

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GÂZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTLERİNDE TANRI'NIN BİLGİSİ
MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF NAZLI

ANKARA-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GÂZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTLERİNDE TANRI'NIN BİLGİSİ
MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUSUF NAZLI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

ANKARA-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

YUSUF NAZLI

GÂZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTLERİNDE TANRI'NIN BİLGİSİ MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

.....

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

.....

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

.....

Tez Sınavı Tarihi: 13.06.2023

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN danışmanlığında hazırladığım “Gâzali ve İbn Rüşd’ün Tehafütlerinde Tanrı’nın Bilgisi Meselesi (Ankara, 2023)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 13.06.2023

Yusuf NAZLI

ÖNSÖZ

Tehâfüt geleneği, İslam düşünce tarihinde büyük yankı uyandırmış, bazı konularda tartışmanın fitilini ateşlemiş ve bazı ilim çevrelerince felsefeye karşı olumsuz tutumun gelişmesine sebebiyet vermiştir. Tartışmanın ortaya çıkışında, Gâzali'nin “*Tehâfütü'l-Felâsife*” adlı eserinde üç konuda filozofları büyük eleştirilerde bulunması, temel oluşturmaktadır. Filozoflara yapılan bu suçlama, ardında büyük etkiler bırakan bir tartışma geleneğinin oluşmasına ve günümüze kadar akademilerde konuşulmasına vesile olmuştur.

Gâzali'nin *Tehâfüt*'ten önceki eserleri incelendiğinde bir insanın görüşleri üzerinden tekfir edilemeyeceğini söylemektedir. Diğer taraftan *Tehâfüt* ve daha sonraki eserlerini eleştirdiği tavrı kendisinin sergilediği görülmektedir. İbn Rüşd, Gâzali'nin *Tehâfüt*'ünde filozofları eleştirilerine cevap vermektedir. Çalışmanın temel noktası Tanrı'nın Bilgisi olarak tanımlanmış ve bu konuda Gazâli ve İbn Rüşd'ün fikirleri üzerinde durulmaktadır.

Nihai olarak, bu çalışmanın ortaya çıkması için her şart ve durumda, maddi ve manevi destekleri ile her zaman arkamda duran annem Zeliha NAZLI'ya ve babam Mustafa NAZLI'ya, çalışmanın ortaya çıkmasında öneri, destek, tenkit ve fikirleriyle emeğini esirgemeyen kıymetli hocam sayın Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a teşekkür ederim. Ayrıca değerli eleştiri ve önerileriyle tezin zenginleşmesini sağlayan Prof. Dr. Cevdet KILIÇ'a ve Prof. Dr. İbrahim MARAŞ hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Yusuf NAZLI

Ankara, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1. Araştırma Konusu ve Önemi.....	1
2. Tezin Yöntemi.....	9
3. Tezin Sınırlılıkları	10
4. Kavramlar.....	11
4.1. İlim/Bilgi Kavramı	11
4.2. Zaman.....	14
4.3. Külli/Tümel Kavramı	16
4.4. Cüz'i/Tikel Kavramı	17
4.5. Tanrı'nın İlim Sıfatı	20
5. İbn Sina'da Tanrı'nın Bilgisi Meselesi	29
5.1. İbn Sina'da Bilgi	29
5.2. İbn Sina'da Tanrı'nın Bilgisi.....	30
I.BÖLÜM	40
GÂZALİ'NİN TEHAFÜT'ÜNDE TANRI'NIN BİLGİSİ MESELESİ.....	40
1.1. Gâzali'nin Tehâfüt'üne Genel Bakış.....	40
1.2. Gâzali'nin Tehâfüt'ünde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi.....	43

II. BÖLÜM.....	67
İBN RÜŞD'DE TANRININ BİLGİSİ MESELESİ.....	67
2.1. İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne Genel Bir Bakış.....	67
2.2. İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi	70
III. BÖLÜM	85
GÂZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	85
SONUÇ	93
KAYNAKÇA.....	95
ÖZET.....	104
ABSTRACT	105

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.t.: Adı geçen tez

a.g.m.: Adı geçen makale

bkz.: Bakınız

c.: Cilt

ev.: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

krş.: Karşılaştırınız

A.Ü.İ.F. yayınları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

M.S.: Milattan sonra

T.T. : Tehaft et- Tehaft

T.F. : Tehaftl-Felasife

.: Ölüm tarihi

s.: Sayfa

Terc.: Tercüme eden

vd.: ve devamı

Yay.: Yayınevi

y.h.: yayına hazırlayan

y.y.: Yüzyıl

GİRİŞ

1. Araştırma Konusu ve Önemi

İslam düşünce tarihi, farklı düşünce ekollerinin bir araya gelerek zengin bir bilgi ve fikir birikimi oluşturduğu önemli bir alanı kapsar. İslam düşüncesinin merkezinde, Tanrı'nın bilgisi ve sınırlarıyla ilgili tartışmalar yer almaktadır. Bu tartışmalar, felsefe ve teoloji alanlarında önemli bir etkiye sahiptir ve İslam düşüncesinin temel yapı taşlarından birini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, İslam felsefesinin iki önemli ismi olan Gâzali ve İbn Rüşd'ün "Tehafüt"¹ adlı eserlerinde geçen Tanrı'nın bilgisi meselesi ele alınmaktadır. Gâzali ve İbn Rüşd, İslam düşüncesinde farklı görüşleri temsil etmektedir. Bu iki düşünür arasındaki tartışma, İslam felsefesinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Gâzali(ö.h/m 505/1111) ve İbn Rüşd'e (ö.h/m 595/1198) geçilmeden önce konunun merkezinde bulunan ve Gâzali'nin kendisine cevap vermek için Tehafüt'ü kaleme aldığı İbn Sina'nın görüşlerine de değinilmektedir.

Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed el-Gâzali, bilinen adıyla Gâzali, İslam düşüncesinde büyük bir etkiye sahip olan ve Orta Çağ İslam düşüncesinin en önemli

¹ Tehafüt sözlükte çelişki Tutarsızlık manasına gelmektedir. Felsefe alanında ise bir eleştiri geleneğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Gâzali'nin filozofların görüşlerini eleştirmek için yazdığı "*Tehafüt'ül-Felâsife*" adlı eser bu geleneğin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Daha Sonra İbn Rüşd, Gâzali'nin görüşlerine cevap olarak "*Tehafüt 'et-Tehafüt'ül-Felasife*" adlı eseri kaleme almıştır. Ayrıntılar için bkz. Mahmut Kaya, "Tehâfütü'l-Felâsife Maddesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (06 Haziran 2023); Hüseyin Sarioğlu, "Tehâfütü Tehâfütü'l-Felasife Maddesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Mayıs 2023).

temsilcilerinden biri olarak kabul edilen bir filozof, mütetekellim ve mutasavvufur. Gâzali, İslam düşüncesinde hem felsefeye hem de kelama önemli katkıları bulunmaktadır.²

Gâzali, 1058 yılında İran'ın Tus kentinde dünyaya gelmiştir. Gâzali, 1111 yılında Tus kentinde hayatını kaybetti. Ölümünden sonra, Gâzali'nin düşünceleri ve eserleri, İslam düşüncesinde büyük bir etkiye sahip olmuş ve İslam düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Ayrıca, İslam hukuku ve teoloji alanlarında da önemli bir etkiye sahip olmuştur.³

Gâzali'nin Tehafütü'l-Felasife isimli eseri, İslam düşüncesinde felsefenin sınırlarını çizen ve İslam düşüncesini daha katı teolojik bir çerçeveye yönlendiren önemli bir eserdir. İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ü ise, Gâzali'nin eleştirilerine karşı felsefenin önemini ve değerini savunan bir çalışmadır. İki düşünür arasındaki bu tartışma, İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynar ve bu nedenle konu, tarihsel ve entelektüel açıdan önem taşımaktadır.

Gâzali, İslam düşünce tarihinin önemli filozoflarından ve teologlarından biridir. Gâzali'nin, İslam düşüncesine büyük katkıları bulunmaktadır. Gâzali'nin ilmi karakteri, dini, felsefi ve tasavvufi düşünceler üzerine yazdığı eserlerde görünmektedir. İslam felsefesine yönelik çalışmaları ve eleştirileri, onun çağının ve sonraki dönemlerin en önemli düşünürlerinden biri olmasını sağlamıştır.

Gâzali'nin ilmi kişiliğinin diğer bir önemli bir yönü de İslam düşüncesinde metodoloji üzerine yaptığı çalışmalardır. Bu çalışmalar, İslam düşüncesinin temel sorunlarına ve meselelerine çözüm önerileri sunarak, Gâzali'nin çağının ve sonraki dönemlerin önemli düşünürlerinden biri olmasını sağlamıştır.

² W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 34-38.

³ Frank Griffel, *Gâzali'nin Felsefi Kelamı*, ed. Mustafa Demiray, çev. Halil İbrahim Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, 2015, 54-55.

Gâzali'nin en önemli eserlerinden biri olan İhya'u Ulum'id-Din, tasavvufi açıdan derinlemesine bir bakış açısı sunmaktadır. Bu eserde, İslam ahlakı, ibadet, adalet ve tasavvuf gibi konular üzerine yapılan önemli çalışmalar bulunmaktadır. Gâzali, bu eserinde tasavvufun temel meselelerine dair derinlemesine analizlerini ve görüşlerini sunarak, İslam düşüncesinin önemli bir figürü olmayı başarmıştır.

