolojisini ana hatlarıyla sunmaya çalıştık. Diğer bölümlere zihinsel bir ön hazırlık teşkil etmesi adına hazırladığımız giriş bölümümüzde bilginin tanımı, unsurları, kaynakları gibi hususlara açıklık getirerek tezimizin konusu olan Tanrı'nın bilgisi meselesine de kısaca değindik.

“İbn Rüşd'e Göre Tanrı ve Tanrı'nın Bilgisi” adını verdiğimiz ilk bölümde, kendisinin bilgisi hakkında tartıştığımız Tanrı'nın daha iyi kavranması adına öncelikle niteliklerine değinmekle birlikte çalışmamızın Tanrı'nın ilim sıfatıyla bire bir alâkalı olması dolayısıyla bu niteliğe ayrıntılı bir şekilde yer ayırdık. Bu bağlamda, gerek Tanrı'nın ilim sıfatının nasıllığını gerekse bu sıfatın diğer sıfatlarla ilişkisini tetkik ettik. Ancak ilim sıfatının kendileriyle yakinen ilişki içinde olduğu irade ve kudret sıfatına ayrı başlıklar açtık. Zira bu sıfatların ilimle olan ilişkisinin İslâm düşünce tarihinde de önemli bir yere sahip olduğu malûmdur.

İki bölümden oluşan çalışmamızın son bölümünde ise Tanrı'nın zâtını ve zâtından gayrını nasıl bildiğine yer verdik. Tanrı'nın zâtına dair bilgisi noktasında hâkim olan uzlaşının zâtın dışındakiler için özellikle de tikeller bağlamında söz konusu olmaması dolayısıyla bu alanda daha geniş bir inceleme yapmaya çalıştık. Zaten malûmdur ki, Tanrı'nın bilgisi deyince akla gelen tartışma, Tanrı'nın tümelleri nasıl bildiğinden ziyade tikelleri nasıl bildiği yönündedir. Bu nedenledir ki, çalışmamızda bu alana detaylı bir şekilde yer açmaya çalışarak konunun Tehâfüt geleneği içindeki yerini ayrıntılarıyla sunmayı amaçladık. Sanıyoruz ki bu, İbn Rüşd'ün anlaşılması noktasında da oldukça önemlidir.

Tanrı'nın bilgisi meselesi gibi İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan bir konunun, İbn Rüşd açısından nasıllığını incelediğimiz bu çalışmamızın gerek konusunun belirlenmesi noktasında gerekse nihayete erdirilmesinde her türlü yardım ve teşvikleriyle her daim desteğine muhatap olduğum hocam Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca kıymetli fikirleriyle bana destek olan değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ'e teşekkür ederim.

Hatice YILMAZ

Isparta – 2011

**ÖZET**  
**İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi**  
**Hatice Yılmaz**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 108 Sayfa, Haziran 2011

**Danışman:** Prof. Dr. Kemal SÖZEN

Bu tez, İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisine dair görüşlerini ortaya koyma amacıyla hazırlanmıştır. Bunu gerçekleştirebilme adına Tanrı'nın ilim sıfatı irdelenmiş olup onun irade ve kudret sıfatlarıyla bağlantıları da ortaya konularak Tanrı'nın bilgisiyle ilgili çerçeve bütünsel olarak sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca konunun daha anlaşılır kılınması adına, bilinenden bilinmeyene yönelik kıyaslamalar yapabilme bağlamında öncelikle insan bilgisi üzerindeki mülahazalara yer verilmiştir. Bu paralelde Farabî ve İbn Sînâ ile Tehâfüt geleneği içinde Gazzalî, Hocazâde, Ali Tusî ve İbn Kemal gibi düşünürlerin fikirlerine yer verilmiştir. Böyle bir yöntemin uygulanmasındaki amaç, İbn Rüşd'ü daha iyi anlamak adınadır.

Çalışmanın giriş bölümünde İbn Rüşd'ün insan bilgisi üzerindeki mülahazaları değerlendirilmiştir. İnsanoğlunun bilgiyi elde ediş sürecinin dış dünyadaki duyu objeleriyle başlayarak öncelikle duyulara konu olduğu daha sonra ise aklın süzgecinden geçtiği; ancak bu sürecin başarıya ulaşabilmesi noktasında aklın soyutlama işlemini gerçekleştirmesinin yanı sıra faal aklın da devreye girmesi gerektiği konusu üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, İbn Rüşd bağlamında Tanrı'nın ilim sıfatı değerlendirilmiştir. Kadîm bir ilim sıfatına sahip olan Tanrı, hâdis varlıkları da bilir. Kendisinde zıtların bilgisi bulunan Tanrı, bir şeyin var olduğunu bildiğinde o şeyin var olmasını irade etmekle birlikte kudreti de o şeyin var olması yönünde tecelli etmiş bulunmaktadır. Aynı durum, var olmayan şeyler, yani ma'dûm içinde söz konusudur. Dolayısıyla diyebiliriz ki, Tanrı mevcudu mevcut, ma'dûmu ma'dûm olarak bilir ve irade ve kudretinin tecellisi de bilgisiyle aynı yöndedir.

İkinci bölümde ise Tanrı'nın bilgisi meselesi bağlamında zâtını ve gayrını nasıl bildiği hususu değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Zâtını bilme, insan dâhil, gayrını bilen her varlık için söz konusudur. Nitekim Tanrı zâtını bilmekle birlikte gayrını da bilmekte ve bu bilgisi insan bilgisi gibi varlıklardan elde edilmiş olmayıp, bilakis objesini var eden bir bilgidir. Yani Tanrı'nın bilgisi şeylerin varlık sebebi olup sebepler âlemini de kuşatıcı niteliktedir. Bu sebeple O'nun bilgisi insan bilgisinin kategorileriyle ifade edilmekten uzak olduğu gibi tüm varlığı da kuşatıcı niteliktedir.

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki, Tanrı'nın bilgisi külli ya da cüz'î değildir, ancak O'nun bilgisi tümel ya da tikel her şeyi kapsadığı gibi ma'dûmu da kuşatır. Dolayısıyla her şey Tanrı'nın bilgisine dâhildir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, İlim, İrade ve Kudret Sıfatı, Tanrı'nın Bilgisi, Küllî Bilgi, Cüz'î Bilgi, Ma'dûmun Bilgisi.

## **ABSTRACT**

### **The Qestion of God's Knowledge in the Philolosophy of Ibn Rushd**

**Hatice Yılmaz**

**The University of Süleyman Demirel, the Social Sciences Intitute, the  
Department of Philosophy and Religious Sciences Masters Thesis, 108 Pages,  
July, 2011**

Assoc. Prof. Dr. : Kemal SÖZEN

This thesis was prepared to present the ideas of Ibn Rüşd about God's achieve this presentation and the concentions of His will and might were put forward and the frame as to knowledge of God was tried to present wholly. In addition, with regard to make dear this subject matter, considerations about human knowledge were firstly taken into account in order to make comparisons as to from known to unknown. In this sense, the ideas of scholars such as, al-Farabi, Ibn Avicenna al-Ghazalî, Hocazade, Ali Tusi and İbn Kamal were expressed in the tradition of Tehafüt. The target of applying such a method is to understand Ibn Rüşd much better.

The considerations of Ibn Rushd over human knowledge were evaluated in the introduction section. The process of perceiving knowledge of humankind begins with the objects of sense in the outer World and firstly, this process comes toy he senses and then they pass through the filter of mird; However, not only that the mind functions actively were expressed in order to maket his process reach out to achievement.

In the first section, Wisdom title of God was evaluated with regard to Ibn Rushd. God who has eternal title of wisdom, knows all the beings he created. When God, who has the konwledge of the opposite, knows that anything is in existance, he wants it to be available and His might romes out to create it. The same occasion is in question with the unavailable things. That is, we can say that God Knows the existing thing as existing thing, and he also knows unavailable thing as unavailable thing and the appearance of his will and might are paralel with his wisdom.

In the second section, The subject matter of how God knows his own essence and all the things except from Him were subject to assessed in terms of God's knowledge. Every creature and human know their essence. Anyway, God knows his essence and also knows other beings. This knowledge is not a knowledge that was formed by beings like human knowledge and this knowledge is a knowledge that forms its own object. That is, God's wisdom is the reason of existence of the beings and it is in the capacity of surrounding the realm of the reasons. Hence, God's wisdom is not expressed by the categories of human knowledge and it has a quality that surrounds the whole beings.

In conclusion, we can say that God's knowledge is not universal or partial, however, God's wisdom surrounds unavailable things as it covers all the universal or partial things. That is, everything is internal of God's wisdom.

Keywords: Ibn Rushd, Wisdom, The title of Will and Might, God's Knowledge, Universal Knowledge, Partial Knowledge, The Knowledge of the Unavailable.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	iv
KISALTMALAR .....	vii

## GİRİŞ

İBN RÜŞD'ÜN EPİSTEMOLOJİK GÖRÜŞLERİ VE TANRI'NIN BİLGİSİ MESELESİ .....	1
--	---

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN RÜŞD'E GÖRE TANRI VE TANRI'NIN NİTELİKLERİ

1. Genel Olarak Tanrı'nın Nitelikleri .....	17
2. Tanrı'nın İlim Sıfatı.....	23
2.1. Tanrı'nın İlim Sıfatının Diğer Sıfatlarla İlişkisi.....	29
2.1.1. İlim-İrade İlişkisi .....	35
2.1.2. İlim-Kudret İlişkisi .....	41



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**İBN RÜŞD'E GÖRE TANRI'NIN BİLGİSİ MESELESİ**

<b>3. Tanrı'nın Bilgisi Meselesi .....</b>	<b>46</b>
<b>3.1. Tanrı'nın Zâtını Bilmesi .....</b>	<b>46</b>
<b>3.2. Tanrı'nın Başkalarını Bilmesi .....</b>	<b>50</b>
<b>3.2.1. Tanrı'nın Tümeleleri Bilmesi .....</b>	<b>52</b>
<b>3.2.2. Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi .....</b>	<b>63</b>
<b>3.2.3. Tanrı'nın Madûmu Bilmesi .....</b>	<b>87</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>92</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>95</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>101</b>

**KISALTMALAR**

a. mlf.	: aynı müellif
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.t.	: adı geçen tez
bk.	: bakınız
C.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
h.	: hicri
haz.	: hazırlayan
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
mad.	: madde
m.ö.	: milattan önce
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü/ölüm tarihi
s.	: sayfa
S.	: sayı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme, tercüme eden

## GİRİŞ

### İBN RÜŞD'ÜN EPİSTEMOLOJİK GÖRÜŞLERİ VE TANRI'NIN BİLGİSİ MESELESİ

Düşünen varlık olma özelliğini haiz olan insanın en ayırıcı vasfı, bilme eylemini gerçekleştirebiliyor olmasıdır. Fakat bilme vasfının Tanrı açısından niteliği ile insandaki konumu aynı olmadığı gibi aralarında yaratan-yaratılan ilişkisinin olması, bu vasfın varlıklara nispetinin nasıllığının sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla kavramsal olarak bilginin anlamıyla başlayan sorgulamalar onun varlıklara nispeti, değeri, kaynağı gibi soruları da beraberinde getirmiştir. Tabii ki bu sorular ve onlara verilmeye çalışılan cevaplar yeni bir disiplinin doğmasına kapı aralamış ve bütün bunlar “*Epistemoloji*” adıyla sistematik bir hal almıştır.

Epistemoloji (epistemologie) terimine baktığımızda, Yunanca “*bilgi*” anlamına gelen “*episteme*” ve “*bilim, açıklama*” anlamına gelen “*logos*” kelimelerinin birlikteliğiyle meydana gelerek “*bilgi kuramı*” anlamında kullanıldığını görmekteyiz.<sup>1</sup> Burada bilgi deyince aklımıza gelen sonuç mudur, süreç midir, araç mıdır, ürün müdür, yani nedir? Nitekim bilginin tanımı, bilgi kuramının temel eksenini oluşturacaktır.

Bilgi, en genel şekliyle bilen ile bilinen arasında kurulan ilişkinin bir ürünüdür. Yani çift kutuplu olan bilme eyleminin bir ucunda süje olmakla birlikte diğer ucunda obje bulunmaktadır. Burada gerek süje gerekse obje kendi başına varolan şeyler olup aralarında kurulan bu ilişki onlarda bir değişime yol açmaz. Öyle ki, obje için böyle bir değişim asla söz konusu olamaz. Zira obje ister bilinsin ister bilinmesin onda herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Ancak söz konusu olan süje olduğunda aynı durumun mümkün olmadığı görülmektedir. Zira süje, kendisi obje haline getirildiği zaman onda herhangi bir değişiklik meydana gelmez iken süje olarak kalması halinde objeye dair bilgi sahibi olmazdan önceki haliyle bilgi sahibi olduktan sonraki durumu arasında değişiklik söz konusu olacaktır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, obje ve süje kendi başına varolan bir yetkinliğe sahip olmakla birlikte

---

<sup>1</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2005, s. 616.

obje değişmeyen bir nitelik taşırken sűje için ise objeyle ilişki kurmadan öncesi ile sonrası arasında değişim kaçınılmazdır.<sup>2</sup>

Sűjenin objeyle kurduğu ilişkiyle birlikte ortaya çıkan bu değişim bilgiyi ifade ederken söz konusu ikili arasında kurulan ilişkinin niteliği bilginin başarısında da belirleyici rol oynayacaktır. Nitekim nesnelere ilişki haline geçen her özne, nesnesini doğru ifade edememekte ve gerçek bilgiye ulaşmamaktadır. Őűphesiz bilginin gerçekliğinde belirleyici olan, herkes açısından doğruluk ifade etmesi olacaktır. Ancak bilginin gerçekliğinde kıstasın ne olacağı sorusu bir takım kuramların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>3</sup>

Her filozofun kendi sistematizmesini kurma adına űzerinde fikir beyan edemeden geçemeyeceđi alanlardan birisi de kuřkusuz ki bilgi problemidir. Zira bilgiyi algılayıř biçimi gerek ontoloji gerek metafizik ve gerekse diđer alanlara bakıřı da etkileyecektir. Bu nedenledir ki, İbn Rűřd (. 1126)'űn de bu mesele űzerinde fikir beyan etmeden geçmesi dűřűnűlemez. Zira biz de filozofun bilginin metafiziksel boyutuyla ilgili grűřlerini ele alacađımız bu çalıřmamıza filozofun epistemolojisini aktarmayla bařlayarak zihinsel bir ön hazırlık yapmaya çalıřacađız.

İbn Rűřd'e göre bilgi, bir űeyi olduđu gibi bilmek olup bu da nesnelere tabiatına bađlı olarak gerçekleřir. Őayet insan zihninde varolanlara dair bir bilgi bulunuyor ise bu, varolanlarda bilginin kendisiyle iliřkili bir “*durum*”un (emr, hl) varlıđına delalet etmektedir.<sup>4</sup> Burada bilginin nesnesiyle uygunluk arz edebilmesi için nesnenin bir tabiatının bulunması gerekmektedir. Nitekim her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka yerine getirecektir. Bu hususta filozof űyle der:

“... *Duyulur nesnelere gözlenen etkin sebeplerin varlıđının inkarı bir safsatadır. Böyle bir űeyi söyleyen kimse, ya diliyle gnlűndekini inkar etmektedir ya da bu konuda kendisine iliřen safsataya dayalı bir kuřkunun peřindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir faili bulunduđunu kabul etmesi műmkűn deđildir*”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Mengűřođlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriř*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 48.

<sup>3</sup> Cihan, A.Kamil, *İbn Sina ve Gazzalı'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 19-20.

<sup>4</sup> İbn Rűřd, *Tehfűtű't-tehfűt*, (thk. Sűleyman Dűnya), C. II, Daru'l-Maârif, Kahire 1965, s. 796; Tűrke trc. *Tutarsızlıđın Tutarsızlıđı* (Tehfűtű't-tehfűt), (trc. Kemal Iřık-Mehmet Dađ), Ondokuz Mayıs űniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 296.

<sup>5</sup> İbn Rűřd, *a.g.e.*, C. II, s. 781; Tűrke trc., s. 290.

İbn Rüşd, evrendeki varlıklara baktığımızda, onların gerek isimlerinin gerekse tanımlarının farklı olmasını sağlayan kendilerine has özleri ve tabiatlarının olduğunu ve her varlığın kendine has bir fiili olduğunu belirtir. Şayet böyle olmasaydı, yani şeyler istedikleri gibi davranabilme özelliğini haiz olsaydı ya da onların kendilerine has fiilleri olmasaydı bizim ne varlıklara isim vererek kavramlar elde etme imkânımız ne de varlıklar hakkında malumat sahibi olup bilimsel sonuçlar elde edebilmemiz mümkün olurdu. Dolayısıyla insanoğlunun bir varlığı anlaması için onun nedensel özelliklerini bilmesinin gereklilik arz ettiği aşikârdır. Bu bağlamda, nedenleri yok saymak bilgiyi yok saymak demektir ki, böyle bir durumda ne kanıt ne de tanım bulunamayacağı gibi elimizde kalan yalnızca sanı olacaktır.<sup>6</sup>

Bir şeyi bilmenin onun nedenlerini bilmek olduğunu ifade ederek bilginin imkânını nedensellik kavramı üzerine oturttuğu görülen İbn Rüşd, varolanlar arasında insanın algılayabileceği nitelikte zorunlu ya da sürekli olan bir sebep-sebepli ilişkisinin mutlaka bulunmak zorunda olduğunu, bunun ise hem ilahî bilgi hem de beşerî bilgi ve hikmetten söz edilebilmesi için zorunluluk arz ettiğini belirtir.<sup>7</sup> Zira âlemde varolan her şey, tesadüfe matufsa ya da Tanrı'nın idrak edilmeyen takdirine bağlıysa bu durumda âlemdeki aklî modelin anlaşılması mümkün olamayacaktır. Bu bağlamda ne âlemdeki hikmetten söz edebilme ne de evrendeki nizamdan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat edebilme imkânımız olacaktır.<sup>8</sup>

İnsanoğlunun bilgi edinme sürecinin dış dünyayla başladığı ve bunun da bireylerin nesnelere ilişkisi ile mümkün olduğu aşikârdır. Bu noktada Aristoteles (m.ö. 384-322)'in de varolanın insanın kendi düşünce yapısıyla kavranabileceğini, aydınlık kılınabileceğini ve bunun da varlığı anlamaktan geçeceğini belirttiği görülür. Nitekim varlığı anlamak için de kategorilerin ilişkilerini göstermek ve

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 781-785; Türkçe trc., s. 290-292.

<sup>7</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 112.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), *İbn Rüşd'ün Felsefesi içinde*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ankara 1955, s. 98. Burada tartışma konusu yapılanın duyulur nesnelere fail sebep olup olamayacağı noktasında olduğu ve bu konunun mucizeleri temellendirme hususuna kadar gittiği görülür. İbn Rüşd'ün tabii ve irâdeli fail ayrımı yaparak her şeyin yegâne faili olan İlk Fail dışında, sebepli varlıkların da fail sebep olduklarını ve bilginin onların tabiatını bilmek olduğunu belirttiği görülür. Filozof, mucizeleri temellendirme açısından sebepli varlıkların bu tabiatını inkâr etmenin safsatadan başka bir şey olamayacağını zikreder. Ayrıntılı bilgi için bk.. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 782-783,793, 806; Türkçe trc., s. 290-291, 294-295, 301.

varolanların niteliklerini belirleyerek sınıflandırmak gerekmektedir.<sup>9</sup> Bu bağlamda İbn Rüşd'e baktığımızda, filozofun bir şeyin bilinmesinin bir bakıma onun tanımlanması anlamına geldiğini ve tanımın da o şeyin yetkinliği yani sûreti demek olan cins ve fasıldan oluştuğunu ifade ettiği görülmektedir. Hatta bu noktada önemli olanın da nesneyle temasa geçilmesi ve sûretin nesneden soyutlanması olduğu anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

İnsan bilgisine konu olan nesnelerin tabiatına baktığımızda, “*heyûlânî*” ve “*akledilir*” olmak üzere iki tür sûrete sahip oldukları görülmektedir. Heyûlânî sûretler, maddeden bağımsız olmamakla birlikte zihindeki izdüşümleri de somut varlıklarından farklılık arz etmemektedir. Ancak akledilir sûretlerin kavramları ile somut varlıkları konumundaki hayâlî sûretleri tamamen birbirinden ayrı değildir.<sup>11</sup> Burada heyûlânî sûretler, nesnelerin somut ve ferdî (cüz’î) boyutuyla ilgiliyken akledilir sûretler olan kavramların ise nesnelerin küllî boyutuyla alâkalı olduğu görülür. Bu bağlamda bir şeyin bilgisini elde etmek isteyen insanın, bu iki sûretin bilgisini de elde etmesi gerekmektedir. Nitekim insan nefsinin ruhanî olarak elde ettiği şeyler “*mâkûlât*”, yani küllîler ve “*mahsûsât*”, diğer bir ifadeyle cüz’îler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Burada cüz’îlerin idraki daha çok madde ile ilişkili iken küllîlerin idraki daha soyut bir nitelik arz etmekte olup insanoğlunun bu iki idraki aynı şekilde gerçekleştirmesi mümkün değildir.<sup>12</sup> İşte bu noktada nefsin cüz’î idrak gücü ve küllî idrak gücü ortaya çıkar ki, bu da duyu güçleri ile başlayan bir süreçten akla kadar yükselen idrak güçlerini karşımıza çıkartmaktadır.

İnsanoğlunun bilgi elde etme süreci, dış dünyadaki duyu objeleriyle başlamakta ve öncelikle duylara konu olmakta, daha sonra ise aklın süzgecinden geçmektedir. Burada bilinen, maddede bulunurken bilgi ise maddeden soyutlanarak elde edilmekte ve bilene ait bir ürün olmaktadır. Öznenin soyutlama işlemini gerçekleştirebilmesi için öncelikle ona konu olacak bilgileri kendisine taşıyacak olan bir aracıya ihtiyacı vardır ki, burada kendisine ihtiyaç duyulan şey duyu güçlerinden başkası değildir. Bu güçler birtakım organlar aracılığıyla işlevlerini yerine

<sup>9</sup> Porphyrios, *İsagoge* (Aristoteles’in Kategorilerine Giriş), (trc. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 16.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (nşr. ve trc. Muhittin Macit), Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 54.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, (thk. A. Fuâd el-Ehvânî), 1999, s. 73-75, 78; a. mlf. *Metafizik Şerhi*, s. 58.

<sup>12</sup> Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 109.

getirmektedir. Beş duyu olan görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularının her biri işlevlerini organlar aracılığıyla yerine getirmekte; ancak objelerini maddelerinden soyutlayarak manevî bir şekilde idrak etmektedirler. Nitekim duyu yanılgıları ve bunun sonucunda oluşan bilgi yanılgılarının sebebi de budur. Mesela, suyun içine daldırılmış bir çubuğun kırılmış gibi görünmesi, sıcak bir suyun içinden çıkan bir elin ılık bir suyla temasında bu suyun olduğundan daha soğuk olarak hissedilmesi, büyüklüğü yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kez daha fazla olan güneşin göze bir ayak büyüklüğünde görünmesi gibi durumlar duyu yanılgılarına örnek teşkil etmektedirler.<sup>13</sup> Ayrıca sağlıklı veya hasta bir kişideki görme yetisi aynı olmadığı gibi yaşlı ile genç bir kimsedeki görme gücünün de aynı olamayacağı aşikârdır.<sup>14</sup> Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, herhangi bir duyu gücünden yoksun bir kişi, muhakkak ki o duyunun sağlayacağı veriler sonucu elde edilen kavramlardan da mahrum olacaktır. Mesela, görme engelli bir kişinin hiçbir zaman renk kavramını idrak etmesi düşünülemezken, hayatında hiç fil görmemiş bir kimse için de fil kavramı anlamsız bir nitelik arz edecektir.<sup>15</sup>

Bilgiye ulaşma çabasının amacına ulaşabilmesinde, duyular ilk basamaktır. İkinci basamak ise ortak duyudur. Öyle ki, duyu yanılgılarının farkındalığı ya da birden çok duyumuza konu olan objeler hakkındaki algıları birleştirerek genel bir değerlendirme yapmak bu duyunun işidir. Ortak duyu, tıpkı dairenin çevresinden çizilen doğruların kendisinde birleştiği merkez pozisyonundadır. Nitekim beş duyudan gelen algıların toplandığı bir konumda olmasına rağmen bu duyulardan farklı bir özelliği haizdir. Mezkûr duyu bir bakıma çokluk arz eder bir nitelik taşıırken, bir açıdan da teklik ihtiva etmektedir. Beş duyu aracılığıyla elde ettiği algılama yetisi, ortak duyunun içinde barındırdığı çokluğa işaret ederken, duyulardan gelen verilerin farklılıklarını algılayabilmesi dolayısıyla da bu duyu tekil bir kimliğe sahip bulunmaktadır.<sup>16</sup> Örneğin bir elmayı ele alalım. Elmada bulunan tat, koku ve renk gibi farklı duyu objelerine konu olan özellikler farklı organlar tarafından

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü 't-tehâfüt*, C. I, s. 346; Türkçe trc., s. 113.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 825; Türkçe trc., s. 310.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi 'n-Nefs*, s. 79.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Kitâbu 'n-Nefs)*, (nşr. ve trc. Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 90.

algılansa da biz elmayı tek olarak algılarız. İşte bu noktada bu algıyı bize sunan, ortak duyu yetisidir.<sup>17</sup>

Ortak duyunun beş duyudan farklı bir kategoride değerlendirilemeyeceğini, yani altıncı bir duyu sayılamayacağını ifade eden İbn Rüşd, altıncı bir duyulurun olmadığını belirtir. Zira o, beş duyuyu da içine alacak bir şekilde tasavvur edilebilir. Epistemolojik açıdan baktığımızda, beş duyudan müteşekkil bir dairenin merkezi konumunda olan bu yetinin, âdeta beş duyunun kendisinin organları olduğunu ve bilginin ilk oluşum süreci olarak değerlendirilebileceğini ifade edebiliriz. Nitekim bu duyunun kendine özgü fiilinin, beş duyudan gelen verileri birleştirerek ortak duyu objelerini idrak ve duyu algılama fiilinin kendisini idrak etme olduğu görülmektedir.<sup>18</sup>

Duyu güçlerinden gelen algıların ortak duyuda birleştirilmesiyle bir sûret oluşmaktadır ki, bu ortak duyuda kalan izler, ait olduğu nesneden bağımsız bir sûret ve imge haline gelerek zihinde yer almaktadır. Nitekim bu imgeleme işini “*hayal gücü*” (mütehayyile gücü) yapmaktadır. Duyulardan bağımsız olmayan bu yetinin algı nesnelere, duyulardan gelenleri soyutlayan ortak duyuda oluşan sûretler oluşturmaktadır. Hayal gücünün nesnelere sûretleri dışında, dış dünyada var olması mümkün olmayan birtakım imgeler üretmesi de mümkündür. Nitekim aslan başlı ve kanatlı bir at (pegasus) imgelemi oluşturulabilir.<sup>19</sup> İbn Rüşd, çoğu zaman yanlış hükümler vermesi ya da dış dünyada gerçekliği olmayan şeyleri tahayyül etmesi dolayısıyla, akıl, zan ve duygudan farklı olan bu yetinin algıladıklarına yalancı duyulurlar (mahsusâtu'l kâzibe) adını verir.<sup>20</sup>

Akla en yakın olma niteliğine sahip olan, ancak gerek duyumlama, gerekse düşünmeden farklı olan bu yeti, tümel kavramlara ulaşmak için bir basamak mesabesinde dir.<sup>21</sup> Hayvanlarda da bu gücün var olduğunu belirten İbn Rüşd, İbn Sina (ö. 1037) ve Gazzalî (ö. 1111)'nin vehim yetisini bu yetiden ayırmasına karşı çıkar.<sup>22</sup> Nitekim hayvanlar bu yeti ile kurdun koyuna düşman olduğuna hükmettikleri gibi

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 8; a. mlf., *Şerhü'l-Kebîr li Kitâbi'n-nefs li Aristo*, (Latince'den Arapça'ya trc. İbrahim Garbi), Beytü'l-hikme, Kartaca, Tunus 1997, s. 203.

<sup>18</sup> Arkan, Atilla, *a.g.e.*, s. 161- 162.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 815; Türkçe trc., s. 305.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 93, 96; a. mlf., *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 60.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>22</sup> Cihan, A.Kamil, *a.g.e.*, s. 157.



kuzunun dost olduğu yargısına da ulaşabilirler. Tabî ki hayvanların anlamaları ve imgelemeleri insanlar gibi olmadığı ve akıl yetileri de bulunmadığı için anlamaları da duyu ve imgeleriyle sınırlı olacaktır.<sup>23</sup>

Tahayyül gücü sayesinde daha soyut bir hal alarak zihne konu olan imgelerin, depolanarak birtakım işlemlerden geçirilmesi sonucu kavramlaştığını belirten İbn Rüşd, bunun müfekkire (ya da mümeyyize) gücü sayesinde mümkün olduğunu belirtir. Öyle ki bu güç sayesinde insan, mütehayyile gücünden kendisine gelen sûretler üzerinde çeşitli işlemlerde bulunarak onlar hakkında birtakım yargı ve manalara ulaşır. Örneğin, balı hatırlamak istediğimizde müfekkire gücü kendisinde bu yiyeceğe ait olan sûretle yine ona ait “*tatlı*” ve “ *faydalı*” manalarını birleştirip sunacaktır.<sup>24</sup> Bu noktada artık daha soyut ve manevî bir hal aldığı görülen sûretlerin, kişinin kendine özgü bir bilgi elde ederek diğer canlılardan ayrılmasını sağladığı görülür. İnsanî bilgiye ulaşma noktasında ilk aşama da denilebilecek bu yeti sayesinde insan, aklın konusu olan ma’kûller gibi kesinlik taşıyan bilgilere ulaşmasa da kendi değerlerini oluşturma imkânını elde edebilmektedir.<sup>25</sup>

İbn Rüşd’ün ifade ettiği bir diğer güç de hafıza gücü olup filozofun onu cüz’î ve şahsî nesnelere idrak eden güçler grubuna dahil ettiği görülür. Bu gücün fiilini yerine getirebilmesi için kendisinden önce gelen güçlere ihtiyaç duyduğu aşikârdır ki, bu da onda oluşan sûretin dış dünyadan geldiğinin göstergesidir. Ancak hafızada oluşan mana, tahayyüldekinden farklı olmakla birlikte hafızanın fiili, tahayyül olunan şey kaybolduktan sonra da sanki o şey varmış gibi o şeyin manasını sunmakta ve mananın hazır oluşu sonrasında da ortaya çıkan sonuç hakkında yargıda bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Hâfıza gücü (kuvvetü’l-hıfz), hayal gücünde oluşan imgeleri kavram haline getirebilme adına, biri “*saklama*” bir diğeri ise “*hatırlama*” olmak üzere iki işleve sahiptir. Kendisinde oluşan bu imgeleri iradesiz bir şekilde tekrar algıladığında “*hatırlama*” (zıkr) gerçekleşirken iradeli bir şekilde duyumsaması sonucunda ise “*düşünme*” (tezekkür) vuku bulacaktır. Hâfıza gücünün kendisinde bulunan bu iki yeti sonucu hatırlama noktasında “*zâkire*”, düşünme bağlamındaki yetisi dolayısıyla

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü ’t-tehâfüt*, C. II, s. 819; Türkçe trc., s. 307.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, Şerhü’l-Kebîr li *Kitâbi ’n-nefs li Aristo*, s. 252, 288.

<sup>25</sup> Arkan, Atilla, *a.g.e.*, s. 180.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü ’t-tehâfüt*, C. II, s. 815; Türkçe trc., s. 306.

da “müfekkire” adını aldığı görülecektir. Ayrıca burada şu ayrımı da belirtmek gerekir ki, hatırlama melekesi hayal gücüne sahip hayvanlarda da bulunmasına rağmen düşünme yeteneği yalnızca insana özgüdür.<sup>27</sup>

İnsanoğlunun duyularıyla başlayan algılama sürecinin giderek soyutlaşıp zihinsel bir hal alma sürecine hizmet eden bu güçlerle ilgili olarak İbn Rüşd tarafından ifade edilen açıklamalara yönelik görüş farklılıklarının olduğuna şahit olmaktayız. Nitekim bilginin oluşum sürecini kısaca hatırlayacak olursak; maddî olmakla birlikte duyu objesinin kendi varlığına tekabül ettiği ilk basamağı, sûretin manevî varoluş kademelerinin ilki diyebileceğimiz ortak duyunun izlediğini ve daha sonra ise soyut bir hal alan sûretin üçüncü aşaması olan mütehayyilenin takip ettiğini görmekteyiz. Yukarıda olduğu gibi daha sonraki aşamayı hafıza gücü ve onun iki işlevi olan hatırlama ve müfekkire gücü şeklinde ifade eden yaklaşımın yanı sıra müfekkire ve hafıza gücünü ayrı değerlendirerek dördüncü aşamada müfekkire gücünü ve son olarak da hafıza gücünü ele alan yaklaşım farklılıklarının olduğunu görmekteyiz.<sup>28</sup>

İnsanın kimliğinin oluşumuna dair önemli iki yeti olan müfekkire ve hafıza güçlerine baktığımızda, bu iki güçten müfekkirenin kimliğin oluşumunda rol oynadığını, hafızanın ise bireye ait kimliğin âdeta toplamı olan tüm algılama, yargılama ve öğretilerin saklandığı bir yeti olduğunu ifade edebiliriz. Bu noktada İbn Rüşd’ün modelinde bireysel olan diriliş ve hesaba çekilişin muhatabının akıl değil, hafıza ve müfekkire gücü olmasının daha muhtemel olduğu,<sup>29</sup> zira filozofa göre aklın bütün ferdî bağlardan kurtularak evrensel olanı kendisine konu edinmekte olduğu görülür.<sup>30</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd’ün, insan bilgisinin dış dünyadan başlayan serüveninin ferdî bilginin son durağı olan hafıza gücünde nihayete erdiği halde küllî bilginin aynı süreçlerden geçmesine rağmen akli kendisine son durak edindiğini belirttiği görülmektedir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>28</sup> Ayrıntılı bilgi için bk.. Arkan, Atilla, *a.g.e.*, s. 195-196.

<sup>29</sup> Arkan, Atilla, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>30</sup> Richard Taylor, “The Future Life and Averroes’s Long Commentary on the De Anima”, Averroes and the Enlightenment, (ed. Mourad Wahba, Mona Abousenna), Prometheus boks, New York 1996, s.270’den zikreden Atilla Arkan, *a.g.e.*, s.181.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-hiss ve'l-mahsus*, (thk. Henri Blumberg), The Medieval Academy of America, Cambridge 1972, s. 42’den aktaran Atilla Arkan, *a.g.e.*, s. 195-196.

İlahî inayetin bir sonucu olarak insan nefsinin yetilerinden müteşekkil hiyerarşinin son halkası olan akıl, kendisinden önceki basamaklardan farklı ve daha üstün bir konuma sahiptir. Zira insan nefsinin diğer canlılardan ayıran da, onu yaratılmışlar arasında en üst mertebeye taşıyan da akledebilmesidir. Maddeyle ilişki kurarak tikelin bilgisini veren duyu yetileri, maddeden bağımsız ve tümele ait bir bilgiyi sunamamakta ve bu ihtiyacı karşılamak üzere akıl yetisi devreye girmektedir. Küllî olanı idrak edebilme özelliğine sahip olan akıl, maddî olanla bağ kurmaksızın bireyin bilgiye ulaşmasını sağlayarak ayırıcı vasfını ortaya koyar. O halde, “*Akıl nedir?*” sorusuna verilecek cevap, bu yetinin anlaşılması noktasında önemli bir basamak oluşturacaktır.

İbn Rüşd’ün akıllı, fiilleri bağlamında olmak üzere “*İster dayanağı olan beden ve mana bakımından nefsin diğer güçlerinden ayırık; isterse dayanağı bakımından değil de, sadece manası bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrak ettiğimiz kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir.*”<sup>32</sup> şeklinde tanımladığı görülmektedir. Yapılan tanımda da vurgulandığı üzere akıl, nefsin diğer güçleriyle ilişki halinde olsa da onlara bağımlı çalışan bir mekanizma olmayıp başlı başına bir istidattır.

Aklı anlama adına fiillerine baktığımızda, ilk olarak sûreti maddeden soyutlayarak bunları idrak ettiği bir süreç olan “*tasavvur*”, daha sonraki aşamada ise bunları doğrulamak ya da yanlışlamak sûretiyle hüküm ortaya koyduğu “*tasdik*” eylemlerini gerçekleştirdiği görülmektedir.<sup>33</sup> Artık burada akıl, daha soyut ve manevî bir bilgi elde ederek kavramsal boyutta düşünmeye başlamaktadır.