Gâzali'nin felsefe ve düşünce tarihine yönelik en önemli eleştirel katkısı, Tehafüt'ül Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseridir. Bu eserde, Gâzali, İslam düşüncesinde Aristotelesçi (M.Ö. 384-322) ve Neoplatonist felsefenin temsilcileri olarak kabul edilen İbn Sina ve Farabi'nin düşüncelerini eleştirmektedir. Gâzali, bu eserde, felsefenin bazı yönlerinin İslam inanç sistemiyle bağdaşmadığını ve İslam düşüncesinin temel değerleriyle çeliştiğini savunmaktadır. Gâzali, felsefenin İslam düşüncesine uyarlanabilmesi için bazı temel düzeltmeler yapılması gerektiğini savunarak, felsefe ve İslam düşüncesinin birlikte var olabileceği bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Gâzali, İslam düşüncesinde tasavvufun önemli bir yeri olduğunu düşünmektedir. Bu konuda önemli eserler kaleme almıştır. Bunların başında Münkız min ed-Delal (Dalaletten Kurtuluş) ve Bidayetü'l-Hidâye (Hidayetin Başlangıcı) gibi eserler gelmektedir. Bu eserlerde Gâzali, İslam düşüncesinin temel değerlerine sadık kalarak, tasavvufun nasıl uygulanması gerektiği konusunda düşüncelerini sunmaktadır.

Gâzali, İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan fıkıh ve kelam alanlarında da kendini göstermektedir. Gâzali, fıkıh alanında yazdığı el-Mustasfa ve kelam alanında yazdığı el-Iktisâd fi'l-İ'tikâd gibi önemli eserlerle İslam düşüncesindeki bu alanlara da önemli katkılarda bulunmuştur. Ayrıca Gâzali, bu eserlerinde de filozoflara önemli eleştiriler yöneltmektedir. Gâzali "El-Munkız min ed-Dalal" adlı eserinde, hakikate ulaşmak isteyen insanlardan bahsetmektedir. Ona göre bu insanlar dört ana grupta sınıflanmaktadır. Bu dört grup şunlardır:

Kelamcılar (Mutekellimûn): Kelam, İslam teolojisi ve felsefesine yönelik bir disiplindir. Kelamcılar, İslam inançlarını ve doktrinlerini akıl ve mantıkla savunmaya çalışan teologlardır. Gâzali, kelamcıların akıl ve mantık yoluyla hakikate ulaşabileceklerini düşündüğünü belirtir, ancak onların yöntemlerinin eksik ve sınırlı olduğunu ifade etmektedir.

Felsefeciler (Feylesûfiyun): Gâzali, felsefecilerin Yunan felsefesi ve mantığına dayalı düşünceleri benimsediklerini ve İslam düşüncesini etkilediklerini belirtir. Gâzali, felsefecilerin akıl ve mantığı hakikate ulaşmanın tek yolu olarak gördüklerini ifade eder ve onların bazı görüşlerini eleştirmektedir.

Batiniler (Talim Ashabı): Gâzali, Bâtınilerin kendilerini temiz imamlardan bilgi elde ederek doğruyu öğrendiklerini söylediklerini belirtmektedir. Ayrıca Gâzali bu kesim ile hayatının belli bir bölümünde mücadele etmekte ve görüşlerini sert bir şekilde reddetmektedir.

Sufiler (Tasavvuf Ehli): Gâzali, Sufilerin içsel deneyimler ve kalp yoluyla hakikate ulaşmayı amaçlayan mistik bir gelenek olduğunu ifade eder. Sufiler, dini pratikler ve zühd yaşamı yoluyla Allah'a yakınlık kazanmayı ve ruhani bilgi elde etmeyi hedeflemektelerdir. Gâzali, Sufilerin yöntemlerinin hakikate ulaşmak için en doğru ve etkili yol olduğunu savunur.⁴ Gâzali, bu dört grubun her birinin farklı yöntemler kullanarak hakikate ulaşmaya çalıştığını ve her yöntemin kendi içinde bazı değerler ve eksiklikler taşıdığını belirtir.⁵

Gâzali'nin ilmi kişiliğinin bu kadar önemli olmasının temel nedeni, onun İslam düşüncesine yönelik eleştirel ve derinlemesine analizler yaparak, İslam düşüncesinin temel değerlerini ve meselelerini ortaya koymuş olmasıdır. Gâzali'nin bu özellikleri, onun İslam düşüncesinde önemli bir düşünür ve ilim adamı olarak kabul edilmesini sağlamamaktadır.

⁴ Gâzali, *El Munkız Mined Dalal*, çev. Osman Arpaçukuru (Beyan Yayınları, 2015), 37-38.

⁵ Gâzali, *El Munkız Mined Dalal*, 39.

Ayrıca kimilerine göre haklı kimilerine göre haksız olarak yazdığı Tehafüt'ül-Felasife eseri nihayetinde olumlu ve olumsuz etkileri bulunan önemli bir eser olarak kabul edilmektedir.

Çalışmanın konusu olan diğer düşünür İbn Rüşd ise Endülüs'te İslam'ın rahatlıkla yaşandığı bir dönemde Kurtuba'nın (Cordoba) kalbinde dünyaya gözlerini açmıştır. Adının tam hali Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubi'dir. Doğumu, aynı isim ve künyeye sahip olan büyük dedesinin ölümünden sadece birkaç ay sonra gerçekleştiğinden dolayı kendisi "İbn Rüşd el-Hafid" olarak anılmıştır.⁶ Eğitime önem veren bir aileden gelmesinden dolayı küçük yaşlarından itibaren ilim öğrenmeye başlamıştır. İbn Rüşd, Ebu Mervan İbn Cüryul el-Belensi'den tıp bilimlerini, Ebu Ca'fer İbn Harun et-Tercali'den matematik, tıp ve felsefi ilimleri öğrenmiştir. Ayrıca, dönemin en ünlü hekimlerinden olan Ebu Mervan İbn Zühr ile olan yakın ilişkisi ve dostluğu, onun tıp alanındaki başarılarına ve özellikle bu alanda eser vermesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

İbn Rüşd, felsefenin yanı sıra tıp ve hukuk alanlarında da büyük başarılar elde etmiştir. Toplum içinde sözü dinlenen, değeri bilinen bir kişi olmuştur. Edebi zevke sahip olan İbn Rüşd, bazı şairlerin şiirlerini ezberlemiş ve toplantılarda okuduğu şiirler dolayısıyla şairlere benzetilmiştir. İbn Rüşd'ün hukukçu ve felsefe otoritesi olduğu, eleştirilerin ve olumsuz değerlendirmelerin onun önemli kişiliğini değiştirmedeği belirtilmektedir. İbn Rüşd, Elisane'de sürgün yaşamının ardından 10 Aralık 1198 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi ilk olarak Marakeş'te defnedilmiş, daha sonra doğup büyüdüğü Kurtuba'ya nakledilerek İbn Abbas Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verilmiştir.⁷

⁶ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik, 2020), 15.

⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 16-17.

İbn Rüşd hem yaşadığı dönem, coğrafya ve ilmi konulara yakın bir ailede olması vesilesiyle kendisini ilmi anlamda çokça geliştirmiş ve çağları aşan bir etkiye sahip olmuş bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun ilmi kişiliğini tanımlarken birkaç özelliği ön plana çıkmaktadır.

İlk olarak onun Aristo'nun en büyük şarihi olmasından başlamak gerekmektedir. Şarihi olmasının yanında sıkı bir takipçisidir. İslam filozofları arasında Aristo'ya olan bağlılığıyla bilinen bir filozoftur. Aristo'yu en iyi anlayan ve onu açıklayan filozoflardan birisi olarak anılmaktadır. Onun için Aristo, insanlık tarihinde en büyük filozoflardan biri olarak kabul edilir. İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerine büyük hayranlık duyar ve onun fikirlerini samimi bir şekilde takdir etmektedir. İbn Rüşd, Aristo'nun Tabiiyyat adlı eserini şerh ederken önsözünde Aristo'yu över ve onun hikmet ve bilgeliği konusunda övgü dolu sözler sarf eder. Ona göre, Aristo mantık, tabiat felsefesi ve diğer ilimlerin kurucusu ve tamamlayıcısıdır. İbn Rüşd'ün Aristo'ya olan bağlılığı çok güçlüdür. Çoğunlukla Aristo'yu eleştirmekten kaçınır, onun fikirlerini savunur ve herhangi bir hatanın Aristo'da değil, fikirlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasında olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd'e göre, Aristo insanlığın en kâmil ve en büyük filozofudur. Aristo'nun fikirleri, insanoğlunun ulaşabileceği en yüksek bilgilere uygun düşer ve diğer filozofların bin bir zorlukla ortaya çıkardığı görüşler, Aristo'ya kolayca malum olur.⁸

İbn Rüşd'ün bir diğer özelliği ise Felsefe ve din arasındaki uyuma en çok dikkat çeken İslam filozofu olmasıdır. İbn Rüşd'den önce bu konuda fikir beyan eden başka düşünürler de bulunmaktadır. İbn Rüşd, kendisi bu grupları saymaktadır. Özellikle Mu'tezile'nin aklı temel bir ölçü olarak kabul eden ve şeriatın te'vil ve tefsirinde aklı önemseyen bir akım olarak din ile felsefeyi uzlaştırmak için sürekli ve ciddi çabalar sarf etmiş ve önemli sonuçlara ulaştığını

⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-din ilişkileri = Faslu'l-Makal el-Keşf an menâhici'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2012), 21-22.

söylemektedir. Ayrıca, Kindî, Farabi, İbn Sina, İbn Tufeyl gibi İslam filozofları da doğru ve etkileyici izahlar getirenler arasında yer aldığını belirtmektedir. Bu konuda düşünceleri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. İslam düşünürleri bu konuda genel olarak üç büyük gruba ayrılabilir:

Şeriat ile felsefenin uzlaştırılması fikrinde olanlar. Bu filozoflar, felsefî prensiplere uymayan dini metinleri hemen aklî ölçüler içinde te'vil eder ve te'vilden çıkan anlamın, metnin zahiri anlamıyla uyumlu olup olmadığına pek önem vermezler. İkinci grup ise felsefî fikirleri dinî ölçülere göre kabul veya reddedenlerdir. Bu grupta Gâzali gibi birçok düşünür yer almaktadır. Onlara göre felsefe, aklî ve deneysel bilimler, tamamen şeriatın kontrolünde olmalı, geçerli olabilmeleri için âlimlerin onayına ihtiyaç duymalı ve bağımsız olmamalıdır. Ebu Süleyman Mantikî gibi filozoflar ise felsefî prensiplerin doğru olduğunu ve dinî tebliğin de doğru olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, bu iki alanın uzlaştırılması için özel bir etki ve etki alanının bulunması gereklidir. Onlara göre, her birinin kendi uzmanlık alanına giren konularda kabul edilmeleri gerekmektedir.⁹

İbn Rüşd'ün ilmi karakteri konusunda bir diğer yönü ise objektif bir bakış açısına sahip olmasıdır. Kendisine göre yanlış bir şey gördüğünde sözünü esirgememiş, kimsenin dinine ve inancına göre yorum yapmamıştır. Tehafüt adlı eserinde yeri geldiğinde Gâzali'yi eleştirmiş yeri geldiğinde de İbn Sina'yı eleştirmektedir. Farklı millet ve dinlerden öğrencilerinin olması da onun ilim konusunda tarafsız olduğunun farklı bir göstergesidir.¹⁰

İbn Rüşd'e göre, insanın özel bir konuma yükselmesini sağlayan şey, ona özgü akıl gücüdür. İnsan, zâtıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanında en değerli varlıktır. Akıl, nazarî/teorik ve amelî/pratik olmak üzere iki işlevi olan bir güçtür. İnsanın

⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal El-Keşf an Menâhici'l-edille*, 23-24.