İnsanoğlunun mutlak mükemmelliğinin sağlanması amacına hizmet etmek üzere kendisine bahşedilen akıl yetisinin İbn Rüşd tarafından konuları bağlamında ayırma tabi tutularak, “*nazarî*” (teorik) ve “*amelî*” (pratik) akıl şeklinde bölümlendiğini görmekteyiz. Burada her ikisi için de akıl kavramının kullanılmasının ortak bir ad olmaktan öteye geçmediğini müşahede etmekteyiz. Zira nazarî akıl madde, mekan ve yönlerden soyutlanmış düşünülürlerin gerçekliklerini idrak ederek insanoğlunun ilk yetkinliğe ulaşma amacına hizmet ederken amelî akıl, insan

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitabi'n-Nefs*, s. 123.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Faslul-Makâl*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 101.

bedenini düzenli insanî sanatlara doğru yöneltmekte olup bu da insanın etraflıca düşünmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>34</sup>

Amelî akıl, maddî varoluş bakımından insan için zorunluluk arz etmesi nedeniyle az ya da çok her insanda bulunmaktadır.<sup>35</sup> Nitekim bireylerdeki sevgi, nefret, dostluk gibi fazilet ve duyguların kaynağı olan bu akıl, kişinin ahlâkî boyutuna da temel oluşturmaktadır. Zira bireylerin bir fazileti gerçekleştirebilmesi için önce onunla ilgili hayalî sûretlere yönelmesi gerekmektedir. Hayalî sûretlere baktığımızda, onun hayvanlara da verilmiş bir özellik olduğunu görmekteyiz ki, bunu bir arının tabiatının kendine verilen hayalî sûretler yardımıyla altıgen odacıklar inşa etmeye istidatlı olmasıyla örneklendirebiliriz. Ancak hayvanlardaki bu yeti tamamen onların tabiatından kaynaklandığı için bunu fikir ve çıkarımla elde eden insanlar gibi üzerinde işlemde bulunma özelliğini haiz bulunmadıkları müşahede edilmektedir.<sup>36</sup> Amelî aklın düşünülürlerini incelediğimizde ise bunların duyu ve tahayyül güçleriyle gerçekleştirilen tecrübe yoluyla elde edilen amelî ma'kûller olduğunu görürüz ki<sup>37</sup> bu da amelî aklın daha çok bedene bağımlı olduğunu ve onun yetilerine egemen olup onları eğitebildiği sürece kendisinden faziletlerin sâdır olacağını, aksi bir durumda ise reziletlerin ortaya çıkacağını göstermektedir.<sup>38</sup>

Diğer bir akıl türü olan nazarî akla baktığımızda ise o, insanın varlığı açısından olmasa da yetkinliği bakımından gereklilik arz etmektedir. Genel kavramları ve nazarî ilimlerin bilgisini bireye sunan bu aklın işlevi, salt bilmek ve düşündürmektir.<sup>39</sup> İnsanoğlu bu akıl sayesinde soyutlama eylemini en yüksek derecede gerçekleştirerek tümelleri idrak eder. İbn Rüşd, bu aklın herkeste bulunamayacağını, ancak bazı insanların ona sahip olabileceğini ve bu aklın tam anlamıyla ilahî olduğunu belirtir.<sup>40</sup> Nitekim filozof, nazarî aklı derecelere ayırmak suretiyle ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışır.

İbn Rüşd'e göre nazarî aklın ilk basamağı diyebileceğimiz heyûlânî akıl, bütün maddî ve aklî sûretlerden yoksun olarak aklî sûretleri kabul etmeye yönelik bir

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 817; Türkçe trc., s. 306.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 69.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 69-71.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 817; Türkçe trc., s. 306-307.

<sup>39</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 182-188.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 69-70; İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 817; Türkçe trc., s. 306.

istidattır. Düşünülürlerle yetkinleşmeksizin bir varlığının olmaması onun cismânîlik arz etmeksizin sadece düşünülürleri kabul etmeye hazır bir istidat olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda heyûlânî aklın bireyde varolan bir istidat ve onunla ilişkili bir akıldan oluştuğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu akıl da müsteid akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle söyleyebiliriz ki, insanda varolan bu yetinin faal akıl tarafından ışıktandırılması sonucu bireylerde ortaya çıkan ve aynı zamanda istidat (ilk heyûlânî akıl) ile müsteid aklın toplamı olan şey, bize heyûlânî akli verecektir.<sup>42</sup> Bu akıl, gayri cismânî olan akledilir sûretleri kabul ve idrak etme özelliğini haiz olmakla birlikte düşünülürlerin ezeli tarafının algılanması noktasında devreye girmekte ve kendisinin dayanağının da nefsin güçleri arasında yer alan hayal gücü ve hayali sûretler olduğu görülmektedir. Nitekim bu hayal gücü ve hayali sûretlerin de ilk heyûlânî aklın dayanağı olduğu filozof tarafından ifade edilmektedir.<sup>43</sup>

İbn Rüşd'ün, heyûlânî akıldan sonra âdeta maddî varlıklar ile faal akıl arasında bir köprü işlevi gören ancak varoluşsal olarak heyûlânî varlıklardan daha yüksek, faal akla nazaran ise daha düşük bir varoluşa sahip bi'l-meleke akıldan bahsettiği görülür.<sup>44</sup> Bu akli, ilk heyûlânî akılda bi'l-fiil hasıl olan ve insanoğlunun istediği zaman onları tasavvur edebileceği düşünülürler olarak tarif edebiliriz. Filozofun bu hususu işini icra etmeyen bir öğretmenin durumuyla örneklendirdiği görülür. Öyle ki bir öğretmen, öğretme işlevini gerçekleştirmediği takdirde de son yetkinliğe sahiptir, yani öğretmeyi fiili olarak yapmadığı zamanlarda da bu melekeyi taşır.<sup>45</sup>

Akletme eyleminde yönünü faal akla çeviren heyûlânî akıl, ilk önce maddî varlıkların sûretini idrak etmekten ibaret olan bi'l-meleke akıl seviyesinde kalırken daha sonra düşünülürleri tam bir yetkinlik üzere hissettiği noktada ise müstefad akıl adını alacaktır. Bu akıl düzeyinde, faal aklın, cisimle ilişkili olan heyûlânî akılla ittisâli gerçekleşir ki, artık bu noktada insanın kendini gerçekleştirme ve

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Şerhü'l-Kebîr li Kitâbi'n-Nefs*, s. 230.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 99.

<sup>43</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>44</sup> Sevim, Seyfullah, "Faal Akıl ile Bitişme", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri "İbn Rüşd"*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1994, s. 134.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 101.

yetkinleşmesinin önündeki bir engel olan maddeden uzaklaşması gerçekleşmiş ve en yüce mutluluğa ulaşılmıştır.<sup>46</sup>

İnsanoğlunun bilgiye ulaşma serüveninde, kendisini akıllar hiyerarşisinin beklediği ve küllî bilgiye ulaşabilme adına beninde bulunan heyûlânî aklın sırasıyla “*fil halindeki akıl*”, “*meleke halindeki akıl*” ve “*müstefad akıl*” aşamalarını katederek son yetkinlik aşaması olan ve ona saadetin kapılarını açacak olan “*faal akıl*” düzeyine ulaşması gerekmektedir. Küllî bilgiyi elde edebilme adına, heyûlânî aklın faal akılla ilişkiye geçmesi gerekmekte olup İbn Rüşd bu durumu “*ittisâl*” kavramıyla açıklamaya çalışır. İbn Rüşd’ün en baştan itibaren “*varoluş ittisâlî*” içinde olduğunu belirttiği faal akıl ve heyûlânî akıl, faal aklın insanoğlunun ilk yetkinliği olan heyûlânî akli kuvve halinden fiil haline çıkarması dolayısıyla da “*idrak ittisâlî*” içinde olacaktır.<sup>47</sup> Heyûlânî aklın sürekli dayanağı olan ve aynı zamanda onun faili olma özelliğini haiz olan bu akıl, akıllar hiyerarşisinin en tepesinde yer almaktadır. Akletme noktasında maddî olan hiçbir şeye ihtiyacı olmayan faal akıl, bu özelliği dolayısıyla sürekli akledebildiği gibi onda akıl ve makûlün ayrılık arz etmemesi dolayısıyla kendisinde oluş ve bozuluşun olmadığı görülür.<sup>48</sup>

Faal akılla ilgili olarak kendisinden önceki filozoflara baktığımızda bu aklın, kozmik akıllar silsilesinin en sonuncusu olan onuncu akla tekabül ettiği ve onun da din dilinde vahiy meleşine karşı geldiğini gördüğümüz gibi onu nefsin bir fonksiyonu olarak gören anlayışların da var olduğuna şahit olmaktayız. Bu hususta yönümüzü İbn Rüşd yorumcularına çevirdiğimizde, onun faal akla kozmolojik anlamlar yüklediğini<sup>49</sup> iddia edenler olduğu gibi faal akli sürekli varolan bir

<sup>46</sup> Sevim, Seyfullah, a.g.m., s. 133-134. Bu konuda İbn Rüşd, İskender’in heyûlânî akli sırf bir istidât, fa’âl akli ise ayrık ve ilahî bir cevher olarak açıkladığı görüşü ile heyûlânî ve fa’âl akli bir kabul edip bütünüyle ayrık olduğunu ileri süren diğer yorumcuların görüşlerini ele alır ve bunların hiçbirisinin tek başına ele alındığı zaman doğru olmadığını ancak uzlaştırılmaları suretiyle doğru sonuçlar elde edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi’n-Nefs*, s. 123-124. Zira ona göre, heyûlânî akıl İskender’in dediği gibi sırf bir istidât ve imkân olmadığı gibi Themistius’un ifade ettiği gibi tümüyle ayrık (mufârik) bir cevher de değildir. Sarioğlu, Hüseyin, a.g.e., s. 124. Ayrıca o, fa’âl akli da nesnelere küllî kavramlar altında algılayabilecek yani artık kendisinde kuvve hali değil fiil halinin söz konusu olduğu bir yetkinlik olan insan aklından öte bir şey olmayan bir akıl olarak ifade eder ve bu yaklaşımın İbn Bâcce tarafından da ortaya konulan burhânî bir bakış açısı olduğunu belirtir. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi’n-Nefs*, s. 91.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi’n-Nefs*, s. 123.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 104.

<sup>49</sup> bk. İbn Rüşd, *Tehâfüt ü’t-tehâfüt*, C. II, s. 776; Türkçe trc., s. 287.

konumda ele almaktan ziyade bir akıl olarak ele aldığı değerlendirmesini yapanların da varolduğunu görmekteyiz.<sup>50</sup> Esasen bu noktada filozofun faal akılla ittisâl için gerekli gördüğü şartlara baktığımızda, onun faal akılı ilahî bir statüde değerlendirip değerlendirmedeği noktasının da açıklığa kavuşacağı kanaatindeyiz. Nitekim İbn Rüşd'ün bu ittisâl için ahlâkın ya da ibadetin katkısı olduğunu, ancak yeterli olmadığını ifade ettiğini görmekteyiz.<sup>51</sup> Zira filozofa göre, faal akılla ittisâl evrenin sınırlarını keşfetmeye yönelik teorik bilimsel çalışmaların sonucunda gerçekleşme imkânı bulabilecektir. Dolayısıyla bu süreçte insanoğlu ancak heyûlânî akıl aracılığıyla, âlemin varlığının nasıllığı hususunda bilgiye ulaşabilecektir ki, bu da ittisâlin anlamından anlaşılmanın, felsefe ve metafizik yapabilme imkânından başkası olmadığını göstermektedir.<sup>52</sup>

Bilginin gerek insan gerekse Tanrı için kullanılan bir kavram olduğu malûmdur. Ancak kavramın her iki varlık için kullanılıyor olması aralarında anlamsal bir ortaklık olduğunu göstermemektedir. Zira insanoğlunun bilgiyi elde etme sürecinin duyularının dış dünyayla temasa geçerek nesnelere heyûlânî sûretlerini algılaması sonrasında ortak duyu, mütehayyile gibi diğer idrak güçlerinin işlevlerini yerine getirmesi ve aklın da devreye girmesi sonucu tümel kavramlara ulaşılması şeklinde olduğunu belirtmiştik. Ancak Tanrı'nın bilgisine baktığımızda, insanın bilgi elde etme süreçlerinin O'nun için söz konusu olmadığı, yani bilgi elde etme biçiminin farklı olduğu görülür. Bununla birlikte bilgiyi elde etme noktasında, tüm bu süreçleri yaşayan insanın ulaştığı bilginin de ancak fizik dünyaya ait kavram, hüküm ve bilgilerden ibaret olduğu görülür. Oysa gerçek bilgi için tüm bunları yeterli görmeyen İbn Rüşd, onun şeylerin sebeplerini de içermesi gerektiğini ifade etmektedir. O halde sebeplerin bilgisine sahip olan (Tanrı), insanın bilgisinin de tam bir bilgi haline gelmesi noktasında kendisine muhtaç olduğu varlıktır ki, bu da bizi sebepler zincirinin en başına götürecek olup artık bu nokta fizikötesi varlık alanını

<sup>50</sup> İsmail Hakkı İzmirli İbn Rüşd'ün faal akılı bireysel, ferdi akılların birliğinin kaynağı olarak açıkladığını belirtir. bk. *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N.Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 329-330. Ancak İlhan Kutluer ise İbn Rüşd'ün eserleri bağlamında, filozofun faal akıla ilahî anlamlar yüklediği iddiasının zor bir durum olduğunu ifade eder. bk. A.F. Ehvani, "İbn Rüşd", (trc. İlhan Kutluer), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M.Şerif) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 313.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Faslul-Makâl*, s. 72; a.mlf., *Kitâbu'l-Keşfan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 149.

<sup>52</sup> Arkan, Atilla, *a.g.e.*, s. 286.

ifade etmektedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla insan bilgisi, gerek elde ediliş şekli, gerekse niteliği kendisinininkinden farklı olan bu bilgiyle temasa geçmeden gerçek bilgiye de ulaşamayacaktır. Gerçek bilgiye ulaşmayı insanoğlu için imkân dâhilinde gören filozof, bunun tüm insanlar için söz konusu olmadığını da eklemeyi ihmal etmez. Bu hususta yaratılıştan gelen yetenek ve kapasiteyle birlikte doğru metot ve iyi bir eğiticinin etkin olduğunu belirten düşünür, böyle bir bilgiyi elde edemeyenlerin de bundan mahrum bırakılmadığını ve burada vahiy olgusunun devreye girdiğini belirtir.<sup>54</sup>

İnsanoğlunun bilgisinin gerek nitelik gerekse kapsam bakımından Tanrı'nın bilgisinden oldukça farklı olduğu aşikârdır. Ancak insanoğlunun Tanrı'nın bilgisini anlama adına, insanın bilgisi üzerinden hareket etmesi ve her iki varlık için de aynı kavramı kullanmasının Tanrı'nın bilgisiyle ilgili birçok tartışmaya kapı araladığı görülmektedir. Zira insan bilgisinin tümel ve tikel şeklinde bölümlenerek ifade edilişi, Tanrı'nın da bilgisinin bunlardan hangisini ya da hangilerini ihtiva ettiği sorularını beraberinde getirmiştir. Nitekim İslâm düşünce tarihine bakıldığında da görülecektir ki, Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği hususu farklı yaklaşımlara sahne olmuş ve ciddi bir tartışma platformu oluşmuştur.

İslâm düşüncesine bakıldığında Farabî (ö. 950) ve İbn Sina'nın, düşüncelerinden hareketle söz konusu tartışmalar yapılmıştır. Tanrı'nın kendi özünü bildiğini ifade eden ismi mezkûr filozoflar, bunun O'nun başka varlıkları bilmesinin de delili olduğunu ifade ederler. Zira var olan her şey ma'kûl manalar şeklinde O'nun zâtında mevcuttur ve varolan her şeyin sebebi O'dur.<sup>55</sup> Bu durumda Tanrı'nın her şeyi bilmesine kapı açılmış olup bilgisinin nasıllığı hususunda da İbn Sina, O'nun bilgisinin küllî olduğunu yani tikelleri tümellerle alâkaları nispetinde küllî bir şekilde bildiğini ifade eder.<sup>56</sup> Ancak tam bu noktada filozofların ciddi bir eleştiriye maruz kaldıkları görülür ki, kuşkusuz eleştirinin sahibi Gazzalî'dir. O, filozofların Tanrı'nın kendi zâtı dışındaki varlıkları bildiğini söyleme haklarının olmadığını, bunun

<sup>53</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 135.

<sup>54</sup> Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s. 257-258.

<sup>55</sup> Farabî, *Kitâbu Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, (trc. Nafiz Danişman), MEB Basımevi, İstanbul 1989, s. 10; İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve*, (Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine), (trc. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 314.

<sup>56</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 105.



nedeninin de kendi sistemleri olduğunu belirtir. Esasen onun bu itirazı, filozofların kozmolojisinin tamamına yöneltilen itirazın bir parçasıdır.<sup>57</sup> Nitekim sudûr sürecinde Tanrı'nın kendisinden ilk sâdır olanı bilmesi söz konusu olsa da diğer kozmik akıllardan sudûr edenleri, yani tikelleri bildiği nasıl iddia edilebilecektir?<sup>58</sup>

Gazzalî, filozofları Tanrı'nın bilgisini küllî şeklinde ifade ederek O'nu değişimden uzak tutmaya çalışırken değişen şeylerin, yani tikellerin bilgisinden de Tanrı'ya mahrum ettikleri yönünde eleştirir. Filozof, onların değişen şeyleri bilmenin değişimi gerektireceği yönündeki öncüllerini kabul etmez ve değişen şeyleri bilmenin değişimi gerektirmeyeceğini ifade eder. Esasen buradaki görüş ayrılığı izafetin bilgide değişimi gerektirip gerektirmeyeceği konusundadır. Görüldüğü üzere Farabî ve İbn Sina Tanrı'nın tikelleri bilmesinin kendisinde değişimi gerektireceği iddiasıyla tikellerin küllî bir şekilde bilindiğini iddia ederken Gazzalî buna karşı çıkmakta ve Tanrı'nın tümelleri de tikelleri de bildiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Dolayısıyla tartışma Tanrı'nın bilgisinin tümel mi yoksa tikel mi olduğu noktasında kilitlenmektedir. İşte bu noktada önemli bir açıklama İbn Rüşd tarafından yapılmış ve Gazzalî'nin filozofları tekfirine eleştiriler getirilmiştir.

İbn Rüşd, Tanrı ve insanın bilgisi arasında hiçbir nispet olmadığını ve Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisine nispet edilen küllî-cüz'î gibi nitelemelerden uzak olduğunu ifade eder. İnsan bilgisinin bilinenlerin eseri olduğu ve bu sebeple bilinene bağlı olduğunu belirten düşünür, Tanrı'nın bilgisinin ise bilinenlerin illeti olduğunu ve bilinenlerin varlığının O'nun tarafından bilinmeye muhtaç olduğunu dile getirir. Dolayısıyla bu demektir ki, Tanrı'nın bilgisini küllî şeklinde tanımlayan İbn Sina'nın söylemlerinin reddedilmesi gerekir. Peki o halde, Tanrı'nın bilgisinin keyfiyeti nasıldır gibi bir soru akla gelebilir ki, bu bağlamda İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin yaratılmış varlıklarla münasebetinin keyfiyetinin bizim tarafımızdan bilinemeyeceğini, zira bunun insan idrakinin üstünde olduğunu ifade etmektedir.<sup>60</sup>

Hemen belirtelim ki, geleneksel Helenistik felsefedeki anlayışa göre Tanrı, sadece küllileri bilir, ancak cüz'îleri bilmez. Zira cüz'îler duyu algıları ile ve zaman

<sup>57</sup> Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2002, s. 146.

<sup>58</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), (nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 129.

<sup>59</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 703-704; Türkçe trc., s. 446.

içinde bilinebildikleri için zaman dışı ve değişmez olan Tanrı'nın algıya bağlı bu tür bir bilgiye sahibi olması düşünülemez. İslâm anlayışı bağlamında bakıldığı takdirde bu tarz bir düşüncenin kabul edilemez olduğu aşikârdır. Bu nedendir ki, İbn Sina da Tanrı'nın kendini bilmesinin, bilfiil kendisinden sadır olan diğer şeyleri de bilmesi anlamına geldiği şeklinde orijinal bir yaklaşım ortaya koyar. O, Tanrı'nın cüz'îleri de küllî tarzda bilebileceğini ortaya koyarak cüz'îleri bilmenin tek yolunun duyu algıları vasıtasıyla olmadığını anlatmak bağlamında güneş tutulması örneğini ortaya koyar.<sup>61</sup> Ancak filozofun bütün bu açıklamaları meseleyi zaman faktöründen kurtaramadığı gibi ilâhi bilgidaki değişimin nasıl açıklanacağı sorununun dışında da tutamamıştır.<sup>62</sup>

Tanrı'nın bilgisi meselesinde tartışmanın odaklandığı noktanın Tanrı'nın tikelleri bilip bilmemesi hususunda olduğu malûmdur. Zira filozofların gerek sistemleri gerekse bir takım söylemlerinin kendilerini Tanrı'yı tikelin bilgisinden uzak bir varlık olmaya götürdüğü şeklinde eleştiriler aldıkları görülmektedir ki, bu noktada Gazzalî ciddi eleştiriler getirmiştir. Ancak Gazzalî'nin onlara yönelttiği eleştirilerin de karşılıksız kalmadığı ve İbn Rüşd'ün de ona eleştiriler yönelterek Tanrı'nın bilgisine farklı bir bakış açısı getirerek âdeta problemi kökünden çözmeye çalıştığı görülmektedir. Ancak problemin İbn Rüşd'den sonra da onun başlatmış olduğu Tehâfüt geleneği içinde tartışılmaya devam ettiğine şahit olmaktayız

<sup>61</sup> bk. İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 105-106.

<sup>62</sup> Sözen, Kemal, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, s. 138.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN RÜŞD'E GÖRE TANRI VE TANRI'NİN NİTELİKLERİ

#### 1. Genel Olarak Tanrı'nın Nitelikleri

Felsefe ve ilâhiyatın en önemli problemlerinden birisi şüphesiz ki Tanrı'nın varlığı meselesidir. Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun kabul edilmesi her zaman aklî delil ve kanıtlara dayanmasa da felsefe ve ilâhiyat, konunun rasyonel boyutuyla ilgilenerek inancın akıl ve mantık çerçevesi içindeki boyutunu göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın bizzat kendini tanıttığı objektif bir Tanrı anlayışının yanı sıra, insanoğlunun akıl ve idrak seviyesi doğrultusunda tasavvur ettiği sübjektif bir Tanrı anlayışının daima sergilenegeldiğini müşahade etmekteyiz.<sup>63</sup>

İnsanın mahiyetinin nefis, ruh ve akıl şeklinde tezahür etmesi, insanoğlunun kendisinde bulunan bütün bu boyutların doyurulmasını gerekli kılmaktadır. Her insanın farklı bir yapıya sahip olması dolayısıyla kişilerin kendisinde tezahür eden bu mahiyetlerin doyum dereceleri de farklılık arz etmektedir. Nefsanî duygularını ön planda tutanlar olduğu gibi, aklî yöne ağırlık vererek onun ışıktandırılmasını isteyenler veya ruhî boyutun doyurulmasını ön plana alanlar bulunmaktadır. Bu sebeple ruhî doyumunu ön planda tutan Sufiyye ile aklî tatmini önceleyen felsefecilerin ağırlık noktası farklılık arz etmektedir. Nitekim Hz. İbrahim'in Tanrı'yı buluş sürecinin aklî istidlal yoluyla olması da dikkate değerdir. İbn Rüşd de Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlama girişimlerinin bizzat Kur'an'ın açtığı bir yol olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre Tanrı'ya iman etme, “*inanın*” emrine tâbi olma ile sınırlı bırakılamayacağı gibi akılda ve insanlığın ortak tecrübesinde daha sağlam gerekçelerin aranmasını da gerekli kılacaktır.<sup>64</sup>

“*Tanrı vardır.*” önermesinin ispatıyla başlayan sürecin bir sonraki merhalesi kuşkusuz bu varlığın nasıllığı olacaktır. Paradoksal bir durum olarak ifade edebiliriz ki, Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra mı O'nun nitelikleri sorgulama gereği duyulmakta veya tam tersi olarak, niteliklerine bakılarak mı “*Tanrı vardır.*” önermesi kabul görmektedir. Esasen bakıldığında, bu soruya hangi cevap verilirse

<sup>63</sup> Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1992, s. 267.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 133-134.

verilsin, Tanrı'nın varlığıyla birlikte hemen niteliklerinin de sorgulandığı görülmektedir. Bu nedendir ki, sıfatlar meselesi de Tanrı'nın varlığının ispatlanması kadar hararetle tartışmalara sebep olmuştur. Felsefe tarihine bakıldığında, hemen hemen bütün filozofların bu konuda görüş belirtmiş oldukları görülür. Tabii olarak İbn Rüşd de bu çerçevede yerini almıştır.

Varlıkları “*kadîm*” ve “*muhtes*” şeklinde ayırdığı görülen İbn Rüşd, Tanrı'yı varlığı kendisinden olan ve kendisi dışında başka bir şey tarafından olmayan, zamanla ilişkisi bulunmayan “*sebepsiz ve öncesiz varlık*” şeklinde tanımlamaktadır. Nitekim ona göre, İbn Sina'nın “*Zorunlu Varlık*”ı ile Gazzalî'nin ifade ettiği “*Sebepsiz Varlık*” arasında bir fark bulunmamaktadır. Zira İbn Rüşd de “*Zorunlu Varlık*” derken sebep ve failden münezze bir varlığı kastettiğini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Kendisinde sebep-sebepli, varlık-mahiyet, cins-tür, kuvve-fiil ve madde-sûret şeklinde bir ikilikten söz edilemeyen Zorunlu Varlık, mutlak anlamda “*basîl*”tir.<sup>66</sup> Zira O'nun mahiyeti varlığından ayrı düşünülemez.<sup>67</sup> O, sırf fiil olması dolayısıyla “*akıl*” adına en çok lâyük iken cevherlerin ilkesi olması dolayısıyla da “*cevher*” adına en çok müstahak olandır.<sup>68</sup> Nitekim O, özü gereği “*var*”, “*yetkin*”, “*tek*” ve “*ezelî*” olandır.<sup>69</sup>

İbn Rüşd açısından Tanrı'nın varlığı kadar önemli olan bir diğer konu, şüphesiz birliği meselesidir. “*Lâ ilâhe illallah*” sözünün ikinci kısmında yer alarak Tanrı'nın varlığının kesin olarak kabulünü tamamlayan bir unsur da O'nun birliği ve O'ndan başka ilâh bulunmadığının benimsenmesidir. Nitekim Tanrı da Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat kendisinin bir oluşuyla ilgili beyanlarda bulunmuştur. Zira Kur'ân-ı Kerîm “*O'ndan başka ilâh yoktur.*”<sup>70</sup> ifadesiyle Tanrı'nın birliğinden bahsederken bunun aksi bir durumda neler olacağını da gözler önüne sermekten geri kalmaz.<sup>71</sup> İbn Rüşd de bunu bir ülkeyi iki hükümdarın yönetmesi durumunda dirlik ve düzenin bozulacağı analojisinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Zira Tanrı'nın iki olduğu kabul edilse, bu iki Tanrı aynı işi mi yapacak yoksa farklı işleri mi yapacaktır?

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 610; Türkçe trc., s. 216.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I-II, s. 319, 556, 617, 635-636; Türkçe trc., s. 104, 200, 219, 227.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 559; Türkçe trc., s. 196.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 557-558; Türkçe trc., s. 196.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 464-515-593; Türkçe trc., s. 155, 178-179, 210.

<sup>70</sup> Bakara, 2/163.

<sup>71</sup> bk. Enbiya 21/22, Mü'minûn, 23/91, İsrâ, 17/42.

Soruda ilk olarak ifade edilenin olması mümkün olmadığı gibi fiilleri aynı olan tanrılar düşünülse dahi bunların fiillerini eşzamanlı yapması mümkün değildir. Bu durumda, ulûhiyetin daima aktif olma ilkesine ters bir durum olarak biri aktifken diğerinin atıl kalması söz konusu olacaktır. Sorunun ikinci kısmında ifade edilen durum kabul edildiğinde ise farklı işleri yapan iki farklı Tanrı'nın bu mükemmel tertip ve düzene sahip âlemi meydana getirmelerinin imkânsızlığı karşımıza çıkacaktır.<sup>72</sup> O halde diyebiliriz ki, bu kadar mükemmel bir tertip ve nizama sahip âlem, ancak bir tek ilâhın elinden çıkabilir ki, o da yüce Tanrı'dır.

Tanrı'nın birliği, onun gibi başka bir varlığın daha olmadığını ifade ettiği gibi onun her açıdan çokluktan arındırılması anlamına da gelmektedir. Tanrı'nın “bir” olması O'nun bölümlenme, bileşik olmama ve çokluk barındırmama gibi bir nitelikte olduğuna işaret eder.<sup>73</sup> Nitekim İbn Sina, çokluktan iki mananın anlaşılabilceğini belirtir ve bunlardan birinin kendisindeki şeyin birden fazla teklerden meydana gelmiş olması iken bir diğerinin de kendisinde olanın ve başkasında bulunanın ve daha fazlasının bulunması olduğunu belirtir.<sup>74</sup> Tanrı ise kendisinde çokluk barındırmayan ve her bakımdan “Bir” olan'dır. Zira O, parçalardan oluşmadığı gibi O'nun zâtı farklı aklî anlamların birleşmesinden oluşan bir bütünlük de değildir. Bu nedenle, Tanrı akılda da bölünemez.<sup>75</sup> Dolayısıyla bu da filozofların Tanrıda zât-sıfat ayrılığını kabul etmemelerinin biricik nedenidir. Nitekim İbn Rüşd'ün de filozofların Tanrı'nın birliğinin kanıtlanmasının ancak O'nun özünün her yönden birliğinin kanıtlanmasıyla mümkün olduğunu ve bunun da çokluğun her bakımdan kendisinden soyutlanması ile mümkün olacağını belirttiklerini ifade ettiği görülür. Dolayısıyla Tanrı'dan çokluğun soyutlanması O'nda ne bölümlenme, ne madde ve sûret ne zât ve sıfat ne cins ve tür ne de mahiyet ve varlık şeklinde bir ayrılığın söz konusu olmadığı anlamını taşır.<sup>76</sup> Nitekim tüm bu konularda Meşşâî filozofların aynı görüşü paylaştığı malûmdur.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 59.

<sup>73</sup> Sözen, Kemal, *Levkeri'de Tanrı Tasavvuru*, s. 89.

<sup>74</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, C. I, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 110.

<sup>75</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, C. II, s. 116.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 472-483; Türkçe trc., s. 158-162.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 492; Türkçe trc., s. 167-168

Âlemdeki birlik ve bütünlük, tertip ve düzen, İbn Rüşd'e göre sadece Tanrı'nın varlık ve birliğini göstermemektedir. O, aynı zamanda bu mükemmel işleyişin bilgi, irade ve kudret gerektirdiğini ifade eder ve bu durumun âlemin yaratıcısında birtakım sıfatların kabulünü öngördüğünü belirtir.<sup>78</sup> Malûmdur ki, sıfatlar meselesi hararetli tartışmalara sebep olmuş ve düşünürlerin bir kısmı “*ispat*” yolunu seçerken bir bölümü de “*nefy*” i tercih etmişlerdir. İbn Rüşd'e baktığımızda ise onun bu konuda, dinin de izlediği bir yol olarak ifade ettiği her iki yöntemin de kullanılması yönünde tavır sergilediğini görmekteyiz. Düşünürün bu konudaki görüşlerinin tıpkı Farabî ve İbn Sina gibi, Mu'tezile paralelinde olduğu görülür. Onlara göre sübûtî (zâtî) sıfatların kabulü Tanrı'nın zâtında birden fazla kadîmin varlığına (taaddüd-i kudema) sebep olacağından bunları nefyetmek gerekmektedir. Bu durumda Tanrı'nın sıfatları, O'nun zâtıyla kâim manalar olmadığı gibi zâta ilâve de değildir. Sıfatlar, ancak zâtın kendisidir.<sup>79</sup> Nitekim İbn Rüşd, Tanrı'ya isnat edilen sıfatların Eş'arîlerin ifade ettiği doğrultuda zâta eklenmiş manevî sıfatlar şeklinde değil de zâtî sıfatlar şeklinde değerlendirilmesi durumunda taaddüd-i kudemaya, yani çokluğa yol açmayacağını belirtir.<sup>80</sup>

Sıfatlar meselesindeki tartışmanın esas sebebinin Tanrı'nın cisimleştirilmesini engelleyerek O'nun yetkinliğine hâlel getirmemek olduğu açıktır. Tanrı'yı tanıma ve niteliklerini anlama çabalarının yaratılanlardaki niteliklere nispetle olması meseleyi böyle bir güçlüğüne içine çekmektedir. Ancak burada İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi din, yaratıcı ve yaratılan arasındaki farkı açıkladığı gibi benzerliği de reddetmiştir. Nitekim filozofun da ifade ettiği gibi mahlûktaki sıfatlardan bir çoğu Hâlık'ta bulunmadığı gibi mahlûklarda bulunan sıfatların en mükemmel şekli Tanrı da mevcuttur.<sup>81</sup> Yani zât ve sıfatlar Tanrı için söz konusu olduğunda “*mutlak kemal*” düzeyinde algılanmalıdır.<sup>82</sup>

Tanrı'nın niteliklerini öğrenme adına O'nun selbî sıfatlarına baktığımızda, İbn Rüşd'ün ifadesiyle, âlemdeki bu muhteşem nizam ve düzen, bilen bir yaratıcıya işaret etmekte olup, O'nun bilgisi insan bilgisiyle kıyaslandığında ancak illet-ma'lûl

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 644-647; Türkçe trc., s. 231-232.

<sup>79</sup> Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 301.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 496-498; Türkçe trc., s. 170.

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, s. 71.

<sup>82</sup> Koçar, Musa, *Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 153.

ilişkinde mukabele edilebilir. Tanrı her şeyin var olmasının illeti olması hasebiyle her şeyin bilgisine sahipken, insanın bilgisi ise ma'lûl niteliği taşır.<sup>83</sup> Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın bilgisi varlığın sebebi iken insanın bilgisinin sebebi ise varlıktır. Bu nedenle insanın bilgisi muhdes iken, Tanrı'nın bilgisi kadîm (ezelî) bir bilgidir.<sup>84</sup>

İlim sıfatıyla muttasıf bir varlığın kaçınılmaz olarak kendisinde bulunması gereken vasıf, kuşkusuz hayat sahibi olmasıdır. Zira “*bilen*” olmak için canlı ve hayat sahibi olmak şarttır.<sup>85</sup> Bilen, canlı ve hayat sahibi bir varlığın eylemde bulunması için kendisinde irade ve kudret sıfatının bulunması gerekmektedir ki, şüphesiz Tanrı bu sıfatlara da en mükemmel şekilde sahip bulunmaktadır. Zira O'nun bir şeyi irade etmesi o şeyin olması için yeterli iken bir şeyin olmaması, yani varlığa çıkmaması da O'nun iradesinin o şeyin olmaması yönünde tecelli etmesinin sonucudur. İbn Rüşd, Nahl suresindeki “*Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözüümüz sadece ona “Ol” dememizdir ve hemen olur.*”<sup>86</sup> anlamındaki ayetin bu hususa işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>87</sup>

İlim sıfatı kendisinde mikro düzeyde tecelli eden insana dahi baktığımızda kelâm sıfatına sahip olduğunu göreceğimizi belirten İbn Rüşd, gerçek fail olan Tanrı'nın bu sıfata sahip olmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Kelâm, bilginin karşdakine sunulmasını sağlamaktadır ki, Tanrı'nın insanı bu bilgiden mahrum etmediği görülmektedir.<sup>88</sup> Nitekim Tanrı'nın ilminin ilâhî kitaplar ve risâletle kelâmî boyutta tecelli ederek insanoğlunun bilgisine konu olduğu görülmektedir.

İbn Rüşd, ilim sıfatına sahip bir Tanrı'nın her şeyin bilgisine sahip olmasının gerekli olduğunu ve bunun için de aklın algılayamadığı bazı duyulur şeylerin de idrak edilmesi bağlamında sem' (işitme) ve basar (görme) vasıflarına sahip olması gerektiğini ifade eder. Nitekim bu hususta filozof, Hz. İbrahim'in “*Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?*”<sup>89</sup> şeklindeki sözlerini ifade eden ayetin delil niteliğinde olduğunu belirtir.<sup>90</sup>

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 82-83.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 22; Türkçe trc., s. 124.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 64.

<sup>86</sup> Nahl, 16/40.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64-65.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>89</sup> Meryem, 19/42.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 68.

Tanrı'yı tanıma adına ne ve nasıl olduğunun sorgulanması yanında tam tersi bir sorgulamanın da yapıldığı malûmdur. Tanrı'nın aşkın bir varlık olması hasebiyle anlatılmasının imkânsız görülmesi tenzih (nefy) yöntemine kapı aralamıştır. Bunun Kur'ânî bir metot ve yararlı bir yol olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu hususta ayetlerden örnekler<sup>91</sup> vermekten de geri durmaz.<sup>92</sup> Filozof, yaratılanlardaki eksik ve kusurlu sıfatlar olan ve Tanrı'dan nefy edilmesi gereken sıfatlardan belirgin olanlar olarak ölüm<sup>93</sup>, uyku ve gaflet<sup>94</sup>, unutma ve yanılmayı<sup>95</sup> sıralar.<sup>96</sup> Tanrı'nın cisim ve yön isnadından münezzehtutulması noktasında ise farklı bir tavır sergilediği görülür. Nitekim filozof, cisimlik isnadı konusunda dinin benimsediği usulün ne tenzih ne de isbat şeklinde olduğunu, en doğru yaklaşımın suskun kalmak şeklinde olacağını belirtir.<sup>97</sup> Düşünür, Tanrı'nın cisim olmadığı yönünde açık dinî beyanların olmamasını, konunun zorluğuna ve eskatolojik birtakım meselelerin çözümünün güçlüğüne bağlamaktadır.<sup>98</sup> Yön isnadı konusunda ise bazı ayetlerden hareket ederek isbât (olumlama) yolunu tercih eden filozof, hem aklen hem de dinen Tanrı'ya yön isnadının gerekli olduğunu ifade etmektedir.<sup>99</sup>

Düşünce tarihine baktığımızda, Tanrı'nın varlığı ve birliğinden daha çok sıfatlar meselesinin tartışma konusu olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda diyebiliriz ki, sıfatlar konusu büyük bir önemi haizdir. Dolayısıyla biz de Tanrı'yı tanıma ve O'nun niteliklerini kavrama noktasında sübûfî ve selbî şeklindeki bir bölümlmeden bahsederek bunları İbn Rüşd bağlamında aktarmaya çalıştık. Hatırlayacak olursak, sübûfî sıfatlar içinde ilk olarak ilim sıfatını zikretmekle birlikte onun diğer sıfatlarla ilişkili olduğuna da kısaca yer verdik. Ancak çalışmamızın konusunun Tanrı'nın ilmi çerçevesinde olması hasebiyle buradan sonrasına bu sıfat üzerindeki mülâhazamızı derinleştirerek yolumuza devam etmenin konuyu daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle öncelikle Tanrı'nın ilim sıfatına yer verip sonrasında ise

<sup>91</sup> Şura, 42/11; Nahl, 16/17.