¹⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal El-Keşf an Menâhici'l-edille*, 18-20.

varlık amacı, akıl gücünü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise tesadüfi veya kendiliğinden gerçekleşecek bir durum değildir, aksine bir zihniyet ve yöntem gerektirmektedir. İbn Rüşd'e göre, insanın varlık amacını gerçekleştirmesini sağlayacak olan "zihniyet", belirli ilkeler üzerine kuruludur. Bu zihniyeti tanımlamak için İbn Rüşd şunları dile getirmektedir:

Bilgi edinmek isteyen kişi, sadece gerçeğe ulaşmayı amaçlamalıdır. Hata korkusu veya mazeretler gerçeğe ulaşma çabasını engellememeli, insan her zaman görev ve sorumluluk bilinciyle gerçeği aramalıdır. İnsanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koyduğu yöntemler ve birikimler asla göz ardı edilmemelidir. Kişilerin inançları, dinleri, mezhepleri veya toplumları gerçeğin önüne geçirilmemeli, felsefi düşünce ve görüşlerin önemi kabul edilmelidir. Herhangi bir fikir veya düşünce körü körüne kabul edilmemeli, eleştirel ve seçici bir yaklaşım benimsenmelidir.

Metafizik sorunlar gibi insan aklının yetersiz kaldığı konularda, son söz vahye bırakılmalı, ancak uzmanların yorum yapma yetkisi ve sorumluluğu olmalıdır. Farklı yorumların her zaman mümkün olduğu ve daha tutarlı yorumların ortaya konulabileceği unutulmamalıdır. Araştırma yaparken, sorunu doğrudan ele alarak tez ortaya konmalıdır. Farklı görüşlerden yola çıkarak yeni çözümler veya yorumlar aranması durumunda, başlangıç noktası olarak alınan görüş tarafsız bir şekilde sunulmalı ve gerekçeleriyle birlikte değerlendirilmelidir.

İbn Rüşd, bilimde dogmatizme ve bağnazlığa yer olmadığını vurgulayarak, tarafsızlık, objektiflik ve her türlü düşünceye saygı gösteren bir bilim zihniyetinin gerekliliğini belirtmektedir. Gerçeğe ulaşma yolunda yapılan çalışmalardan yararlanan herkese minnettar

olunması gerektiğini ve bir bilim adamının sahip olması gereken hak ve kadirbilirlik niteliğinin önemini vurgulamaktadır.¹¹

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün ilmi karakterine baktığımızda, Aristoteles'e düşkün, bir yandan din-felsefe arasında uyum arayan bir isim olmuşken diğer yandan felsefe dünyası için Aristo'dan kendilerine uzanan önemli bir köprü vazifesi görmüştür. Kendisinden sonra düşünceleri etrafında birleşen filozoflar olmuş ve onun izini takip ettiğini söyleyen gruplar onun felsefi görüşlerini sonraki nesillere aktarmışlardır.

Nihayetinde bu iki düşünür de Tanrı'nın bilgisi konusunu eserlerinde işlemektedir. Bu iki düşünürü bir kenara bıraksak bile Tanrı'nın bilgisi meselesi, İslam'ın ilk yüzyılından itibaren ilgi görmüş, bugün de hâlâ ilgi gören ve çağdaş düşünürler tarafından tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden, Gâzali ve İbn Rüşd'ün bu konudaki düşüncelerini incelemek, bu konu hakkındaki çalışmalara ışık tutabilmektedir. Bu çalışmada, İbn Sina'nın görüşlerine değindikten sonra Gâzali ve İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi meselesine yaklaşımlarını, argümanlarını ve bu konudaki görüş ayrılıklarını derinlemesine incelenerek İslam felsefesindeki bu önemli tartışma anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma, İslam düşüncesinin temel konularından birine ışık tutmaya çalışarak, felsefe ve teoloji alanlarındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlanmaktadır.

2. Tezin Yöntemi

Bu tez, Gâzali ve İbn Rüşd'ün eserleri olan "Tehafüt'ül-Felasife" ve "Tehafüt'üt-Tehafüt"te Tanrı'nın bilgisi meselesini incelemeyi amaçlamaktadır. İlk olarak konunun İslam felsefesinde başlangıç noktası olması hasebiyle İbn Sina'nın görüşlerine değinilecektir. Araştırma, Gâzali ve İbn Rüşd'ün eserlerinde ele aldıkları Allah'ın bilgisi konusundaki

¹¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 25-27.

görüşlerini mukayeseli bir şekilde analiz ederek, İslam felsefesi açısından ortaya çıkan sonuçları değerlendirilecektir.

Gâzali ve İbn Rüşd'ün Allah'ın bilgisi üzerine görüşlerini detaylı bir şekilde ele alarak, her iki düşünürün bu konudaki farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, ilk olarak İbn Sina ile başlamak daha doğru görünmektedir. Daha sonra Gâzali'nin Allah'ın bilgisine ilişkin eleştirileri ve İbn Rüşd'ün bu eleştirilere yanıtları incelenecek ve değerlendirilecektir. Tezin sonunda, Gâzali ve İbn Rüşd'ün Allah'ın bilgisi meselesine dair görüşlerinin İslam felsefesi üzerindeki etkisi ve önemi tartışılacaktır.

3. Tezin Sınırlılıkları

Gâzali ve İbn Rüşd'ün Tehafütlerinde Tanrı'nın Bilgisi meselesi, doğası gereği bazı sınırlılıkları ve zorlukları barındırmaktadır. Gazâlî'nin felsefecilere yönelik tekfir etme durumlarını incelediğimiz üç ana mesele bulunmaktadır: alemin ezeliliği, cismani haşr ve Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bilmesi. Bu çalışmada konulardan sonuncusu incelenmektedir. Bu konular üzerinde duran literatür oldukça kapsamlıdır, ancak çoğunlukla Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri üzerine yoğunlaşırken, İbn Rüşd'ün Gâzali'ye verdiği yanıtlar daha az ele alınmaktadır.

Tez çalışması her ne kadar sadece Tehafüt içerisindeki tek bir konu üzerinde yoğunlaşmış bile olsa konu itibari ile geniş bir etki alanına sahiptir. Tehafüt çalışmaları başlı başına bir gelenek oluşturmaktadır. Bu konu sadece Gâzali ve İbn Rüşd ile sınırlı kalmamış Hocaşade de bu konuda bir Tehafüt kaleme almıştır. Bu üç eserin ilk baskıları beraber yapılmıştır.

Araştırmamızı gerçekleştirirken başvurduğumuz kaynaklar arasında Gazâlî'nin "Tehafütü'l-felâsife" ve İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt" eserleri bulunmaktadır. Bu eserler,

tezimizin temel konusunu oluşturdıkları için en önemli kaynaklarımızı oluşturmuştur. Ek olarak, Gâzali ve İbn Rüşd hakkında yazılmış kitaplar ve tezlerden de yararlanılmaktadır.

4.Kavramlar

Tezin ana konularına geçmeden önce konu ile ilgili kavramların kısaca tahliline yer verilecek sonrasında teze konu olan filozofların bu kavramlar hakkındaki değerlendirmelerine ele alınacaktır. Konunun anlaşılması için bu gerekli bir başlangıç olacaktır. Bu bölümde “ilim”, “zaman”, “külli/tümel” ve “cüz’i/tikel” kavramları incelenecektir. Bu kavramlar tarih boyunca birçok anlam kazanmış ve kullanım şekli hakkında birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır.

4.1.İlim/Bilgi Kavramı

“Sözlükte ilim, “bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek” demektir. İlâhî bir sıfat olarak “Allah’ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi” diye tanımlanabilir.¹² Bilgi, İslam literatüründe “el-ilim” ve “el-ma'rife” gibi terimlerle tanımlanan ve genellikle “bilen ile bilinen arasındaki bilme eyleminin veya bilincine varma biçiminin öznenin amaçlı yönelimi sonucu özne ile nesne arasında kurulan veya öğrenilen şey” anlamına gelmektedir.¹³ İslam dünyasında bilginin daha birçok manası bulunmaktadır, lakin çalışmada konu edinilecek olan karşılığı yukarıda da değinildiği gibi ilim ve ma'rife kavramları olacaktır. Bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda kurulan ilişki

¹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 123-127.

¹³ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 157-160; Rağıp el İsfehani, *Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018); İbn Sina, *En-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013); Yusuf Şevki Yavuz, “İlim Maddesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2000).

sonucu ortaya çıkan bir olgudur. Bu ilişki, bilen özne ve bilinen nesne arasındaki bağ olarak kabul edilir. Özne, algı, tasarım, duyular ve düşüncelere dayanarak düşünen, hisseden ve bilincinde olan bir benliği temsil etmektedir.¹⁴ Nesne ise duyulardan algılanabilen, elle tutulabilen, zaman ve mekân içinde var olan her şeyi temsil eder. Hem özne hem de nesne kendi başlarına var olabilirler.”¹⁵

Platon'a göre, bilgi özünde insanda mevcuttur ve hatırlama yoluyla ortaya çıkar. Dolayısıyla, bilgi dışarıdan kazanılan bir şey değil, içimizde bulunan potansiyellerin ortaya çıkarılmasıyla elde edilen bir anlayıştır. Öte yandan, doğru sanı, temellendirildiği ve mantıklı bir şekilde desteklendiği sürece bilgi değerine ulaşabilir. İnsanlar genellikle doğru sanılara sahiptir, ancak bu sanılar henüz doğrulanmamış ve sorgulanmamış olabilir. Bu nedenle, doğru sanılar, sistematik bir sorgulama ve temellendirme sürecinden geçerek bilgiye dönüşebilir. Platon'un bu ayrımıyla, bilginin kesinlik ve doğruluk gerektirdiği vurgulanırken, doğru sanının da bu gerekliliklere uygun olarak sorgulanması ve temellendirilmesi gerektiği vurgulanır. Platon, idealar teorisinden hareketle değişenin ve değişmeyen bilgisini birbirinden ayırmaktadır.¹⁶ Aristoteles'in felsefesinde ise, bilgi kavramı mevcut olanı konu almaktadır. Bir şey hakkında bilgi elde etmek için öncelikle o şeyin var olması gerekir. O, bilgiyi iki farklı şekilde görmektedir. Bunların ilki insanlarla birlikte hayvanlarda da bulunan imgelem ve hafıza gücüdür. Ancak insan bunların dışında bilim ile de bilgi elde

¹⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 154-158.

¹⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 34.

¹⁶ Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 82-85; Erciyes Özkan Fadime, *Platon'da Varolma ile İdea Arasındaki İlişki ve Yeni Platoncu Yorumu Üzerine Bir Karşılaştırma* (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 48-49.

edebilmektedir.¹⁷ Ayrıca Aristoteles'e göre eğer insanın duyuları eksilirse bilgi de eksilmektedir.

İslami düşünce geleneğinde ise, bilgi ve ilim kavramları birbirine çok yakın anlamlara sahiptir ve genellikle birbirinin yerine kullanılır. İslam Felsefe geleneğinde ilim, "bilinebilir şeylerin nefiste yani zihinde oluşmasıdır. Bu bir renk, şekil, koku veya görüntü olabilir. İhvan-ı Safa ilim için bilinenin suretinin bilenin zihninde oluşması, demektedirler."¹⁸

İbn Sînâ, bilgi kavramını maddelerden soyutlanmış suretler olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre, bilgi, gerçekliğin içerisinde bulunan şeylerin maddeden ayrılması veya soyut bir hale gelmesi sonucu elde edilmektedir. İbn Sina'ya göre, soyut hale gelen ve bilgi olarak algılanan şeyler, gerçekliğin cevherini ve özelliklerini anlamamızı sağlar.¹⁹

Gâzali, "bilgi kavramını dünya ve ahiret ile ilgili işler ve aklî doğrular hakkındaki bilgiler" olarak tanımlar. Bu bilgiler duysal verilerin ötesinde olan bilgilerdir ve hayvanlar tarafından bilinmez. Gâzali'nin tanımı, bilginin dini yönünün önemli olduğunu vurgulamaktadır, çünkü "ahiret" kavramını kullanarak ve hayvanların bilemeyeceği bilgiler olarak tarif etmektedir. Bu nedenle, tanımın tasavvufi bir perspektiften yapıldığı açıktır. Gâzali, düşünce dünyasını şekillendiren dinden bağımsız bir tanımlı yapamayacaktır. Gâzali ayrıca, insanların ve hayvanların bilgi edinme şeklinin farklı olduğunu ve insanların

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2021), 107-108.

¹⁸ Burhan Sönmez - Çalışkan İsmail (ed.), *İhvân-ı Safâ Risaleleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.), 1/276; Enver Uysal, "Resâilü İhvânî's-Safâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2007); Mehmet Demir, "İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (04 Aralık 2017), 348.

¹⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2/126-127.

hayvanlarda olmayan bilişsel yeteneklere sahip olduğunu ifade eder. O, "tümel zorunlu bilgiler zihne ait özelliklerdir." şeklinde vurgulamıştır.²⁰

İbn Rüşd ise, bilgi kavramını iki zıt şeyi bilebilme olarak tanımlar. Ona göre, her iki zıt şeyin de gerçekleşebilir olması mümkündür. Örneğin, bir şeyin var olması veya olmaması gibi. Bu nedenle, bilginin sadece gerçek şeyleri bilmekle sınırlı olmadığını, aynı zamanda olması mümkün olan şeyleri de bilmek gerektiğini savunur. İbn Rüşd, bilginin yüce ve erdemli olarak adlandırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, bilgi yalnızca bilgiye değer verilen şeyleri bilebilmekle sınırlı değildir, aynı zamanda bilinen şeyleri doğru bir şekilde kullanmak ve uygulamak da önemlidir. Bu nedenle, bilginin sadece bilgiye sahip olmakla değil, aynı zamanda pratiğe nasıl uygulanacağını da önemlidir. İbn Rüşd, filozofların Tanrı için en uygun üç sıfatın bulunduğunu ve bunlardan birinin O'nun bilgisi olduğunu belirttiklerini aktarmaktadır. İbn Rüşd'e göre, Tanrı mutlak olarak bilgili olmalıdır, çünkü O her şeyi bilebilir ve her şeyi yaratabilir. Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisi mutlak ve sınırsızdır.²¹

4.2. Zaman

Yunanca "khronos" kelimesinden türemiş olan "zaman" kavramı, sözlükte ölçülebilir bir süre olarak tanımlanmaktadır. İbn Sina, zamanı "önce ve sonra olan cihetinden hareketin miktarı" olarak tanımlar.²² İbn Sina'ya göre, zaman, bir şeyin değişen bir şey ile oranından ortaya çıkar.

İbn Sina, zaman konusunda dört farklı görüş ileri sürenlerin mevcut olduğunu kabul etmektedir. Bunlar, zamanın varlığını inkâr edenler, zamanın sadece zihni bir varlık olduğunu ileri sürenler, zamanın ezeli ve ebedi olduğunu iddia edenler ve zamanı sadece hareketin

²⁰ Ebu Hamid Gâzali, *İhyaü Ulümid Din*, çev. Mustafa Çağrı (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 3/14-15.

²¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, çev. Kemal IŞIK - Mehmet DAĞ (Ankara: Ankara Okulu, 2021), 230-234.

²² Ahmet Cevizci - Derya Önder, *Felsefe tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 1031.

ölçüsü olarak kabul edenlerdir. İbn Sina, ilk üç görüşü reddeder ve zamanın hareketin ölçüsü olduğu fikrini benimser.²³ İbn Sina'ya göre, zaman hareketin miktarıdır ve hareketle birlikte var olan bir şeydir. Zaman, madde ile bağlıdır ve madde olmazsa zaman diye bir şeyden bahsedilemez. İbn Sina, zamanın "hadis, fasıd" (geçici, bozuk) olduğunu belirtir ve bu konu ile ilgili olarak Kur'an'da yer alan Ashab-ı Kehf²⁴ kıssasına atıfta bulunur. Bu kıssa, zamanın hareketle birlikte hissedilmediği bir durumu anlatmaktadır. Bu nedenle, İbn Sina'ya göre zaman, hareketin ölçüsüdür ve hareket olmadan zaman da olmaz.²⁵

Meşşai filozoflar ve Aristoteles'in zaman ile ilgili düşünceleri arasında benzerlikler vardır. Kindi, Farabi ve İbn Sina'ya göre zaman hareketin ölçüsüdür²⁶ ve hareketle birlikte var olur.²⁷ Aristoteles ise zamanı hareket ve değişmeden bağımsız olmayan, ancak harekete ait olan bir şey olarak tanımlar. İkisi de zamanın öncelik ve sonralığa sahip olduğunu ve hareketle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles, zaman kavramını Fizik kitabında geniş bir şekilde işlemektedir. O, zamanın yavaş veya hızlı olamayacağını ancak çok veya az olabileceğini söylemektedir. Çünkü ona göre zaman anların sayımıdır.²⁸ Aristoteles'e göre zaman, dış dünyada var olan bir zaman tasavvuru değil, zihni bir tasavvur olarak kabul edilir.²⁹

²³ İbn Sina, *Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 213-218; Hatice Toksöz, *İbn Sina'ya Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 27-28.

²⁴Kehf Suresi, 18

²⁵ İbn Sina, *Fizik*, 198-200.

²⁶ Kindi, *Felsefî Risâleler*, 474.

²⁷ Kindi, *Felsefî Risâleler*, 168.

²⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 189-205; Aristoteles vd., *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 19-25.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 187-189.