<sup>92</sup> Sözen, Kemal, "İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri", Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu, C. I, Asitan Yayıncılık, Sivas 2009, s. 302.

<sup>93</sup> "Sen ölümsüz ve daima diri olan Tanrı'ya güvenip dayan." Furkan, 25/58.

<sup>94</sup> "Onu ne uyku yakalar ne de uyuklama." Bakara, 2/255.

<sup>95</sup> "...Onların bilgisi Rabbimin katında yazılıdır. Rabbim şaşırılmaz ve unutmaz." Tâ-Hâ, 20/52.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 72.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>98</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 73-74.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 81.



bu sıfatın daha iyi anlaşılabilmesi adına diğer bazı sıfatlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu aktarmaya çalışacağız.

## 2. Tanrı'nın İlim Sıfatı

İlim kelimesinin sözlükte, “*bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek*” anlamına geldiği görülmektedir. İlâhî bir sıfat olarak ise “*Tanrı'nın gerek duyular âlemine ait gerekse duyulur ötesi âleme ait bütün nesne ve olayları bilmesi*” şeklinde tanımlanabilecek olan bu sıfat ezeli bir nitelik taşır.<sup>100</sup> Mezkûr sıfatın bir başka yerde ise şöyle tanımlandığı görülmektedir: “*İlim, Zât-ı Bâri ile kâim olan ezeli, vücûdî ve hakiki öyle bir sıfattır ki, onunla kâinatta vaki olmuş, olan ve olacak, küll halinde, toplu olarak, veya ayrı ayrı münferid bulunan, gizli veya aşikâr olan her şey ve her türlü haller Allah Tealâ'ya daima ve tam olarak malum ve münkeşif olur.*”<sup>101</sup>

Kur'an-ı Kerîm'e baktığımızda da şu ayetlerde Tanrı'nın bu sıfatından bahsolunduğuna şahit olmaktayız:

“*Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez*”<sup>102</sup>

“*Görmedin mi ki, göklerde ne var, yerde ne varsa, Allah şüphesiz hepsini bilir.*”<sup>103</sup>

“*Allah her şeyi en iyi bilendir.*”<sup>104</sup>

İlim kelimesinin gerek Tanrı'ya gerek insana atfedilebiliyor olması kelimenin geniş bir anlam alanına sahip olduğunun en önemli göstergesidir. Zira farklı varlık gruplarındaki bir niteliği anlatmak üzere aynı kelimenin kullanılması, gerek kelimenin tanımlanması ve gerekse bu sığata sahip varlıkları nasıl nitelediği konusunda birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz insanın bilgisiyle Tanrı'nın bilgisi kıyaslanamayacak kadar farklı olmasına rağmen dilin sınırlılıkları bizi O'nun sıfatlarını insana nispetle anlatma noktasına hapsetmektedir.

<sup>100</sup> Yavuz, Y. Şevki, “İlim” mad., *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, s. 108.

<sup>101</sup> Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, s. 216.

<sup>102</sup> En'am, 6/59.

<sup>103</sup> Mücadele, 58/7.

<sup>104</sup> Enfâl, 8/175 Ayrıca bk. Mü'minûn, 23/17 ve Mülk, 67/14.

İnsanoğluna baktığımızda ilim sahibi olarak âlim olma vasfını elde edebildiğini görmekteyiz. Ancak bu niteliği onun zâtından kaynaklanmamakta, dolayısıyla zâtına zait bir nitelik arz etmektedir. Zira ilim, insanın zâtî niteliği olsaydı bütün insanların daha doğuştan bilgili ve âlim olması lâzım gelirdi. İnsanın elde edebildiği bir nitelik olması, ilmin sonradan kazanılmış bir vasıf olduğuna işaret etmektedir. İlimin en mükemmel ve sonsuz şekilde kendisinde bulunduğu varlığın Tanrı olduğu kuşkusuzdur. Dolayısıyla yaratılan her şeye O'nun ilminin taallük etmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle yaratılan hiçbir şey, bir tesadüfün eseri olmadığı gibi, o şeyin kendi tabiatı dolayısıyla meydana geliyor da değildir. Bilakis her şey kendisinde bulunan tabiatın bir düzen ve tertibe sahip olması bakımından da, ondaki bu illet ve neticeleri muntazaman birbirine bağlayacak olan bir sâni'ye işaret etmektedir. Nasıl ki, bir insan bir eve baktığı zaman temelin duvar için, duvarın dam için yapıldığını idrak edebilirse, o evin inşaat sanatını bilen bir kimse tarafından yapıldığını da anlayabilir. Bu bağlamda “*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*”<sup>105</sup> anlamındaki ayet de göstermektedir ki, yaratılan her şeye yaratıcının ilminin taalluk etmesi kaçınılmazdır. Öyleyse Tanrı âlim olma vasfını haizdir.<sup>106</sup>

Bilme kavramıyla nitelenen Tanrı ve insanın biliş şekillerinin aynı olmadığı aşikârdır. Nitekim insan bilmek için varlıklara muhtaç iken Tanrı'nın bilgisinde durum tam zıddıdır. Var olan her şey, Tanrı'nın kendisini bilmesinin bir sonucu olarak varlığa geldiği gibi, O'nun bilgisi dolayısıyla da akılla kavranır bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda Tanrı varlığın var olmasının nedeni olduğu gibi akılla kavranmasının da nedenidir. İnsanın akıyla kavradığı dışında bir varlığın olmaması aklın yok olan şeylerle değil, var olan şeylerle ilişkili olduğunu gösterir.<sup>107</sup> İbn Rüşd, Tanrı'nın varlık düzeninin sebebi anlamına gelmek üzere “*sırf akıl*” olduğunu ifade etmektedir.<sup>108</sup> Bu bağlamda varlığın sebebi Tanrı'nın bilgisi iken varlık da bizim bilgimizin sebebi olmaktadır. Dolayısıyla insanın bilgisi varlıkların eseri iken Tanrı'nın bilgisi ise onların nedenidir.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Mülk, 67/14.

<sup>106</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 63.

<sup>107</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 703-704; Türkçe trc., s. 254.

<sup>108</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 559; Türkçe trc., s. 196.

<sup>109</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 545; Türkçe trc., s. 191.

İnsanoğlundaki bilme eyleminin kendisine konu olan bir varlığa ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Bireylerin bilme eylemleri hep bir varlığa dayanmakta ve ondan bağımsız bir nitelik arz etmemektedir. Burada bilgi süje ile obje arasında kurulan bağıdır derken de bilginin bilen ve bilinene bağlı olduğu vurgusu bulunmaktadır. Gerçek bilgi, varolanı olduğu hal üzere bilmektir. Malûmdur ki, varlıklar zaman içinde hudûs etmekte ve dolayısıyla insanoğlunun onlara dair bilgisi de hâdis olma niteliği taşımaktadır. Kuşkusuz bir şeyin yokluğu esnasında, yani henüz varlık kazanmamış zamanki durumu ile var olduğu zamanki durumu farklılık arz etmekte ve bu bağlamda kendilerine dair bilgi de farklılaşmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bir şeyin var olmazdan önce bilinmesi ile var olduktan sonra bilinmesinin aynı şey olduğunu söylemek abestir.<sup>110</sup>

Varlığın hâdis olması onlara dair olan insan bilgisine de hâdis olma niteliği kazandırırken bu noktanın gündeme getirdiği bir diğer konu, bilgisinin eseri olarak varlığı meydana getiren Tanrı'nın bilgisinin hâdis olup olmadığı meselesidir. Şüphesiz ki Tanrı'nın bilgisinin hâdis olmadığı, kadîm olduğu konusunda uzlaşma mevcuttur. Ancak meselenin kilit noktası kadîm bilginin hâdis varlıklarla olan ilişkisinin nasıllığı noktasındadır. Tanrı'nın bilgisinin kadîm olduğu düşünüldüğünde zaman içinde hudûs eden varlıkların, varlığa gelmeden önce ve var olduktan sonraki bilgilerinin aynı mı yoksa farklı mı olduğu sorusu gündeme gelecektir. İbn Rüşd'e göre şayet Tanrı'nın kadîm bilgisi içinde bu iki bilginin aynı şekilde olduğu söylenirse mevcûd ile ma'dûmun tek şey olması gerekli olacak, farklı olduğu söylenirse de kadîm bilgide değişkenliğin olduğunun kabul edilmesi söz konusu olacaktır.<sup>111</sup> Esasen tam bu noktada sorguladığımız şey, bizi Tanrı'nın bilgisinin zaman ve varlıkla olan ilişkisine kadar götürmektedir.

İbn Rüşd'e göre kadîm bilgi ile muhdes bilginin varolanla ilişkisinin olduğu aşikârdır. Ancak mesele bu ilişkinin nasıllığını anlayabilmektir. Zira kadîm bilginin varolanla ilişkisiyle muhdes bilginin varolanla ilişkisi aynı olamaz. Nitekim varlık, Tanrı'nın eseri iken insanın bilgisinin de nedenidir. Nedenleri çok sayıda olan bir şeyin sayıca çok olması kaçınılmaz bir durum olacağından varlıktaki çokluğun insanın bilgisinde de çokluğa yol açması mutlak bir durum olacaktır. Ancak bir şeyin

<sup>110</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 121-122.

<sup>111</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 120.

eserindeki çokluk onda çokluğu gerektirmeyeceğinden varlıktaki çokluk da onun mimarında bir çokluğa yol açmayacaktır. Nitekim inşaat sanatını icra eden bir ustanın bilgisinde belirleyici olan yaptığı evlerin sayısı olmayacaktır. İşte bu nedenle Tanrı'nın bilgisi teklik arz etmekte olup çokluktan soyutlanırken insanın bilgisi için aynı durum söz konusu olamayacaktır.<sup>112</sup>

Bilme eylemiyle ilgili en belirleyici olan şeyin bilinenle kurulan ilişki olduğu muhakkaktır. Kadîm ve hâdis bilgiyi farklı kılan da zaten budur. Zira Tanrı ile insan bilgisinin sadece cüz'îler noktasında değil, küllîleri bilme konusunda da farklı olduğu filozoflar tarafından da belirtilmektedir.<sup>113</sup> Esasen Tanrı'nın ilim sıfatıyla ilgili tartışmaları hatırladığımızda Mu'tezilenin ve filozofların "*Tanrı âlimdir.*" ifadesini kabul ettikleri halde "*Tanrı ilim sahibidir.*" tabirini kabul etmemelerinin nedeninin Tanrının zâtından başka bir de ilim diye müstakil bir mananın tasavvurunun gerekli olmasının yanı sıra, bu mananın kadîm olmasını gerektirmesi dolayısıyla olduğu görülür. Tabî ki bu da Tanrı'nın zâtı dışında kadîm manaların varolması demektir ki, bu durum ulûhiyet kavramında çokluğu gündeme getirecektir. Burada zaten Mu'tezilenin en önemli çıkış noktalarından birisi de zât-sıfat ayrılığını kabul etmemeleri olup bunun nedeni ise onların "*taaddüd-i kudemâ*"ya giden yolu kapatmaya çalışmalarıdır. Öyle ki, bu hususta filozofların da Mu'tezile ekolünün fikrini benimseyerek Ehl-i sünnetten ayrıldıkları görülür. Esasen burada manevî sıfatlar olan hayy, âlim, kâdir gibi sıfatların kabulü noktasında bir farklılık görülmemekle birlikte sadece manevî sıfatların masdar siygasındaki maânî sıfatların Tanrı'ya izafeti konusunda görüş ayrılığı mevcuttur.<sup>114</sup>

Tanrı'nın varlıkları bilmesi ile insanın varlıkları bilmesi arasında büyük bir fark olduğunu söylemiştik. Nitekim Tanrı'nın kendi özünü kavraması bütün sûretleri kavramasını da beraberinde getirmekte olup, O'nun bilmesinin varlıklardaki tertip ve düzenden başkası olmadığı da açıktır. Öyle ki, bütün varlıklarda kendisine "*tabiat*" adı verilen fail güçler vardır ki, işte onlar bütün varlıkların üstünde yer alan ve bilgisi tümel ve tikel sınıflandırmasından uzak olan bir akıldan ileri gelmektedir. Burada Tanrı'nın varlıkları sûretleriyle kavraması düşünülemez, çünkü bu durumda O,

<sup>112</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü 't-tehâfüt*, C. II, s. 545; Türkçe trc., s. 191.

<sup>113</sup> bk.. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 84.

<sup>114</sup> Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 83-84.

kavradığı varlığın eseri olmakla karşı karşıya kalacaktır. Tanrı'nın kendi özünü kavraması dolayısıyla diğer varlıkları bilmesi O'nun bilgisinin çokluktan da beri olduğunu göstermektedir. Çünkü burada kavrayan ile kavranan arasında bir ayrılık söz konusu değildir. Zaten eğer Tanrı, kendisi dışındaki şeyleri akılla kavrasaydı, yetkinliği başkasından kazanmış olması gerekirdi. Oysa ki insanın bilgisi böyle bir bilgi olup kendisinde eksiklik bulunur. Zira kendisinde eksik bir nitelik bulunan her şey, kendisinde bu niteliğin eksiksiz olarak bulunduğu bir varlıktan ötürü, bu eksik niteliğe zorunlu olarak sahiptir. Bu, tıpkı kendisinde eksik bir sıcaklığın bulunduğu şeyin eksiksiz bir sıcaklık sayesinde sıcak olan bir şeyden ötürü, bu eksik sıcaklığa sahip olması gibidir. Bu sebeple akıl sahibi olmamalarına rağmen bütün varlıkların fiilleri eksiksiz, sağlam aklî fiiller sınıfında ise bu demektir ki, bütün bu varlıkların eksiksiz aklî fiiller olmasını sağlayan bir akıl vardır ve bu da İbn Rüşd'e göre Tanrı'dan başkası değildir.<sup>115</sup>

Kendisini ve ayrıca kendisi dışındaki varlıkları bilmesi Tanrı'nın bilgisinde çokluk olup olmadığı sorunu gündeme getirmiştir. Bu konuda Meşşâî filozofların da bu sorunu düşünerek Bir'in ancak kendisinden sudûr eden ilk akli bildiğini söyleyerek bu soruna çözüm getirmeye çalıştıkları görülür. Onlara göre Tanrı, kendisinden ilk sâdır olanı bilmesi dolayısıyla sudûr silsilesi içinde yer alan diğer şeyleri de biliyor olacaktır. Zaten değişimden uzak bir Tanrı'nın, varlıkları zaman içindeki oluşum ve yokluklarıyla bilmesi düşünülemez. Zira Tanrı'nın bilgisi zamanın ötesinde olup<sup>116</sup> O, zaman içinde varolan tikelleri de tümellikleri bağlamında bilir. Tanrı'nın bilgisinden çokluğu ve değişmeyi soyutlamayı hedef alan bu düşünce, Gazzalî tarafından eleştirilmiştir. Gazzalî, onların, bilinenlerin çoğalmasının bilginin özünde de çoğalmaya yol açacağı yönündeki düşüncelerini anlamsız bulur. Bu, tıpkı oğlu bilen bir kimsenin aynı zamanda onun şahsında babanın, babalığın ve oğulluğun bilgisine de sahip olması gibidir. Zira burada bilinenler çoğalmasına rağmen bilgi teklik arz eder. İşte Tanrı'nın ilmi de kendi zâtını kuşattığı gibi diğerlerini de kuşatır ki, bu durumda iki bilinen söz konusudur. Yani Tanrı'da hem zâtın hem de mebdede oluşun bilgisi vardır ve bu iki ayrı bilgi

<sup>115</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü 't-tehâfüt*, C. II, s. 528-531; Türkçe trc., s. 184-185.

<sup>116</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 104-105.

birbirinin yerini tutamayacağı gibi bu iki ayrı bilinen bilgi de çoğalmayı da gerekli kılmaz. Çünkü bilinenler çoğalsa da bilen zât tektir.<sup>117</sup>

Görüldüğü üzere, Gazzalî ve Meşşâî filozoflar Tanrı'nın bilgisinin bir tek olması hususunda aynı görüşe sahiptirler. Fakat Gazzalî, onları konuya ilişkin yorumlarından dolayı tenkit etmektedir. Gazzalî ise bu konudaki ifadeleri dolayısıyla İbn Rüşd tarafından eleştirilecektir. Bu hususta Gazzalî'nin iki kanıt ortaya attığını belirten İbn Rüşd, onlardan ilkinin nefste akılla kavranan şeye ilişkin zihinsel işlemlerin açıkça ortaya koyduğu hususlarla ilgili olduğunu söyler. Filozof, ilişkinin ve ilişkili olan şeylerin çok sayıda bilgiyi oluşturduğunu ve dolayısıyla babalığı bilmemizin babayı ve oğlu bilmemizden başka bir şey olduğunu iddia etmektedir. Burada İbn Rüşd, ilişkinin nefsin dışındaki varlıklara eklenmiş bir nitelik olduğunu ancak akılla kavranan şeylerdeki ilişkinin ise, ilişkili olan şeylere eklenmiş bir nitelik olmaktan ziyade bir durum olmasının daha uygun olduğunu belirterek ona katılmadığını ifade eder. Esasen, filozof, bu yanlışlığa düşülmesinin sebebinin de insanın bilgisinin öncesiz bilgiye benzetilmesi dolayısıyla olduğunu açıklar. Diğer bir nokta ise bizim bir nesneyi tek bir bilgi ile bilmeyip ona dair bilgilerin kendi özüyle var olduğu ve ilk bilgiye eklenmiş bir bilgi olarak bildiğimiz iddiasıdır ki, bu durumda bu bilgi ikinci bir bilgi olup, Gazzalî'ye göre burada sonsuzca gidiş mümkün değildir. Ancak İbn Rüşd, buna da karşı çıkar ve bizim bir nesneyi tek bir bilgi ile bildiğimizi ve ona dair tüm bilgilerimizin ilk bilgimize eklenmiş bir nitelik olmayıp ona ait bir durum olduğunu ifade eder. İşte bu nedenledir ki, burada sonsuzca bir gidiş söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda Gazzalî'nin bu iki kanıtı İbn Rüşd'e göre şu iki sonucu ihtiva edecektir: Bizim akılla kavradığımız nesnelere kendilerinin çoğalmasıyla bu nesnelere özlerinin çoğalmadığı birtakım durumlar bulunduğu açık olup, var olan nesnelere için de aynı durumun söz konusu olduğunu görmekteyiz. Nitekim bir şey hem bir, hem var, hem de zorunlu ya da mümkün olabilir. Zira böyle bir durum gerçekten var ise, bu, sonlu olmayan birçok bilgiyi kapsayan bir tek bilginin varlığının da bir kanıtı olacaktır. Aslında İbn Rüşd, bütün bu tartışmaların cedelî bir nitelik taşıdığını ve bizim için asıl dayanak teşkil eden

---

<sup>117</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 104-105.

noktanın Tanrı'nın bilgisinin bir tek olmasının yanı sıra, bilinenlerin eseri olmayıp nedenini oluşturması olduğunu ifade eder.<sup>118</sup>

Tanrının ilminin nasıllığını, insanoğlu ne ilk bilgilerinden gelen bir bilgi ile bilmekte ne de insanlar arasında ortaklaşa kabul edilen bir bilgiyle akletmektedir. Bu insanın âlem ve parçalarındaki tertip ve düzene dikkat kesilerek bunun ancak kendisinden önce gelen bir bilginin eseri olup aynı zamanda O'nun âlemin ilkesi olduğuna hükmetmesinin bir sonucudur. Ancak bu bilgiyi elde etme süreci filozoflar için söz konusu olup, tüm insanların böyle bir bilgiye ulaşması beklenemez. Zira bu ancak ilimde derinleşmiş olanlar için söz konusudur.<sup>119</sup>

### 2.1. Tanrı'nın İlim Sıfatının Diğer Sıfatlarla İlişkisi

Tanrı'nın zâtî sıfatlarına baktığımızda ilim, hayat, irade, kudret, kelâm, sem' ve basar sıfatlarını görmekteyiz. Zâtî olan bir vasfın kendisine ait olduğu zâttan ayrı olduğu düşünülemez için biz bu sıfatların Tanrı'da olmaması gibi anlık bir ihtimali dahi düşünememekteyiz. Dolayısıyla bu sıfatların yokluğunu dahi tasavvur edemememiz bizi onların arasındaki ahenkli ilişkiye dikkat kesilmeye sevk etmektedir. Tanrı'nın en kapsamlı ve genel vasfı olarak ilim zikredilmekte olup o, diğer bütün bu sıfatlarla ilişki içindedir. Zira o, gerek mümkün, gerek vacip ve gerekse müstehilâta taalluk ettiği gibi malûmata da taalluk eder ki, bunların hepsinde eşit bir derecede gerçeklik bulur.<sup>120</sup>

Varlıklar âlemine baktığımızda bilmenin ön şartının yaşamak, yani diri olmak olduğunu müşahade etmekteyiz. Nitekim hayat sahibi olmayan bir varlığın bilme eylemini gerçekleştiremeyeceği aşikâr olup diri ve canlı olmayan varlıkların ilim sıfatıyla nitelenemediğini görmekteyiz. Bu noktada Kur'ân'ı Kerîm'in de putları mevzu bahis ederken onların cansız, işitmeyen, görmeyen, ilim ve kudrete sahip olmayan varlıklar olduğunu dile getirdiği ve bunun sonucu olarak da fayda vermeyen bu şeylere tapmanın yersizliğini ifade ettiği görülmektedir.<sup>121</sup> Öyle ki, yine aynı Kelâm'ın Tanrı'dan bahsederken ise “O, *Hay'dır, Kayyum'dur*”<sup>122</sup> ifadesini

<sup>118</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 541-544, 546; Türkçe trc., s. 189-191.

<sup>119</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 557-558; Türkçe trc., s. 196.

<sup>120</sup> Yurdagür, Metin, *a.g.e.*, s. 181; Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *a.g.e.*, s. 218.

<sup>121</sup> bk. Meryem, 19/42.

<sup>122</sup> Bakara, 2/225.

zikrettiğine şahit olmaktadır. Sanıyoruz ki, Hasan Hanefi'nin “*Hiçbir alim ve hiçbir alim-kadir yoktur ki, diri olmasın.*”<sup>123</sup> sözü de bu noktayı vurgulamaktadır.

Tanrı'nın hayat sahibi olduğu konusunda gerek kelâmcıların gerekse filozofların hemfikir oldukları görülmektedir. Kelâmcılar hayat sahibi olan Tanrı'nın bir diğer yetkinlik ifade eden ilim sıfatıyla da muttasıf olması gerektiğini belirtirken, filozoflar da bu iki sıfatın sıkı bir ilişkiye sahip olduğunu dile getirmektedir. Nitekim İbn Rüşd, hayat ve ilim sıfatını Tanrı'nın en özel iki sıfatı sayar ve hayat isminin sadece algılama ile örtüşmesi dolayısıyla aklın bir eylemi olan algılamanın hayat demek olduğunu belirtir.<sup>124</sup> Ancak unutulmamalıdır ki, Tanrı'nın hayat sahibi olması hiçbir zaman biyolojik bir anlam taşımamaktadır.

Yetkinlikleri bağlamında ele alındığı takdirde eşitlikleri kabul edilen sıfatların Tanrı'nın kemal ve celâline delaleti noktasında sıralamaya konulduğunda ilim sıfatının ön sıralarda yer aldığı ifade edildiğini görmekteyiz. Bu sıfat gerek ezeliyeti gerekse diğer sıfatları kapsamı dolayısıyla mantıkî olarak ilk basamakta yer almaktadır. Ancak söz konusu olan sıfat hayat sıfatı olduğu zaman, ilim ve diğer sıfatlar arasında görülen ilişkinin ilim ve hayat için söz konusu olmadığı görülür. Zira mantıken düşünüldüğünde de ezeli hayatla muttasıf olmayan bir zât olmadan ilmin söz konusu edilemeyeceği ve bu nedenle mantıkî olarak önceliğin hayat sıfatında olduğu akledilebilmektedir.<sup>125</sup> Ancak unutulmamalıdır ki, bu iki sıfat arasında birbirlerinden ayıramayacakları bir ilişki de mevcuttur.<sup>126</sup>

Esasen zât-sıfat ilişkisine filozofların penceresinden baktığımızda, Tanrı'nın sıfatları arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olamayacağını görmekteyiz. Zira kendisinde zât-sıfat ayrılığı olmayan bir varlık olan Tanrı'nın sıfatlarını gereklilik sırasına koymak abesle iştigal olacaktır. Tanrı için ilim sıfatı ne kadar gerekli ve önemli ise hayat sıfatı ya da kudret sıfatı da o kadar gerekli ve önemlidir. Esasen böyle parçacı bir yaklaşımla Tanrı'nın sıfatlarını hiyerarşik bir ilişkiyle açıklamaya çalışmak Tanrı'nın zâtıyla sıfatlarını ayrı görmeyen bir anlayışa göre ma'kûl bir açıklama şekli olmayacaktır. Zira Gazzalî, insan deyince aklımıza “canlı” ve “akıllı”

<sup>123</sup> Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, C. II, Daru't-Tenvir, Beyrut 1988, s. 417.

<sup>124</sup> İbn Rüşd, *Tefsiru Mâba'de't-Tabîa*, C. III., (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1938-1948, s. 1620.

<sup>125</sup> Abdülkadir, Muhammed Ahmed, *el-İlmü'l-İlahî ve Âsâruhu fi'l-fikri ve'l-vâki*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986, s. 509.

<sup>126</sup> Tunçbilek, H. Hüseyin, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlimi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003, s.136.



kavramlarının geldiğini ve bunların insanın mahiyetini oluşturduğunu, dolayısıyla insan deyince bu parçaların bir toplamının aklımıza geldiğini ancak böyle bir şeyin zorunlu varlık için düşünülemediğini belirtir.<sup>127</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın hayat ya da ilim sıfatının ya da diğer sıfatlarının hangisinin daha gerekli olduğu ya da hangisinin kemal ya da celaline delaleti noktasında önceliğe sahip olduğu şeklinde sıralama yapmak ma'kûl bir tavır olmayacaktır. Nitekim İbn Rüşd de Tanrı'nın ilim sahibi ve bilen (âlim) olduğunu söylerken aynı zamanda O'nun hayat sahibi ve diri oluşunu da söylemiş olduğumuzu belirtir.<sup>128</sup> Yani O'nun sıfatları arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığı gibi bilen bir Tanrı dediğimizde işiten, gören, hayat ve kudret sahibi olan bir Tanrı'dan da bahsetmiş oluruz.

Hayat sahibi ve ilimle muttasıf bir varlığın ilminin sonucu olarak tecelli eden varlıkların yokluktan varlığa çıkabilmesi için ilim sıfatı yeterli değildir. Zira bilen bir varlığın bir şeyi yapabilmesi için gerek o şeyin kendisinden çıkmasına dair bir irade göstermesi, gerekse kendisi tarafından varlığa çıkarılacak olan bu şeyi yaratmaya güç yetirebilmesi lâzım gelmektedir. Bu durumda bir şeyin var olabilmesi için Tanrı'nın âlim olması yanında O'nun mürîd ve kâdir olması da söz konusu olacaktır.<sup>129</sup> Dolayısıyla diyebiliriz ki, yaratma fiilinin vaki olması için ilim sıfatının yanında irade ve kudret sıfatının da devreye girmesi gerekmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, irade ve kudret sıfatı varlıkların ilkesi olması nedeniyle Tanrı'nın ilmine dayanmaktadır. Öyle ki, bu konuda hemfikir olduğu görülmesine rağmen tartışmalar kadîm bir iradeye sahip Tanrı'nın hâdis şeylere iradesinin taallukunun nasıl olduğu noktasında düğümlenmektedir. Bu hususta kelâmcılarla filozofların farklı düşündükleri görülmektedir. Kelâmcılar meseleyi, “*Tanrı, muhdes olan hususları, kadîm iradesi ile dileyendir.*”<sup>130</sup> şeklinde ifade ederken, filozofların buna karşı çıkarak bu anlayışı bid'at saydıkları görülmektedir. Nitekim İbn Rüşd, bu hususta izlenmesi gereken yolun “*Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sadece ona “Ol” dememizdir ve hemen olur.*”<sup>131</sup> anlamındaki ayetin ifade ettiği anlam bağlamında olması gerektiğini dile getirir. Bu durumda diyebiliriz ki,

<sup>127</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 471; Türkçe trc., s. 157.

<sup>128</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 64.

<sup>129</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64-65.

<sup>130</sup> Es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturidiyye Akaidi*, (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 99-100.

<sup>131</sup> Nahl, 16/40.

Tanrı'nın iradesi bir şeyin varlığa gelişinden önce onun olmaması yönünde tecelli ederken, o şey varlığa geldiği zaman ise olması yönünde ona taalluk etmektedir.<sup>132</sup>

İrade ve kudret sıfatı bağlamında Farabî ve İbn Sina'nın ciddi tenkitler aldığı görülmektedir. Bu durumun sebebinin sudûr nazariyesi olduğu görülmekte olup, eleştiriler sudûrun kabulünün Tanrı'nın irade ve kudretini ortadan kaldırdığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Sıfatlara bakış açılarının aynı olmasına rağmen İbn Rüşd'ün sudûr nazariyesi konusunda onlarla hemfikir olmadığı görülmektedir ki, bu da İbn Rüşd'ün Tanrı'nın irade ve kudret sıfatını pasifize etmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını göstermektedir.

İlmin gerçek sahibi olan Tanrı'nın kendisinde var olan ilme dair insanları habersiz bırakması düşünülemez. Nitekim Tanrı'nın ilminin bir sonucu olarak varlığa çıkan insanoğlu gerek kendini bilme, gerekse Tanrı'yı bilme adına kendisinden çıktığı kaynaktan beslenmek zorundadır. Nitekim Tanrı da bu bağlamda insanı gerek peygamberler ve gerekse ilahî kitaplar vasıtasıyla ilminden faydalandırmıştır ki, bu O'nun kelâm sıfatının göstergesidir. Nitekim insanoğlunda dahi görülen bu vasfın Tanrı'da bulunması kaçınılmaz olup, bu sıfat Tanrı ile insan ilişkisinin kurulması noktasında temel bir fonksiyona sahiptir. Ancak bu sıfatın her iki varlıktaki niteliği farklılık arz etmektedir. Zira insan bu vasfını lafız (söz, kelime)lar aracılığıyla ortaya koyabilirken, Tanrı için bu sıfatın yansıması noktasında herhangi bir vasıtanın söz konusu olma zorunluluğu olmadığı gibi söz aracılığıyla olma zorunluluğu da bulunmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın ilahî kelâmını iletişim şeklinin gerek melek aracılığıyla gerek vahiy yolu ile ve gerekse kendisinin seçtiği herhangi bir insanın işitme duygusunda yarattığı bir lafız yoluyla olduğu bildirilmektedir.<sup>133</sup>

Kur'ân'ın Tanrı kelâmı olduğu aşikâr olup, onun lafızlarının Tanrı'ya ait olup olmadığı meselesinde farklı fikirler olduğu görülmektedir. Nitekim Mu'tezile, Kur'ân'ın hâdis olduğunu kabul ederken<sup>134</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları ise hâdis olanın lafzî kelâm olduğunu, ancak ilimle sıkı bir ilişki içinde olduğu görülen nefsî kelâmın ezeli bir nitelik taşıdığını ifade ederler.<sup>135</sup> Bu konuda İbn Rüşd'ün ise Kur'ân'ın

<sup>132</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 65.

<sup>133</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65-66.

<sup>134</sup> Abdulcebbâr, el-Kâdî Abdullah b. Ahmed, *el-Usûlü'l-Hamse*, (thk. Faysal Bedir Avn), Kuveyt 1998, s. 86-87.

<sup>135</sup> Sâbûnî, Nûreddin, *a.g.e.*, s. 82.

lafzının insanın değil, Tanrı'nın mahlûku olduğunu belirttiği, ancak mushaftaki harflerin ise Tanrı'nın izniyle bizim sun'umuz ve filimiz olduğuna işaret ettiği görülür.<sup>136</sup> Burada baktığımızda gerek filozoflar ve Mu'tezile tarafından gerçek kelâm olarak serdedilen lafzî kelâmın gerekse Ehl-i sünnetin gerçek kelâm olarak nitelediği nefsi kelâmın ilimle ilişkili olduğunu görmekteyiz. Nitekim bir şeyi bilen, ona delalet için konulan lafzı da bilir ki, bu biliş ya duyumlama ile ya da duyumlanan manaya delâlet eden lafız vasıtasıyla gerçekleşir.<sup>137</sup>

İbn Rüşd'e göre, Tanrı'ya atfedilen ilim sıfatının işitme ve görme sıfatıyla da ilişkili olması kaçınılmazdır. Zira Kur'ân'da Hz. İbrahim'in dilinden dökülen sözlere yer verilen "*Ey babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?*"<sup>138</sup> manasındaki ayet, Tanrı'da bulunan sem' ve basar sıfatına işaret etmektedir. Malûmdur ki, bilme adına aklın tek başına yeterli olmadığı duyulur bir dünya söz konusu olup, bu âlemin bilgisini bize sunan araçlar da duyularımızdır. Varlıkları idrak etme noktasında araç konumunda olan akıl ve duyulardır ve bunların sunduğu idraka insan sahip olduğu gibi, Tanrı'nın da en mükemmel şekilde sahip olması gerekmektedir. Zira Tanrı, idrak edilme özelliğine sahip her şeyi idrak etmelidir ki, kendisine yapılan ibadetlerden haberdar olabilsin. Aksi takdirde kendisine yapılan ibadeti idrak etmeyen bir Tanrı'ya ibadet etmek abesle iştilal olacaktır. Dolayısıyla Tanrı işiten ve gören niteliğine sahip bir varlıktır.<sup>139</sup> Ancak burada şöyle bir sorunun aklımıza gelmesi kaçınılmazdır. Bilgisini varlıklardan elde etmeyen bir Tanrı'nın varlıkları bilmeye yarayan işitme ve görme gibi bu vasıflara sahip olması gerekli midir? Meşşâî filozoflar bağlamında düşündüğümüzde, tikelleri dahi tümellikleri bağlamında bilen bir Tanrı'nın işitmesi ve görmesinin gerekli mi olduğu sorusu muhtemel olarak akla gelecektir. Ancak onların bu konudaki görüşlerine baktığımızda kendilerinin Tanrı'nın ilim sıfatının bu sıfatlarla ilişkili olduğunu ifade ettiklerini görmekteyiz. Nitekim kendileri mezkûr konuda Kur'ân'daki ifadelerin de bu yönde olduğunu belirtmektedirler. Ancak onlar, Tanrı'nın işitme ve görmesinin mutlak anlamda insanın işitme ve görmesi gibi olmadığını, yani madde ve maddenin ilineklerinden uzak olup O'nun işitme ve

<sup>136</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 66-67.

<sup>137</sup> Tunçbilek, H. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>138</sup> Meryem, 19/42.

<sup>139</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, s. 68.

görmesinin varlıkları bilmesinden başka bir şey olmadığını dile getirdikleri görülmektedir.<sup>140</sup> Ancak burada da muhtemel olarak neden ilim sıfatından ayrı olarak böyle bir sığata vurgu yapılmıştır? gibi bir soru akla gelecektir. Bu sorunun cevabının İbn Sina tarafından verildiğini görmekteyiz. Zira filozof, varlıkların birbirinden farklılık arz ettiklerini, dolayısıyla Tanrı'nın işiten olmasının, O'nun işitilenleri bilmesi, gören olmasının da görülenlerden haberdar olması demek olduğunu ifade ettiği görülür. Nitekim düşünüre göre bilgi bir olmasına rağmen bilinenlerin farklı olmasından dolayı farklı isimler almıştır. Bu sebeple eğer bilgi varlıkların iç yüzüyle ilgili olursa Tanrı iç yüzünü bilen (habîr) adını alırken dış yüzleriyle ilgili olduğunda ise gözlemleyen (şahid) adıyla nitelendirilecektir. Öyle ki, bu bilginin sayılarla ilgili olması durumunda sayan (muhsî') ; işitilenlerle ilgili olursa işiten (semî) ; görülenlerle ilgili olursa gören (basîr) gibi daha birçok örnek verilebilecek şekilde ifade edilebilecektir.<sup>141</sup> Dolayısıyla Meşşâî filozofların bu açıklamalarının Tanrı'nın tikelleri bilmediğine dair kendilerine yöneltilen eleştirilere de bir anlamda cevap mahiyeti taşıdığını söyleyebilmek mümkün olsa gerektir. Öyle ki âdetâ bu sıfatlar, Tanrı'nın tikellerle bağıını ifade etmektedir.

Bu hususta İbn Rüşd'ün ifadelerinin de mensubu olduğu Meşşâî ekolün fikirlerine oldukça yakın olduğunu söylemek sanıyoruz ki mümkündür. Zira o, söylemlerinde, varlıklarda aklın idrak edemeyeceği birtakım şeyleri idrak etme yeteneğine bu iki vasfın sahip olması ve Tanrı'nın da kendi eseri olan her şeyi idrak etmesinin gerekli olması dolayısıyla görme ve işitme ile idrak edilebilecek her şeyin Tanrı tarafından bilinmesi gerektiğini dile getirmiştir. Filozof, bu iki sığata dikkatimizin celbedilme nedeninin Tanrı'nın ilim ile ittisafî yönünden olduğunu vurgular.<sup>142</sup>

Tanrı'nın sıfatlarına bakıldığında her birinin O'nun ilim sıfatıyla ilişkili olduğunu görmekteyiz. Ancak bunlar arasında bazılarının ön plana çıktığı görülmektedir ki, kuşkusuz bunlar irade ve kudret sıfatlarıdır. Bu iki sıfatın önem bakımından öncelik arz etmesinin sebebi sanıyoruz ki, Tanrı- âlem ilişkisini anlama noktasında kilit role sahip olmalarıdır. İşte bu sebeple biz de bu iki sıfatın ilimle ilişkisini ayrı başlıklar altında inceleye çalışacağız.

<sup>140</sup> İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 316.

<sup>141</sup> İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 316.

<sup>142</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 68.