Gâzali'nin tartıştığı konularda zaman kavramının yeri olmasına rağmen onun doğrudan bir felsefî konu olarak zamanı ele aldığı anlamına gelmemektedir. Gâzali'nin zaman hakkındaki düşünceleri genellikle onun alemin başlangıcına, Tanrı'nın değişmez ve mükemmel doğasına ve yaratılış kavramına dair felsefî tartışmaları içinde yer alır.³⁰

İbn Rüşd'ün felsefesinde ise zamanın doğrudan müstakil olarak anlaşılacak bir tanımı yoktur. Onun anlayışına göre, zamanı sadece hareketin bir özelliği olarak, bir yer değiştirme eylemi aracılığıyla anlamak mümkündür. İbn Rüşd, izini takip ettiği ve Şarihi olarak ün saldığı Aristo ile bu konuda da aynı fikirdedir. Aristo, zamanı değişimlerin ölçümü olarak anladı. Bu çerçevede, zamanı hareket var olduğunda var olan bir şey değil, doğada kendi başına var olan bağımsız bir sistem olarak kabul etmektedir. Her anı zamanın bir atomu olarak görmektedir ve ona göre bu anların birleşiminden zaman kavramı ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün zaman anlayışı bu tanımlamadan çok farklı değildir. Ona göre zaman, hareketin ölçümünü sağlar. Ancak bu, hareketsiz bir zamanın olamayacağı anlamına gelmez. Zaman, hareket gibi, insanın algısından bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu düşünceleriyle İbn Rüşd, zamanın algılanmasında hareketin önemli bir rol oynamadığını belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre zaman anlardan oluştuğu için ve her an hem başlangıç hem de son olduğundan zaman ezeli, kesintisiz ve sonsuzdur.³¹

4.3. Külli/Tümel Kavramı

Küll/Tümel kavramı "bütün" ya da "tüm" anlamına gelen bir kavramdır. Bu kavram, bir grubun ya da topluluğun tamamını ya da bütünlüğünü ifade eder. Örneğin, bir kitap Küll/tümel olarak değerlendirilebilir, çünkü kitap bir bütündür ve içinde birçok bölüm yer

³⁰ Engin Erdem, *Gâzali ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimsel Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 9-10.

³¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 147-149; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 71-74.

almaktadır. Ama Küll kavramı bütün ile karıştırılmamalıdır. Çünkü küll bütün parçalardan farklı bir varlığa sahip ve parçalardan biri eksilse dahi varlığını eksiksiz devam ettirebilen varlıklardır. Bütün de ise parçalardan biri eksildiğinde bütünün kapsadığı alan veya manada da bir eksilme meydana gelmektedir. Ayrıca, bir grubun tüm üyeleri Küll/tümel olarak da değerlendirilebilir, çünkü grubun bütünlüğüne işaret eder. Küll/Tümel kavramı, genellikle Arapça kökenli "küll" sözcüğünden türetilmiştir ve Yunan ve batı felsefesinde "tümel" olarak bilinmektedir.³² Bu kavram, bütün olan herhangi bir şeyi ifade edebilir, ancak genellikle bir grubun ya da topluluğun bütünlüğüne işaret etmektedir.³³ İnsan örneği ele alınacak olursa tüm insanların ortak özellikle insan tümelini oluşturmaktadır. Ancak içlerinden birisi öldüğünde tümelin kendisinde bir eksilme meydana gelmemektedir. Bu kavram, felsefi bir kavram olarak da kullanılmakta ve bazı filozoflar tarafından, bütün bir düşünce sisteminin ya da evrenin bütünlüğüne işaret eden bir kavram olarak da kullanılabilir.³⁴

4.4. Cüz’i/Tikel Kavramı

Cüz’i kavramı, Yunan felsefesinde “*particulier*” olarak bilinirken, sözlükte "parça, pay ve unsur" gibi anlamlar taşır. Felsefe ve mantık ilminde, küllînin karşısı olarak, varlık türünün sadece belli bir kısmına işaret eden bir terimdir. Cüz’i kavramlar sonsuz sayıdadır ve felsefe bu konu üzerinde fazla durmamaktadır. Felsefe, külli ve sayıca sınırlı olan varlıkları konu edinmektedir.³⁵

³² Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümel* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2016), 23-27.

³³ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 22; İbn Sina, *Kitâbu’ş-şifâ: İlâhiyât: Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1/500-504.

³⁴ Kindi, *Felsefî Risâleler*, 156-157; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 417-418.

³⁵ Kindi, *Felsefî Risâleler*, 182.

Hakiki/gerçek cüz'î, "başka herhangi bir varlıkla ortaklığı tamamen giderecek şekilde tasavvur edilen bir tek varlık" anlamına gelir. Özel isimlerin tamamı hakiki cüz'î varlıkları gösteren kavramlar olarak kabul edilir.³⁶ İzafî cüz'î ise, "daha genel bir varlık cinsinin altında toplanan daha özel bir varlık türü" olarak tanımlanır. Örneğin, bir hayvan cinsi olarak atlar izafî cüz'î bir varlık türüdür.³⁷ Atlar tümel bir kavramdır. Ancak hayvanlar tümeline göre cüz'î bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm filozofları tarafından kullanılan küllî ve cüz'î kavramları, ontolojik ve metafizik konuları anlamak için önemlidir. Kindî, küllî kavramının önemine vurgu yaparak, felsefe yapabilmenin ilk şartlarından biri olarak kabul etmektedir. Çünkü, cüz'îlerin dikkate alınması veya parçalar üzerinden ayrıntıya girilmesi, varılan sonucun aldatıcı ve yanıltıcı olmasına neden olabilmektedir. Tümel üzerinde genellemenin yapılabildiği fakat ayrıntıları birbirinden ayırmak mümkün olmadığı için, küllî kavramların bilinmesi, gerçek hakikatleri anlamak için gereklidir.³⁸

İslâm filozofları, küllî kavramını, Tanrı'nın varlığı, mutlak gerçek, mükemmel varlık gibi kavramlarla ilişkilendirmişlerdir. Küllî, Tanrı'nın varlığının tek ve mutlak gerçek olduğunu ifade eder. Ayrıca, küllî varlıklar daha az kusurlu varlıklardır ve tüm cüz'îlere kaynaklık etmektedirler. Küllî varlık, tüm varlıkların kaynağıdır ve tüm varlıkların içinde bulunduğu bir varlıktır.³⁹

Cüz'î kavramı ise, küllî varlıkların içinde bulunan ve onları oluşturan parçaları ifade etmektedir. Cüz'î varlıklar, küllî varlıktan ayrı olarak değerlendirilir ve ayrı bir gerçekliğe

³⁶ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 22.

³⁷ İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ: İlâhiyât: Metafizik*, 1/504-515.

³⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 182-184.

³⁹ Ömer Mahir Alper, "Küllî Maddesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (26 Ekim 2020).

sahiptir. Cüz'î varlıklar, ayrı olarak değerlendirilse de onların varlığı küllî varlıktan kaynaklanmaktadır ve onların varlıkları, küllî varlık tarafından belirlenmektedir.

İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozofları, cüz'î kavramını, dünya ve insan gibi varlıkları ifade etmek için kullanmışlardır. Cüz'î varlıklar, insanlar, hayvanlar, bitkiler gibi varlıkları ifade eder. Gazâli, ontolojik açıdan küllî kavramını insan zihninde var olan ve olmayan, yani zihin içi ve dışı olan sözcük şeklinde ele almıştır. Örnek olarak, "insan" sözcüğünün zihin dışında bir gerçekliği olduğunu, ancak "insanlık" sözcüğünün sadece zihinde anlamlı olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Gazâli, filozofların kavramın zihin dışında yer alabileceği gibi zihinde de yer alabileceğini ve genellikle zihin dışı olarak kullanıldığını söylediklerini aktarmaktadır. Gâzali'ye göre ontolojik açıdan küllî kavramının zihin içi ve dışı olarak ele alınması, kavram açısından hatalı bir tanımdır. Ayrıca, Gâzali, filozofların kullandığı örneklerin, zihin dışı ve zihin içi arasındaki ayrımın genellikle net olmadığını söylemektedir. Ona göre tümel kavramların zihin dışında bir varlıkları yoktur. Örneğin, "insanlık" sözcüğünü, zihin içinde algılandığından sadece zihin içi olarak kabul etmektedir. Bu nedenle, Gâzali'nin ontolojik açıdan küllî kavramını sadece zihin içi olarak ele alması, onun için küllî lafızların tamamen soyut olduğunu göstermektedir.⁴¹

Sonuç olarak, İslâm filozoflarının kullandığı küllî ve cüz'î kavramları, ontolojik ve metafizik konuları anlamak için önemlidir. Küllî kavramı, Tanrı'nın varlığını, mutlak gerçek, mükemmel varlık gibi kavramlarla ilişkilendirilirken, cüz'î kavramı ise, dünya ve insan gibi varlıkları ifade etmek için kullanılmaktadır. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları, küllî varlıkların, gerçek hakikatleri anlamak için önemli olduğunu, cüz'î varlıkların ise aldatıcı ve

⁴⁰ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 22-28.

⁴¹ Gazâli, *Felsefenin temel ilkeleri (Makâsidü'l-felâsife)*, ed. Alparslan Açıkgenç, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 137-139.

yanıltıcı olabileceğini belirtmektedirler.⁴² Bu nedenle, İslâm filozofları, tüm varlıkların kaynağı olan küllî varlıklar üzerinde genellemenin yapılmasını önerirler. Bu şekilde, gerçek hakikatlerin anlaşılması ve kavranması mümkün olur. Bu konuların daha ayrıntılı ve geniş bir şekilde incelenmesi için İslâm filozoflarının eserlerine ve yazılarına bakılması gerekir.

4.5. Tanrı'nın İlim Sıfatı

İslam'ın ilk asırlarından itibaren başlayan sıfatlar mevzusunda İslam düşünürleri arasında farklı düşünceler bulunmaktadır. Kelam ilmi bağlamında Tanrı'nın ilim sıfatı, Tanrı ile birlikte ezelde mevcut ve zatıyla kaim olan subuti sıfatlarından biridir. Kur'an'daki bazı ayetlerden hareket edilerek yapılan bu tanıma göre Tanrı, ezelde olmuş, olanı ve gelecekte olacağı her bakımdan birlikte bilir. Eş'arilere göre Tanrı'nın ilim sıfatı, zatıyla kaim, ezeli, hakiki ve her şeye şamil olan bir sıfattır. Maturidi'ye göre Tanrı'nın ilim sıfatı, O'nun zati sıfatlarından birisidir ve "Tanrı Âlim'dir." demekle O'nun her şeyi bildiği ve hiçbir şeyin O'na gizli kalmadığı kastedilmektedir.⁴³ Nesefi'ye göre de Tanrı'nın ilim sıfatı, ezeli sıfatlardan biridir. İlim sıfatı zatına ve tüm yaratılmışları ihtiva etmekle birlikte ma'dum'a da taalluk eder.

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in Tanrı'nın subuti sıfatlarını yorumlama şeklini reddeder ve Tanrı'nın sıfatlarını zatının aynı kabul eder. Onlar için "Tanrı alimdir" daha uygun bir ifade olur. Cehmiyye gibi fırkalar ise insanların vasıflandığı sıfatlarla Tanrı'nın nitelenmesinin doğru olmadığını belirtmektedirler.

Kindi ise, Mu'tezile ile aynı şekilde her şeyi bilen bir Tanrı olarak nitelendirir ve alim olma vasfını zatının bir gereği olarak değerlendirmektedir.⁴⁴ Muallim'i-Sani olarak da bilinen

⁴² İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 22.

⁴³ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Üsküdar/İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 97-99.

⁴⁴ Şehristani, *El-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 44-45; Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile

Farabi, Tanrı'yı bizzat alim olarak tanımlar. O' hem akıl hem akıl hem de makul'dür.⁴⁵ Farabi'ye göre Tanrı, bilmek için kendi cevherinde yeterlilik bulur ve bilir. Bu nedenle Farabi'ye göre Tanrı'nın ilim sıfatı zatının bir gereği olup, zatının aynısıdır.⁴⁶ İbn Sina da benzer şekilde Tanrı'nın bilgisinin O'nun zatından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre Tanrı, bizatihi alimdir ve O'nun bilgisi külli tarzıdır. Bu görüşler Mu'tezile, Kindi ve Farabi gibi diğer İslam düşünürleriyle örtüşmektedir.

İbn Sina, varlıkları ikiye ayırarak, vacip varlıkları ve mümkün varlıkları tanımlar. Vacip varlık, var olabilmek için hiçbir illete muhtaç olmayan, varlığı hiçbir sebebe dayanmayan, var olma zorunluluğunu kendi zatından alan zorunlu bir varlıktır.⁴⁷ Oysa mümkün varlık, bir sebebe dayanan, başkası sebebiyle var olan bir varlıktır. Mümkün varlık var olabilmek için onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebi gerektirir. İbn Sina, bu şekilde varlıkların zorunlu veya mümkün olmalarını açıklamaktadır. Zorunluluğu kesin olan ve kendisinden olan bir tek Tanrı'dır.

İbn Sina, Tanrı'yı "Vacibu'l-Vücüd" ya da "Vacip bizatihi" olarak isimlendirir ve onu tek olarak tanımlar. O'na göre, zorunlu varlık olarak Tanrı tektir çünkü iki tane zorunlu varlık olsaydı, onlar birbirinden "bu" veya "şu" gibi şeylerle ayırt edilecektir ki bu tür bir ayırım sadece sebepli varlıklar arasında mümkündür.⁴⁸ İbn Sina, Tanrı'nın niteliklerine ve varlığının ispatına geniş yer verir ve onun varlığını öze ilişkinlik ve arazi ilişkinlik gibi kriterlere

Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (30 Haziran 2018), 239.

⁴⁵ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 44.

⁴⁶ Mahmut Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 9. baskı, Klasik İslam felsefesi, (Vefa, İstanbul: Klasik, 2014), 119.

⁴⁷ İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ: İlâhiyât: Metafizik*, 1/104-108.

⁴⁸ İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ: İlâhiyât: Metafizik*, 1/116-118.

dayanarak açıklarlar. İbn Sina'ya göre zorunlu varlık olan Tanrı, tek, sebebi olmayan, cevher ve araz da olmayan, varlığını kendi zatından alan bir varlıktır. Onun varlığı, hakikatinden ayrı değildir ve O, varlıkların sebebidir. Bu nedenle, İbn Sina, Tanrı'yı "Vacibu'l-Vücüd/Zorunlu Varlık" olarak isimlendirmekte ve O'nun niteliklerine ve ispatına geniş yer vermektedir.⁴⁹

İbn Sina, Tanrı'nın ilim sıfatını yaratma filini de kapsayan bir sıfat olarak kabul etmektedir. Ona göre varlığın Tanrı'nın bilgisine konu olması, varlığın gerçek anlamda var olmaya başladığı an'dır. Bu nedenle İbn Sina, ilim sıfatını irade ve yaratmayı da içerecek şekilde değerlendirmektedir.⁵⁰ Ayrıca İbn Sina, Tanrı'nın irade sıfatını "bir şeyi dilemek" anlamında değil, bir şeyin varlığa çıkışına izin vermek manasında kullanmaktadır. Böylece İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi, eşyanın varlığa gelmesinin sebebidir ve Tanrı'nın bilgisi eşyayı da kapsar. İbn Sina'nın Tanrı'nın ilim sıfatıyla ilgili görüşleri Kur'an ayetleriyle örtüşmektedir.⁵¹

Gâzali'ye göre, bir varlığın zatı ve sıfatları ayrı ayrı düşünülür ve bu varlığın sıfatları zatına eklenmiş gibi görünmez. Bu durumda, varlığın sıfatları zatına dahil değildir ve sonradan bir ekleme olarak kabul edilmez. Gâzali'ye göre sıfatların Allah'ın zatına sonradan ilişmek gibi bir durumu olmadığı için bu durum Allah'ın zatında bir çokluk oluşturmamaktadır. Gâzali, İbn Sina'nın Allah'ın ilmi konusunda ayrılık kabul ettiğini belirtmektedir. Ancak İbn Sina'nın eserleri incelendiğinde sıfatlar konusunda bir bütün olarak Allah'ın zatı ile kaim olduğu görünmektedir. Çünkü Gâzali'nin bahsettiği şekliyle İbn Sina

⁴⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/326; Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 4-5.

⁵⁰ Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 313-314.

⁵¹ Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 313.

veya Meşşai filozoflar kendi kurdukları sisteme aykırı bir görüş sunmamaktadırlar.⁵²İbn Rüşd ise, bu konuda Mu'tezile'nin görüşüne katıldığını belirtmektedir. Onların görüşlerini sıralayarak haklı olduklarını belirtmektedir. Tanrı, basittir, tektir ve zorunlu varlıktır.⁵³

İslam düşüncesinde Tanrı'nın zatı ile sıfatları arasındaki ilişki, özellikle kelamcılar ve filozoflar arasında farklı görüşlerle tartışılmıştır. Kelamcılar, Tanrı'nın sıfatlarının zatına ilave edilmiş olduğunu savunmaktadırlar. Filozoflar, ise Tanrı'nın zorunlu varlık olan bir bilfiil yetkinlik sahibi olduğunu söylemektedirler. O'nun zatında hiçbir şey kuvve olarak bulunmaz ve O'nun zatına sonradan ilave edilecek herhangi bir sıfat da yoktur. İbn Sina, sıfatların zatına sonradan ilave edilmiş olması durumunda, sıfatların zatına nispetle kuvve halinde olması gerektiğini ve bu durumda zatın bir bakıma aktif (fail), bir bakıma da pasif (kabil) olması durumunun ortaya çıkabileceğini savunmaktadır. Diğer taraftan, sıfatları zattan ayrı olarak düşünürsek, Tanrı kendi zatı, özü ile değil, farklı sıfatların bir araya gelmesiyle bilir sonucu çıktığını söylemektedir. İbn Sina'ya göre, Tanrı zatı ne ise odur. Bu nedenle, İbn Sina, sıfatların zatına ilave edilmediğini, aksine zatın kendisinde mevcut olduğunu ve sıfatların zâtın sebebi olmadığını savunmaktadır.

Tanrı'nın ilim sıfatı, Tanrı'nın bilgiye sahip olduğunu ifade eder. Bu sıfat, Tanrı'nın zatında yer alır ve izafi olarak kabul edilir. Tanrı'nın birçok isim ve sıfatları vardır ve bu sıfatlar, Tanrı'nın bilgisine dahil olan varlıkları gösterir. Ancak bu varlıklar, Tanrı'nın zatına dahil değildir ve sadece zatında vardır. Dolayısıyla, Tanrı'nın zatına olan bilgisi kendisinden dolayı tek olma mertebesinde olan bir bilgidir. Bu bilgi, zatında bulunmayan yetkinlikleri bilmeyi gerektirir. Kelamcılar arasında sıfatlar konusunda fikir ayrılıkları vardır. Ehl-i Sünnet

⁵² Gürbüz Deniz, "Ebu Hamid El-Gâzali ve Tehafütü", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 1/443-444.

⁵³ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev. Kemal Işık, - Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 317-318.

kelamcılar, sıfatları ne zatın aynı ne de gayri olarak değerlendirirler ve sıfatların Tanrı'da ezelde sabit olan ezeli sıfatlar olduğunu söylerler. Ancak bu sıfatların ifade ettikleri anlam açısından Tanrı'nın zatına zaid sıfatlar olduğunu da belirtirler.

Tanrı'nın zatı ile ilim sıfatı arasındaki ilişki, Tanrı'nın diğer sıfatları arasındaki ilişkiyle benzerdir. Ancak ilim sıfatının zatının bilgisini de kapsadığı söylenmektedir. Tanrı zatını bilir ve O'nun bilmesi, bilgisi ve bilginliği zatında aynı anlama gelir. Bu nedenle, Tanrı kendi dışındakileri bildiği gibi zatın da bilir. Kendi dışındakilerin bilgisi ise zatı bakımındandır. Çünkü Tanrı, zatı dışındaki her şeyi zatı bakımından bilmekte ve bu bilgi varlıkları meydana getirmektedir. Yani makul suretlerin varlık alanına çıkarması Allah'ın ilminin neticesidir. İbn Sina'ya göre, bu makul suretler her bir varlığın akılda bulunan bir gerçekliği değil, zatta var olan bir şeydir ve Platon'un ideler teorisiyle karıştırılmamalıdır. Ayrıca, zatta bulunan bu makul suretler Tanrı için muhaldir. çünkü Tanrı tek bir Akıl, Akil ve Ma'kul 'dür.⁵⁴

Mu'tezile kelamcılar ve Farabi gibi filozoflar, Tanrı'nın ilim sıfatının zatıyla kaim olarak kadim olduğunu kabul etmekteledir. Cehmiyye ve Hişamiyye gibi ekollere ait kelamcılar ise Tanrı'nın bilgisinin ezelde eşyanın mahiyet ve hakikatini bildiğini kabul etseler de eşyayı bizzat var olması durumunda bilgisinin hadis olduğunu belirtmekteledir.⁵⁵ . Farabi, Tanrı'nın değişen eşyayı değişmeden önceki halinde de bildiğini kabul eder ve bu inancını "başkasıyla, dolayısıyla zorunlu" prensibiyle çözmeye çalışmaktadır.