### 2.1.1. İlim-İrade İlişkisi

İlim-irade ilişkisini ele almadan önce, irade kavramının tanımına yer vermek istiyoruz. İrade, dilemek demektir.<sup>143</sup> *Lisânül-Arab*'ta ise istemek, dilemek, tercih etmek, hüküm vermek, emretmek, arzulamak, otlatmak için salıvermek gibi anlamlara geldiği görülmektedir.<sup>144</sup>

Kişinin eyleme arzu duyması ve meyletmesine irade denildiği gibi, mücerret kasta ve arzunun başlangıcı olan, yani eylemi harekete geçiren güce de irade denilmektedir.<sup>145</sup> Kelimenin Tanrı için kullanımının Kur'ân'da yer aldığı gözlemlendiği gibi insanlar, hayvanlar ve diğer cansız varlıklar için de kullanımının söz konusu olduğu görülür. Ancak mezkûr kavramın Tanrı'nın sıfatı olarak kullanılması durumunda “*meşiet*” kavramıyla aynı anlamı taşıdığı görülür. Fakat insan açısından bakıldığında iki ifadenin aynı anlamı paylaşmadığı ve meşietin kesin talebi, iradenin ise genel talebi içerdiği görülür.<sup>146</sup>

İrade sıfatının ilim sıfatıyla yakından alâkalı olduğu malûmdur. Zira yaratma eyleminin vuku bulmasında Tanrı'nın hangi sıfatlarının devrede olduğu ve rollerinin neler olduğu önemli bir sorudur. Nitekim eşyanın yaratılması için öncelikle bilinmesi ve kendisini bilen birisinin olması zorunludur. Mülk suresindeki “*Yarattığı mahlûku hiç bilmez mi O?*”<sup>147</sup> anlamındaki ayetin işaret buyurduğu gerçek göstermektedir ki, Tanrı-âlem ilişkisi başta ilim olmak üzere irade ve kudreti de gerektirmekte olup irade ve kudret, Tanrı'nın ilmine göredir. Nitekim şeylerin var olabilmesi için öncelikle Tanrı'nın onları bilmesi gereklidir, ancak bu yeterli değildir. Zira yaratma eyleminin gerçekleşebilmesi için ilim, irade ve kudret sıfatlarının hepsinin devreye girmesi gerekmektedir.<sup>148</sup> O halde irade sıfatının işlevi nedir? sorusunun cevabı da bu ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Haricî âlemin izah edilebilmesi noktasında irade sıfatının gerekliliği malûmdur. Zira her şeyin yaratıcısı olan ve zamanın dışında bulunan, yegâne varlık

<sup>143</sup> Sami, Şemsettin, *Kamus-i Türki*, İstanbul 1994, s. 264.

<sup>144</sup> İbn Manzûr, “İrade” mad., *Lisânü'l-Arab*, C. III, s. 187.

<sup>145</sup> Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, “İrade”, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünun*, C. I, İstanbul 1983, s. 552.

<sup>146</sup> Baktır, Mehmet, “Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Kelâm Araştırmaları E. Dergi*, C. I, S. II, 2003, s. 98.

<sup>147</sup> Mülk, 67/14.

<sup>148</sup> Tunçbilek, H. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 151-152.

olan Tanrı için öncelik-sonralık ya da farklılığın düşünülmesi muhal iken, yaratılan varlıkların gerek zaman içinde olması gerekse birini diğerinden farklı kılacak ayırt edici özelliklerinin bulunması gereklidir. Yani bir şeyin olması veya olmaması ya da olacaksa ne zaman, nerede ve nasıl olacağı gibi hususların tahsis ve tercih edilmesi lâzım gelir ki, bunu yapacak olan güç de irade sıfatıdır. Dolayısıyla âlemin izah edilebilmesi adına Tanrı'nın irade sıfatı vazgeçilmez bir nitelik taşır.<sup>149</sup> Nitekim Kur'ân'a bakıldığında da Tanrı'nın bu vasfına işaret buyrulduğu görülür.<sup>150</sup> Tanrı'nın iradeden yoksun olması düşünülemez gibi O'nun için iki türlü iradenin söz konusu olduğu görülür<sup>151</sup>:

1. Tekvînî İrade: Bütün yaratılanları kapsamına alan bu irade, herhangi bir şeye taalluk ettiğinde, o şey derhal meydana geliverir. Nitekim “*Bir şeyin (olmasını) dilediğimiz zaman, sözümüz ona ancak 'ol' dememizden ibarettir. O da derhal oluverir.*”<sup>152</sup> anlamındaki ayet bu iradeye işaret etmektedir.

2. Teşriî İrade: Dinî irade de denilen bu irade, Tanrı'nın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması demektir. Öyle ki, Tanrı bu manadaki iradesiyle bir şeyi dilediği zaman o şeyin meydana gelmesi gerekli değildir. Zira “*Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya vermeyi emrediyor (irade ediyor).....*”<sup>153</sup> anlamındaki ayeti kerimede söz konusu olan bu iradedir. Bu bağlamda diyebiliriz ki, tekvînî irade, hayra, şerre, taate ve masiyete taalluk ederken, teşriî iradenin yalnızca hayra ve taate taalluku söz konusudur.

İrade sıfatının gerek kelâmcılar ve gerekse filozoflar tarafından kabul edildiği açıktır. Ancak irade sıfatı ile ilgili ihtilaf mevzuu olan iki husus vardır ki, bunlardan biri Tanrı'nın bu sıfatının müstakil bir varlığı olup olmadığı noktasındadır.<sup>154</sup> Bir diğeri ise, Tanrı'nın bu sıfatının ne zaman var olduğu ile ilgili olup bunu, bu sıfatın Tanrı'da ne zaman var olduğu ve varolan bu sıfatın ne zaman işlev gördüğü şeklinde iki boyutlu düşünmek mümkündür. Nitekim bu sıfatın ezeli olduğu konusunda kelâm

<sup>149</sup> Karadaş, Cağfer, *Bâkîllâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 107.

<sup>150</sup> bk. Al-i İmran, 3/26; Şuara, 42/49; Nahl, 16/40.

<sup>151</sup> Kılavuz, Saim, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>152</sup> Nahl, 10/40.

<sup>153</sup> Nahl, 16/90.

<sup>154</sup> Tunçbilek, H. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 138.

âlimlerinin hemfikir olduğu görülürken işlevinin ne zaman gerçekleştiği hususunda ihtilaf bulunduğu gözlemlenir.<sup>155</sup>

Tanrı'nın müstakil bir irade sıfatına sahip olduğunu savunanların yanı sıra tam tersini iddia edenlerin de olduğu görülmektedir. Tanrı'nın müstakil bir irade vasfına sahip olmadığını düşünenler bu sıfatın hâdis olduğunu belirtirken bunun sebebini de bu sıfatın başka bir sığata dayanması olarak açıklarlar. Nitekim Mu'tezile'nin böyle bir iddiası olduğu malûmdur.<sup>156</sup> Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcılarına baktığımızda onların Tanrı'nın iradesini hâdis kabul etmedikleri ve ezeli olarak düşündükleri görülür. Onlara göre, Tanrı her şeyi ezelde murat etmiş olması dolayısıyla yeniden murat etmesine gerek yoktur. Zaten böyle bir durumda iradenin yeniden olması için başka bir iradeye ihtiyaç duyulacaktır.<sup>157</sup>

İrade sıfatı bağlamında filozoflara baktığımızda ise onların diğer sıfatlara bakış açılarından farklı olan bir yaklaşım sergilemedikleri bilgisine ulaşmaktayız. Nitekim Tanrı'nın sıfatları zâtına zâid, kadîm, vücûdî bir nitelik arz etmedikleri gibi irade sıfatı için de aynı kaide söz konusudur. Tanrı'nın bütün varlıkların ilkesi olması dolayısıyla irade sıfatının O'nun ilmüne raci olduğu görülür. Filozofların da irade sıfatını inkâr etmedikleri açık olmasına rağmen onların sistemlerinin kendilerini böyle bir sonuca iletmediği yönünde eleştiriler aldıkları bilinmektedir. Nitekim Farabî ve İbn Sina'nın sudûr teorilerinin âlemin yaratılışını iradî bir fiil olmaktan çıkarıp mecburî bir taşmanın/feyezanın sonucu olmaya götürdüğü ve bunun da irade sıfatının inkârı anlamına geldiği söylenmektedir.<sup>158</sup> Zira Gazzalî'nin de aynı suçlamayı onlara yönelttiği görülür.

Kelâmcıların irade sıfatına yükledikleri anlamın '*dilerse yapar, dilemezse yapmaz*' keyfiyetinde olduğu gözlemlenirken İbn Sina'nın iradeye yüklediği anlamın bilme, razı olma ve sudûrun meydana gelme keyfiyeti şeklinde olduğu görülmektedir. İnsan ve felekî nesflerin iradesinden farklı olduğunu vurguladığı Tanrı'nın iradesini, mahzâ aklî irade olarak isimlendiren filozof, O'nun iradesinin gayesiz olduğunu ve fiilin kaynağı olarak Tanrı'nın zâtının aynısı olma niteliğini

<sup>155</sup> Pezdevi, Ebu Yüsr, Muhammed, *Ehli Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 61.

<sup>156</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (trc. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 57.

<sup>157</sup> Pezdevi, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>158</sup> Tunçbilek, H. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 141.

taşıdığını ifade eder.<sup>159</sup> Tanrı'nın iradesinin zâta sonradan eklendiğini kabul etmeyen filozof, âlemin sonradan var olmasından kıyasla tanrısal iradenin de bu murat olunanlar gibi hâdis olduğunun buna delil getirilmesini doğru bulmaz. Zira yenilenen, yani yeni oluşumlara açık bir irade, kendisini yenileyen bir nedene ihtiyaç duyar ki, Tanrı için ne kendisinde bir yenilenme ne de yeni hallerin oluşmasına imkân verecek teceddüfî bir irade söz konusudur.<sup>160</sup> Nitekim İbn Sina'nın şu ifadeleri konuyu oldukça açıklayıcı mahiyet taşır:

*“Zorunlu Varlık'ın iradesi, O'nun bilgisinden Zât bakımından başka bir şey olmadığı gibi mefhum bakımından da başka bir şey değildir. O'nun bilgisinin, iradesinin ta kendisi olduğunu açıkladık. Aynı şekilde O'nun kudretinin de Zâtının her şeyi akletmesi olduğu açıklandı. Bu akletme her şeyin ilkesidir. Hiçbir şeyden alınmış değildir. Özü gereği ilkedir ve hiçbir şeyin varlığına dayanmaz. İncelediğimiz şekilde olan ve varlığın taşmasındaki herhangi bir gayeyle ilgili olmayan bu irade, taşmanın da kendisinden başka bir şey değildir ve o cömertliktir.”*<sup>161</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina, öncesi olanın (hâdis), öncesiz olandan (kadîm) çıkmasını muhal kabul etmekte olup bunun nedenini de âlemin varlığa çıkmasının tercihi gerektirmesine bağlar. Öyle ki, bu tercih olmaması durumunda âlem salt imkân halinde kalacak, aksi durumda ise bu tercihin neden daha önce kullanılmadığı sorusu akla gelecektir ki, bu da ya sonsuzca bir geriye gidişi gerektirecek ya da ezelden beri tercihinin kullanan bir tercih edicide durulmasını gerektirecektir.<sup>162</sup> Nitekim bu sebeple onlar da tercihlerini, kadîm bir iradeyle hâdis olan bir âlemden yana kullanmışlardır. İşte bu noktada Gazzalî hemen itiraz eder ve âlem Tanrı'nın ihdas etmesiyle hâdis olmuşsa o halde neden daha önce hâdis olmamıştır? diye sorar ve bunun nedeninin araç yokluğu mu, kudret yokluğu mu yoksa tabiat yokluğundan mı kaynaklandığını sorgular. Aynı zamanda bunların varlık şekline dönüşmesiyle mi âlemin hâdis olduğu sorusunu ekler ve âlemin kadîm olduğunu kabul etmediği gibi onun meydana geldiği zaman, vasıflarıyla, mekânında irade ile meydana geldiğini

<sup>159</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 112.

<sup>160</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (nşr. ve trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 140-142.

<sup>161</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 113.

<sup>162</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, C. II, s. 122.



ifade eder. Nitekim ona göre, yapılan şey fiili gücüne sahip olduğu müddetçe, failin yapmaya kesin karar verdiği bir iş sonraya kalamayacaktır. Zira neticenin, zaman bakımından sebepten sonraya kalması düşünülemez.<sup>163</sup>

İbn Rüşd'e baktığımızda ise onun, Gazzalî'nin tüm bu sözlerinin safsata olduğunu ifade ederek kendi fikirlerini paylaşma yoluna gittiği görülür. Nitekim ona göre, âlem kadîm bir iradeyle hâdis olmuştur ve iradenin var olduğu vakitte âlemin varlığı gerçekleştiği gibi devam ettiği noktaya kadar da yokluk devam etmiştir. Dolayısıyla iradenin başladığı anda varlığın da başlaması gerekmektedir. Âlemin var oluşu iradeden önce murad edilmediği için âlem hâdis olmamış olup onun hâdis olduğu vakitte hâdis olması kadîm bir iradeyle murad edilmiştir. Binaenaleyh âlem de bu sebeple hâdis olmuştur. Zira irade, failin kendisi değil, onun şartıdır.<sup>164</sup> Dolayısıyla failin iradesi sonraya kalmaz. İşte bu sebeple Tanrı, zorunlu olarak irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde yer almaktadır.

İrade sıfatının Tanrı ile kâim olması gerektiğini düşündüğü görülen İbn Rüşd, bunun sebebini şöyle açıklar: Âlim olan failden bir şeyin meydana gelmesi için, failin o şeyi irade etmiş olması şart olduğu gibi bir diğer şart da kâdir olmasıdır. Yoksa, "*Tanrı muhdes olan konuları kadîm iradesiyle irade eder.*" sözünü bid'at olarak görür ve bu sözün ulema tarafından ma'kûl görülmediği gibi cedel mertebesindeki kimseleri de tatmin etmekten uzak olduğunu belirtir. Hâlbuki "*Tanrı bir şeyin olmasını, o şeyin vâki olacağı zaman irade ettiği gibi o şeyin vaki bulmadığı zaman da onun vuku bulmaması yönünde irade beyan eder*" ifadesi uygun bir söylemdir. Nitekim "*Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözüümüz sadece ol dememizden ibarettir. O da hemen oluverir.*"<sup>165</sup> anlamındaki ayet de buna işaret buyurmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların ortaya attıkları, "*Hâdis şeylerle kaim olan hâdistir.*"<sup>166</sup> prensibinden hareketle Tanrı'nın muhdes varlıkları kadîm iradesiyle irade ettiğini söylemeye kimseyi mecbur edecek bir şey söz konusu değildir.<sup>167</sup> Aslında filozofun bu ifadeleri, onun ilim ve irade ilişkisine yüklediği anlamı da göstermektedir. Bir şeyin meydana gelmesi için âlim bir faille birlikte irade ve

<sup>163</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 17-19.

<sup>164</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 39.

<sup>165</sup> Nahl, 16/40.

<sup>166</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>167</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64-65.

kudretinin gerekli olduğunu söyleyen filozofun, bir şeyin varlığında iradenin o yönde tecelli ederken yokluğunda da yokluğu yönünde tecelli ettiği söylemi de oldukça dikkat çekicidir. Zira bu bir şeyin yokluğunda Tanrı'nın bilgisinin de o yönde olması demek olup, varlığı esnasında da varlığını bilmesi şeklinde olması demektir. Ya da İbn Rüşd'e daha uygun bir ifade şekliyle, Tanrı'nın var olarak bildiği bir şey vardır ve Tanrı onun varlığa çıkmasını irade etmiştir. Tanrı'nın yok olarak bildiği bir şey de yoktur ve Tanrı onun varlığa çıkmamasını dilemiştir. Tabii ki böyle bir söylem yokluk (ma'dûm) bilinir mi sorusunu da beraberinde getirecektir, ancak biz bu sorunun cevabını tezimizin son bölümünde ele alacağımızdan burada bu konuya değinmeyeceğiz.

İrade sıfatının ilim sıfatıyla olan ilişkisinin tüm filozoflarca kabul edildiği görülmektedir. Ancak onların bu sifata yükledikleri anlam, ilim sıfatıyla ilişkisinde de belirleyici olmaktadır. Nitekim Gazzalî'nin, Tanrı'nın bilmesinin yaratmayı gerekli kılması dolayısıyla irade sıfatını ortadan kaldırdığı gerekçesini öne sürerek İbn Sina'yı eleştirdiği görülmektedir. İbn Rüşd'e baktığımızda ise onun "*Tanrı hâdis şeyleri kadîm iradesi ile diler*"<sup>168</sup> sözüne karşı çıktığı görülür ki, o bu konuda vakti gelen şeylerin Tanrı tarafından irade edildiğini, varlığa gelmeyenlerin de gelmemesi noktasında kendilerine Tanrı'nın iradesinin taalluk ettiğini ifade eder. Esasen burada bir şeyin varlığa gelmesinin bir irade gerektirdiği gibi gelmemesinin de bir irade gerektirmesi prensibi sanıyoruz ki, İbn Rüşd'ün hareket noktasıdır. Nitekim yaratmak bir tercih olduğu gibi yaratmamak da bir tercihtir. Yani varlığı varlık olarak yokluğu da yokluk olarak bilmek ve irade etmek İbn Rüşd'ün "*Gerçek bilgi, varolanı olduğu hal üzere bilmektir.*"<sup>169</sup> söylemiyle de bütünlük arz etmektedir.

Tanrı'nın ilim ve irade sıfatının ilişkisine İbn Rüşd'ün, *Tehâfüt*'ünde oldukça açık ifadelerle değindiği görülür. Filozof, iradenin bir şeyi benzerinden ayırt etme gücünde olan bir nitelik olduğunu, şayet böyle olmasa kudretin yeterli olacağını ifade eder ve kudretin iki zıdda oranının eşitlik arz ettiğini ve bir şeyi benzerinden ayırt edecek bir belirleyicinin gerekli olduğunu belirtir. Bu nedenledir ki, Tanrı'nın kudretin ötesinde irade niteliğine sahip olması gerekir.<sup>170</sup> Nitekim o, Tanrı'nın iradeli olduğu söyleminin O'ndan çıkan şeylerin O'nun dikkatinden kaçmadığı gibi bunların

<sup>168</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>169</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 796; Türkçe trc., s. 296.

<sup>170</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. I, s. 102; Türkçe trc., s. 20-21.

kendisinden çıkmasında herhangi bir zorlanmanın söz konusu olmadığını, bilakis bütün nesnelere kendisinden çıkmasının O'nun yetkinliği anlamında olduğunu ifade eder. Zira bu anlamda Tanrı'nın hoşnut olduğu söylenebileceği gibi hoşnut olanın da iradeli olduğunun söylenebileceğini belirten filozof, bu durumda iradenin kudretten, kudretin bilgiden, bilginin de özden başka bir şey olmadığını ifade eder. Esasen böylece bunların tümü özün kendisine indirgenmiş olup, Tanrı'nın nesnelere dair bilgisinin nesnelere kaynaklanmadığı da açıklık kazanmıştır. Zaten aksinin düşünülmesi, Tanrı'nın nitelik ve yetkinliğini başkasından almış olmasını gerekli kılar ki, böyle bir şeyin Tanrı için muhal olduğu aşikârdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın iradesi, kudreti, bilgisi ve özü birdir.<sup>171</sup>

### 2.1.2. İlim-Kudret İlişkisi

İlim-irade ilişkisine değinmeden önce de kudret kavramına kısaca yer vermek istiyoruz. Sözlükte tâkat, güç, kuvvet, iktidar, yetenek<sup>172</sup> gibi anlamlara gelen kudret, terim olarak ise Tanrı'nın sonsuz güç sahibi olmasıyla birlikte bütün mümkinat üzerinde irade ve ilmüne uygun bir tesir ve tasarrufta bulunması şeklinde anlamsal bir içeriğe sahiptir. Tanrı için vacip olan kemal sıfatlardan biri olan kudret, istediği zaman yapan, istemediği zaman da yapmayan anlamı taşımakta olup, bu sıfatın zıddı olan acz sıfatı ise Tanrı için mümtenidir. Ezelî bir nitelik taşıyan bu sıfata, sayısız tür ve sınıfları içine alan kâinatın Tanrı tarafından icat edilmiş olması delalet etmektedir ki, bu sıfatın varlığına Kur'ân'daki şu ayeti kerimelerde işaret olunmuştur:<sup>173</sup>

*“Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”*<sup>174</sup>

*“...Allah gece ile gündüzü evirip çeviriyor. (Bütün) bunlarda (görür) gözlere sahip olanlar için elbette birer ibret vardır. Allah her hayvanı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstü yürüyor. Kimi dört (ayağı) üstünde yürüyor. Allah ne dilerse yaratır. Çünkü Allah her şeye gerçekten kâdirdir.”*<sup>175</sup>

*“Allah O'dur ki, sizi zayıf bir nutfeden yarattı, sonra bu zaafiyetin arkasından bir kuvvet (güçlü bir insan) yaptı, sonra bu kuvvetin arkasından yine bir zaafiyet ve*

<sup>171</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 487-488; Türkçe trc., s. 165.

<sup>172</sup> İbn Manzûr, “Kudret” mad., *Lisânü'l-Arab*, C. V, s. 74.

<sup>173</sup> Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *a.g.e.*, s. 219.

<sup>174</sup> bk. Nahl, 16/77; Nur, 24/25; Al-i İmran, 3/26; Ahkaf, 46/33; En'am, 6/17-65; Rum, 30/50-54.

<sup>175</sup> Nûr, 24/44-45.

*ihtiyarlık meydana getirdi. O, Âlim'dir: kulların bütün hallerini bilir. Kadirdir: bütün değişiklikleri yapmaya gücü yeter.*"<sup>176</sup>

*"De ki: O size üstünüzden yahut ayaklarınızın altından bir azap göndermeye veya sizi birbirinize katıp kiminizden kiminin hincını tattırmaya kadirdir."*<sup>177</sup>

Kudret sıfatının da tıpkı irade vasfı gibi ancak mümkünata taalluku söz konusudur.<sup>178</sup> Ancak Maturidîler ve Eş'arîlere baktığımızda her ikisinin de bu sıfatın taalluku konusunda farklı beyanlarda bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim kudret sıfatının Tanrı'nın zâtı ile kâim, ezeli bir sıfat oluşu noktasında görülen ittifakın Tanrı'nın kudret sıfatından ayrı ve müstakil bir tekvin sıfatının olup olmadığı noktasında ise yerini ihtilafa bıraktığı görülür. Eş'ariler, kudretin mümkünlerin yokluktan varlığa çıkarılmasında da müessir bir sıfat olduğunu, dolayısıyla onun biri ezeli diğeri ise hâdis olmak üzere iki şekilde taalluk ettiğini ifade ederler. Ezeli taalluk ile mümkünler yaratılmaya hazır hale gelirken hâdis taalluk ile de yaratılırlar. Maturidîlere baktığımızda ise onların bu sıfatın taallukunun tek olduğunu kabul ederek onu da ezeli olarak açıkladıkları görülür. Aralarındaki farkın, eşyanın var edilmesinde müessir olan sıfatın Eş'arîlerce kudretin ikinci taalluku ile izah edilirken Maturidîlerin ise bunu tekvin sıfatıyla açıklama yolunu tercih etmeleri noktasında olduğu görülür.<sup>179</sup>

Kudret sıfatı bağlamında filozoflara baktığımızda ise onların hepsinin bu sıfatı kabul ettiğini müşahede etmekteyiz. Nitekim İbn Sina, Tanrı'nın kâdir olduğunu ifade eder ve kudreti, canlının dilediğinde kendisinde fiilin ortaya çıkacağı, dilemediğinde çıkmayacağı bir halde olması şeklinde tanımlayarak bunun zıddının da acizlik olduğunu ifade eder.<sup>180</sup> İbn Sina'nın bu ifadelerine rağmen sudûr teorilerinin kendilerini Tanrı'nın bilmesinin yaratması demek olduğu gibi bir sonuca mahkûm bıraktığı ve dolayısıyla irade ve kudret sıfatını gereksiz kıldığı noktasında eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Gazzalî'ye baktığımızda, âlemin yaratıcısının kâdir olması gerektiğini ifade ettiğini ve bunu da âlemdeki mükemmel ve üstün nizamın mükemmel bir kudretin eseri olmasına bağladığı görülür. O, kudret sıfatına da şöyle

<sup>176</sup> Rum, 30/45.

<sup>177</sup> En'am, 6/65.

<sup>178</sup> Kılavuz, Saim, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>179</sup> Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman, *a.g.e.*, s. 219-220.

<sup>180</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. I, s. 152.

bir açıklama getirmektedir: *Tanrı'dan sâdır olan her fiil, Tanrı'nın zâtı veya zâtının üstünde, zâtının dışında kalan bir mana için sâdır olmuştur. Böyle bir fiil sırf zâtı için sâdır olsaydı, bu fiilin zât ile birlikte kadîm olması gerekirdi. İşte bu mevcûd olan fiile başlamasını sağlayan bu zâid sîfata kudret sîfatı diyoruz.*<sup>181</sup> İbn Rüşd'ün ise bu sîfatı “*Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözüümüz sadece ‘Ol’ dememizden ibarettir. O da hemen oluverir.*” anlamındaki Nahl suresinin 40. ayetiyle açıkladığı görülür ki, bu da Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğini ve bunun için O'nun bir “Ol” sözünün yeterli olduğunu gösterir.<sup>182</sup>

Kudret sîfatının ilimle olan ilişkisi malûmdur. Nitekim bir şeyin varlığa gelmesi için onun bilinmesi yeterli olmadığı gibi irade edilmesi de yeterli değildir ve bu noktada devreye girmesi gerekenin kudret sîfatı olduğu beyan edilmektedir. Zira bir etki sîfatı olmayan ve her şeye nispeti eşit olan ilim sîfatının pasif bir durumda olduğu ve bu sebeple var oluş ve yok oluş açısından nötr bir konumu olduğu ancak irade sîfatının belirleyici, tercih edici konumunda bulunduğu ve nötr olan durumu tercih ettiği durum adına olumluya çevirdiği ifade edilmektedir. Fakat yapılan tercihin bu şeyin varlık bulması açısından yeterli olmadığı görülür ki, işte bu işlevi yerine getirecek olan da Tanrı'nın kudret sîfatıdır.<sup>183</sup>

İbn Rüşd'e baktığımızda onun bir şeyin varlığa gelmesini öncelikle âlim olan bir faile bağlamakla birlikte failin irade ve kudretinin de şart olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz. Onun, “*Tanrı bir şeyin olmasını, o şeyin vâki olacağı zaman irade ettiği gibi o şeyin vaki bulmadığı zamanda onun vuku bulmaması yönünde irade beyan eder.*”<sup>184</sup> söylemi üzerinden gidecek olursak, Tanrı'nın bir şeyin olması ya da olmaması yönünde irade göstermesi kudretinin de o yönde tecelli etmesi demektir. Filozofun Tanrı'nın kudret sîfatını ele alırken kendisine Kur'ân'daki “*Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözüümüz sadece ‘Ol’ dememizden ibarettir. O da hemen oluverir.*”<sup>185</sup> anlamındaki ayeti referans aldığı da görülmektedir.

Kudretin ilim ve iradeyi gerekli kılması bunlar arasında zamansal bir öncelik ya da birinin varlığının diğerinin varlığına bağlı olup olmaması gibi bazı sorulara

<sup>181</sup> Gazzalî, *İtikâd'da Orta Yol*, (trc. Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 111.

<sup>182</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 65.

<sup>183</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. I, s. 102; Türkçe trc., s. 20-21.

<sup>184</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 65.

<sup>185</sup> Nahl, 16/40.

neden olabilir. Ancak Tanrı'nın zâtına ait olan bu sıfatlar arasında ne bir öncelik-sonralık ilişkisi ne de varlığının bir başkasından kaynaklanması gibi bir durum söz konusudur. Zira hepsi Tanrı'nın zâtına ait sıfatlar olup aralarındaki ilişkinin insan zihni tarafından anlaşılabilmesi adına bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulur. Nitekim yazma bilgisi olan bir insan düşünelim, şayet bu kişi yazma bilgisinden yoksun olsa kendisinin yazma iradesi göstermesi beklenmediği gibi yazma becerisi de göstermesi beklenemez. Ancak yazma bilgisine sahip bir insan, iradesini bu yönde kullanmak istediğinde kendisinde bunu yapmaya dair bir güç ve kudretin bulunması halinde bu isteğini fiili olarak gerçekleştirme imkânı bulabilecektir. Burada aslında kudret, bilinen şeye güç yetirebilmenin adıdır ki, kişi yazma bilgisinden yoksunsa buna güç yetirebilmesi zaten beklenemez. Ayrıca iradenin kullanıldığı yönde, kudretin tecelli edeceği istikameti belirleyecektir. Burada iradenin bir şeyin olması ya da olmaması yönünde tecelli etmesi söz konusudur ki, bu durumda kudretin bir şeyin olması noktasında devreye girdiği gibi olmaması yönünde de devreye girmesi gerekecektir. İşte bu noktada İbn Rüşd'ün irade konusunda söylediği “*Tanrı bir şeyin olmasını, o şeyin vâki olacağı zaman irade ettiği gibi o şeyin vaki bulmadığı zamanda onun vuku bulmaması yönünde irade beyan ğ-eder.*”<sup>186</sup> sözü de göz önüne alınca kudretin de sözünü ettiğimiz bu her iki durum için devreye girmesi beklenecektir. Yani, nasıl ki bir şeyin varlığa gelmesi için onun bilinmesi, irade edilmesi ve onu varlığa taşıyacak kudretin olması gerekliyse aynı şekilde bir şeyin varlığa gelmemesi yani, yokluğu için de onun yokluğunun bilinmesi- nitekim İbn Rüşd'e göre ma'dûm bilinir-yokluğunun irade edilmesi ve yokluğuna kadir olunması gerekecektir. Sanıyoruz ki bu da, Tanrı'nın kudretinin mümkününe taalluk ettiği gibi ma'dûma da taalluk ettiği anlamına gelmektedir.<sup>187</sup> Burada Gazzalî'nin söylemlerini de hatırlayacak olursak onun “*Yokluğun kendisi bir şey değilken nasıl oldu da gerçekleşmiştir?*” dediğini görüyoruz. Dolayısıyla yokluk varsa eğer, onun kudretle ilişkisi de düşünülebilecektir. Nitekim ona göre, “*Var etme ve yok etme kudret sahibinin*

<sup>186</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>187</sup> Bu hususta İbn Rüşd'ün “*Bu, gerçekleşen ve akılla kavranan bir şeydir. Tanrı'nın kudreti ona öz bakımından değil, ilinti bakımından bağlıdır; zira Tanrı var olan bir şeyi birincil olarak ve özü dolayısıyla yok edemez; başka bir deyişle, varlığın kendisini yokluğun kendisine dönüştüremez.*” söyleminin de bu hususa açıklık getirici nitelikte olduğu görülmektedir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. I, s. 250; Türkçe trc., s. 79.

*iradesiyledir; şanı Yüce olan Tanrı dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder.*”<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 54.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN RÜŞD'E GÖRE TANRI'NIN BİLGİSİ MESELESİ

#### 3. Tanrı'nın Bilgisi Meselesi

İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın bilgisi ile ilgili görüşlerini ele alırken, öncelikle O'nun kendi zâtını bilmesine dair düşüncelerine yer vereceğiz. Ardından da Tanrı'nın başkalarını bilmesi hususundaki görüşleri tümelleri, tikelleri ve ma'dûmu bilmesi bağlamında sergilenerek birtakım değerlendirmeler yapılacaktır.

#### 3.1. Tanrı'nın Zâtını Bilmesi

Bilme eyleminin bilen ve bilinen şeklinde iki tarafı gerekli kıldığını görmekteyiz. Bu eylemin süje kısmında yer alan varlığın bilme filini gerçekleştirmek adına bir objeye ihtiyacı vardır ki, bu obje süjenin dışında bir varlık olabileceği gibi süjenin kendisi de olabilir. Bu durumda süje, bilgi elde etmek adına objesini kendisi de dâhil her şeyden seçebilir. Süjenin başkalarını bilmek adına kendisi dışındaki varlıkları obje haline getirmesi gerekirken, kendini bilme adına zâtını obje olarak nitelemesi gerekmektedir. Peki, mesele Tanrı bağlamında ele alındığı zaman nasıl bir durum ortaya çıkacaktır?

Konuyla ilgili tarihi sürecin meselenin arka planının daha iyi anlaşılabilmesi noktasında büyük bir ehemmiyeti haiz olduğu malûmdur. Bu sebeple, konuya Aristoteles'in fikirleriyle giriş yaparak problemi ele almaya çalışalım. Aristoteles'in, varlığı mükemmel olan Tanrı'nın, bilgisi için de aynı şeyin söz konusu olması gerektiğini ifade ettiği görülür. Nitekim bilginin mükemmel olması için onun objesinin de mükemmel olması gerekir ki, Tanrı'nın zâtı kadar mükemmel bir başka varlık olmadığına göre, O'nun bilgisinin objesi kendi zâtından başkası olamayacaktır.<sup>189</sup> Bu durumda Aristoteles'in Tanrısı sadece kendi zâtını bilen ve düşünen, kendisi dışındaki her şeyden habersiz, âdeta varlığa karşı ilgisiz bir Tanrı'dır. Kuşkusuz böyle bir Tanrı anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisinin nasıllığının belirlenmesinde birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir.

<sup>189</sup> Aristoteles, *Metafizik*, C. II, (trc. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1993, s. 185.



Aristoteles'in yorumcularından Themistius, onun bu görüşünü, Tanrı'nın zâtını bilmesinin, onların kavramlarını bir çırpıda ve bir defada bilmesi anlamında diğer varlıkların bilgisini de içerdiği şeklinde yorumlamıştır. Ancak İbn Rüşd, böyle bir yorumu Aristoteles'in ilkelerini anlamayan birinin yapabileceğini ifade etmiştir. Öyle ki, Aristoteles'in bu husustaki görüşünün yine bir kısım peripatetik tarafından daha ılımlı hale getirilerek, Tanrı'nın kendisini ve diğer varlıkları bildiği, ancak O'nun varlıklarla ilgili bilgisinin küllî bir bilgi olduğu şeklinde dile getirildiği görülür.<sup>190</sup>

Aristoteles'in Tanrı'sı yaratıcı olma vasfından uzak olması sebebiyle her ne kadar İslâm'ın Tanrı anlayışından uzak olsa da İslâm filozoflarının Tanrı'ya dair söylemleri üzerinde etkili olduğu görülür. Nitekim Farabî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozofların Tanrı'nın aklî tabiatına ve kendini bilmesine dair söylemleri Aristoteles'in etkisinde olmakla birlikte, onun kadar sınırlı değildir. İsimleri mezkûr her iki filozof Tanrı'nın akıl, âkil ve ma'kûl olduğunu izah etme yoluna giderler.

Tanrı'nın mutlak sûretle maddeden uzak akıl niteliği taşıdığını, O'nun aklının aynı zamanda mahiyeti de olduğunu ifade ettiği görülen Farabî, mahiyeti akıl olan ve bu akli sürekli fiil halinde bulunan Tanrı'nın en üstün mahiyete sahip bulunması dolayısıyla kendisini en mükemmel bir tarzda bileceğini ifade eder.<sup>191</sup> Filozofa göre, Tanrı ne bilmek için ne de bilinmek için bir başkasına muhtaçtır. Kendisinde bilmek ve bilinmek adına üstün bir yeterlik bulunan Tanrı, başkasına ihtiyaç duymaksızın kendi zâtını bilir. Kendisinde akıl, âkil ve ma'kûl olma niteliklerini bulunduran Tanrı'da süje ve obje olma vasfının birleştiği görülür.<sup>192</sup> Oysa insanın bilme eyleminde, süje ve obje ayrılığı söz konusudur. Nitekim maddeden müteşekkil olan ve akla da sahip bulunan insan, süje olarak bir objeye yönelir ve bu ilişkinin sonucunda bilgi ortaya çıkar. Burada gerek bilgi gerek bilen ve gerekse bilinen ayrılık arz eder ve tek tek ele alınıp incelenebilir. Ancak Tanrı'nın zâtını bilmesi söz

<sup>190</sup> İbn Rüşd, *Tefsiru Mâba'de't-Tabîa*, C. III, s. 1706-1707.

<sup>191</sup> Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 20-21; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye (veya Mebâdi'ul-Mevcûdât)*, (trc. Mehmet Aydın-Abdülkâdir Şener-M.Ramî Ayas), İstanbul 1980, s. 14; Hammond, Robert, *Farabî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, (trc. Gülnihal Küken-Uluğ Nutku), Alfa Yayınları, Bursa 2001, s. 46.

<sup>192</sup> Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 22; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 14.

konusu olduğunda bilgi, bilen ve bilinenin O'nun zâtında birleşmesi dolayısıyla tek tek incelenemeyeceği görülür.<sup>193</sup>

İbn Sina'nın da Tanrı'nın akıl, âkil ve makûl olduğu hususunu ifade ederek O'nun tek bir ontolojik gerçekliğe sahip hüviyete sahip bulunduğunu ve bu nedenle çokluktan münezzehe olduğunu ortaya koyarak meseleye giriş yaptığını görürüz. Tanrı'dan çokluğu soyutlayan filozof, O'nun maddeden tamamen uzak olduğunu da gösterme gayretindedir. Zira maddî bir varlık çokluk âlemine ait olma özelliği taşır.<sup>194</sup>

Tanrı'nın zâtını akletmesi konusuna gelince, bu hususta İbn Sina'nın, O'nun zâtını bilmesinin bir ve sebepsiz oluşuyla açıklanabileceğini ifade ettiği görülür. Yani Tanrı, kendi varlığını akletmek için haricî bir unsura gerek duymaz. Varlığının başkasından dolayı olmaması nedeniyledir ki, bu akletmede herhangi bir şeyin başka bir şeyden faydalanması söz konusu değildir. Zaten bu akletmede, akledenle akledilen yani bilenle bilinen arasında bir başkalık yoktur. Bu nedenledir ki, Tanrı'nın zâtını bilmemesi diye bir şey düşünülemez.<sup>195</sup> İnsanın kendini bilmesini Tanrı'nın kendi zâtını bilmesiyle karşılaştıran filozof, insanın kendini tam anlamıyla bilmesinin ancak maddeden tamamen sıyrıldığı zaman mümkün olacağını belirtir. Bu fikrini “uçan adam”<sup>196</sup> metaforuyla tasvir eden düşünür, Tanrı'nın ise maddeden uzak olması dolayısıyla her an kendi zâtını idrak ettiğini ifade eder. Malûmdur ki, gerçeklik, soyut olduğu takdirde bilgiyi ifade etmekte olup bu soyut gerçekliğin Tanrı'ya gizli kalmaması ve her an nezdinde hazır bulunması durumunda O, bilgin iken bu soyut gerçekliğin sadece O'nun zâtı ile gerçekleşmesi söz konusu olduğunda ise Tanrı, bilinen olacaktır. İşte bu sebeptendir ki, zâtına nispetle Tanrı, “*Bir, Tek*” olarak bilgi, bilen ve bilinendir.<sup>197</sup>

Tanrı'nın kendini bilmesi noktasında bir uzlaşî hâkim olmasına rağmen bu bilmenin nasıllığı hususunda farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Nitekim Gazzalî kendisinden önce gelen Meşşâî ekolü kıyasıya eleştirmiş ve onların hataya düştükleri noktaları *Tehâfütü'l-Felâsife*'de tek tek ele almıştır. Öncelikle Gazzalî, Meşşâî

<sup>193</sup> Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 4; Aydın, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 41.

<sup>194</sup> Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 150.

<sup>195</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 102 ; Ayrıca bk. a. mlf. *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 313.

<sup>196</sup> bk. İbn Sina, *İşaretiler ve Tembihler*, s. 107.

<sup>197</sup> İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 313-314.

ekolün, evrenin Tanrı'dan sudûru konusundaki fikirlerine karşı çıkmaktadır ki, burada onun en çok takıldığı nokta evrenin bir taşma sonucu iradî olmaksızın zorunlu bir şekilde Tanrı'dan sâdır olduğunun iddia edilmesidir. Gazzalî böyle bir durumu kabul etmediği gibi, kendisinden sâdır olan şeylerin bilgisine bile sahip olamayan bir varlığın kendi zâtı hakkında nasıl bilgi sahibi olabileceğini sorgular. Gazzalî'ye göre Tanrı'nın bilgisine delâlet eden şey iradesidir ki, iradeye de âlemin hudûsundan başka hiçbir şey delâlet edemez. Filozof, Müslümanların da iradeyi ilme, irade ve ilmi de canlılığa delil göstererek her canlı varlığın kendi nefsinin bilincinde olacağını ve bunun Tanrı için de söz konusu olduğuna inandıklarını ifade eder. Ancak filozofa göre, üstünlük kendini bilmekte değildir; zira kendini bilmeyen bir şeyden de kendini bilen şeylerin çıkması mümkündür. Ona göre üstünlük, sadece Tanrı'ya özgü olan bilgilerin O'nun için ilk mebde olmasındadır.<sup>198</sup>

Görüldüğü üzere Gazzalî, Meşşâî filozofların Tanrı'nın kendi zâtını bildiğine dair ortaya koydukları delillerin geçersizliğini ispata çalışır. Ona göre, masivada bulunan üstün sanat ve düzen, O'nun kendi zâtını bildiğinin en önemli delilidir. Zira her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, yarattıklarının bilgisine sahiptir. Öyleyse kendi dışındaki varlıkları bile bilen bir varlığın kendi zâtını bilmemesi düşünülemez.<sup>199</sup> Öyle ki, Gazzalî bütün bu antitezlerle filozofların tutarsızlığını ortaya koymaya çalışırken, daha sonra İbn Rüşd de onun tutarsızlıklarını ortaya koyma adına fikirlerini beyan edecektir. Bu anlamda *Tehâfütü't-Tehâfüt'e* baktığımızda, öncelikle İbn Rüşd'ün Gazzalî'nin filozoflardan aktardığı “*yüce Tanrı'dan çıkan şeyin tabii olarak çıktığı*” şeklindeki görüşü zikrettiğini ve bunun onlara isnat edilmiş yanlış bir görüş olduğunu iddia ettiğini görmekteyiz. İbn Rüşd, filozofların varlıkların Tanrı'dan tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle çıktığını belirttiklerini ileri sürer. Zira irade, canlılarda hareket ilkesi olup, Yaratan da harekete sahip olmaktan berî olduğuna göre bu fiilin Tanrı'dan iradeden daha üstün bir nedenle çıkması söz konusu olacaktır ki, bunun bilgisi de yalnızca Tanrı'ya aittir. Ancak bu demek değildir ki, Tanrı iradeden uzak olsun, bilakis Tanrı iradeye sahiptir ve biz bunu birbirine zıt iki şeyi bilmesi ve bunlardan birini seçerek yapmasından anlayabiliriz.

<sup>198</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 129-130; Ayrıca bk. Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956, s. 198-199.

<sup>199</sup> Gazzalî, *İtikâd'ta Orta Yol*, s. 136-137.

Dolayısıyla Tanrı'nın kendisinden sudûr eden âlemi bilmemesi gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>200</sup>

İbn Rüşd, “*Kendi özünü bilen varlık, kendisinden çıkan şeyi de bilir.*”<sup>201</sup> biçimindeki bir ön kabulün “*Başkasını bilmeyen varlık, kendi özünü de bilmez.*”<sup>202</sup> şeklindeki bir önermeyi de benimsemeyi gerektirdiğini ifade ederek, Gazzalî'nin, İbn Sina'nın Tanrı'nın başkasını bilebileceği görüşünü çürütmesi sonucu dolaylı olarak kendi zâtını bileceği tezini de çürütmüş olduğunu ifade eder. Yani öyle ki, Gazzalî, zorunlu taşma sonucu kendisinden çıkan varlıkları Tanrı'nın bilemeyeceğini ispatlamakla İbn Sina'nın kendisinden evrenin sâdır olduğu varlığın kendi zâtını da bilemeyeceğini ortaya koyduğunu ifade eder.<sup>203</sup> Aslında Gazzalî, Tanrı'nın bilgisini iradesine, iradesini de âlemin hudûsuna bağlamakta olup, sudûr teorisinin zorunlu taşma fikrinin buna imkân tanımadığını ve dolayısıyla Meşşâî filozofların Tanrı'nın kendini ya da başkalarını bilmesinden bahsedemeyeceğini ifade eder. Filozof, sudûr teorisini kabul edenlerin “*Bir şeyin failden sudûr etmesi, sudûr ettirenin ilmini gerektirir.*”<sup>204</sup> sözlerinin kabul edilmesi durumunda da Tanrı'nın ancak kendisinden sâdır olan ilk malûlü bilmesinin, ilk malûlün de aynı şekilde kendisinden sâdır olanı bilmesinin mümkün olduğunu dile getirir. Bunun nedenini ise küll'ün Tanrı'dan bir defada değil, vasıtalı olarak var olmasına bağlar.<sup>205</sup> Ancak İbn Rüşd, kendisi de sudûr teorisini kabul etmemesine rağmen Meşşâî filozofların sudûrle kastettiklerinin iradesiz, zorunlu bir taşma olmadığını ifade etmekte ve o zaten evrenin ne tabii olarak ne de bu dünyada iradeye verilen anlamda iradî bir şekilde Tanrı'dan çıkmasının mümkün olmadığını belirtir. O, söz konusu fiilin Tanrı'dan irade dışında, sadece Tanrı tarafından bilinen bir nedenle çıktığını belirtir.<sup>206</sup>

### 3.2. Tanrı'nın Başkalarını Bilmesi

Bilme eyleminde, süjenin obje olarak kendisine yönelen bir yanı olduğu gibi başkalarına bakan bir tarafının da bulunduğu görülmektedir. Nitekim insanoğlu,

<sup>200</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 682; Türkçe trc., s. 245.

<sup>201</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 684; Türkçe trc., s. 245.

<sup>202</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 684; Türkçe trc., s. 245.

<sup>203</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 684; Türkçe trc., s. 245.

<sup>204</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 128.

<sup>205</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 128-129.

<sup>206</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 682; Türkçe trc., s. 245.

kendini bilme eylemiyle süje ve obje birlikteliğini şahsında toplarken, kendi varlığı dışında yöneldiği nesnelere de “başkası” olarak almakta ve bilgisine obje yapmaktadır. Meseleye Tanrı bağlamında baktığımızda ise O’nun ne kendine dair bilgisinin ne de kendi dışındaki varlıklara, yani başkalarına dair bilgisinin insanınkiyle aynı olamayacağını görmekteyiz. Zira O’nun kendine dair bilgisinin nasıllığını bir önceki konu başlığıyla izah etmeye çalıştık. O halde, Tanrı’nın başkalarına dair bilgisi tıpkı insandaki gibi kendi dışındaki nesnelere yönelmesiyle başlayan bir durum mudur?

İnsanın kendi dışındaki varlıklara dair bilgi edinebilmesi için onlara yönelmesi ve süje–obje ilişkisini kurması gerekmektedir. Burada insanın bilgi edinebilmesi için bilgisine konu olabilecek bir nesneye ihtiyacının olduğunu görmekteyiz. Öyleyse bu bilme şeklinin her şeyi kapsayacak ve içine alacak şekilde genişletilerek Tanrı için düşünülmesi ne derece mümkündür? Kuşkusuz bu soruya verilecek cevap konusunda filozoflardan ortak bir ses olarak, böyle bir bilmenin Tanrı için imkânsız olacağı yönünde bir söylem dile getirildiğini görmekteyiz. Nitekim ortak görüş, Tanrı’nın bilgisinin bilinenlerin eseri değil, bilakis nedeni olduğu yönündedir.

Meşşâî ekolün önemli isimlerinden Farabî ve İbn Sina’ya baktığımızda, onların Tanrı’nın kendi zâtını bilme konusunda Aristoteles’le hemfikir olmalarına rağmen Tanrı’nın başkalarını bilmesi hususunda farklı düşündüklerini görmekteyiz. Zira hatırlanacağı üzere Aristoteles, varlıkların en mükemmeli olan Tanrı’nın bilgisinin de mükemmel olması gerektiğini iddia eder ve bu nedenle Tanrı’nın mükemmel bilgisine O’nun kendine dair bilgisi dışında hiçbir bilginin ilişmesinin söz konusu olamayacağını belirtir. Zaten Aristoteles’e göre, sürekli oluş ve bozuluş içinde olan eksik varlıkları bilmek, Tanrı’nın zâtında bir çokluğa ve değişime neden olacaktır.<sup>207</sup> Bu durumda diyebiliriz ki, Aristoteles’in varlıklar âleminden bi-haber olan tanrısı, İslâm’ın tasvir ettiği Tanrı anlayışıyla benzer görünmemektedir. Hal böyle olunca, İslâm filozoflarının da mezkûr filozofla ortak görüşleri paylaşması imkânsızdır. Zira onların inandıkları Tanrı, her şeyi bilen bir Tanrı’dır.

Her şeyi bilen bir Tanrı, kuşkusuz varlık âlemine ait tümel ya da tikel her ne varsa bunların bilgisine sahip olacaktır. Ancak tartışmanın başladığı yer tam da bu

<sup>207</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, C. II, s. 185-186.

noktadır ki, Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği veya bu bilgisinin nasıl olduğu sorusuna verilen cevaplar oldukça tartışmalı fikirsel bir alana kapı aralamıştır. Şüphesiz tartışma zemininin doğuşunda Farabî ve İbn Sina'nın görüşleri etkili olmasına rağmen esas tartışmanın Gazzalî ve İbn Rüşd arasında geçtiği görülür ki, bu tartışma zemininin Tehâfüt geleneğini oluşturarak meseleye daha birçok filozofun görüş beyanıyla müdahil olduğu görülür. Bu nedenle, biz de meseleyi tümeller–tikeller ve ma'dûm şeklinde ayrı başlıklar altında ele alarak elimizden geldiğince bu tartışmalı çerçeveyi resmetmeye çalışacağız.

### 3.2.1. Tanrı'nın Tümelleri Bilmesi

Felsefe tarihi içinde yer alan önemli konulardan birisi de kuşkusuz tümeller meselesidir. “*Tümeller nedir?*” şeklinde başlayan tartışma, “*Nerede bulunurlar?*”, “*Mevcudiyetleri nesnelere bağımsız mıdır?*” gibi sorulara aranan cevaplarla devam etmiştir. Tartışma üç farklı grubun oluşmasına kapı aralarken hemen her filozof kendi düşünsel sistemi bağlamında tümeller konusunda fikir beyanında bulunmuştur. Öyle ki, filozofların tümel ve tikel algısı tüm felsefî sisteminde etkin olmaktadır. Bu nedenle tümel kavramının anlamsal içeriği ve konumuzla ilgili filozofların kavrama yüklediği anlama kısaca göz atarak konumuzun alt yapısını oluşturmamızın meseleyi daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

Tümel (Osm. küllî; İng. universal; Fr. universel; Alm. universal) kavramı mantıkta, belli bir sınıfa bağlı bireylerin tümünü içine alan şekilde tanımlanmaktadır.<sup>208</sup> Yine kavramın istisna kabul etme, bir sınıfın tüm üyeleri için geçerli olma durumu ya da nesnelere, bireysel varlıkların başka nesnelere paylaştığı özellik, nitelik şeklinde tanımlandığı gibi birçok bireysel şeye yüklenebilir olan ve kendisi sayesinde bu şeylerin bir sıfat içinde toplandığı sıfat şeklinde de ifade edildiği görülmektedir. Bu bağlamda diyebiliriz ki, tümel, tikel nesnelere ortak olan genel özellik, nitelik, tür ve ilişki gibi genelliklerin, bir genel kavramın kaplamı aracılığıyla ortak özelliklerinin tam ve eksiksiz olarak dile getirilmesidir.<sup>209</sup> Arapçada ise küll kelimesinden nispet ekiyle türetilmiş olan küllî kelimesi, tümeli

<sup>208</sup> <http://tdkterim.gov.tr/?kelime=t%FCmel&kategori=terim&hng=md>, (27 Mart 2011).

<sup>209</sup> Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 1648.

ifade etmek üzere kullanılmakta olup mantıkta cüz'ünün karşıtı olarak bir kullanım alanına sahiptir.<sup>210</sup>

Tümel algısı bağlamında Platon (m.ö. 427-347)'a baktığımızda, onun tümeller dışında bir gerçekliği kabul etmediğini, tikel olanın yani duyumsal olanın gerçeği yansıtamayacağını belirttiği görülmektedir. Filozof bu düşüncesini, ideler kuramı şeklinde ifade ederek duyu verilerini aşan ve akılla kavranan bir dünyanın varlığını kabul etmektedir. Aristoteles'in ise tümellerin dilimiz ve zihnimizden bağımsız bir şekilde var olmalarına rağmen tikellerden bağımsız olmadıklarını dile getirdiği müşahede edilmektedir. Burada Aristoteles'in tümellerin ancak tikel varlıkların içinde bulunabileceğini ifade ederek tümelleri bir şekilde tikellere dayandırdığı bilinmektedir.<sup>211</sup> Ortaçağda oldukça tartışılan bu konu hakkında Müslüman filozoflara baktığımızda ise onların yaklaşımlarının bu iki filozofun düşünceleriyle birebir örtüşmediği görülmektedir. Başta Farabî ve İbn Sina, tümellerin gerek Tanrı'nın bilgisinde gerek dış dünyadaki varlıklarda ve gerekse bu varlıklardan soyutlanmış bir şekilde insan zihninde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>212</sup>

Gazzalî'ye baktığımızda da, onun tümelin zihin dışında varlığı olmadığını ifade ettiği bilgisine ulaşmaktayız. Zira ona göre duyuda var olan şey, akılda da yer alır, ancak duyu bu topluca bilgileri ayırtıramaz iken akıl bunu yapmaya muktedirdir. Bu ayırtırma sonucunda akıl, kendisinde bulunan bu sûreti benzerleriyle ilişkilendirir ve işte bu da tümeldir. Örneğin, suyu gören birinin hayalinde bir sûret oluşur ki, artık bu kimse başka bir su görse de, kan gördüğünde başka bir sûret oluşması gibi başka bir sûret oluşmaz. Bilakis hayalinde izlenimi bulunan önceki suyun sûreti, tek tek her suyun bir örneğidir. Gazzalî'nin bu yaklaşımını kabul etmeyen İbn Rüşd, Gazzalî'nin kendi söylediklerinin filozofların da ilkeleri arasında yer aldığını ve onların da tümellerin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini ifade ettiğini zikreder.<sup>213</sup> İbn Rüşd'ün "küll" (tüm) kelimesini ayrıntılı bir şekilde aktardığı *Metafizik* adlı kitabına bakıldığında, kavramı, *bütün parçaları*

<sup>210</sup> Alper, Ömer Mahir, "Küllî" mad., DİA, C. XXVI, Ankara 2002, s. 539.

<sup>211</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002, s. 144; Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, *Tefsiru Mâba'de't-Tabia*, C. II, s. 668-669-670.

<sup>212</sup> De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (trc. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 140-165.

<sup>213</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 197-198; Bozkurt, Ömer, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazzalî ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, S. I, Sivas 2009, s. 152.

*içeren ve hiçbir şeyi kendi dışında bırakmayan şey* olarak açıkladığı ve kullanımının iki şekilde olduğunu aktardığı görülür. Bunlardan ilkinin bilfiil parçaları olmayan bitişik (muttasıl) için bir diğerinin ise ayrışık yani munfasıl için olduğunu belirten düşünür, birincisinin “*küll*” (tüm) ismiyle nitelenirken ikincisinin ise “*cemî*” (çoğul) şeklinde adlandırıldığını belirtir.<sup>214</sup> Sanıyoruz ki, küll kelimesinin anlam alanını doğru kavramak konunun anlaşılması noktasında bize yardımcı olacaktır.

Bakış açıları her ne kadar farklı olsa da tümellere dair Tanrı'nın bilgi sahibi olduğu noktasında İslâm filozofları arasında bir mutabakat olduğu aşikârdır. Ancak bu bilmenin nasıllığı konusunda ayrılıklar olduğu görülür. Malûmdur ki, Gazzalî ve İbn Rüşd'ün Tehâfütlerinde bu hususa birer bölüm ayrılmış ve tartışmalar okuyucuya aktarılmıştır. Gazzalî, Tanrı'nın kendini bilmesi konusunda olduğu gibi başkalarını bilme noktasında da filozoflara aynı eleştiriyi yönlendirerek onlara, “*Siz, âlemin kadîm olduğunu, Tanrı'nın iradesiyle hâdis olmadığını öne sürmeniz hasebiyle Tanrı'nın zâtından başkasını bildiğini neye dayandırılıyorsunuz?*”<sup>215</sup> diye sorar. Ona göre, filozofların âlemi hâdis kabul etmemeleri aslında Tanrı'nın zâtını bilmediğini de kabul etmek anlamına gelmektedir. Nitekim bu hususu bir önceki konu başlığında ele almıştık. İşte bu sebeptir ki, daha kendi zâtından habersiz olan bir varlığın kendisi dışındaki varlıkları nasıl bilebildiğine dair Gazzalî filozoflardan delil göstermelerini istemektedir.<sup>216</sup>

Hatırlanacağı üzere, Meşşâî ekole göre Tanrı, maddesiz olarak mevcut olan mahzâ akıldır. Tüm eşyayı idrake engel olan şeyin madde olması hasebiyle maddeden uzak olan bu mahzâ akıl için böyle bir durum söz konusu olamaz. Gazzalî, onların bu ifadesine iki noktadan itiraz eder. Birincisi, ona göre Tanrı maddesizdir; ancak O'na akıl adını vermek sadece diğer eşyayı akleden kastıyla olabilir. İkincisi ise eşyayı idrak etmeye engel olan şeyin madde olduğu iddia edilerek, maddesiz olan Tanrı için de idrak edememe gibi bir durumun olamayacağını ileri sürüldüğünü, ancak bunun yanlış bir kıyas olduğunu ve eşyayı idrake engel olan tek şeyin madde olmadığını ifade eder. Filozoflardan delil isteyen Gazzalî, ilk olarak onların yukarıdaki sözlerini delil getirdiklerini zikrederken diğer bir yöntemlerinin de şöyle olduğunu zikreder: Nitekim onlar, Tanrı için hâdisleri irade edici dememelerine ve

<sup>214</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 26.

<sup>215</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 125.

<sup>216</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 125.



küll'ün zaman bakımından hâdis olduğunu belirtmemelerine rağmen bunun, O'nun fiili olduğunu, ancak böyle olmasının iki failin sıfatını ortadan kaldırmadığını ve yine Tanrı'nın fail olarak fiilinde fiilini bilmesi ve âlim olması gerekmesi nedeniyle küll'ün O'nun fiili olduğunu iddia ettiklerini zikrederek cevap vermeye yönelir. Küll'ün ilmi gerekli kılması tıpkı insanın yaptıklarında olduğu gibi tabiî fiil için değil, iradî fiil için gereklilik arz eder. Meşşâî ekole göre ise Tanrı, bu âlemi kendi zâtından iradî olarak değil tabiî ve zorunlu olarak çıkartmıştır ve dolayısıyla küll de tıpkı aydınlığın güneşe lazım olması gibi Tanrı'nın zâtına lâzım olmuştur. Burada nasıl ki, güneşin ışığı engellemeye gücü yoksa, Tanrı da fillerinden vazgeçme gücüne sahip değildir. İşte bu nedendir ki bu, fiil adını alsa dahi onun faili tarafından bilinmesi gereklilik arz etmez. Burada Gazzalî, İbn Sina'yı ayırır ve onun Tanrı'nın fillerinin O'ndan tabiî ve zorunlu olarak çıkmadığını ifade etmemesine rağmen iradeyi inkâr ettiğini söyler ve ona şöyle bir soru yöneltir: *“Güneşin ışığı bilmesi, ışığın zorunlu olarak varlık koşulu olmayıp ışık ona zorunlu olarak bağlıysa bu durumun Tanrı için de düşünülmesine engel nedir?”*<sup>217</sup> Bu noktada Gazzalî, filozofların, küll'ün Tanrı'dan sudûrunun O'nun küll'ü bilmesinden kaynaklandığı, yani sudûr eden şeylerin sudûr ettirenin ilmi dolayısıyla olduğu sözlerinin de ele alınabileceğini belirtir. Ancak bu savunma da çözüm olmayacaktır, zira bu durumda da Tanrı sadece ilk ma'lûlünü, ilk ma'lûl ise kendinden sâdır olanı bilecek ve bu da hiçbir zaman Tanrı'nın kendisinden sudûr eden şeylerden sâdır olanları bilmesini gerekli kılmayacaktır ki, üstelik bu sadece tabiî fail için değil, iradî fail için bile böyle olacaktır.<sup>218</sup>

Gazzalî'nin bu eleştirilerini karşılıksız bırakmayan İbn Rüşd, filozofların cisimlerin madde ve sûretten bileşik olduklarını ve her maddenin kendisinde etkin ve edilgin tabiatlar barındırdığını ve bunun yanında kuvve hali ve fiil hali olmak üzere iki tözden bileşik olduğunu ifade ettiklerini belirtir. Burada kuvve halindeki töz, fiil halindeki töz dolayısıyla fiil haline çıkmakta ve kendisinde bu etkin ve edilgin tabiatları barındıran varlıklar salt etkinlik olan bir tözde son bularak bu sonsuzca gidişin kesintiye uğraması gerekmektedir. İşte varlıklara bu gözle bakan filozoflar, nefis ve akla baktıklarında ise onların maddeden son derece soyut olduklarını fark

<sup>217</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 126-129.

<sup>218</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 126-129.

etmişler ve bunların maddesel sûretler olup olmadığı hususunda kuşkuya düşmüşlerdir. Nefsin sûretleri arasında yer alan kavrayıcı sûretleri incelediklerinde bunların maddeden soyutlanmış olduklarını görmüşler ve anlamışlardır ki, kavramanın nedeni maddeden soyutlanmadır. Aklın asla edilgin olmaması nedeniyledir ki, bu âlemde salt akıl olan bir varlığın bulunmasının gerekliliğini anlamışlardır. Çünkü bu âlemdeki düzenin de tabiat ve fiilleri bakımından yapay bir düzene benzeyen aklî bir düzene göre ortaya çıktığını görmüşler ve varlıklara fiillerinde var olan bu düzen ve tertibi veren bir aklın bulunduğunu anlamışlardır. İşte bütün bu nedenlerden dolayı onlar, Tanrı'nın kendi özünü kavramasının bütün varlıkları kavraması anlamına geldiğini ve böyle bir varlığın kendi özünü kavramasının zaten bütün varlıkları kavraması demek olduğunu ifade ederler. Esasında İbn Rüşd de filozoflara bu noktada itiraz edilebileceğini belirtir. Ancak bu itirazın sadece onların bu hususların açıklanmasında kullanmış oldukları ilkelere yönelik olması gerektiğini vurgular.<sup>219</sup> Buradan da anlıyoruz ki İbn Rüşd, Gazzalî'nin filozofların düşüncelerini ve yöntemlerini eleştirmesinden değil, onların Tanrı'nın kendisini ya da başkalarını bilmediğini ifade ederek küfre düştüklerini iddia etmesini eleştirir.

İbn Rüşd'ün Gazzalî'ye bir diğer itirazı da yine yukarda ele aldığımız Tanrı'nın fiillerinin iradî olup olmadığı meselesinedir. İbn Rüşd, Gazzalî'nin dediği gibi filozofların Tanrı'dan ne iradeyi kaldırdıklarını ne de insan iradesini ona isnat ettiklerini söyler. Zira insan iradesi, irade edende bir etkinliği gerektirdiği gibi irade edilende de bir edilginliği gerektirir. Nitekim onlar, Tanrı'da iradenin bulunmasını O'ndan çıkan fiillerin bilgi aracılığıyla çıkması anlamında değerlendirmektedirler. Çünkü iki zıt şeyin bilgisine sahip olan Tanrı'dan bu iki zıt şeyin çıkması imkânsız olduğuna göre bunlardan birinin çıkması Tanrı'da bilgiye eklenmiş bir sıfat olarak irade sıfatının varlığına işaret eder. Nitekim Tanrı, zorunlu olarak bilgili olup, bilgisinden dolayı da irade sahibidir. İbn Rüşd, Tanrı'nın fiillerinin tabîî ve mutlak anlamda iradî şeklinde nitelendirilemeyeceğini, O'nun fiillerinin ancak insan iradesindeki eksikliklerden münezze iradî bir fiil olduğunu belirtir. Sudûr teorisinin bir sonucu olarak bir şeyin kendisinden sâdır olanı bilebileceği şeklindeki bir tezle Tanrı'nın kendisinden çıkanları bilebileceğinin ifade edilmesi durumunda, O'nun

<sup>219</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü 't-tehâfüt*, C. II, s. 654-659; Türkçe trc., s. 235-236.

sadece kendisinden sâdır olanı bileceğini ve kendisinden sudûr edenden sâdır olanı bilmesinin zorunlu olmadığını ifade eden Gazzalî'ye İbn Rüşd, “*Son derece mükemmel bir bilgiye sahip olan fa’il, kendisinden çıkandan çıkanı ve bu ikinciden çıkanı vb. bilir. Eğer İlk’in bilgisi son derece mükemmel ise ister aracılı ister aracısız olsun, kendisinden çıkan her şeyi bilir. Bundan da O’nun bilgisinin bizim bilgimizle aynı cinsten olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bizim bilgimiz eksik olup bilinenden sonra gelmektedir.*”<sup>220</sup> şeklinde bir cevap verir.

Meşşâî filozofların, Tanrı-âlem ilişkisi noktasında İslâm inancıyla bağdaşmadığı yönünde hayli eleştiri alan sudûr teorilerine göre, Tanrı kendisinden sâdır olan varlıklardan bi-haber midir yoksa onların bilgisine sahip midir? Esasen bu önemli bir soru olup, sudûr teorisine en iddialı eleştiriler getiren Gazzalî dahi İbn Sina’nın ve bazı muhakkiklerin, Tanrı’nın başkalarının bilgisine tikel olmamakla birlikte tümel olarak sahip olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Ancak bu teorideki “*taşma (sudûr, feyezân)*” bir zorunluluk olarak kabul edilmesi dolayısıyla Tanrı’nın bilgi ve iradesini gerekli kılmadığı noktasında eleştiriler almıştır. Öyle ki, Farabî’ye göre âlem, Tanrı’nın varlığının zorunluluğundan kaynaklanan bir zorunlulukla vardır ve etkin sıfatların öznesi olan Tanrı, onu yaratmak zorundadır.<sup>221</sup> İbn Sina açısından da durum aynı şekilde değerlendirilmekle birlikte, bu teoriye göre Tanrı var olduğu sürece evrenin de varlığının zorunlu olarak devam edeceği görülür.<sup>222</sup> Bu nedenle buradaki “*taşma (sudûr, feyezân)*” yani yokluktan varlığa çıkan âlem fikri Tanrı’nın ihtiyar ve hürriyetine yer bırakmayan formel bir anlayışa dönüşür ki, bu da bizi “*Tanrı vardır ve âlemi yarattı.*” şeklinde bir söylemi değil de “*Tanrı vardır ve daima yaratır.*” ifadesini kullanmaya götürür. Zira buradaki ilk söylem, Tanrı’nın fiillerinde bir amaç olduğu fikrini akla getirmektedir.<sup>223</sup> Ancak gerek Farabî gerekse İbn Sina’ya göre Tanrı’nın fiillerinde bir amaç olduğunu düşünmek O’na eksiklik isnat etmek manasına gelir. Halbuki Tanrı’nın varlık verdiklerinden herhangi bir beklentisi olması söz konusu değildir. Tanrı, cömertliğinden (cûd) dolayı varlık verir.<sup>224</sup> Kuşkusuz buradaki taşma fikri, yeni Platoncu görüşü yansıtmakta ve İslâmî

<sup>220</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 663-666; Türkçe trc., s. 238-239.

<sup>221</sup> Farabî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 15.

<sup>222</sup> Kutluer, İlhan, *a.g.e.*, s. 190.

<sup>223</sup> Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>224</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 146.

terminolojideki yoktan yaratma fikriyle uzlaşmamaktadır.<sup>225</sup> Ancak sudûr teorisi bağlamında Tanrı'nın bilgisi, istemesi ve yaratması aynı şey olup O'nun zâtından ayrı bir nitelik arz etmeyecektir.<sup>226</sup> Daha anlaşılır olabilmesi için meseleye bir de Farabî'nin ve İbn Sina'nın kendi söylemleri üzerinden bakacak olursak bu konuda Farabî şöyle der:

*“O (Tanrı), bütün var olanların şu anlamda illetidir ki, onlara daima varlık (vücûd) verir. Mutlak sûrette yokluğu (adem) meneder. Yoksa bu, ademden sonra yeniden varlık verir anlamında değildir. Ancak şu var ki, varlıkların özleri itibariyle müstahak oldukları yokluğu menetmez. Öyleyse Mübdî olmak anlamında illettir. İbdâ ise, aslında yokluk olan şeyin varlığını, özünden başka illetle ilişkisi olmaksızın sürdürmesidir. O'nun zâtında bütün varlıkların kendisinden çıkmasına (sudûr) aykırı bir şey yoktur. O halde bu anlamda da, bütün şeylerin varlığını irade eder. Ezelde bulunmayan bir iradenin yeniden ortaya çıkması mümkün değildir. Bütün varlıklara illet olması, aralarında vasıta bulunmayan şeyi, doğrudan ibdâ edip, o şey vasıtasıyla diğerlerine illet olması bakımındandır.”<sup>227</sup>*

Mezkûr konuda İbn Sina ise, *“İlk'in bilgisi, zâtındandır ve O'nun zâtı, mertebelerine göre her şeyin sebebidir. O'nun şeyleri bilmesi, şeylerin varlığının ta kendisidir. Bu nedenle O, henüz mevcut olmayan varlıkları onlar henüz mevcut olmamış olarak bilir, onların vakitlerini ve zamanlarını da bilir. Bu varlıklar vücut bulduklarında O'nun onlara dâir ilmi yenilenmez ki onların varlığından yeni bir ilim elde etsin. O her bireyi basit bir bilgiyle küllî yolla bilir. Tanrı, o şeyin meydana geldiği vakti de aynı küllî yolla bilir. O, zamanın bireylerini; her şeyin bireylerini, güneşin tutulmasını ve iki tutulma arasındaki müddeti küllî yolla bildiği gibi bilir. O, her bireyin hallerini, fiillerini, değişmelerini, ona dâir hallerdeki değişiklikleri, onun yokluğunu ve yokluğunun sebeplerini hiç değişmeyen küllî yolla bilir ve bu bilgi onun son bulmasıyla son bulmaz.”<sup>228</sup>* ifadelerini kullanır.

Görüldüğü üzere Farabî'nin ele aldığı ve İbn Sina'nın da onunla hemfikir olduğu bu yaratma modeli, antik çağ Yunan felsefesinde yer alan âlemin ezeliyeti ve

<sup>225</sup> Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), Şato Yayınları, İstanbul 2004, s. 159.

<sup>226</sup> Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>227</sup> Farabî, *ed-Deâva'l-kalbiyye*, (trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan), Farabî içinde, Kanaat Kitabevi, s. 116.

<sup>228</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 104-105-106.

ebediliği fikri ile İslâm'ın yaratılmış âlem görüşünü uzlaştırma çabasının bir sonucudur. Ancak gerek Farabî ve gerekse onu takip eden İbn Sina, bu uzlaştırmadan dolayı birçok tenkide maruz kalacaklardır.<sup>229</sup> Fakat sudûr teorisi düşünüldüğünde ve filozofların yukarıdaki ifadeleri göz önüne alındığında, onların Tanrı'nın küllîleri bildiğini ifade ettikleri açık olarak görülmektedir. Ancak onların, Tanrı'nın başkalarını küllî bir tarzda bildiğini ve bu bilmenin de sebepleri ve nedenlerini bilme yoluyla olduğunu açıkladıkları görülür. Yani Tanrı için bilme eylemi, bizzat şeylerin kendisinden elde edilmediği için kendisine ne bir eksikliğin ne de bir değişmenin ilişkisi söz konusu olmadığı gibi O'nun zâtında çokluğa da neden olmaz. Yine Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklara dair bilgisi, bu varlıklara ilke olması itibarıyla, yani kendi zâtını bilmesi yoluyla. Dolayısıyla Tanrı zâtını bildiğinde başkalarını da bilecektir. Zira O'nun zâtı onların sebebi olup O, hiçbir zaman zâtından gâfil olmaz.<sup>230</sup>

Bu bağlamda İbn Rüşd'e baktığımızda onun, Tanrı'nın bilgisinin tikellik bir yana tümellikle dahi nitelendirilemeyeceğini ifade ettiğini görmekteyiz. Çünkü tümeller de varlıklara bağlı olup onlardan sonra gelen aklî kavramlardır. Oysa Tanrı kendi özü dışındaki bir şeyi kavramak sûretiyle değil de varlıklarda bulunan düzen ve tertibi kendi özü dolayısıyla kavrayarak varlıkları bilmektedir. Zaten eğer Tanrı, kendi özü dışındaki bir şeyi kavramak sûretiyle varlıkları kavrasaydı, varlığın nedeni olamaz eseri olurdu. Zira böyle bir durumda yetersiz olurdu. Görüldüğü üzere İbn Rüşd'e göre tümel bilgi de yetersizdir, çünkü kuvve halindedir. Bu sebeple Tanrı'nın bilgisi tikelleri bilme yoluyla olmadığı gibi tümelleri bilme yoluyla da değildir. Bilakis O, kendi özünü kavramak sûretiyle bütün varlıkları kavramış olur ki, zira O'nun akılla kavraması da varlıklarda bulunan düzen ve tertipten başka bir şey değildir.<sup>231</sup>

Bazı kavramların Tanrı ve insan için ortak kullanılmasının bizi birtakım yanlış anlamalara sürüklediğini düşünen İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisini anlamak adına insanın bilgisiyle kıyaslama yaparak sonuçlar elde etmeye çalışmanın da her zaman

<sup>229</sup> Sözen, Kemal, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, S. III-IV, Ankara 2000, s. 403.

<sup>230</sup> Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 22; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 4; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 104-105.

<sup>231</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 528; Türkçe trc., s. 184.

mümkün olmadığını belirtir. Filozof, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinde olduğu gibi, birbirine karşıt olarak doğru ve yanlış bölümlenmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Nitekim biz insanın ya bildiğini ya da bilmediğini söyleyebiliriz ki, zaten birbiriyle çelişik olan bu ifadelerden biri doğru olduğunda diğeri yanlış olacaktır. Ancak bu önermeler, Tanrı için düşünüldüğünde her ikisi de doğru olacaktır. Yani Tanrı başkasını bilir/bilmez, veya eksiklik gerektiren insan bilgisiyle bilmez ya da eksiklik gerektirmeyen ve keyfiyetini ancak Tanrı'nın bileceği bir ilimle bilir ifadelerinin tümü, söz konusu Tanrı olduğunda doğruluk arz edecektir. Tümel ve tikeller için de aynı durum söz konusu olup Tanrı'nın bunları bilmesi de, bilmemesi de doğruluk arz edecektir. Öyle ki, bu, İbn Rüşd'e göre eski filozofların ilkelerinin ulaştırdığı bir sonuçtur.<sup>232</sup> Sanıyoruz ki, İbn Rüşd, burada Tanrı'nın bilgisinde insanın bilgisinde olduğu gibi iki zıt şeyden birinin doğru olduğunu söylediğimizde diğeri dışarıda bırakmamız gibi bir durumun söz konusu olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Nitekim söz konusu olan Tanrı'nın bilgisi olduğunda O'nun bilgisi her iki zıt şeyi de içine alacaktır ve diğeri dışarıda bırakmayacaktır. İşte bu nedenle, "*Tanrı tümelleri bilir.*", dediğimizde tikellerin bilgisini dışarıda bırakmış olmayacağımız gibi "*Tikelleri bilir.*" dediğimizde de tümelleri bilmekten O'nu alıkoymuş olmayız. Zaten filozof, bu ayrımı yapanların, yani Tanrı'nın tümelleri bilip, tikelleri bilmediğini söyleyenlerin kendi görüşlerinin dahi bilincinde olmadıklarını, yoksa bu söylemin onların da ilkelerine ters düştüğünü belirtir. Öyle ki, insanın bilgisi varlıklardan bir etkilenim sonucu elde edilirken, Tanrı için tam tersi bir durum söz konusudur.<sup>233</sup>

Görüldüğü üzere, Tanrı'nın bilgisi tümellerden elde edilmediği gibi tikellerden de elde edilmemektedir. Oysa insan, duyu verileriyle tikelleri algılayarak onların bilgisine sahip olduğu gibi, akılla da tekellerden yaptığı soyutlamalarla tümelin bilgisine ulaşarak bilme eylemini gerçekleştirebilmektedir. Ancak Tanrı'nın bilgisi derece olarak en üstte bulunur ve dolayısıyla bu bilgiye insanlar ulaşamaz.<sup>234</sup> Bilginin Tanrı ve insan için ortak ad olarak kullanılmasına rağmen anlamsal olarak aralarında bir ortaklık düşünülmemelidir. Çünkü var olanlar insan bilgisinin nedeni

<sup>232</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 675; Türkçe trc., s. 241.