İbn Sina ve Farabi, Tanrı'nın sıfatlarının zatının aynı olduğunu ve bu yüzden de sıfatların da kadim olduğunu kabul ederler. Bu görüşün en önemli sonucu, Tanrı'nın ezeli bir bilgiye sahip olmasıdır ve bu bilgi tüm varlıkları, geçmiş, şimdiki zamanı ve geleceği

⁵⁴ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/334; Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 56.

⁵⁵ Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-", 239.

kapsamaktadır. Farabi ayrıca, mümkün varlıkların varlık ve yokluk arasında seçim yapabildiğini ve Tanrı'nın bunların hangi seçeneği seçeceklerini ezeli bilgiyle bildiğini ileri sürer. Bu görüş, insanın ihtiyar ve iradesinin ortadan kalkmasına ve kâinatın determinist bir sistem içinde işlediği görüşüne yol açabilecek problemler ortaya çıkarmaktadır. Farabi bu problemi "başkasıyla, dolayısıyla zorunlu" prensibi ile çözmeye çalışmaktadır.⁵⁶ Ona göre varlığı zorunlu denilirken iki şey anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki zorunluluğu kendisinden olandır ki bu Tanrı'dan başkası değildir. Diğeri ise onun dışında yarattığı her şeydir. Eğer Allah bir şeyi yaratıyorsa bu zorunlu bir varlık olmaktadır ancak zorunluluğu kendisinden değil Allah'tan kaynaklanmaktadır.

İbn Sina, Tanrı'nın sıfatlarını zatıyla aynı olarak kabul etmektedir. Ona göre, Tanrı sebepsiz olarak kendi kendine var olandır ve kadimdir. İbn Sina, Tanrı'nın ezeli ilmi olduğunu ve geçmiş, şimdiki zamanı ve geleceği kapsayan bu bilgisinin zamana bağlı olmaksızın varlıkları bildiğini öne sürer. Tanrı'nın bilgisi zamana bağlı olarak sınırlandırılırsa ve kadim olarak kabul edilmezse, ilim sıfatında bir değişme olması gerekir. Bu da zatının değişmesi anlamına gelir. Oysa İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın zatı ve ilim sıfatı açısından hiçbir değişme söz konusu değildir.⁵⁷

İbn Sina, Tanrı'nın bizatihi bilendir olduğunu söylemektedir. O, her şeyi tek bir bilgiyle bilir ve bu bilginin varlık ve yokluk ile değişmediğini ifade etmektedir. Tanrı, eşyayı eşyadan dolayı biliyor değildir, çünkü bilgi, bilen ve bilinenin zatına nispetle tek bir şeydir. Tanrı, zatını bilir ve bu bilmesi de O'nun özünden ibaret olup, özünde herhangi bir artma veya eksilmeye neden olmamaktadır. O'nun özünü bilmesi yarattıklarını da kapsamaktadır. Bu

⁵⁶ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 242; Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 118-119.

⁵⁷ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 242.

nedenle, Tanrı'nın bilgisinde bilen (Tanrı'nın) zatına nispetle gerçekte bilgi, yani bilen ve bilinen tek bir şeydir.⁵⁸

İbn Sina'ya göre, bilgi gerçek bilgi olarak sadece zorunlu varlık olan Tanrı'da bulunur. İnsanlar, madde ile ilişkili oldukları için gerçek bilgi niteliğindeki eşyanın hakikatini kavrayamamaktadır. Tanrı ise, mevcudatın ilkidir ve O'nun ilimi tüm mevcudatın asıllarını, türlerini, oluş ve bozuluş gibi her şeyi kapsamaktadır. Ancak, Tanrı'nın mevcudat çokluğu O'nun zatında bir çokluğu gerektirmez.⁵⁹ Çünkü Tanrı'nın eşyayla somut bir şekilde değil, sadece akledilir olarak bir irtibatı vardır. Bu nedenle, Tanrı mevcudatı sebepleriyle birlikte bütün oluşumları bilir. Tanrı'nın bilmiş olduğu her şey onun bilgisine tabidir ve bu bilgide hiçbir değişme olmaz çünkü bilinmesi varlıklarının sebebidir ve Tanrı'nın bu bilmesi de bizzat yaratmasıdır.

Aristoteles'te ilk'in değişmemesi⁶⁰ fikri İbn Sina'da Tanrı değişmezdir görüşüne dönüşmektedir. İbn Sina'ya göre, O'nun bilgisinin de değişmemesi gerekmektedir. Nitekim değişim sadece oluş ve bozuluş alemiyle ilgilidir. Bu nedenle varlıkların zamana bağlı(zaman içerisindeymiş gibi) oluşumlarını veya yok oluşlarını bilen Tanrı, noksan bir bilgiye sahip olur. Çünkü Tanrı'nın bilgisi zamana bağlı değil, bütün varlıkları tek bir bilgi ile zamana bağlı değil, bütün değişim ve oluşumlardan uzak bir şekilde bilmektedir.⁶¹ Ancak İslam düşüncesinde İbn Sina'nın bu görüşü, bazı kelimacılar tarafından benimsenirken diğerleri tarafından eleştirilmektedir. Örneğin Mu'tezile, Tanrı'nın bilgisinin tek olması gerektiği görüşünü benimserken, Cehmiyye, Kerramiyye ve Hişamiyye gibi ekoller ise Tanrı'nın

⁵⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/332.

⁵⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/332-342.

⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 278-279.

⁶¹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/344.

bilgisinin çokluk içediği görüşünü benimsemektelerdir.⁶² Gazâli, İbn Sina'nın Tanrı'nın bilgisinin bir tek olduğu görüşünü kabul ederken, onun yorumunu eleştirir. Gazâli'ye göre, Tanrı'nın bilgisi, bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalmayan bir tek bilgidir. Çünkü farklı durumlar arasındaki değişiklikler ve bu değişikliklerin önceki, şimdiki ve sonraki değişimleri aynı şeydir ve bu değişikliklerle Tanrı'nın bilgisinde ek veya eksiklik durumu oluşmaz. Ancak Gazâli'ye göre, İbn Sina'nın dediği gibi, Tanrı sadece kendini bilmekle diğerlerini de bilmiş olmaz. Çünkü İbn Sina'ya göre Tanrı'nın ilmi kendini kapsamakta olduğu gibi diğerlerini de kapsamaktadır. Bu durumda Tanrı iki farklı şeyi bilecektir. Bunun sonucunda bilinenler birden fazla olunca değişiklikler de birden fazla olur ve bu bilginin değişmesini gerektirir.

İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın ilim sıfatı diğer sıfatlar arasında en genel ve en kapsamlı olandır ve Tanrı'nın bütün mümkünleri ve malumları bilmesini sağlar. Ayrıca, Tanrı'nın ilim sıfatı ile hayat sıfatı arasındaki ilişki de ele alınmaktadır. İbn Sina'ya göre, Tanrı kendini ve başkalarını bilen bir varlıktır ve bu yüzden hayat sahibidir. Tanrı'nın zatında bilgi, fiil ve idrak birlikte gerçekleşmiştir.⁶³

Ayrıca İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın ilim sıfatı ile irade ve kudret sıfatları arasında da bir ilişki mevcuttur. İrade, sözlük olarak, istemek, dilemek, tercih etmek vb. anlamlar taşır. Ancak İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın iradesi ilminden bağımsız değildir. Çünkü evrende var olan her şey O'nun bilgisinin gereği olarak var olmaktadır. Bu yüzden Tanrı'nın iradesi, O'nun

⁶² Cafer Karadaş, “Kerrâmiye ve İtikâdî”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 56-57; Ayşe Turhan, “Mu'tezilî Sıfat Telakkisinin İnşasında Cehm B. Safvan'ın Belirleyiciliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (31 Aralık 2018), 93-94; Mustafa Öz, “Hişâm b. Hakem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2023).