<sup>233</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 675-676; Türkçe trc., s. 241.

<sup>234</sup> Belo, Catarina, *Avicenna's Conception Of God's Knowledge*, Journal of Islamic Studies, C. XVII, S. II, s. 177.

iken Tanrı'nın bilgisi ise var olanların nedenidir.<sup>235</sup> Ayrıca filozofa göre, yarattıklarıyla özdeş olan Tanrı'nın bilgisi, soyutlama etkinliğiyle genel kavramlara ulaşan ve Yüce Yaratıcı tarafından yaratılanlardan oldukça uzaklık arz eden insan bilgisinden oldukça farklıdır.<sup>236</sup> Bilginin tümelletikçe tamlıktan uzaklaştığını da belirten İbn Rüşd, bu bağlamda Tanrı'nın bilgisinin ne bizim tümelletilere dair bilgimize ne de kendilerinden soyutlamalarla tümelletin bilgisine ulaştığımız tikellere dair bilgimize benzerlik arz etmediğini ifade eder.

Osmanlı dönemi Tehâhüt geleneği bağlamında Hocazâde (ö. 1488)'den başlayarak Alaaddin Tusî (ö. 1483) ve İbn Kemal'in (ö. 1534) de görüşlerine kısaca değinerek meselenin bu dönemde oluşturduğu tartışma ortamının çerçevesini çizmeye çalışalım. Konu ile ilgili olarak Hocazâde'ye baktığımızda, onun, filozofların Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiğini bilmesini zorunlu olarak gördüklerini ve bunu da O'nun kendi özünü bilmesinin delili kabul ettiklerini ve yine Tanrı'nın özünün maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kâim olması dolayısıyla kendi özünü bildiği şeklinde iki delil dile getirdiklerini ifade ettiğini görmekteyiz. İlk olarak ifade edilen delil, "*kendisinden başkasını bilen, genel bir imkânla bu başkasını bilen olduğunu bilmesinin imkânı*" üzerine temellendirilmiştir. Burada Tanrı'nın kendisinden başkasını bilmesinin zorunlu olduğu noktasından hareketle onun kendi kendisini bilmesinin gerekli olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak Hocazâde, filozofların bu yöntemi kullandıkları gibi bir de tam tersi bir nokta olan O'nun kendi özünü bildiği hususunu hareket noktası kabul ederek başkasını bilmesinin gerekli olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını da ifade eder.<sup>237</sup> Bu iki delil noktasında Hocazâde, başkasını bilen her şeyin, bu başkasını bildiğini bilmesinin mümkün olmadığı şeklinde fikir beyanında bulunur. Zira o, bazı mücerret varlıkların ma'kûlleri bilmelerinin yanında onları bildiklerini bilmemelerinin imkân dâhilinde olduğundan bahseder. Burada insanın kendisinden hareket edilerek bu konuda

<sup>235</sup> Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introductions of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, (İslâmîk Philosophy and Theology: Texts and Studies, 1), Leiden, E.J.Brill, 1984, s. 197.

<sup>236</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü 't-tehâfüt*, C. II, s. 700-701, 711; Türkçe trc., s. 253, 257.

<sup>237</sup> Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, (trc. Ahmet Arslan), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 526-527.

hüküm vermeye çalışılması ona göre, kesin ve geçerli bir bilgi sağlamayacağından uygunluk arz etmez.<sup>238</sup>

Alâeddin Tusî'ye baktığımızda ise onun konuyu filozoflar tarafından ortaya konan deliller bağlamında ele almaya çalıştığını görmekteyiz. Nitekim filozoflar, Tanrı'nın gayrını bildiğinin sabit olduğunu ve böyle bir bilginin de ancak zâtını bilmeden sonra mümkün olacağını ifade ederler. Öyle ki O, bu bilginin bilinen parçalarından biridir ki, bu durumda O'nun zâtını bildiği sabit olur. Hem filozoflara göre, bir şeyi bilmekle bu bilgiyi bilmek de birdir.<sup>239</sup>

Tusî'ye göre onların bir diğer delilleri ise Tanrı'nın bilgisinden kastın taakkül (akletme) olduğu olup bu da mahiyetin gizli (garip) örtülerinden ve maddî ilişkilerinden sıyrılmış olarak mücerret zâtta "hâzır" olmasını ifade etmektedir. Nitekim taakkül de Tanrı'nın zâtına nisbetle hâsıl olmaktadır. Bu noktada Tusî, hemen itiraz eder ve onların taakkülü gerçek manada kullanmadıklarını ve bu nedenle de delilerinin açık olmaktan uzak olduğunu belirtir. Zira Tusî'ye göre meydana gelme iki şey arasındaki bir nispet olup bilginin meydana geldiği kabul edilse dahi bu şeyle kendisi arasındaki nispet nedeniyle olmayacaktır. Çünkü bir şeyin diğerinde hazır bulunması tıpkı bir şeyin, bir şeyin altında ve üstünde olmasında olduğu gibi, ancak o iki şeyin başka olması durumunda düşünülebilecektir. Son olarak ifade edilen delil ise Tanrı'nın zâtını bilmesinin "hakikat" yoluyla olduğu noktasındadır. Öyle ki, Tanrı hakkında ilimden yoksun olduğunu söylemek muhaldir. Çünkü ilim, şeref ve olgunluk ifadesi olup Tanrı'nın kendi zâtını bilmemesi, yaratıklarının O'ndan daha şerefli olmasını gerekli kılacaktır ki, böyle bir şey düşünülemez. Filozof, burada kastedilenin yüce Tanrı'nın kendisini bilmesinin huzûrî anlamda olması durumunda kimsenin buna itirazı olmadığını, ancak zâtta sûret hasıl olması yoluyla olması durumunda ise bunun zâtın aynı olamayacağını belirtir.<sup>240</sup>

Tusî'nin bilme ve kavramayı, mücerret bir mahiyetin, kendi kendisiyle kâim olan mücerret bir varlıkta bulunması (huzur) olarak değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim o, bilmeyi bir şeyin özünün ya da o şeyin başkalarından ayrılan

<sup>238</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 527.

<sup>239</sup> Tusî, *Alaaddin Ali, Tehâfütü'l-felâsife, (Kitabu'z-Zuhr)*, (trc. Recep Duran), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 158.

<sup>240</sup> Tusî, *Alaaddin Ali, a.g.e.*, s. 158-159-160.



özelliklerinin bilinmesi olarak algılar. Bir şeyin kendi kendisinden uzakta olmaması, o şeyin kendi kendisinde bulunmasını (huzur) ifade etmektedir. Buradaki şeyin maddî ya da soyut olması da o şeyin bilinmesi anlamına gelmeyecektir. Çünkü bir şeyin kendisinden uzak olmaması halinde, birinin bilgi olması, diğerinin ise bilgi olmaması açısından soyutla soyut olmayan arasında bir fark olmayacaktır.<sup>241</sup>

Tusî'nin yukarıda ifade ettiğimiz görüşlerinin kendisi tarafından kabul edilmediği müşahede edilen İbn Kemal'e baktığımızda ise ona göre, soyut bir şeyle maddî bir şey arasında bulunmanın (huzûr) farkı açıktır. Zira mücerret bir şey açık bulunması itibariyle maddî bir şeyin bulunmasından farklılık arz eder. Nitekim burada mücerret şeylerin bilinmesini engelleyen bir şey olmamasına rağmen maddî şeyler için aynı şeyleri söyleyememekteyiz. Çünkü maddî şeylerin bir takım ilineklere sahip bulunması dolayısıyla onlar bir anlamda örtülüdürler ki, bu da onların kendisini örten şeylerden uzak olan ve apaçık bulunan mücerret varlıklardan farklıdır.<sup>242</sup>

Tanrı'nın kendi özünü bilmesi meselesinde İbn Kemal'e baktığımızda ise onun, Tanrı'nın başkalarını bilmesi hususunun önüne kendi zâtını bilmesinin alınmasının konunun özünden de kaynaklanan bir sebeple daha uygun olacağını belirttiğini görmekteyiz. Zira ona göre, mantıkî açıdan bir şeyin kendini bilmesi başkalarını bilmesinden öncelik arz eder.<sup>243</sup>

### 3.2.2. Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi

Arapça cüz kelimesine getirilen nisbet eki ile türetilmiş olan cüz'î kavramı, “parça, pay, unsur” anlamlarına gelmekte olup bir varlık türünün tamamına değil sadece bir kısmına delâlet etmektedir. Daha genel bir varlık cinsinin kapsamına giren daha özel bir varlık türünü ifade ettiğinde “izâfî” olarak değerlendirilen cüz'î, özel isimleri gösterdiği takdirde de “hakiki” şeklinde isimlendirilir.<sup>244</sup> Kavrama yüklediği anlam bağlamında İbn Rüşd'e bakacak olursak, filozofun, iki şekilde kullanım alanına sahip olduğunu belirttiği cüz kelimesinin öncelikle yalnızca nicelik bakımından olan kullanımından bahsettiği, daha sonra ise suret ve nitelik bakımından

<sup>241</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 528; Tusî, Alaaddin Ali, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>242</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 528.

<sup>243</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 527.

<sup>244</sup> Çağrıncı, Mustafa, “Cüz'î” mad., DİA, C. VIII, İstanbul 1993, s. 149-150.

şeyin kısımlarını gösteren bir diğer anlamını aktardığı görülür.<sup>245</sup> Burada hemen belirtelim ki, cüz'î yani tikel kavramı tekil kavramından farklıdır.<sup>246</sup>

Tanrı'nın tikellere dair bilgisinin İslâm filozofları arasında ciddi bir tartışma konusu olduğu görülmektedir. Aristoteles'in Tanrı'nın tikelleri bilmeyeceğine hükmetmesi, onu takip eden İslâm filozoflarını zor durumda bırakmıştır. Zira değişen varlıkları bilmenin Tanrı'da değişime yol açacağı fikri, İslâm filozoflarının İslâm'ın her şeyi bilen Tanrı'sının değişimden soyutlanarak değişen varlıkları nasıl bildiği sorusuna kafa yormalarına sebep olmuştur. Bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisi de önemli bir boyut kazanmış olup meseleyi, iki soru çerçevesinde ele alabiliriz. İlk olarak “*Tanrı değişen varlıkları bilir mi?*” sorusu akla gelecek olup “*Tanrı'nın değişen varlıkları bilmesi nasıldır?*” sorusu da onu takip edecektir. Esasen Tanrı'nın değişen varlıkları bilmemesi gibi bir durum İslâm teolojisi açısından mümkün olmamasına rağmen, bu sorunun gündeme gelmesinin nedeni, bazı filozofların sistemlerinin onları bu sonuca götürdüğü noktasında eleştiri almalarıdır. Biz de bu eleştirel çerçevede bağlamında konuya açıklık kazandırmaya çalışacağız.

Tanrı'nın tikelleri bilip bilmemesinin tartışmaya açılmasının en önemli nedeni, her türlü değişiklikten berî olan Tanrı'nın değişen varlıkları nasıl bildiği sorunudur. Çünkü bilginin objesi olan şeylerdeki değişim, bilginin kendisinde değişime sebep olacak ve bu da bilende değişimin olup olmadığı sorununu gündeme getirecektir. Zira hatırlanacağı üzere bilgi, bilen ve bilinen arasında kurulan bağdı ve bu bağlamda bilgedeki değişim, bilen ve bilinen arasındaki bağın değişimi demektir. Burada bilinen varlıktaki değişimin bilende değişimi gerektirip gerektirmeyeceği sorusuna cevap vermek, söz konusu olan Tanrı olduğunda oldukça zorlaşacaktır. Çünkü bilgisiyle zâtı aynı olan Tanrı'nın bilgisindeki değişim, O'nun zâtında da değişikliği gündeme getirecektir. İslâm'ın Tanrı'sının değişimden berî olduğu açık olduğuna göre, o halde değişimden uzak olan Tanrı, değişen varlıkları nasıl bir şekilde bilmektedir?

Değişen varlıklar deyince, zaman içinde olan, olmuş ve olacak şeklinde ayrılan cüz'îlerden bahsedilmekte olduğunu görmekteyiz. Örnek üzerinden meseleye

<sup>245</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 26; Ayrıca kavram için bk. İbn Rüşd, *Tefsiru Mâba'de't-Tabîa*, C. II, s. 662-663.

<sup>246</sup> Bu hususa açıklık getirmek açısından Cevzici şu örneği vermektedir: Tofaş Uno türünden, tek bir otomobili değil de, bir araba markasını gösteren durumlar. Cevzici, Ahmet, *a.g.e.*, s. 1620.

açıklık getirmeye çalışacak olursak, güneş tutulması olayında olduğu gibi güneşin henüz tutulmamış hali, daha sonra tutulması ve sonrasında tekrar doğması şeklindeki gibi zamansal bir bölümlenme ile üç halden müteşekkil tutulma hâdisesi değişimin öznesi olarak üç farklı bilgiye konu olmaktadır. Nitekim güneşin doğuşu öncesi, onun var olması beklenmekte olup biz bu durumda henüz güneş tutulmasının olmadığını, ancak daha sonra olacağını bilmekteyiz. Daha sonraki aşamada ise artık güneş tutulmuştur ve biz de onun tutulduğu bilgisine sahip bir konuma geliriz. Son merhalede ise az önce var olan güneş tutulması hâdisesi son bulmuş olup, bizim bilgimiz de bu yöndedir. Burada görüldüğü üzere cüz'î varlıklardaki değişim, bilgiye de yansımakta olup bu üç halde bilginin de değişiklik arz ettiği görülmektedir. Zira mahal bakımından bilginin ardışıklık arz etmesi, bilen zâtta değişikliği de zorunlu kılacaktır. Öyle ki, bir kimse güneş doğduktan sonra onun doğmadan önce olduğu gibi var olduğunu ifade etse ya da güneşin tutulması esnasında daha önce tutulmanın yok olduğunu bilse bu ancak cehaletin göstergesidir. Çünkü bunlardan birisi diğerinin yerine geçemeyeceği gibi bu üç hal değişiminin bilgiye de yansımaları kaçınılmazdır. Bütün bunları insan bilgisi açısından düşündüğümüzde sorun olmamakla birlikte söz konusu Tanrı olduğunda fikir ayrılıklarının başladığını görmekteyiz. Nitekim Farabî, İbn Sina ve Gazzalî bu üç durumda da Tanrı'nın halinin değişmediği ifade etmektedir. Ancak hali değişmeyen bu üç durumu bilmesi düşünülmemeyeceği gibi bilgi, bilinene bağlı olup bilinen değiştikçe bilgi de değişecek ve bilgideki değişiklik bilende de değişikliği lâzım kılacaktır. Bu paradoksal durumun içinde kesin olan bir nokta vardır ki, Tanrı için değişiklik muhaldir.<sup>247</sup>

Güneş tutulması örneği üzerinden “*şu anda olmuşu ve sonra yok olmayı bilmenin değişiklik olduğunun zorunlu olarak sabit olduğu*” gibi bir sözle fikirlerini ifade eden Farabî ve İbn Sina'nın bu ifadelerinin kabule şayan olmadığını belirten Gazzalî, onlara bunu nereden bilmekte olduklarını sormaktadır. Gazzalî, Tanrı'nın bir tek bilgisi olduğunu ve O'nun bu bilgisiyle güneşin tutulması olayında; tutulmanın varlığından önce onun olacağını, tutulma esnasında onun varlığını ve sonrasında ise tutulmanın son bulduğunu bildiğini ifade eder. Burada filozofların ifade ettiği gibi bu üç ayrı durumu bilmenin, bilginin zâtında değişime sebep olduğu,

<sup>247</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 134-135; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 106.

dolayısıyla da bilenin zâtında da değişimi gerektirmediğini belirten Gazzalî, bunun izafete raci olduğunu belirtir. Bu noktada hem filozoflar hem de Gazzalî meseleye mahzâ izafet olarak bakmalarına rağmen izafetin bilgide değişimi gerektirip gerektirmediği konusunda farklı düşündükleri görülmektedir. Filozoflar, bir insanın sağında bulunan bir şeyin soluna geçmesi durumunda izafetin değişeceğini ve bunun bilginin de değişimine sebep olacağını, zira bilginin zâtının hakikatinde özel bir bilinene izafetinde yer aldığını belirttikleri görülür. Ancak Gazzalî, izafetin bilginin değişimine sebep olmadığını, bunun tıpkı etrafımızda dolaşan bir tek şahsın sağımızda iken önümüze ya da arkamıza geçmesinde olduğu gibi izafetlerin çevremizde dolaşması olduğunu belirtir. Burada yer değiştiren sadece diğerinin çevresinde bulunan şahıs olup, öbürü değişmeyecektir. Yine Gazzalî, Tanrı'nın bizim için Zeyd'in yarın güneş doğarken geleceği bilgisini halkettiğini düşünmemizi ister. Ona göre, böyle bir bilgimiz olduğunda bizim için başka bir bilgi söz konusu olmasa dahi biz tek ve bâki olan bu bilgi ile Zeyd'in gelmeden önceki halinden tutup gelmiş olduğu haline kadar geçen bu üç hali ihata edebiliriz. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin de böyle algılanması gerektiğini belirten Gazzalî, O'nun ezelde, hâlde ve ebedde hiç değişmeyen tek bir bilgiyle bildiğini ifade etmektedir.<sup>248</sup>

Tanrı'nın zâtı dışında bir şeyi akletmediğini ya da zamana bağlı olmaksızın her şeyin bilfiil bilinerek O'nun zâtında toplandığını veya yine Tanrı'nın cüz'î varlıkları geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bildiğini iddia edenleri yanlış fikirlerin doğmasına sebep oldukları gerekçesiyle eleştiren Farabî, bütün bunların Tanrı için kabul edilemez olduğunu ifade eder. Hatta bu hususa açıklık getirmek adına İskender ve Hermes zamanını örnek vererek meseleyi şöyle dile getirir. “ *O, İskender zamanına nispetle şu ana daha yakın olan şimdiki zamanda, İskender zamanında var olacağını bildiği şeyin var olacağını birçok yıllar önce biliyordu. Öyleyse bundan sonra, O başka bir zamanda onun olmuş olduğunu da bilir. Zira o ve İskender zamanında olan şeyi, bu zamanda ilmin üç haliyle üç zamanda var olarak bilir. Yani O, onun olacağını İskender zamanından önce bilir; yine O, onun şimdi mevcut/hazır olduğunu bizzât İskender zamanında da bilir ve ondan sonra da, onun olmuş olduğunu, şimdi bittiğini ve geçtiğini bilir...*”<sup>249</sup>

<sup>248</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 137-139.

<sup>249</sup> Farabî, *Fusulü'l-medeni*, (trc. Hanifî Özcan), İstiklal Matbaası, İzmir 1987, s. 67-68.

Yukarıdaki ifadelerinde de anlaşılacağı üzere Tanrı'nın şeylere dair bilgisi, Farabî'ye göre zamansal bir bilme değildir<sup>250</sup> ve bu sebeple geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölümlenemez. Zira Tanrı'nın bilgisi zaman içinde meydana gelmez ki, zamanın terimlerine bölümlensin. O'nun bilgisi zamanın ötesinde bütünsel ve küllî bir bilgidir. Nitekim zamanın terimlerine göre bölümlenen bir bilgi şeylerden elde edilen bir bilgi olup, Tanrı'nın bilgisini şeylerden elde etmesi düşünülemeyeceği için O'nun bilgisinin zamansal bir bilme olmadığı aşikârdır. O'nun bilmesi şeylerden dolayı değil, tam tersine şeyler O'nun bilmesi dolayısıyladır. Hal böyle olunca Tanrı'nın bozulan varlıklara dair bilgisi, sebepleri ve nedenleri yoluyla olmaktadır. Bu, tıpkı ter içinde kokuşan bir maddenin, sonradan ısınıp kızışacağı bilgisine sahip bir kimsenin, kendisinde böyle bir halin vücûda gelmesi durumunda hummaya yakalanacağını bilmesi gibidir. Burada değişen sadece konu olup, hüküm değişmemektedir.<sup>251</sup>

İbn Sina'ya baktığımızda da bu konuda Farabî'den farklı düşünmediğini görmekteyiz. Zira o da Tanrı'nın bilgisinin zamanla ifade edilemeyecek bir bilgi olduğu konusunda hemfikirdir. Nitekim o, biraz önce örneklendirdiğimiz güneş tutulması hâdisesini, Tanrı'nın tüm nitelik ve arazlarıyla bildiğini ifade eder. Ancak bu bilgiyle ezel ve ebedde muttasıf olan Tanrı, Güneş'i, Ay'ı, onların hareketlerinin devrî olduğunu, bazı hallerde bunların kesiştiklerini ve bunun bir sonucu olarak da güneşle güneşe bakan kimse arasına Ayın girerek güneşin tutulduğunu bilir. Nitekim bu durum, kesişme durumlarına göre, belli zamanlarda –mesela bir yıl- tekrar vukuu bulur. Öyle ki, bu şekildeki bütün tutulma halleri ve arazları da Tanrı'nın bilgisinde mevcuttur. Zira hiçbir şey, O'nun bilgisinin dışında değildir. Ancak Tanrı'nın bilgisi öyle bir bilgidir ki, bu bilgi güneş tutulmazdan önce, tutulma halinde ve tutulmanın sona erdiği aydınlanma durumunda da aynı süreç üzeredir ve bunlar birbirinden ayrılamaz ve dolayısıyla bu durum Tanrı'nın zâtında bir değişikliği de gerekli kılmaz.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> Farabî, *Uyun-ül-mesâil*, (trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan), Farabî içinde, Kanaat Kitabevi, s. 215.

<sup>251</sup> Farabî, *et-Talikat*, (trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan), Farabî içinde, Kanaat Kitabevi, s. 90.

<sup>252</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 105-106; Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 135.

Görüldüğü üzere, hâdislerin hudûsu sebeplere dayanır ve bu sebepler de başka sebepler dolayısıyla varlık bulur ve nihayet bu sebepler zinciri, göğün devrî hareketlerine kadar varır. Bu devrî hareketler de göklerin nefsi sebebiyle olup nefislerin harekete geçme sebeplerinin de Tanrı'ya ve O'na yakın meleklerine benzeme şevk ve arzusu dolayısıyla olduğu görülür. Burada sudûr teorisinin etkin olduğunu ve sebepler zincirinin en uç noktasında yer alan sebeplerin sebebi Vâcibü'l Vücûd'a kadar çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla Tanrı, bilgisi konusunda da en zirvede yer alıp değişmeyen bir bilgiye sahiptir ve O'nun bilgisi zamansal ayrımlardan uzaktır. Zira O'nun varlıklara dair bilgisi, onların sebebi olması dolayısıyladır. Kendisi dışındaki varlıkların sebebi olan Tanrı'ya küll elbette ki malûmdur. Zaten küll'ün kendisine açık olduğu bir varlığın bir şeyleri bilmesi için mutlaka zamana izafe edilmesi gerekli her şeyi bildiği de düşünülemez. Zira bu, değişimi gerektiren bir durumdur.<sup>253</sup> Nitekim Tanrı'nın dünyadaki her basit olayla ilgilenmesi onlara göre, küçültücü ve O'nun mükemmelliğine gölge düşürücü bir durumdur. Dolayısıyla Tanrı deyince aklımıza kâinatı yönetmekle iştigal eden ve beşerî olayları ağ gibi sararak insan davranışlarına göre kararını değiştiren bir varlık gelmemelidir.<sup>254</sup> Zira bu noktada, Farabî'nin ifadelerinin dikkate değer olduğu görülmektedir.

Farabî'ye göre İlk tarafından türlerin olan ve bozulan bireyleri ile ilgili akledilenin, -bu akledilen, kendisine kıyas edilen olması haysiyetiyle belirli bir bireyin akledilene olurken- belirli bireye hamledilen olması doğru olmaz. Çünkü bireylerle -aynı zamanda bu belirli bireyle- ilgili akledilen, oluşup akledilen formun kendisidir, burada var olan belirli bir bireye kıyas edilme söz konusu değildir. Zira eğer birisi, akledilene buna kıyas ederse, o vakit bu var olanı akletmenin, onun sebepleri ve nedenleriyle değil, tersine, ona maddî bir işaret sûretiyle veya gösterilen cüzî bireyin algılanacağı duruma benzer başka bir şekilde olması gerekir. Tersine, İlk tarafından akledilenin, hem o bireye, hem de türünün diğer bireyelerine hamli geçerli olacak şekilde, küllî bir akledilen olması gerekir.<sup>255</sup>

Gazzalî'nin filozoflara eleştiri getirdiği hususlardan birisi de şu noktadır ki, filozof onları dinin bazı prensiplerini yıkmakla suçlar. Zira Gazzalî, Farabî ve İbn

<sup>253</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, C. II, s. 106-107; Gazzalî, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>254</sup> Belo, Catarina, *a.g.m.*, s. 191.

<sup>255</sup> Fârâbî, *et-Ta'likat*, s. 79.

Sina'nın Tanrı'nın zamanla bölümlenen şeyleri bilmediği gibi madde ve mekânla bölümlenen şeylerin de bilgisine sahip olmadığını belirttiklerini ifade eder. Nitekim Farabî'nin yukarıdaki ifadesinde de görüldüğü gibi Gazzalî, onların Tanrı'nın insan ve hayvan türlerini bilmediğini ifade ettiklerini belirtir. Bu demektir ki, Tanrı, Zeyd ve Amr olarak ayrı olan iki kişinin (başından geçen) arazlarını bilmez. O, sadece mutlak anlamda insanın ve onun araz ve özelliklerinin bilgisine sahiptir. Ancak burada Tanrı, Zeyd ve Amr'ı şahıs olarak bilmez. Çünkü onları bilmek için duyu bilgisine ihtiyaç vardır. Zira Zeyd'in ve Amr'ın şahsı duyu bakımından ayırt edilebilir, fakat akıl ile ayırt etme söz konusu olmaz. Nitekim akıl, küllî ciheti ve mekânı bilir. Bu durumda Tanrı, Zeyd ve Amr'ın kendisine inanıp inanmadığı bilgisinden de mahrumdur. Öyle ki, O, şahıs olarak Zeyd ve Amr'ı bilmezken nasıl olur da onlardan çıkan hâdis fiillerin bilgisini elde edebilir? Hatta öyle ki, bu anlayışa göre Tanrı, bir peygamber olarak ne Hz. Muhammed'i ne de diğerlerini bilmediği gibi onlardan sâdir olan halleri de bilmez. Ancak bir kısım insanların peygamber olduğunu ve onların sıfatlarını bilebilir.<sup>256</sup>

Tanrı'nın bilgisinin zaman ve mekân şartlarından bağımsız olması konusunda esasında Gazzalî'nin de İbn Sina ile aynı düşündüğü görülür. Ancak burada İbn Sina, Tanrı'nın Zeyd ya da Amr gibi ferdî insanları bilmesinin “*mutlak insanı*” bilmesi dolayısıyla zamanın ve mekânın şartlarından münezzeh olduğunu belirtir.<sup>257</sup> Onun böyle düşünmesinin nedeni de zaman ve mekânda var olan ferdî şeyler ve ona bağlı olarak ortaya çıkan arazî nitelikleri yalnızca insana özgü olan duyu tecrübesinin objeleri olarak görmesidir. Nitekim bu konuda, Farabî ve İbn Sina aynı düşüncelere sahip olup, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinde olduğu gibi varlıklardan elde edilmemiş olduğunu ve bu sebeple değişimden uzak olduğunu belirtirler. Ancak insanın bilgisi, varlıklarla duysal temas sonucu oluştuğu için değişime açıktır. Tanrı'nın bilgisi ise duysal bir bilgi olmayıp aklî bilgi olması hasebiyle hiçbir zaman değişmez. Zaten Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisi gibi bir sonucun ürünü olmayıp nedenin ürünüdür. Dolayısıyla O, tikel olayları tümel olarak bilir.<sup>258</sup> Ancak Gazzalî, bu noktada Farabî ve İbn Sina'dan ayrılır ve o, Tanrı'nın sadece kendi zâtını ve tümelleri değil, zaman ve mekân şartlarına tâbi olan tikelleri de bildiğini ve zaten

<sup>256</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 136-137.

<sup>257</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 104.

<sup>258</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, C. II, s. 105.

Tanrı'nın yetkinliğinin de burada gizli olduğunu belirtir.<sup>259</sup> Esasen burada Gazzalî, filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediğini doğrudan söylediklerini belirtmekte o sadece onların bu sözlerinin kendilerini bu konuma getirdiğini ifade etmektedir.

Hatırlanacağı üzere, Farabî ve İbn Sina'nın Tanrı'nın zâtını bilmesinin zâtıyla aynı olduğunu ve zâtını varlıkların sebebi olarak bildiği yönünde görüş beyan ettiklerini ifade etmiştik.<sup>260</sup> Çünkü onlara göre Tanrı, eğer mutlak olarak hayvan veya cemâdâtı bilmiş olsaydı, birbirinden farklı olan bu şeylere yapılan izafetlerde değişik olacak ve izafetler çoğalınca şüphesiz tek bir bilgi bunları bilme noktasında yetersiz olacaktır. Zira bilinene izafet, bilgi bakımından zâtî bir durumdur. Dolayısıyla bilinenlere izafe edilerek bilinen şeylerin değişmesi kaçınılmaz olacaktır. İşte onların bu sözleri de Tanrı'nın her şeyi bildiğine muhalif nitelik arz eden hususlardan biridir. Zira hayvanı bilmek, cemâdâtı bilmenin yerine geçmeyeceği gibi beyazı bilmek siyahı bilmenin yerine kâim olamayacaktır. Çünkü bunlar çeşitlilik arz etmektedir. Bunca küllî araz, birbirinden farklı cins ve nev'i nasıl tek bir bilginin altında toplanabilecektir ki, üstelik tüm eklentilerden uzak olarak bilgili olanın özü olabilecektir. İşte bu noktada Gazzalî, filozoflara farklı cins ve türlerdeki bilginin birleşmesini dahi kabul etmelerine rağmen zaman bakımından bölümlenen tek bir nesnenin bilgisinin birleşmesini neden muhal kabul ettiklerini sorar. Zira ona göre, farklı cins ve nev'ilerdeki ihtilaf ve uzaklaşma zaman bakımından bölümlenen tek bir nesnenin durumları arasındaki ihtilafı daha fazladır. Bu durumda farklı cins ve nev'ileri, arazları tek bir bilgi altında bilmek değişimi gerektirmiyorsa tek bir nesneye ait zamansal bölümlerden oluşan bilgi de değişimi gerektirmeyecektir.<sup>261</sup> Esasen burada Gazzalî, geçmişte, şimdi ve gelecekte meydana gelecek aynı cinse ait farklı varlıkları bilen bir Tanrı'nın neden geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölümlenen tek bir nesneyi bilmediğini sorgulamaktadır. Burada eğer Tanrı, tüm tikelleri tikel varlıkları ile bilecekse Gazzalî haklı olacaktır. Nitekim örnek üzerinden düşünersek Zeyd'in zaman içindeki hallerini bildiğinde değişen bir Tanrı, nasıl olacaktır ki, geçmiş, şimdi ve gelecek zaman içinde var olan tüm insanları bildiğinde değişmeyecektir. Eğer zaman hareketin ölçüsü ise ve bir varlık bağlamındaki hareket zamana ait ise bir cins bağlamındaki hareket de zamanla ilişkilendirilecektir. Ancak

<sup>259</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 136-140.

<sup>260</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 105.

<sup>261</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 139-140.



bu noktada filozofların söylemlerini hatırlayacak olursak onların da buna muhalif görüşler sergilemediğini müşahade etmekteyiz. Nitekim daha önce de aktardığımız gibi Farabî, türlerin olan ve bozulan bireyleri ile ilgili Tanrı tarafından akledilenin, - bu akledilen, kendisine kıyas edilen olması haysiyetiyle belirli bir bireyin akledilene olurken- belirli bir bireye hamledilen olmasını doğru bulmaz. Zira buradaki bireylerle ilgili akledilen şey, belirli bir bireye kıyas edilerek elde edilmez. Çünkü bu durumda Tanrı, o şeyi sebepleri ve nedenleriyle değil, cüz'î bireyin algılanacağı duruma benzer bir şekilde akletmiş olacaktır. Bu da muhal olduğuna göre, Tanrı'nın bilmesi, o türe ait tüm bireylere hamli geçerli olacak şekilde küllî bir akledilenden başkası değildir ki, bu da oluşup akledilen formun ta kendisidir.<sup>262</sup>

Bu bağlamda filozofların zamanla ilgili görüşlerine bakmanın da onları anlamamıza katkısı olacağı kanaatindeyiz. Zaman konusunda gerek filozofların gerekse Gazzalî'nin Aristoteles'i takip ederek zamanı hareketin ölçüsü olarak ifade ettiklerini görmekteyiz.<sup>263</sup> Dolayısıyla filozoflara göre, hareket tektir ve bu da feleğin hareketiyle başlamıştır. Zaten burada Tanrı, kendisinden ilk sudûr eden şeyi zaman içinde yaratmamıştır ki, bilgisi zamansal bir bilme olsun.<sup>264</sup> Zaman konusunda İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu Meşşâî ekolle hemfikir olduğu aşikârdır.<sup>265</sup> Ancak Gazzalî'ye göre, zaman sadece hareketin ölçüsü değildir, o aynı zamanda İlk'i anlama noktasında da bir ölçüdür. Âlemin hâdis olup sonradan yaratılmış olduğunu ifade eden filozof, zamanın da böylece ortaya çıktığını dile getirir. Bu demektir ki, hâdislerin kendisinden hudûs ettiği varlık, bu hudûsu bilecektir ki, bu da zamanla ifade edilecektir. Görüldüğü üzere mesele, Gazzalî'nin filozofları ilk eleştirdiği nokta olan evrenin Tanrı'dan hudûs etmediği, kadîm olduğu konusuna kadar uzanmaktadır. Gazzalî, filozofların âlemin kadîm olduğunu söylediğini ve onun değişimden hali

<sup>262</sup> Farabî, *et-Talikat*, s. 70.

<sup>263</sup> Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ise Meşşâî filozofların aksine zamanın, hareketin değil, varlığın ölçüsü olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre zaman hem hareketlinin hem sakinin ölçüsüdür ki, bu ikisinde de ortak olan varlık olduğuna göre zaman varlığın ölçüsüdür. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, İstanbul 1995, s. 41. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bk. Sözen, Kemal, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. IV, S. X, s. 161-186, Ankara 2001(Mayıs-Ağustos).

<sup>264</sup> Fârâbî, *el-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlis* (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması), (trc. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 172; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, Risaleler içinde, (trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu), Kitabiyat, Ankara 2004, s. 104-105.

<sup>265</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. I, s. 154-162; Türkçe trc., s. 40-43.

olmadığını ifade ettiklerini belirtir. O, âlemi bilen Tanrı'nın neden ondaki değişen cüz'î umuru bilemeyeceğini sorgulamaktadır. Esasen burada filozofların Tanrı'nın tikelleri bildiğini belirttikleri ancak onların sistemleri gereği Tanrı'nın bilgisinin küllî bir bilgi olduğunu söylemek zorunda kaldıklarının da ifade edilmekte olduğunu görüyoruz.<sup>266</sup>

Tikeller bağlamında filozoflara yöneltilen tüm bu eleştirilerin haksız olduğunu düşünen ve problemi nedenleriyle açıklayan İbn Rüşd'ün, meseleyi kendi fikirlerini de açıklayarak ele almaya çalıştığını görmekteyiz. O, Gazzalî'nin filozofları anlamadığını ve onların bazı sözlerini safsataya varan bir boyutta saptırdığını ifade eder. Kendisi de sudûr teorisini kabul etmemesine rağmen filozofların kendi sistemleri bağlamında söylemek istediklerinin Gazzalî'nin onların sözlerinden vardığı sonuçlarla aynı olmadığını ispatlamaya çalışır. Onun ilk itirazı, Gazzalî'nin, filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediğine dair ifadesi ile ilgilidir. İbn Rüşd, bunun haksız bir söylem olduğunu belirtir. Çünkü onlar, hardal tanesi ağırlığınca bir varlığın dahi O'ndan gizli kalamayacağını ifade etmekte ve hiçbir şeyin O'nun inayetinin dışında kalmayacağını belirtmektedirler. Öyle ki, onların, En'am suresinin 59. ayetinde yer alan “*Düşen hiçbir yaprak yoktur ki, (Tanrı) onu biliyor olmasın.*” ifadesini de dile getirerek meseleye açıklık getirmeye çalıştıkları görülmektedir.<sup>267</sup> Bu noktada İbn Rüşd, Gazzalî'nin haksız olduğunu ifade etmek adına şöyle bir tenkit yönelir: “*Nasıl olur da, Meşşailer hakkında eksikliklerden münezzeh olan Tanrı'nın tikelleri kadîm bir bilgi ile bilmediğini söyledikleri düşünülebilir? Hâlbuki onlar sadık rüyanın, gelecek zamanda meydana gelecek cüz'î olaylarla ilgili uyarı içerdiğini kabul etmektedirler ve bu uyarıcı bilginin, her şeyi idare eden ve her şeye hâkim olan ezeli bilgi tarafından insanda uykuda iken meydana geldiğini söylerler. Ayrıca onlar, Tanrı'nın sadece tikelleri değil, hatta küllîleri de bizim bildiğimiz şekilde bilmediğini söylemektedirler. Çünkü bizim tarafımızdan bilinen küllîler, aynı şekilde var olanın tabiatı tarafından belirlenmiştir.*”

<sup>266</sup> Bello, Iysa A., *The Medieval İslâmic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Netherlands 1989, s. 111-112.