⁶³ Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 314-315.

bilgisi tarafından belirlenir ve mükemmel bir fiil de ancak mükemmel olan bir bilgidен doğar.⁶⁴

İbn Sina, Tanrı'nın sıfatlarını incelerken onun tam ve değişmeyen fiilleri olduğunu vurguluyor. Bu fiiller en ideal bilgi düzeyinden ve Tanrı'nın iradesiyle meydana gelir. İbn Sina irade sıfatını reddetmiyor, ancak gerçek anlamda da kullanmıyor çünkü ona göre alemin var olması için Tanrı'nın onu bilmesinin yeterli olduğunu iddia ediyor, böylece irade sıfatına gerek duyulmuyor. Kudret sıfatı ise Tanrı'nın her şeye gücünün yetebildiğini ifade eder. İbn Sina'ya göre kudret sıfatı da irade sıfatı gibi ilim sıfatı ile ilişkilidir. Böylece Tanrı'nın en mükemmel bir şekilde bilmekte olduğu iyilik düzenini kendi kudretiyle yaratması O'nun elindedir. Bu üç sıfat birbiriyle yakın bir münasebettelerdir. Bunun sonucunda Tanrı'nın bilgisi varlıklara göre değişmemesi gibi, iradesi de değişmemektedir. Tanrı, bütün mevcudatı kendi zatından dolayı iradesi ve kudretiyle bilmektedir. Tanrı'nın işitme ve görme sıfatlarının da ilim sıfatı ile ilişkili olduğunu söylemektedir. Bu sıfatlar, Tanrı'nın her şeyi işitmesi ve görmesi anlamını taşır ancak Tanrı'nın işitmesi ve görmesi madde ve maddenin ilineklelerinden uzak ve vasıtasız olarak gerçekleşmektedir. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın kelam sıfatı da ilim sıfatıyla ilişkilidir. Tanrı'nın kelam sıfatı, O'nun ses, harf ve cümlelere gerek duymadan konuşması demektir. Bu şekilde bir konuşma ise Kur'an-ı Kerim gibi lafzı izafetten ibarettir. İbn Sina, Tanrı'nın konuşmasının, O'ndan taşan bilgilerin önce faal akla, sonra da faal akıl vasıtasıyla peygamberlerin kalbine inmesi olarak yorumlar.⁶⁵

İbn Sina, Tanrı'nın zatı ile bilgisinin ayrı düşünölemeyeceğı görüşüne sahiptir. Bu anlamda, Tanrı'da bulunan makul suretler (akledilir şeyler) eşyayı bilerek bilinen şeylerin ideleridir. Ancak bu durum, zat ile zatın bilgisinin birbirinden ayrı olduğu sonucuna yol açmaktadır. İbn Sina'ya göre, bilgi zatta olur ancak zat ile özdeş olmaz. Makul suretlerin

⁶⁴ Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 314-316.

⁶⁵ Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 317.

eşyanın bilinebilmesi için dış dünyada gerçekliğinin var olması gerekmektedir. Ayrıca, bu makul suretler zattan ayrı bir gerçekliğe sahip olduklarından dolayı eşyanın çokluğunu zata yansıtıyor olurlar. Bu durum, zatta çokluğun bulunabileceği kabulüne yol açmaktadır. Ancak İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın zatı hiçbir şekilde çokluğa maruz kalmaz. Çünkü Tanrı'nın izafeti kendi zatınadır ve O'nun mümkün varlığa izafeti yoktur. Bu nedenle, İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi eşyadan değil, kendi zatından dolayıdır. Özellikle, Tanrı bir tek zat olarak bilen, bilinen ve bilgidir.⁶⁶

5.İbn Sina'da Tanrı'nın Bilgisi Meselesi

5.1.İbn Sina'da Bilgi

İnsan var olduğu günden beri, kendini ve çevresini sürekli olarak sorgulamış ve dış alemi tanımaya gayret göstermiştir. Bu sürecin adı, "bilme" olarak tanımlanmıştır ve bu faaliyette insan hem duyularını hem de aklını kullanmıştır. Bilgi kavramı, Latince 'de "cognitio", İngilizce 'de "knowledge", Fransızca 'da "connaissance" ve Almanca 'da "erkenntnis" kelimeleriyle ifade edilmektedir. İslam terminolojisinde bu kelimeye karşılık, "el-ilm" ve "el-ma'rife" kelimeleri kullanılmaktadır. Felsefe literatüründe, bilgi kuramı anlamında kullanılan terim "epistemoloji"dir ve bu terim Yunanca "episteme" ve "bilim" sözcüklerinin birleşimiyle oluşmuştur.⁶⁷

Bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda özne ile nesne arasında kurulan ilişkinin ürünüdür denilmektedir. Bilgi, bilen özne ve bilinen nesne arasındaki bağ olarak kabul edilmektedir. Özne, algı, tasarım, duyular ve düşüncelere dayanarak düşünen, hisseden ve bilincinde olan bir benliği temsil ederken, nesne ise duyulardan algılanabilen, elle tutulabilen,

⁶⁶ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/340.

⁶⁷ Ahmet Cevizci ve Derya Önder, *Felsefe tarihi*, 4. baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s.327; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), s.70.

zaman ve mekân içinde var olan her şeyi temsil etmektedir. Hem özne hem de nesne kendi başlarına var olabilirler.⁶⁸

İbn Sina, bilgi problemini hem mantık hem de psikoloji konularının birleşiminde ele alır. Ona göre insan her türlü bilgiye ulaşabilir ve bu bilgiye tasavvur ve tasdik yoluyla erişir. Tasavvur, algılamanın bir şekli olurken tasdik, algılanan iki tikelin tasavvuru arasındaki bağ kurma şeklinde gerçekleşir. İbn Sina ayrıca fizik ve metafizik alemin bilgisi arasındaki farkı vurgulamaktadır. Fizik alemin bilgisi, zihnin çeşitli soyutlama işlemlerinden geçerek elde edilirken metafizik alemin bilgisi soyutlama işlemine ihtiyaç duyulmadan doğrudan elde edilir. İbn Sina'ya göre bilgi öznenin nesneden elde ettiği üründür ve bu ürün bilgi yetilerine ve bilgi aktlarına bağlıdır. Özne, İbn Sina'ya göre duyular ve akıl yetilerini kullanarak duyulur ve düşünülür dünya arasında bağlantı kurar. Duyular, bilginin ilk gerçekleşme merkezi olup, bilgi duyular aracılığıyla algılandıktan sonra akıl tarafından elde edilir. Bu nedenle, İbn Sina'nın bilgi teorisi, öznenin duyular ve akıl yetilerini kullanarak elde ettiği bilgi konusunda yoğunlaşmaktadır.⁶⁹

5.2.İbn Sina'da Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın Bilgisi Meselesi, Aristoteles'in evren tasavvurunun ve Plotinus'un sudur nazariyesinin İslam dünyasına geçmesi ve İbn Sina'nın bu görüşleri İslam anlayışı ile birleştirmesinin neticesinde ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda bu filozofların görüşlerinden etkilenmektedir. Aristoteles, Zorunlu Varlığı hareket etmeyen hareket ettirici bir varlık olarak tanımlarken, Plotinus ise her şeyin kendisinden türediği “bir”

⁶⁸ Kaya, *İslam filozoflarından felsefe metinleri*, 313; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 47-50.

⁶⁹ Ahmet Kâmil Cihan, “İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname* 2 (2003), 104-105.

olarak ifade etmektedir.⁷⁰ İbn Sînâ, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, Zorunlu Varlığı saf akıl olarak tanımladı. Ancak, İlk 'ten ilk aklın çıkması noktasında, Plotinus 'un düşünce biçiminden esinlenmektedir. Bu anlamda, İbn Sînâ, geçmiş felsefî ekollerin fikirlerini yeniden değerlendirerek, Zorunlu Varlık hakkında tutarlı bir nazariye geliştirmeye çalışmıştır. İbn Sina'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili görüşleri, geçmiş felsefî ekollerin etkisiyle oluşmuş birtakım fikirlerin yeniden değerlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁷¹

İbn Sina, Aristoteles'ten aldığı 'muharrik-i evvel' anlayışı ve Aristoteles'in sanılan ama Plotinus ait olan "Sudur Nazariyesi" ile İslam anlayışındaki Bir olan ve her şeyin sebebi olan Allah inancını birleştirmek ve ikisinin sentezi bir metafizik tasavvuru ortaya koymaya çalışmaktadır. Ortaya çıkan bu Tanrı tasavvurunun hem tüm eksikliklerden ve değişmeden münezzeh olması hem de her zaman/mekânda bilgi sahibi olması gerekmektedir. İbn Sina bunu gerçekleştirmek için tümeller üstünden bilme teorisini ortaya koymaktadır. Çünkü Allah'ın bilgisi tikellerdeki değişmelerle değişiyor denilirse O'nun mükemmel olması fikri ile çelişecektir. Kendisi Şifa külliyyatının Metafizik kitabının ikinci cildinde konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

*"Zorunlu varlığın şeyleri şeylerden akla etmesi mümkün değildir. aksi halde onun zatı ya akıl ettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da akletmek, onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre de her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır."*⁷²

⁷⁰ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitapevi, 1996), 82; Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (23 Ocak 2009), 42.

⁷¹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/342-345; Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (30 Aralık 2006), 113-115.

⁷² İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyat, Metafizik*, 342.

*“Zorunlu varlığın birçok fiili olduğunu kabul etmek O’nun adına eksiklik olduğu gibi O’nun için pek çok akdedilmiş (taakkul) kabul etmek de böyledir. Aksine zorunlu varlık, her şeyi ancak tümel tarzda akleder. bununla birlikte, hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz.”*⁷³

İbn Sina’nın burada kastettiği Tanrı’nın şeyleri bilmemesi değildir. Tanrı’nın şeyleri şeylerden bilmesidir. Yani tıpkı insan gibi duyular aracılığıyla bilgi edinmesi anlayışını kabul etmemektedir. İbn Sina daha sonra bu bilmenin nasıl gerçekleştirildiğini anlatmaktadır. Onun teorisine göre her var olan zorunlu olarak sebebini Allah’tan almaktadır. Her şey nihayetinde Allah’a uzandığından ve o sebeplerin sebebi olduğundan dolayı her var olanı bilmektedir. Buna ek olarak var olanlardaki değişimin kendisi de tümellere yani sebeplere (İllet) bağlı olduğu için bu değişimleri de her zerresine kadar bilmektedir. Allah’ın güneş tutulmasını anlık olarak bilmesine gerek olmadığı gibi o her güneş tutulmasındaki sebep ve sonuçları yine kendisine ulaşan sebepler zinciri aracılığıyla yani tümeller aracılığıyla bilmektedir. Burada dikkat etmemiz gereken nokta İbn Sina’nın tümelleri aynı zamanda sebepler zinciri olarak da kullanmasıdır.⁷⁴

İbn Sina, tikeli bilmenin yollarını iki farklı şekilde anlatmaktadır. Bunlardan ilki bilenin bilgiyle değiştiği yoldur. Diğerisi ise bilenin başkalaşmadığı bir bilgi ve idrak yolu iledir. İnsanlar, ilk türdeki bilgi edinme yoluna sahiptir, ancak alim olan ve her şeyi bilen Allah için böyle bir şey söylemek Tanrı fikrinin kendisine aykırı