<sup>267</sup> Farabî, *Fusûsu'l-Hikem*, es-Semeretü'l-Merdiyye içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Leiden-E.J. Brill 1980, s. 60.

*Tanrı'nın bilgisi ise bunun aksinedir. Bundan dolayı burhân, Tanrı'nın bilgisinin küllî veya cüz'î diye nitelendirmekten münezzehtir olduğu sonucuna götürmüştür.*<sup>268</sup>

Tanrı'nın gerek küllî gerekse cüz'î olsun bütün varlıkların bilgisine sahip olduğu aşikârdır. Ancak cüz'î varlıkların oluş ve bozuluşa tâbi olmaları ve zaman içinde varlığa çıkıp varlıklarının son bulması, Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisinin onların meydana gelişinden önce, meydana gelişi sırasında ve meydana geldikten sonra aynı şekilde ve aynı bilgiyle mi yoksa ayrı ayrı bilgiler ile mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Böyle bir soruya verilebilecek cevapları ele alarak meseleye açıklık getirmeye çalışan İbn Rüşd, ilk cevabın cüz'îlerin her üç halde de ayrı bilgiler ile Tanrı tarafından bilinmiş olacağı şeklinde olabileceğini ifade eder. Ancak böyle bir cevap, kuşkusuz varlıkların değişmesi bağlamında ezeli bilginin de değiştiği sonucunu ortaya çıkaracaktır. Hâlbuki değişme ve ezeliğin bir arada düşünülemeyeceği aşikârdır. Nitekim bilginin madûmdan mevcut hale gelişinde zait (fazla) bir bilginin hâdis olması icap edecektir ki, bu da kadîm bilgi açısından müstahildir.<sup>269</sup>

Filozof soruya verilebilecek bir diğer cevabın ise cüz'îlerin her üç halde de Tanrı tarafından aynı (kadîm) bilgiyle bilindiği şeklinde olacağını söyler ve bu durumun da varlığın olduğu gibi bilinmesi şeklinde açıklanan gerçek bilgi anlayışıyla bağdaşmayacağını -en azından bunun her insan için mümkün olmadığını- belirtir. Çünkü nasıl ki bir şeyin meydana gelmeden önceki ve sonraki durumu aynı olmazsa bunlara dair bilgi de aynı olmayacaktır. Nitekim insanın bilgisi ele alındığında da görülmektedir ki, var olmayan bir şeyin, var olacağı varsayılarak bilinmesi ile var olduktan sonra bilinmesi arasında fark vardır. Aksi takdirde, mevcut (var olmuş) ile madûm (yok olmuş) tek şey olacaktır.<sup>270</sup> Hâlbuki gerçek bilgi var olanı olduğu hal üzere bilmek değil midir? Bu durumda birbirinden farklı olan bu iki şeyin bilgilerinin de farklı olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde bir şeyi olduğu hal üzere bilmekten ziyade ayrı bir hal üzere bilme söz konusu olacaktır. O halde bu soruya verilebilecek her iki cevabın da ilâhî bilgi söz konusu olduğunda ona uygunluk arz etmeyeceği açıktır. Zira ne ilâhî bilginin değiştiğini ne de değişmediğini -Tanrı'nın cüz'iyatı

<sup>268</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83-84.

<sup>269</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 120-122.

<sup>270</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 120.

olduğu gibi bilmemesi anlayışına sebep olacağı gerekçesiyle- söylemek imkân dâhilindedir.<sup>271</sup>

Tanrı'nın bilgisinin var olanlara nasıl bir şekilde iliştiği noktasında tartışmalı bir alan oluştuğu gözlemlenirken aynı konuda insanın bilgisine baktığımızda da onun bir şeyin var olması farz edildiği takdirde bir şeye ilişen bilgisiyle var olduğu zaman ilişen bilgisinin birbirinden oldukça farklı olduğunu görmekteyiz. Ancak insan bilgisi için söz konusu olan bu durumun Tanrı için düşünülmesi oldukça zordur. Zira böyle bir kabul bizi O'nun varlıkların var oluşunu bilmemesi gibi bir durumla karşı karşıya bırakacaktır. Nitekim böyle bir sonuçtan kurtulmak adına, Tanrı'nın tek tek bütün varlıkları, onlar meydana gelmeden önce, meydana gelmeleri esnasında ve sonrasında zaman, mekân ve sıfatları itibarıyla nasıl bir haldelerse o şekilde bileceği şeklinde bir yaklaşımın kelâmcılar tarafından ortaya konulmuş olduğu görülmektedir. Ancak İbn Rüşd, bu açıklamanın meselenin çözümüne hiçbir katkısı olmadığını ifade etmekle birlikte onların bu açıklamaları karşısında kendilerine, herhangi bir şeyin meydana gelişinin bir yokluktan varlığa geçiş olduğu ve dolayısıyla burada bir değişimin olup olmadığı sorusunun sorulacağını ve onların da böyle bir soruya "Değişim yoktur." şeklinde bir cevap veremeyeceklerini de ifade eder. Bu durumda da Tanrı'nın mezkûr değişmeyi ve sonrasında ortaya çıkan durumu bilip bilmediği sorunu tekrar söz konusu olacaktır ki, bu da problemin yeniden ele alınması demektir.<sup>272</sup>

Görüldüğü üzere bir şeyi var olmazdan önce bilme ile var olduktan sonra bilmenin aynı şey olduğunu düşünmek oldukça zor bir durumdur. Nitekim bu hususta, söz konusu Tanrı olduğunda Meşşâîler, şu anda olmuş ile sonra yok olmayı bilmenin değişiklik olduğunun sabit olduğu tezinden hareketle, O'nun şeylere dair bilgisinin geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bir bilme olamayacağını ifade ederler. Ancak Gazzalî, onların bu tezlerine dayanak göstermelerini ister ve onların aksine bu üç ayrı durumu bilmenin, bilginin zâtında değişime sebep olduğu gerekçesiyle bilen de zâtında değişimi gerektireceği şeklinde bir şeyin kabul edilmesini gerektirmediğini ifade ederek, bunun izafete raci olduğunu söyler.<sup>273</sup> Nitekim Gazzalî'ye göre bilgi, bilen ile bilinen arasındaki bir ilişki (izafet) olup nasıl ki, bu

<sup>271</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 120-121-122.

<sup>272</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 121-122.

<sup>273</sup> Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 138-140.

izafi iki şeyden birinin değişmesi diğerinin değişmesini gerektirmiyorsa, tıpkı bunun gibi cüz'î varlıklardaki değişim de Tanrı'nın bilgisinde değişimi gerektirmez. Bu bir sütunun önce Zeyd'in sağında iken daha sonra solunda bulunması örneğinde de görülür ki, burada değişen sadece izafettir ve bu da bilginin değişimine sebep olmaz.<sup>274</sup> İbn Rüşd'ün de Gazzalî'nin bu benzetmesinden hareket ederek burada izafetin değiştiğini kabul ettiği görülür. Ancak o, bilginin bilen ile bilinen arasındaki izafet olduğundan hareket ederek bilinendeki değişimin bilgide de değişimi kaçınılmaz olarak gerekli kıldığı sonucuna varır.<sup>275</sup> Hatırlayacak olursak Meşşâî filozofların da bilgiyi, bilen ve bilinen arasındaki izafet olarak ele aldıklarını ve izafetin değişmesinin bilgide de değişimi gerektireceğini düşündüklerini ifade etmiştik.<sup>276</sup> Öyle ki, bu konuda İbn Rüşd'ün Meşşâî filozofların düşüncelerine katıldığı görülmektedir.

Gazzalî'nin açıklamasının mezkûr meseleyi çözmekten uzak olduğunu ifade eden İbn Rüşd'ün problemin çözülebilmesini ancak kadîm bilgi ve muhdes bilginin var olan ile durumunun farkının anlaşılmasına bağladığı görülür. Öyle ki, kadîm bilgi varlıkların var olma sebebiyken, muhdes bilgi ise onların varlığı sebebiyle var olur. Yani diyebiliriz ki, kadîm bilgi var olanların ilkesi iken muhdes bilgi ise onların ma'lûlü konumundadır. Bu nedenle varlıklardaki değişim, muhdes bilgiye de değişim olarak yansırken kadîm bilgi için aynı durumun söz konusu dahi olması düşünülemez. Bu, tıpkı bir failin bir eser meydana getirdiğinde bu eserin onda değişime neden olmaması gibidir. İşte aynı durum kadîm bilgi için de geçerli olup, bilinenin (ma'lûl) sonradan meydana gelmesi onda bir değişikliği gerektirmez. Çünkü var olan hakkındaki ma'lûl (illetlenmiş) bilgi, var olanın değişmesi sırasında değişimden uzak kalmaz. Kadîm bilgi ise varolana bağlanmadığı için kendisinde sonradan bir değişme meydana gelmeyecektir. Böylece Tanrı'nın kadîm bir bilgiye sahip olduğu söylendiğinde de O'nun var olan şeyleri var oldukları esnada olduğu hal üzere bilmediği gibi bir söylemden de uzaklaşmış olunabilecektir.<sup>277</sup>

Sonuç olarak, var olana ilişme gerek kadîm gerekse muhdes bilgi için söz konusu olmasına rağmen bu ilişmenin niteliklerinin her ikisinde farklılık arz ettiği

<sup>274</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>275</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 122-123.

<sup>276</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, C. II, s. 106.

<sup>277</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 124-125.

görülür. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisinin tümellerle olan ilişkisi de tikellerle olan ilişkisi de insanların onları bilme tarzından çok farklıdır. Çünkü insan bilgisi söz konusu olduğunda tikeller varlıklara bağlı olarak bilindikleri gibi, tümellerin de varlıklara bağlı olup onlardan sonra gelen aklî kavramlar olduğu görülür.<sup>278</sup> O halde varlıkların sebebi olan Tanrı'nın bilgisinin cüz'îleri kapsamadığını söylemek ma'kûl ve mantıklı olmadığı gibi küllî ve cüz'î şeklinde ayrıştırılması da mantıklı değildir. Esasında burada iki bilgi türünü de anlatabilmek adına kıyastan yararlanılmış olup bu, tıpkı görülenin görülmeyle kıyaslanması gibi bir durumdur ki, böyle bir kıyasın bozuk olduğu açıktır.<sup>279</sup> Çünkü Tanrı varlıkları idrak yoluyla değil, onlardaki tertip ve düzeni veren olması dolayısıyla onları özü gereği bilirken insanın bilme eylemi idrak fiilini zorunlu kılmaktadır. Bu durumda bu iki bilgi türünü kıyaslamaya çalışmak İbn Rüşd'e göre, Tanrı'yı ezeli bir insan, insanı da var olup yok olan bir Tanrı gibi görmekten farksız olacaktır. Zira yaratıcı ve yaratılmış olan insan, varlık ve bilgi itibariyle birbirine karşıt (mukabil) iki varlıktır.<sup>280</sup>

İbn Rüşd'ün bir diğer itirazı da, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisine benzetilmesine ve bunun sonucunda da tikel ya da tümel olarak nitelendirilmesindedir. Aslında buradaki itirazını sadece Gazzalî'ye bir itiraz şeklinde algılamamızın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira filozoflar da Tanrı'nın bilgisini tümel ve tikel şeklinde bölümlendirmişlerdir. Öyle ki İbn Rüşd, bu karşılıklı tartışmaya âdeta farklı bir açılım getirmiş ve problemi çözecek bir fikir önermiştir. O, her iki tarafın da Tanrı'nın her şeyi bildiğini kabul etmekte olup, bu bilgisinin nasıllığına dair getirdikleri açıklamalara farklı bir boyut kazandırır. Meseleyi düşündüğümüzde esasen bütün filozofların Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetmediklerini açıkça görmekteyiz. Zira hepsi de Tanrı'nın bilgisinin O'nun her şeyin ilk ilkesi olması dolayısıyla olduğunu kabul etmektedir.<sup>281</sup> Ancak burada ayrılığın başladığı nokta, âlemin hâdis olup olmadığı hususudûr. Kuşkusuz burada Tanrı'nın yaratma, irade ve kudret gibi fiilleri tartışmanın odağına yerleşmektedir. Meşşâî filozoflar ortaya attıkları sudûr teorisinin Tanrı'dan tüm bunları kaldırdıkları gerekçesiyle Gazzalî tarafından ciddi eleştiriler alırken, tartışma ortamına dahil olan İbn Rüşd'e

<sup>278</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 124; a. mlf., *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 700; Türkçe trc., s. 253.

<sup>279</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 124.

<sup>280</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. II, s. 711; Türkçe trc., s. 257.

<sup>281</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 675; Türkçe trc., s. 241; Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 4; İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 314; Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 143.

baktığımızda onun Meşşâileri savunmasına rağmen fikirlerinin onlarla birebir aynılık arz etmediğini görmekteyiz. Zira İbn Rüşd, ne sudûr teorisini benimsemiş ne de âlemin ezeli ya da hâdis olduğu konusunda ne de Tanrı'nın bilgisinin nasıllığı konusunda onlarla aynı açıklama yollarını benimsemiştir. Öyleyse meseleye İbn Rüşd'ün âleme yüklediği anlamla başlayarak onun Tanrı'nın bilgisine dair söylemlerine açıklık getirmeye çalışalım.

İbn Rüşd'e göre âlemin ezeli veya sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu yolunda farklı görüşler ileri sürülmüş olup, bunlar görüldükleri kadar birbirine uzak değildir. Dolayısıyla tartışma âdeti isimlendirmeden ve aynı terime farklı anlamların verilmesinden, kısacası bir kavram kargaşasından ileri gelmektedir. Onun ikisi birbirine karşıt, üçüncüsü bunlar arasında yer alan üç türlü varlıktan söz ettiğini görmekteyiz. Bu varlıklardan ilki, başka bir şeyden ve başkası tarafından var edilmiş olmadığı gibi, zamanla da ilişkisi bulunmayan ve her şeyin faili olan Tanrı'dır. İkincisi ise su, hava, toprak, bitki, hayvan gibi zaman içinde bir başka şeyden ve bir başka şey aracılığı ile var olan şeylerdir. Tanrı'nın kadîm, ikinci kategorideki varlıkların ise muhdes olduğu hususunda kelâmcılarla filozoflar görüş birliği içindedir. Diğer bir varlık türü ise zamanla bir ilişkisi bulunmayan, başka bir şeyden meydana gelmeyen, fakat bir fail tarafından var edilen bütün halindeki âlemdir. Bu durumda kadîm ve muhdes birbirine tamamen karşıt iken, âlem bir failin fiili olması bakımından muhdes varlığa, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden meydana gelmemesi bakımından da kadîm varlığa benzemektedir.<sup>282</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre düşündüğümüzde, âlem bir failin fiili olarak addedilmiş ve böylece Tanrı'nın irade, yaratma ve kudret sıfatları pasifize edilmediği gibi, âlemin bir başka şeyden meydana gelmediği ve zamanla ilişkisi bulunmadığı da söylenerek “*Âlem ne zaman meydana geldi?*”, “*Âlemi meydana getiren şeyler ne zaman yaratıldı ve Tanrı daha önce bunları biliyor muydu?*” gibi soruların önüne geçilmiş olduğunu görmekteyiz. Bu noktadan olaya baktığımızda, âlemin bir failin fiili olması dolayısıyla hâdis olarak nitelendirilmesi bizi failin fiilinin sürekliliğine götürmektedir. Dolayısıyla kadîm bir tarafa sahip olan âlem, bir de zaman içinde oluşan suretiyle muhdes bir nitelik taşır ki, bu da bize süreç felsefesindeki anlayışı hatırlatmaktadır. Nitekim, bu alanda İkbâl (ö. 1938)'i hatırlayacak olursak, o da ilâhî

<sup>282</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85-87.

hayatta bilme ve yaratmanın özdeş olduğunu söylemekte olup<sup>283</sup> “Tanrı eğer şu anda tanıdığımız ve bildiğimiz dünyayı ezeli olarak bütün ayrıntıları ile biliyorsa, dünyanın da en azından fikir planında ezeli olması gerekmez mi?” diye sorar. Burada o, Tanrı’nın bilgisini üzerinde yansıtan bir ayna gibi görmekle gerek Tanrı’nın olmuş, bitmiş yapıyı seyreden bir varlık haline getirildiğini ve gerekse kapalı evren fikriyle determinizm ve kadercilik anlayışının beraberinde getirildiğini belirtir. Ancak İqbal, geleceğin Tanrı’da organik bir bütün olarak mevcut olduğunu kabul etmekle birlikte O’nun geleceği belirlenmiş olaylar düzeni olarak değil de açık bir imkân olarak bildiğini ifade eder. Burada tek ve özel olan bir imkânın o anda bütün yönleriyle bilinmemesi, bilgi eksikliğinden doğmaz, henüz bilinecek bir durumun fikri açıdan var olmamasından kaynaklanır.<sup>284</sup> Dolayısıyla tarihin de ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünülmesi gerekir, yani çizilip bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat gibi tasavvur edilmemelidir. Zira aksi bir düşünce, orada yenilik ve teşebbüse yer bırakmamaktadır.<sup>285</sup> Esasen İbn Rüşd’le İqbal’in görüşlerinin bazı noktalarda oldukça yakınlaştığı kanaatindeyiz. Zira İqbal’in zaman içinde oluşan varlıkların - yani yaratmanın- kendi kendilerini belirleme gücü olarak nitelediği şey, İbn Rüşd’ün İlk Fail Sebep olan Tanrı dışında varlıklara yüklediği fail sebep ilişkisini anımsatmaktadır.<sup>286</sup>

Âlemin hâdis ya da kadîm olması noktasında, problemi çözmeyeceği gerekçesiyle ikisinden birini tercih etmediği görülen İbn Rüşd, birisinin tercih edilmesinin gerekmesi halinde ise tercihinin hâdis bir âlemden yana olacağını belirtir.<sup>287</sup> Çünkü ona göre her şeyin esas faili Tanrı’dır. Fail kavramına bakıldığında ise iki tür failden söz edilebilir ki, bunlardan biri tıpkı inşası tamamlanmış bir binanın ustaya ihtiyacı kalmaması gibi, eseriyle olan ilişkisinin onu var etmekle sınırlı olduğu faildir. Bir diğer fail ise, eserini sadece var eden değil aynı zamanda eserinin varlığını devam ettirmesi noktasında fiilinin süreklilik arz etmesi gereken faildir ki, şüphesiz bu fail birincisine göre daha yetkindir. Bu sebeple, âlemin failinin

<sup>283</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islâm*, Lahore, 1958, s. 50.

<sup>284</sup> Iqbal, Muhammad, *a.g.e.*, s. 50-51.

<sup>285</sup> Iqbal, Muhammad, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>286</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, İbrahim Hakkı, “Gazzalî’nin Filozofları Tekfirinde Fârâbî’nin Yeri”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. XIV, Ankara 1994.

<sup>287</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü ’t-tehâfüt*, C. I, s. 275; Türkçe trc., s. 89.



ikincisi gibi olması daha uygundur.<sup>288</sup> Bu noktada sorulması muhtemel sorulardan birisi kuşkusuz şu olacaktır: Onun bu fikri âlemin kadîm olduğunu düşünenlerinkinden ne farklılık arz etmektedir? Kuşkusuz aradaki fark, diğerlerinin âlemin bizatihi ezeli olduğu iddiasında olmalarına rağmen onun, âlemin yetkin bir yaratıcının fiili olmak bakımından ezeli olduğunu ifade etmesindedir.<sup>289</sup> Dolayısıyla onun Tanrısı, irade, kudret ve yaratma sıfatları elinden alınmış biri olma eleştirisinden uzaklaştırılmış bulunmaktadır. Ayrıca bu, âlemden kopuk bir Tanrı imajının da önüne geçeceği gibi, âlemdeki hiçbir şey Tanrı'nın bilgisinin dışında kalmamış olacaktır. Zaten o, hudûsu da sürekli ve kesintili olarak ikiye ayırır ve sürekli hudûsu daha üstün olarak görür. Onun sürekli hudûs dediği şeyin konusu, “*bir bütün olarak âlem*”dir.<sup>290</sup> Yani filozofa göre sürekli yaratma, Tanrı açısından daha fazla yetkinlik arz eder ki, bu da bir anlamda onun bu konuda Aristoteles ve Meşşâî filozoflardan ayrıldığını göstermektedir. Çünkü sürekli yaratma demek Tanrı'nın tikellerle bağının koparılması demektir.

Burada aslında Meşşâî filozofların da “*Tanrı vardır ve âlemi yarattı.*” şeklinde bir anlayış yerine “*Tanrı vardır ve daima yaratır.*” fikrini benimsedikleri görülür. Ancak onların sudûr anlayışı, Tanrı'nın irade ve hürriyetine yer bırakmayan formel bir anlayışa dönüşmesi ve Yüce Yaratıcı'nın tikellerle bağının zayıflatıldığı noktasında ciddi eleştiriler alırken<sup>291</sup> İbn Rüşd'ün ise âlemi yetkin bir yaratıcının fiili olarak ele aldığı görülür. Nitekim İbn Rüşd'ün, Allah-âlem ilişkisi noktasında Meşşâî filozofların fikirlerini yansıttıkları bir teori olan sudûru, Tanrı'nın ilkesi olduğu akıl da dâhil olmak üzere kendisi dışında hiçbir şeyi bilmediği şeklinde bir sonuca sebep olması dolayısıyla reddettiği görülür.<sup>292</sup> Bu bağlamda o, “*Birden ancak bir çıkar.*” ilkesini kabul etmek yerine tercihinin Tanrı'nın mevcûdatı bir anda yarattığını kabul etmekle birlikte O'nun gerek doğrudan gerekse dolaylı bir şekilde olsun her bir varlığın idaresine sahip olduğu yönünde kullandığı görülür.<sup>293</sup> Öyle ki, filozofun şu sözlerinin de bu konudaki düşüncelerinin açıklığa kavuşması adına yol gösterici

<sup>288</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 428; Türkçe trc., s. 139.

<sup>289</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 429; Türkçe trc., s. 139.

<sup>290</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 275, 291; Türkçe trc., s. 89, 95.

<sup>291</sup> Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>292</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 278.

<sup>293</sup> Yaldır, Hülya, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, C. I, Asitan Yayıncılık, Sivas 2009, s. 352.

olduğu söylenebilir. “İlahî bilginin yaratılmış (muhtes) şeyleri kuşattığı halde onun öncesiz oluşu meselesinde ortaya çıkan şüpheye vâkıf olabilecek (...) durumda bulunmanız, bizi gerçek adına bu şüphenin giderilmesi için önce onu ortaya koymaya, sonra da çözümlenmeye zorladı...”<sup>294</sup>

Tanrı'nın bilgisi noktasında İqbal'in O'nun bilgisinin kendi objesini yaratan bir bilgi olduğunu ve bizim böyle bir bilgi çeşidini ifade edecek bir kelimeye sahip olmadığımızı düşündüğünü görmekteyiz.<sup>295</sup> Sanıyoruz ki bu, “Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisiyle kıyaslanamayacak kadar farklı olup sadece bir isim benzerliğidir.”<sup>296</sup> diyen İbn Rüşd'ün de anlatmak istediği noktadır. Nitekim ona göre de Tanrı'nın bilgisi, neden olmaya dayanan bir bilgi türüdür, yani varolanları onların varlığa gelmelerine neden olmak sûretiyle bilmektedir. Filozofun “Tanrı'nın bilgisi, varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir.” sözü de şüphesiz tam bu noktayı dile getirmektedir.<sup>297</sup> Dolayısıyla kendi objesini yaratan bu bilgi, bilgisi objeler tarafından belirlenen beşerî bilgiyle kıyaslanamayacak niteliktedir. O, ilâhî bilgi ve insanî bilginin doğasındaki farklılığı ifade etmek bağlamında şu örneği vermektedir: Resmedilmiş bir insan düşünelim ki, bu gerçek bir insan görüntüsünden başkası olamaz. Zira yaşayan bir model olmaksızın onun tasviri mümkün değildir. Bu nedenle resmedilmiş insan ressamın zihninde var olan formdan başkası değildir. Tıpkı bunun gibi salt ya da pür form da ilâhî akılda var olan bir formdur. Ancak bu iki form arasında önemli bir farklılık vardır ki, bunlardan biri kaynağı maddede bulunan ve bunlara göre hareket eden akılda mevcut olan form, diğeri ise kaynağı maddede bulunmayan ve sonsuz şekilde aktif olan akılda bulunan formdur.<sup>298</sup>

Bilgi, insan açısından söz konusu olduğunda tümel ve tikel şeklinde bir ayrım görülmektedir. Çünkü insan, tikel nesnelere duyuyla bilirken genel (tümel) varlıkları ise akıl ile kavrar. Burada insanın kavramasında asıl neden kavranan şeyin kendisi olup bu nedenle ondaki bir değişim ya da çoğalma kavramaya da yansiyacaktır. Ancak söz konusu olan Tanrı'nın bilgisi olduğunda, İbn Rüşd'e göre, tümel ya da tikel şeklindeki bir ayrımın yapılması doğru değildir. Çünkü tikel ve tümel terimleri

<sup>294</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 119.

<sup>295</sup> İqbal, , Muhammad, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>296</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

<sup>297</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>298</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 488; Türkçe trc., s. 165.

insan bilgisinin süreci içinde özel anlamlara sahiptir. Öyle ki tikel deyince, önce duyularla sonra akılla algılanan bireyler konu edilir ki, burada maddeyle iç içe olan duyular, o bireyin tözle olan ilişkisini göz ardı edebileceğinden, bilgide bir kusur ve eksikliğe yol açabilir. Tümel bilgiye baktığımızda ise onun duyular ve faal aklın yardımını gerektiren bir sürece ihtiyaç duyması dolayısıyla aracılı ve dolaylı olduğunu ve bu nedenle daha değerli olsa da mükemmel olmadığını görmekteyiz. Hem sonsuz bir şekilde aktif olan İlahî Aklın bilgi elde etmek için araçlara ihtiyacı olması düşünülemez.<sup>299</sup> Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisi tikel ya da tümel şeklinde ifade edilemez. Çünkü bunlar beşerî bilginin kategorileridir. Filozof, bu ifadesiyle akıl konusunda fikirlerine katıldığı İbn Sina'dan da ayrılır. Ona göre bizim tikel ya da tümeleri bilme tarzımızla Tanrı'nın onları bilme tarzı aynı değildir. Zira bizim bildiğimiz tümeler dahi varolanın tabiatı tarafından belirlenmiştir. Ancak Tanrı'nın bilgisi için böyle bir durum düşünülemeyeceği gibi, O'nun bilgisi varolanların tabiatını da belirleyendir.<sup>300</sup> Yani O'nun bilgisi varlıkların nedeni iken bizim bilginin varlıkların eseridir.<sup>301</sup> Bilgisi tikel ya da tümel olarak nitelendirilemeyen Tanrı'nın ne tür bir bilgi tarzına sahip olduğu sorusu gündeme gelebilir ki, İbn Rüşd, bunu bizim bilemeyeceğimizi, bunun ancak Tanrı'nın kendisi tarafından bilinebileceğini ifade eder. Çünkü beşerî bilgi ile ilâhî bilginin tarzları arasında ne bir bağlantı ne de bir uygunluk söz konusu değildir ki, biz bunu bilebilelim. Nitekim biz, Tanrı'nın yaratılmış varlıkların varoluşunu veya yok oluşunu ezeli bir bilgi ya da gelip geçici bir bilgi tarzıyla mı bildiğini iddia edebilecek geçerli argümanlara da sahip bulunmamaktayız.<sup>302</sup>

Hemen belirtelim ki, burada gözden kaçırılmaması gereken en önemli nokta, İbn Rüşd'ün ilahî bilginin varlığını ve onun şeylerin sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte bu kabulünü felsefî ispata dayandırarak diyalektik dini bir söyleme kapı aralamasıdır. Düşünür, ispatın insanoğluna Tanrı'nın şeyleri bildiği sonucunun kabulünü öngördüğü gibi O'nun şeylere dair bilgisinin sonradan meydana gelen bir bilgiden farklı özellikte olduğu gerçeğini kabullenmeyi de gerektirdiğini belirtir.<sup>303</sup>

<sup>299</sup> Belo, Catarina, *a.g.m.*, s. 190-191.

<sup>300</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84.

<sup>301</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 711; Türkçe trc., s. 257.

<sup>302</sup> Fahri, Macit., *a.g.e.*, s. 324.

<sup>303</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. II, s. 675; Türkçe trc., s. 241.

Dolayısıyla bütün bunların Tanrı'nın bilgisinin insanın küllî veya cüz'î bilgisi gibi olmayan üçüncü bir şey olduğunu dile getiren filozof, bu ispatın Tanrı'nın şeyleri bildiğini açıkça ifade edebilme özelliğini haiz olduğunu dile getirirken bu bilmenin nasıllığının açıklanmasının da imkânsızlığını ortaya koyar.<sup>304</sup>

Tümel ya da tikel sınıflamasının Tanrı'nın bilgisi açısından doğru bir yaklaşım olmayacağını belirten İbn Rüşd, O'nun bilgisinin nasıllığını anlama noktasında bu iki sınıflamadan hangisine benzetilmesinin daha uygun olacağı noktasında bir görüş belirtmeyi de ihmal etmemiştir. Şayet ona göre, Tanrı'nın bilgisi insanın tikel ya da tümel bilgisinden birine benzetilerek anlaşılmaya çalışılırsa kuşkusuz bu, insanın tikellere dair bilgisine benzetilecektir. Nitekim burada insanın şeylere dair bilgisinin fiil halindeki bir bilgi olduğu da göz önünde bulundurulursa insanın yaratıcısı konumunda olan Tanrı'nın bilgisinin fiil halinde olmaması düşünülemez. Zaten Tanrı'nın bilgisi fiil halinde bir tek bilgidir ve insan aklının onu kavraması imkân dâhilinde de değildir. Zaten insan aklı bunu kavrayabilseydi aklının Tanrı'nın akıyla aynı olması lâzım gelirdi.<sup>305</sup>

Esasen İbn Rüşd'ün mezkûr ifadelerinin Tanrı'nın bilgisinin reel varlıklarla ilişkisinin kurulması noktasında önem arz ettiği kanısındayız. Nitekim filozof Tanrı'nın bilgisine dair yaptığı bu benzetmeyle aslında bir anlamda seleflerinin maruz kaldığı bazı tenkitlerden de kendisini kurtarmıştır. O, bu noktada İbn Teymiyye'nin küllînin zihnin bir terkibi olduğu ve dolayısıyla sadece bilgide var olduğunu ifade ederek gerçek anlamdaki varlık kavramının bireysel nitelikleri ile mevcut bulunan varlıkları kapsadığını ifade ederek küllî-cüz'î tartışmasını somuta indirgermeyi başarırken Tanrı'nın küllîleri bilmesinin kendisi de dahil hiçbir varlığı bilmemesi demek olduğu şeklinde eleştiriler yönelttiğini hatırlayabiliriz.<sup>306</sup> Aslında filozofun tümellerin tikellerden bağımsız olmadıkları söylemi de bu noktada önemli olmakla birlikte onun bu benzetmesiyle meseleye daha açık bir şekilde ifade etmeye çalıştığı görülür. Ancak bu demek değildir ki, Tanrı varlıkları duyular aracılığıyla ya da rasyonel bir boyutta bilir. Burada vurgulanmak istenen, Tanrı'nın bilgisinin

<sup>304</sup> Richard C. Taylor, "İbn Rüşd; Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", İslâm Felsefesine Giriş içinde, (ed. Peter Adamson- Richard D. Taylor), (trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 207.

<sup>305</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 535-536; Türkçe trc., s. 186-187.

<sup>306</sup> Çağrı, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzalî- İbn Rüşd Tartışması", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, C. IX, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1995, s. 111.

bireysel her şeyi kapsadığı olup, bu bilmenin niteliğinin insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı yönündedir. Nitekim Tanrı'nın her türlü bilgi ve marifetten yoksun olmadığını belirtmek üzere, O'nun işitme ve görme ile nitelendirildiği de görülür ki, buradaki işitme ve görmeden kastın niteliğinin de insanoğlu tarafından bilinmesi mümkün değildir. Zira bu nitelemenin nedeni de meselenin halka ancak böyle anlatılabildiğinin mümkün olması dolayısıyla.<sup>307</sup>

Bu noktada Farabi ve İbn Sina'nın meseleye bakışını da hatırlamak sanıyoruz ki farklılıkları analiz edebilme bağlamında faydalı olacaktır. Tanrı'nın tikel şeyleri bilmesinin tümel olmaları bakımından olduğunu söyleyen mezkûr iki düşünür, Tanrısal bilişin yönünün ancak tümelden tikele, soyuttan somuta doğru olacağını ifade ederken insanın bilmesinin ise önce duyumlama sonrasında ise bu duyumladıklarının akılda tümel niteliklerini idrak etme şeklinde olduğunu belirtirler. Dolayısıyla insani idrak, Tanrısal bilişin tam zıddı yönde yani tikelden tümele, somuttan soyuta doğrudur. Tabii insan, kendisinde bu bilginin olduğu esnada, akli çıkarımla elde ettiği tümeli dışarıdaki tekillere yüklem yaparak yani illetler üzerinden yaptığı çıkarımlarla tümelden tikele, soyuttan somuta ilerleyebilir ki, böylece Tanrısal biliş istikametinde hareket etmiş olacaktır.<sup>308</sup>

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Tanrı'nın tikellere dair bilgisinin nasıllığı noktasında herhangi bir açıklama yapmadığı gibi, O'nun bilgisinin duyuşal ya da rasyonel bir boyutu olup olmadığını da bilinemeyeceğini ifade eder. Ancak filozof bu agnostik tavrına rağmen Tanrı'nın bilgisini rasyonelleştirme ve kendi kendisini düşünen ilahî özle ilişkisini gösterme çabasından da geri kalmaz.<sup>309</sup> Özetle diyebiliriz ki İbn Rüşd, kendisinden önceki düşünürlerin fikirleri üzerinden hareket ederek, Tanrı'nın bilgisinin ne olduğuna cevap verme adına, Tanrı'nın bilgisinin ne olmadığı sorusuna cevap vermiş ve bunu da beşerî bilgi ile ilahî bilgi arasındaki farkları zikretmek suretiyle yapmıştır. Zira filozofun, Tanrı'nın bilgisinin nasıllığının tanımlanması adına geçerli argümanlara sahip bulunmadığımızı söyleyen agnostik

<sup>307</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. I, s. 688; Türkçe trc., s. 246.

<sup>308</sup> Akkanat, Hasan, "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi-1", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. XII, S. XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 150.

<sup>309</sup> Fahri, Macit., *a.g.e.*, s. 324.

tavrının yanı sıra “*Tanrı'nın özü bütün var olanların ve akılların toplamıdır.*” şeklindeki sözüyle de bu konudaki duruşunu belirttiği ifade edilmektedir.<sup>310</sup>

Tikeller meselesinin Osmanlı dönemi Tehâfüt geleneğinde de önemli bir yere sahip olduğu ve bu dönemdeki Hocaşâde, Tusî, İbn Kemal gibi filozofların Farabî, İbn Sina ve Gazzalî'nin konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırmak sûretiyle kendi fikirlerini açıklamaya çalıştıkları görülür. Bu hususta ilk olarak Tusî'nin görüşlerine bakacak olursak, onun, filozofların ortaya koyduğu delilleri ele almak sûretiyle meseleyi ele aldığını görürüz. Filozoflara göre Tanrı'nın tikeleri bilmesi, O'nun bilgisiz ya da değişen olmasını gerektirecektir ki, bunların Tanrı için muhal olduğu açıktır. Tusî bu ilk delile, sadece Tanrı'nın bilgisinin değişmeyeceği noktasında katılır. Ancak o, bilginin bilen ve bilinene izafet olduğunu ve bunun hiçbir şekilde Tanrı'da değişimi gerektirmeyeceğini çünkü burada sadece değişenin izafet olduğunu belirtir.<sup>311</sup>

Tusî'ye göre, filozofların ikinci delilleri ise cüz'î idrakin âletle olması hasebiyle cisim olmayı gerektireceği yönünde olup her cüz'inin âletle idraki de onların miktar sahibi olduğunu göstermekte olup onların miktar sahibi olmayana delaleti muhaldir. O, buradaki öncüle delil isteneceğini, ancak burada öncülün kendisinin de bu öncülün değerlendirilmesinde söz konusu edilen şeyin de anlamsızlığını vurgulayarak bu öncülün dayanağını, asılsız bir durum olan bir şeyi algılamamanın algılayanda oluşması şeklinde ifade eder. Ona göre, burada söylenenin kabul edilmesi durumunda miktar sahibi olanın olmayana delaleti söz konusu olmakta olup, miktar sahibi olma tek bir vücutta bulunsa dahi bir niceliğe sahip bulunmanın niceliği bulunmayanda oluşmasının imkân dâhilinde olduğu kabul edilemeyecektir. Çünkü miktar sahibi olanın buna sahip olmayana delaleti, zihnî varlıkta olsa veya miktar sahibi olma harici bir varlıkta bulunsa dahi böyle bir şeyin imkânsızlığı kabul edilemez.<sup>312</sup>

Tusî'nin ifadesiyle filozofların son delili ise yine Tanrı'nın cüz'îleri bilmesi durumunda cüz'îlere dair bir bilgi ya O'nun zâtının tamamlayıcısı ya da O'ndan bir parça olacaktır ki, bu da Tanrı'nın zâtının kendisinden gayrına (yani cüz'îlerin vuku bulmasına) ihtiyaç duyması anlamına gelecek olup böyle bir durumun da Tanrı için

<sup>310</sup> Belo, Catarina, *a.g.m.*, s. 199.

<sup>311</sup> Tusî, Alaaddin Ali, *a.g.e.*, s. 161-162.

<sup>312</sup> Tusî, Alaaddin Ali, *a.g.e.*, s. 165.

muhal olduğunda kuşku yoktur. Tusî buna itiraz ederek, Tanrı'nın bilgisinin bilinene tâbi olması gibi bir durumu kabul etmediğini beyan eder. Zira ona göre, Tanrı'nın bilgisi etkin bir bilgidir ve mümkünlerin de varlığının sebebidir. Ancak bilginin bilinene tâbi olması edilgin olan mümkünlere ait bilgi için söz konusudur. Öyleyse Tanrı'nın bilgisi kendisine tâbi olunan olup başkasına muhtaç olmadığı da aşikârdır.<sup>313</sup>

Hatırlanacağı üzere Gazzalî'nin filozofları tekfir ettiği hususlardan birisi de Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi hususu olup onun bu yaptığına İbn Rüşd'ün yanı sıra Hocazâde'nin de karşı çıktığını görmekteyiz. Çünkü İbn Sina'nın, Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği iddiası tutarsız bir değerlendirme olduğu gibi, filozofun konuyu ele alırken bazı ayetlere telmihte bulunduğu da gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Zira ona göre Tanrı, eşyayı bir defada ve bütün olarak bilmesi dolayısıyla değişmeleri zaman çerçevesinde algılayan insandan farklı bir bilme şekline sahiptir. Dolayısıyla Tanrı'nın cüz'îleri küllî tarzda bilmesi, O'nun zâtında herhangi bir değişikliği gerekli kılmaz.<sup>314</sup> Bu sebeptendir ki, Gazzalî İbn Sina'ya yaptığı bu tenkitlerinde haklı değildir. Nitekim İbn Kemal de Hocazâde'nin filozofların konuya ilişkin fikirlerini doğru ifade etmesine rağmen yaptığı yorumdan elde ettiği sonuçları kabul etmemektedir. Çünkü filozoflar Tanrı'nın cüz'î olayları, cüz'î hâdiseler olarak bildiğini ispat edememişlerdir ve hatta inkâr etmişlerdir. Nitekim bu durum Gazzalî tarafından da ifade edilmiş olup filozof, bu eleştirisinde haklıdır. Öyle ki, Farabî ve İbn Sina'nın bu görüşleri, Aristoteles'in öğretisinin bir ürünüdür.<sup>315</sup>

İbn Kemal, filozofların Tanrı'nın cüz'îleri insanların duyularıyla bildikleri gibi bilmekten uzak olduğunu ifade etmelerine birtakım itirazların da yöneltildiğini belirterek bu itirazları ele alır. Öyle ki, filozoflar, bir nedenin tam bilgisinin –vasıtalı veya vasıtasız- kendisinden sâdır olanlara dair her şeyin bilgisini gerekli kıldığını iddia etmelerine rağmen, cüz'îleri bilmenin Tanrı'nın zâtında bir değişime yol açacağını sebep göstererek cüz'îlerin cüz'î olmaları yönünden bilinmesinin Tanrı için muhal olduğunu ifade ederler. Hâlbuki bu bir çelişkidir. Zira cüz'îlerde Tanrı'nın eseridir ki, âlemin varlık sebebi olan Tanrı kendi özünü bildiğinde cüz'îleri de doğal

<sup>313</sup> Tusî, Alaaddin Ali, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>314</sup> Özden, H. Ömer, *İbn Sina- Descartes Metafizik Karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 143.

<sup>315</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 532-533.

olarak bilecektir. Ancak filozofların burada ki itirazının sebebi, aslında onların değişen şeyleri bilmenin bilende de değişimi gerektireceği tezini Tanrı içinde düşünmeleridir ve nitekim bu problemi çözmek onlar açısından hiç de kolay değildir. İşte İbn Kemal'e göre de filozoflar, içinde buldukları bu zor durumdan çıkabilmek adına böyle bir çözüm modeli ortaya koymuşlar ve bu bağlamda birtakım itirazlara muhatap olmuşlardır. Ancak filozofların görüşlerine yapılan itirazlar da karşılıksız kalmamıştır. Nitekim karşıt bir görüş, bir eserin bilinmesinin mutlaka onun somut niteliklerinin bilinmesi demek olmadığını, kendisine uyan bir tarzda dış âlemde bilinmesinin de yeterli olduğunu ifade edildiğini belirtir.<sup>316</sup>

İbn Kemal'in filozofların Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisinin insanlar gibi duyular vasıtasıyla olmadığı yönündeki görüşlerine birtakım itirazların yöneltildiğini ifade ettiğini belirtmiştik. Nitekim filozoflar, bir nedeni tam olarak bilmenin, onun kendisinden ister vasıtalı isterse de vasıtasız bir şekilde sâdır olan eserlerine dair tüm özelliklerini tam olarak bilme olduğunu iddia ederken, söz konusu Tanrı olduğunda cüz'îlerin, cüz'î olmaları yönünden onun özünde bir değişime sebep olacağı gerekçesiyle bilmediğini ifade ettikleri görülür. İşte onlara yöneltilen itirazın da bu durumun onlar adına bir çelişki olduğu yönünde olduğu görülür. Zira küllîler nasıl ki Tanrı'nın eseriye, değişen cüz'îler de O'nun eseridir. O zaman kendi özünü âlemin kaynağı olarak bilen Tanrı, nasıl cüz'îleri bilmez denilebilecektir?<sup>317</sup> Kendileri adına çelişki olarak ifade edilen bu durum da göstermektedir ki filozoflar, Tanrı'nın özünde bir değişime sebep olacağını iddia ederek aklî görüşlerinde bir sınırlama yolunu tercih etmemişler, bilakis bir eseri bilmede onun somut niteliklerini bilmenin zorunlu olmadığı gibi onun dış âlemde kendisine uyan bir tarzda bilinmesinin yeterli olduğu iddiasında bulunmuşlardır.<sup>318</sup> Aslında burada görülen odur ki, filozoflar Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilmesinin onun özünde değişime sebep olacağı şeklinde karşı karşıya kaldıkları problem durumunu aşmak adına engelleyici bir sebebi ileri sürmek suretiyle temel görüşlerini sınırlandırma, özelleştirme yolunu tercih ederek, Tanrı'nın eserleri olan cüz'îleri bilmesi hususuna sınırlama getirmişlerdir.<sup>319</sup> Bütün bu karşılıklı itirazlara yer veren İbn Kemal'in kendi düşüncelerini öğrenmek

<sup>316</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 534-535.

<sup>317</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 534.

<sup>318</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 535.

<sup>319</sup> Kemal paşazade, *a.g.e.*, s. 535.



istediğimizde ise onun suskun kalmayı tercih ederek düşünceleri hakkında malûmat sahibi olmamıza imkân tanımadığını görmekteyiz.<sup>320</sup>

### 3.2.3. Tanrı'nın Ma'dûm'u Bilmesi

Ma'dûm kavramının “*varolmayan; varlığı bulunmayan; varlıksal bir değeri, içerimi ya da karşılığı olmayan; ait olduğu varlıkbilgisel çerçevenin gerçeklik tasarımına uymayan ya da bu çerçeveye göre gerçek olmayanı anlatan; genelde varlığın; daha özeldyse tek tek varolanların karşıtı olarak varolmayış için kullanılan felsefi bir terim*”<sup>321</sup> şeklinde tanımlandığı gibi, aynı kavramın başka bir tanımının da “*varolan hiçbir şeyin bulunmaması, varlığın yoksunluğu veya belirlilikten ya da gerçeklikten yoksun olma hali veya bir şeyin kimliği ve faaliyeti için gerekli olan gerçekliğin olmayışı*”<sup>322</sup> biçiminde yapıldığı görülür.

Arapça'da “*adem*”, “*madûm*” şeklinde ifade edildiği görülen yokluk kavramının bizzat kendisinin üzerinde düşünmenin oldukça zor olduğu malûmdur. Zira kavramın “*varlığını varolmamakta bulması*” özündeki bir çelişki olup kavramın tanımlanabilmesi için de üzerinde düşünülebilecek veya tanımlanabilecek bir şey (varlık) gereklidir. Dolayısıyla yokluk üzerine düşünmek dahi onu düşüncenin nesnesi olmak bakımından “*var*” kılacaktır ki, bu da düşüncenin yokluk üzerine değil, varlık üzerine olması demektir.

Yokluk, varlıkların olmayışını ifade etmek bağlamında kullanılmakta olup tümel ve tikel şeklinde ayrıldığı görülen varlıkların yokluğunun ifade edilmesi noktasında da “*mutlak yokluk*” ve “*görelî yokluk*” kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Nitekim görelî yokluk, bir varlığa ya da konuya dayanarak varlık kazanır ki, bu Aristoteles'in eserlerinde de bahsettiği bir şeyin içinde bulunduğu konudan yoksun olduğu yokluk durumudur. Bu yoksunluk “*Zeyd'in gözü kapanmıştır.*” veya “*Zeyd kördür.*” örnekleriyle ifade edilebilir. Mutlak yokluğun ise âlemin yaratılışı hususunda söz konusu olduğu görülür ki bu, varlıkların sonuncusu ve en hususisi olan heyulânın bir sûret kabul etmemesi durumunda fiilen ma'dûm

<sup>320</sup> Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 135.

<sup>321</sup> Ulaş, Sarp Erk - Güçlü, A. Baki, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 672.

<sup>322</sup> Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 1777.

olması demek olup daha öncesinde ise bilkuvve ma'dûm durumunda olmasıdır.<sup>323</sup> Ancak insan açısından bakıldığında, maddeyle beraber bulunması dolayısıyla her türlü maddî nitelikten soyut olanı kavramaktan aciz olan insan aklı, varlığın zirvesinde bulunan Tanrı'yı tam anlamıyla kavrayamadığı gibi tıpkı varlığın en zayıf noktası olan yokluğu da kavraması mümkün değildir. Bu nedenle akıl gücünün yokluğu sadece bilkuvve idraki söz konusudur.<sup>324</sup>

Düşünce tarihine baktığımızda da ma'dûmun yani yokluğun, varlığın zıddı şeklinde bir kullanım alanına sahip olduğunu görmekteyiz. Varlıklar incelendiğinde ise Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkların imkân halinde oldukları ve dolayısıyla mümkün varlık kategorisinde yerlerini aldıkları, Tanrı'nın ise varlığının zorunluluk arz etmesi yani yokluğu düşünülmemesi dolayısıyla vâcib varlık olma vasfını haiz olduğu görülür. Malûmdur ki, imkân<sup>325</sup> halinde olan bir varlık var olabilmek için kendisinin varlığını yokluğuna tercih eden bir varlığa muhtaçtır ki, bu da onların varlık kazanabilmelerinin tercih edilebileceği gibi yokluk alanına da tercih edilmelerinin söz konusu olduğunu göstermektedir.<sup>326</sup>

Varlığın bilinmesinin imkânı üzerinde oluşan birtakım tartışmaların yokluğu için de söz konusu olduğu görülür. Nitekim Tanrı'nın bilgisinin sadece mevcûd ya da ma'dûma mı yoksa her ikisine de mi iliştiği önemli bir sorudur. Bu soruya cevap verenlerden biri olan Neseî (ö. 1310)'ye baktığımızda onun, Tanrı'nın eşyayı varlığa çıkmadan önce bileceğini ifade ettiği görülür ki, bu da ma'dûmu bildiğine işaret eder. Zira Tanrı'nın bilgisine konu olan her şey ma'dûm değilde mevcut olsaydı, bu Tanrı'nın gelecekte olacağını haber verdiği her şeyin, varlığa çıkmadan önce de varolmasını gerektirirdi. Şayet böyle olsaydı, Tanrı'nın cennete gideceklerinden

<sup>323</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, C. I, s. 283-284; Küyel, Mübahat Türker, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969, s. 95-96.

<sup>324</sup> Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993, s. 146.

<sup>325</sup> İbn Rüşd, mümkün hakkında “*var olmaya ve var olmamaya yakın durumdaki yok*” şeklinde bir tanım yapmaktadır. Mümkünle bilkuvve arasında bir özdeşlik ilişkisi kurduğu görülen filozof, nasıl ki bilkuvvenin bilfiil hale gelişinde kuvveden eser kalmazsa işte zorunlu hale gelen mümkünde de aslında bir tür yokluk halini ifade eden imkân vasfınının kaybolduğunu düşünmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, kendi mümkün tasavvurunun, “*bir faile ihtiyaç*” noktasında, İbn Sina'nıkinden daha güçlü dayanaklarının olduğunu belirtir. İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. I-II, s. 195, 236, 247-248; Türkçe trc., s. 57, 73, 77-78; Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân* (Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 272-273.

<sup>326</sup> Durusoy, Ali, *a.g.e.*, s. 66; Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 149-150.

bahsettiği insanların O'nun ilmüne konu oldukları an itibariyle cennette olmaları gerekirdi.<sup>327</sup> Nesefî'nin aksine, Tanrı'nın ma'dûmu bilmediğini ifade edenler de yok değildir. Nitekim bunu dile getirenlerden biri olan Mu'tezile, bu fikrine dayanak olarak "*Hanginizin daha iyi iş işlediğini belirtmek için, ölümü ve dirimi yaratan O'dur.*" anlamındaki ayeti zikreder. Nitekim onlara göre deneme, belli olmayanı ortaya çıkarma amacıyla yapılır ve deneyen de daha önce bilgi sahibi olmadığı bu şeyin bilgisini böylece elde eder.<sup>328</sup> Ancak Mu'tezile âlimlerinden bazıları "*varlığı olmayan mâlum*" şeklinde tanımladıkları ma'dûma Tanrı'nın bilgisinin objesi olma imkânı tanırlar. Böylece Tanrı her şeyi bildiği gibi, varlıkların var olmadan önceki hallerini de bilir.<sup>329</sup>

Yokluk kavramı bağlamında filozoflara bakacak olursak; Farabî'nin ma'dûm tanımının zât bakımından yok, ancak araz olarak var olan şeklinde olduğu<sup>330</sup> İbn Sina'nın ise reel bir varlık olarak değil de imkân olarak değerlendirdiği ma'dûmu, bizzat kendisi dolayısıyla bilinmemekle birlikte herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinen olarak ele aldığı görülür.<sup>331</sup> İbn Rüşd'e baktığımızda ise onun varlığın zıddı olarak ele aldığı yokluğu şöyle açıkladığını görmekteyiz:

*"(...) Yokluk, varlığın zıddıdır. Bunlar birbirini izler, yani bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca bunu onun varlığı, varlığı ortadan kalkınca ise yokluğu takip eder. Yokluğun kendisi varlığa, varlığın kendisi de yokluğa dönüşmeyeceğine göre, bunları peşpeşe kabul edebilecek yapıda bir üçüncü şeyin bulunması zorunludur. O da 'imkân', 'oluşma' ve 'yokluk niteliğinden varlık niteliğine intikal etme' ile nitelenen şeydir. Çünkü yokluk, ne oluşma ne de değişme ile nitelenebilir. (...) Bu dayanak, arazların değişmesinde veya oluşmasında 'fil halinde'; cevherin oluşma, değişme ve intikalinde ise 'kuvve halinde' bulunur."*<sup>332</sup>

Üç tür yokluğun olduğunu ifade eden filozof, ilk olarak bir şeyde bulunması gereken bir özelliğin gelecekte de var olma imkânı bulunmaksızın olması gereken zamandaki yokluğundan bahseder. İkinci olarak gelecekte varlığı imkân dâhilinde

<sup>327</sup> Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tebşiratü'l-Edille Fi Usûli'd-Din*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993, C. I, s. 260.

<sup>328</sup> Özdemir, Metin, "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VI, S. I, Sivas 2001, s. 213.

<sup>329</sup> Yavuz, Y. Şevki, "Adem" mad., *DİA*, C. I, İstanbul 1988, s. 356.

<sup>330</sup> Farabî, *Talikat*, s. 88.

<sup>331</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, C. I, s. 36.

<sup>332</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt ü't-tehâfüt*, C. I, s. 241-244; Türkçe trc., s. 75-76.

olan bir şeyin bulunmamasından bahsederken son olarak da bir şeyin var olması gereken normal şekilde olmamasını ifade eder. O, sırasıyla bu üç yokluğu kellik-körlük, yoksulluk-fakirlik ve gözün şaşılığı ya da organların kötülüğüyle örneklendirerek açıklar.<sup>333</sup>

İbn Rüşd'ün ma'dûma dair söylemleri göz önüne alındığında kendisinin gerçek anlamda bir yokluk fikrini kabul etmediği görülmekte olup, filozof âlem için, fiilen var olmadan önce mutlak imkân ve kuvve halindeki bir ilk maddeyi (heyûlâ) kabul etmiştir.<sup>334</sup> Nitekim bu anlayış, Gazzalî'nin yoktan yaratma fikrinin onun tarafından reddedildiğinin göstergesidir<sup>335</sup> ve filozofun bunun nedenini şöyle açıkladığı görülür: Nitekim failin fiilinin ya yokluğa ya da varlığa ilişmesi söz konusudur ki, bu da yokluğa ilişmesi durumunda onun varlığa çıkmasını sağladığı gibi varlığa iliştiğinde de onun yokluğa çıkmasına vesile olmaktadır. Bu demektir ki, yokluğun kendisi varlığa dönüşeceği gibi varlık da yokluğa dönüşebilir.<sup>336</sup> Zaten ilgi çekicidir ki, ona göre failden birincil olarak çıkan varlık iken ikincil olarak çıkan da yokluktur.<sup>337</sup> Nitekim önce yokluk sonra varlık olabileceği halde önce varlık sonra yokluğun olması söz konusu değildir.<sup>338</sup> Zira failin fiilinin var etmeye iliştiğini söyledikleri halde yok etmeye iliştiğini söyleyemeyen kelâmcılar da bu noktada filozofun eleştirilerinden kurtulamamıştır.

Bütün bunlar çerçevesinde görünen o ki, İbn Rüşd, yokluğun bilinmesinin varlık sayesinde olduğunu ifade etmekle birlikte ma'dûmun bilinmesini mümkün görmüştür. Ancak onun yokluk dediği şeyin tam anlamıyla bir yokluk olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Zira o, heyûlâ adını verdiği ilk maddeyi, oluşan bir şey değil de üzerinde her şeyin gerçekleştiği bir dayanak olarak görmüştür ki, bu da onun maddenin ezeliğini savunduğunun göstergesidir. Nitekim ona göre, Tanrı'nın, salt yoklukla birlikte var olduğunu gösteren bir dini hüküm (nass) yoktur ve olması da

<sup>333</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 22; Ayrıca kavram için bk. İbn Rüşd, *Tefsiru Mâba'de't-Tabîa*, C. II-III, s. 801-1313-1316.

<sup>334</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 244; Türkçe trc., s. 76. Burada İbn Rüşd'ün dayanak olarak ifade ettiği maddenin sadece mantıksal anlamda düşünülmemesi gerekir. Zira bu madde, ontolojik bir yöne de sahiptir. Bozkurt, Ömer, *a.g.m.*, s. 166.

<sup>335</sup> Filozofun *imkân ve maddeyi her sonradan var olan iki şey için zorunlu iki unsur olarak ifade ettiği* söylemleri de bu hususu destekler mahiyettedir. bk. İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 189-192; Türkçe trc., s. 54-56.

<sup>336</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 246; Türkçe trc., s. 77.

<sup>337</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 252; Türkçe trc., s. 79.

<sup>338</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 251; Türkçe trc., s. 77.

söz konusu değildir.<sup>339</sup> Dolayısıyla filozofun bu söylemleriyle âlemin yoktan yaratılışını kabul etmediği görülmekte olup, bu noktada da Gazzalî ile farklı düşüncelere sahip olduğu görülür.<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> bk. İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makâl*, s. 88.

<sup>340</sup> bk. Gazzalî, *Tehâfütü 'l-felâsife*, s. 61.

## SONUÇ

Bilgi, en genel tanımıyla bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak ifade edilmiştir. Böyle bir tanımın gerçek bilgiyi ifade etmekte ne kadar başarılı olduğu sanıyoruz ki tartışılır bir durumdur. Zira kurulan ilişkinin niteliği ya da öznenin nesneyle ne kadar sağlıklı bir ilişki kurabildiği elde edilen bilginin niteliğini kuşkusuz etkileyecektir. Zaten öyle ki, farklı bilgi kuramlarının oluşmasındaki temel saikte budur. Ancak bilgiyi tanımlama noktasında bu genel tanımdan ziyade kendisinin, “*Gerçek bilgi, var olanı olduğu hal üzere bilmektir*” şeklinde bir tanımla bilgi kavramına açıklık getirdiği görülen İbn Rüşd, sanıyoruz ki bu açıklamasıyla bilgiyi gerçek ve hakikatten ayırmayacak bir açılım getirmiştir. Nitekim onun bilgiyi var olana, yani nesneye bağlaması daha objektif bir bilgi tanımına da kapı aralamıştır. Çünkü İslâm felsefe geleneğinde bilginin hakikati ifade edebilme niteliği onun öznenin ziyade nesnenin gerçekliğine bağlanmasını gerektirmektedir. Bu tanımın İbn Rüşd’ün felsefesini anlama noktasında da büyük bir önemi haiz olduğunu ifade etmek mümkündür.

Tanrı’nın bilgisinin nasıllığını anlayabilme adına, O’nun kendisini, yani zâtını tanımanın ne kadar gereklilik arz ettiği aşikârdır. Nitekim Tanrı’nın sıfatları da O’nu tanıma adına insanoğluna yardımcı olmaktadır. Ancak sıfatlar meselesi noktasında filozoflar ve kelâmcılar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zira Meşşâî filozoflar ve Mu’tezile, Tanrı’nın zâtı ve sıfatları arasında bir ayrılık görmezken Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ise sıfatları zâtın ne aynı ne de gayrı olarak ifade ettikleri görülür. İbn Rüşd de zât ile sıfat ayrılığına muhalif görüş beyanında bulunduğu gibi, böyle bir düşüncenin Tanrı’nın zâtında çokluğa yol açacağını ve dolayısıyla taaddüdi kudema’ya kapı aralayacağını belirtmiştir. Bu sebeple Tanrı’nın sıfatları zâtından ayrılık arz etmediği gibi aralarında ne bir öncelik-sonralık ilişkisi ne de gereklilik sıralaması yapılabilir. Dolayısıyla sıfatların hepsi Tanrı’nın zâtını ifade edebilme açısından aynı derecede gerekli olduğu gibi birbirleriyle de birebir ilişki içinde oldukları görülür.

Çalışmamızın, Tanrı’nın ilim sıfatıyla birebir ilişki içinde olduğu malûmdur. İlim sıfatı deyince ise akla irade ve kudret sıfatlarının geldiği görülür ki, sıfatlar meselesi bağlamında da düşünürler tarafından bu üç sıfatın ilişkisi ön plana çıkartılır.

Kuşkusuz bunun nedeni, insan açısından düşünüldüğünde, bilme, dileme ve güç yetirebilmenin ayrı ayrı şeyler olmakla birlikte bir şeyin var olabilmesi için bu üç sürecin gerçekleşmesi zorunluluğudur. Tanrı açısından baktığımızda ise onun bir şeyi yaratması için bilmesinin yeterli olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır ki, kuşkusuz buna İbn Rüşd'ün cevabı bir şeyin yaratılması için bilinmesinin yanında irade edilmesi ve ona kadir olunmasının şart olduğudur. Çünkü filozofa göre, kendisinde zıtların bilgisi bulunan bir Tanrı'dan bu iki zıttan birinin çıkabilmesi için tercihini bunlardan birinden yana kullanacak bir irade ve buna güç yetirebilecek bir kudret gereklidir. Ancak düşünür, Tanrı'nın bilgi, irade ve kudretinin gerek var olan gerek yok olan (madûm) şeylere hep birlikte taalluk ettiğini ifade eder. Nitekim biz bunu İbn Rüşd'ün Tanrı bir şeyin olmasını dilediği zaman O'nun iradesi o şeyin olması yönünde, olmadığı zamanda ise olmaması yönünde tecelli etmiştir şeklindeki sözlerinden anlayabiliyoruz. Tabii ki bu durumun bilgi ve kudret açısından da söz konusu olduğu malûmdur. Buna göre diyebiliriz ki, Tanrı var olanların varlığı noktasında bilgi sahibi olup, onların varlığa çıkmasını irade ederek kudretiyle buna güç yetirebildiği gibi var olmayanları da yok (madûm) olarak bilir ve iradesi de kudreti de o yönde taalluk eder.

Tanrı'nın irade ve kudretinin bilgisiyle bire bir ilişki içinde olduğu aşikârdır. Ancak bu sıfatların eş zamanlı mı olduğu yoksa ayrı zamanlarda mı fonksiyonlarını icra ettikleri önemli bir soru halini almıştır. Nitekim Tanrı'nın sıfatlarının kadim olduğu konusunda hemfikir olunmasına rağmen O'nun muhdes olan varlıkları nasıl bildiği, irade ettiği ve kudretiyle nasıl var kıldığı görüş ayrılıklarına sahne olmuştur. İbn Rüşd ise Tanrı'nın bir şey henüz gerçekleşmeden önce o şeyin gerçekleşeceğini; gerçekleştiği esnada da vukuu bulduğunu bildiğini, irade ettiğini ve kudretiyle buna güç yetirebildiğini ve yok olan bir şey için de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade eder.

Bilgi kavramının gerek insana gerekse Tanrıya atfedilebiliyor olması, esasen insanoğlunun inandığı tanrısını tanıyabilmesi noktasında kolaylık sağladığı gibi sınırsız olan Tanrı'yı sınırlı bir kavramın anlam alanına hapsetmesi noktasında da bizi birtakım zorluklarla karşı karşıya bırakmaktadır. İnsanoğlunun bilgi elde etmesi noktasında duyu ve akıldan faydalandığı malûmdur. Duyuların tikel alanın bilgisini insana sunduğu, aklın ise tümel alana dair verilere kaynaklık ettiği görülür. Ancak

Tanrı söz konusu olduğunda O'nun duyulara ihtiyacı olmadığı gibi akla da muhtaç olmadığı görülür. Çünkü Tanrı'nın bilgisi insanoğlu gibi, şeylerden elde edilmiş bir bilgi olmamakla birlikte şeyler de O'nun bilgisi dolayısıyla vardır. Yani Tanrı'nın bilgisi âdeta objesini var eden bir bilgidir. Öyleyse tikel ya da tümel tüm objeler Tanrı'nın bilgisinin bir ürünüdür ve Tanrı onlar hakkında insanoğlu gibi farklı şekillerde bilgi elde etmez. O halde Tanrı'nın bilgisinin tikel ya da tümel şeklinde ifade edilmesi de makul değildir. Hem insanoğlunun Tanrı'nın bilgisinin nasıllığını kavrayabilmesi de imkânsızdır. Zira objesini üreten bir bilgi sadece Tanrı'nın bilgisidir ve bilme sebebi varlıklar olan ve varlıklardaki değişim bilgisine de yansıyan insanın bu bilgiyi tam olarak algılayabilmesi mümkün değildir. Nitekim muhdes bilgiye sahip olan insanın kadim bir bilgi olan Tanrı'nın bilgisinin keyfiyetini anlaması mümkün değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd, Tanrı'nın tikelleri bilmesinin nasıllığı ile ilgili filozoflar arasındaki tartışmaya son vermek adına farklı bir açılım getirmiş ve kendi objesini üreten ve bilgisini şeylerden elde etmeyen bir varlığın bilgisinin insan bilgisinin kategorilerini ifade etmek için kullanılan tümel ve tikel ayrımlarından berî tutulmasını önermiş ve zaten kavramsal olan bu tartışmaya son verebilmesi muhtemel bir öneri sunmaya çalışmıştır. Ancak konu üzerindeki tartışmalar filozofun kendisinden sonra da varlığını sürdürmüştür. Esasen İslam filozofları açısından Tanrı'nın bilgisine konu olmayan hiçbir varlık olmadığı aşikâr olup, tartışmanın kavramsal ve yöntem farklılıkları dolayısıyla olduğu görülür. Bu nedendir ki, İbn Rüşd de Gazzalî'nin filozofların yöntemlerini her zaman eleştirme hakkına sahip olduğunu, ancak onları tekfir etmesinin doğru olmadığını vurgulamıştır.



## BİBLİYOGRAFYA

- ABDULCEBBÂR, el-Kâdî Abdullah b. Ahmed, **el-Usûlü'l-Hamseti**, (thk. Faysal Bedir Avn), Kuveyt 1998.
- ABDÜLKADİR, Muhammed Ahmed, **el-İlmü'l-İlahî ve Âsâruhu fi'l-Fikri ve'l-Vâki'**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986.
- AKKANAT, H., "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi-1", **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. XII, S. XXXIV, s. 115-150, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- ALPER, Ö., M., "Küllî", **DİA**, C. XXVI, Ankara 2002.
- APAYDIN, H. Y., "İbn Rüşd", **DİA**, C. XXII, İstanbul 1988.
- ARİSTOTELES, **Metafizik**, (trc. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1993.
- ARKAN, A., **İbn Rüşd Psikolojisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- ATAY, H., **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- AYDIN, İ., H., "Gazzalî'nin Filozofları Tekfirinde Farabî'nin Yeri", **Felsefe Dünyası Dergisi**, S. XIV, Ankara 1994.
- AYDIN, M., **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002.
- AYDINLI, Yaşar, **Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- BAKTIR, M., "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", **Kelâm Araştırmaları E. Dergi**, C. I, S. II, s. 93-108, 2003.
- BELLO, Iysa A., **The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy**, Netherlands 1989.
- BELO, C., **Avicenna's Conception Of God's Knowledge**, Journal of Islamic Studies, C. XVII, S. II, ss. 177-199.
- BOER, T. J. De, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (trc. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004.

- BOZKURT, Ö., “Problem ve Tartışmalarıyla Gazzalî ve İbn Rüşd’e Göre İmkân Meselesi”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XII, S. I, s. 139-179, Sivas 2009.
- CEVİZCİ, A., **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul 2005.
- CİHAN, A. K., **İbn Sina ve Gazzalî’de Bilgi Problemi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- ÇAĞRICI, M., “Cüz’î”, **DİA**, C. VIII, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzalî- İbn Rüşd Tartışması”, **İslâm Tetkikleri Dergisi**, C. IX, s. 77-126, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1995.
- DURUSOY, A., **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.
- EHVANİ, A. F., “**İbn Rüşd**”, (trc. İlhan Kutluer), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M.Şerif) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- FAHRİ, M., **İslam Felsefesi**, (trc. Kasım Turhan), Şato Yayınları, İstanbul 2004.
- FARABÎ, **ed-Deâva’l-kalbiyye**, (trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan), Farabî içinde, Kanaat Kitabevi.
- \_\_\_\_\_, **el- Medinetü’l Fâzıla**, (trc. Nafiz Danışman), MEB Basımevi, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, **el-Cem beyne Re’yeyi’l-Hakimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlis** (Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması), (trc. Mahmut Kaya), İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, **es-Siyâset ul-Medeniyye** (veya Mebâdi’ul-Mevcudât), (trc. Mehmet Aydın-Abdülkâdir Şener-M.Rami Ayas), İstanbul 1980.
- \_\_\_\_\_, **Fusulü’l-Medeni**, (trc. Hanifi Özcan), İstiklal Matbaası, İzmir 1987.
- \_\_\_\_\_, **Fusûsu’l-Hikem**, (nşr. Friedrich Dieterici), es-Semeretü’l-Merdiyye içinde, Leiden-E.J. Brill, 1980.
- \_\_\_\_\_, **Uyun-ül-Mesâil**, (trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan), Farabî içinde, Kanaat Kitabevi.
- \_\_\_\_\_, **et-Talikat**, (trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan), Farabî içinde, Kanaat Kitabevi.

- GAZZALÎ, **İtikâd'da Orta Yol**, (trc. Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **Tehâfütü'l-Felâsife**, (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), (trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- GENEQUAND, C., **Ibn Rushd's Metaphysics**, A Translation with Introductions of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam, (Islâmîc Philosophy and Theology: Texts and Studies, 1), Leiden, E.J.Brill, 1984.
- GÖKBERK, M., **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002
- GÖLCÜK, Ş., TOPRAK, S., **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- GÜÇLÜ, A. B., ERK, U. S., **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- HAMMOND, R., **Farabî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, (trc. Gülnihal Küken-Uluğ Nutku), Alfa Yayınları, Bursa 2001.
- HANEFÎ, H., **Mine'l-Akide ile's-Sevra, Daru't-Tenvir**, II, Beyrut.
- IQBAL, M., **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Lahore, 1958.
- İBN MANZÛR, "Kudret", **Lisânü'l-Arab, Darusaadet**, Beyrut, C. V.
- \_\_\_\_\_, "İrade", **Lisânü'l-Arab, Darusaadet**, Beyrut, , C. III.
- İBN RÛŞD, **Faslu'l-Makâl, (Felsefe-Din İlişkisi)**, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille**, (trc. Nevzad Ayasbeyoğlu), İbn Rüşd'ün Felsefesi, (1. Fal-ül-Mekaal., 2. Kitab-ül-keşf. tercümesi) içinde, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ankara 1955.
- \_\_\_\_\_, **Metafizik Şerhi**, (trc. Muhittin Macit), Litera Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **Psikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)**, (trc. Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, **Şerhü'l-Kebîr li Kitâbi'n-nefs li Aristo** (Latince'den Arapça'ya trc. İbrahim Garbi), Beytü'l-hikme, Tunus 1997.
- \_\_\_\_\_, **Tefsiru Mâba'de't-Tabîa (I-IV)**, (nşr. Maurice Bouyges), C. III, Beyrut 1938-1948.
- \_\_\_\_\_, **Tehâfüt et-Tehâfüt**, (thk. Süleyman Dünya), daru'l-Maârif, Kahire 1965.

- \_\_\_\_\_, **Telhîsu Kitâbi'l-hiss ve'l-mahsûs** (thk. Henri Blumberg), The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1972.
- \_\_\_\_\_, **Telhîsü Kitâbi'n-Nefs**, (thk. A. Fuâd el-Ehvânî), 1999.
- \_\_\_\_\_, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)**, (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İBN SİNA, **er-Risâletü'l-Arşıyye fî Hakâiki't-tevhîd ve İsbâti'n-nübüvve**, (Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine), (trc. Mahmut Kaya), İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, **İşaretler ve Tembihler**, (trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik**, (metin ve trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), C.I, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik**, (metin ve trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), C.II, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **Uyûnu'l-Hikme**, (trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu), Risaleler içinde, Kitabiyat, Ankara 2004.
- KARADAŞ, C., **Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Arasta Yayınları, Bursa 2003.
- KAYA, M. C., **Varlık ve İmkân** (Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- KEMAL PAŞA-ZÂDE, **Tehâfüt Hâşiyesi**, (trc. Ahmet Arslan), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- KILAVUZ, A. S., **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.
- KOÇAR, M., **Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- KUTLUER, İ., **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- KÜYEL, M. T., **Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969.

- \_\_\_\_\_, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti** (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956.
- MENGÜŞOĞLU, T., **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- NESEFÎ, **Tebşiratül Edile Fî Usûli'd-Din**, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993.
- ÖZALP, N. A., **İslamda Felsefe Akımları**, Kitabevi, İstanbul 1995.
- ÖZDEMİR, M., “Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VI, S. I, s. 209-226, Sivas 2001.
- ÖZDEN, H., Ö., **İbn Sina- Descartes Metafizik Karşılaştırma**, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- PEZDEVİ, M., **Ehli Sünnet Akaidi**, (trc. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.
- PORPHYRİOS, **İsagoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş)**, trc. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- SÂBÛNÎ, N., **Mâturidiyye Akaidi**, (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara 2000.
- SAMİ, Ş., **Kamus-i Türki**, İstanbul 1994.
- SARIOĞLU, H., **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- SEVİM, S., “Faal Akıl ile Bitişme”, **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri**, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1994.
- SÖZEN, K., “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. IV, S. X, s. 161-186, Ankara 2001.
- \_\_\_\_\_, “Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. XIII, S. III-IV, s. 400-409, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, “İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek**, C. I, , s. 295-310, Asitan Yayıncılık, Sivas 2009.
- \_\_\_\_\_, **İbn Kemal'de Metafizik**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- \_\_\_\_\_, **Levkerî'de Tanrı Tasavvuru**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007.

- ŞEHRİSTÂNÎ, A., **el-Milel ve'n-Nihal**, (trc. Mustafa Öz- Mehmet Dalkılıç) Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- TAYLAN, N., **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İFAV Yayınları, İstanbul 1997.
- TAYLOR, R., “The Future Life and Averroes’s Long Commentary on the De Anima”, Averroes and the Enlightenment (ed. Mourad Wahba, Mona Abousenna), Prometheus Boks, New York.
- \_\_\_\_\_, **“İbn Rüşd; Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce”**, (ed. Peter Adamson- Richard D. Taylor), (trc. M. Cüneyt Kaya), İslâm Felsefesine Giriş içinde, Küre Yayınları, İstanbul 2007
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali, **Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünun**, C. I, İstanbul 1983.
- TUNÇBİLEK, H. H., **İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmi**, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.
- TURHAN, K., **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmiri ve Felsefesi**, İFAV Yayınları, İstanbul 1992.
- TUSÎ, A., A., **Tehafütü'l-Felâsife**, (Kitabu'z-Zuhr), (trc. Recep Duran), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- YALDIR, H., “İbn Rüşd ve Tanrı’nın Tikellere Dair Bilgisi”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek**, C. I, s. 337-354, Asitan Yayıncılık, Sivas 2009.
- YAVUZ, Y. Ş., “Adem”, **DİA**, C.I, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_, “İlim”, **DİA**, C.XXII, İstanbul 2000.
- YURDAGÜR, M., **Allah’ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna**, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.
- <http://tdkterim.gov.tr/?kelime=t%FCmel&kategori=terim&hng=md>, (27 Mart 2011).

## ÖZGEÇMİŞ

### **Kişisel Bilgiler**

Adı ve Soyadı : Hatice YILMAZ

Doğum Yeri : Afyonkarahisar

Doğum Yılı : 1984

Medeni Hali : Bekar

### **Eğitim Durumu**

Lise : 2000-2001

Lisans : 2004-2005

### **Yabancı Dil ve Düzeyi**

İngilizce – Orta Düzey

### **Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar**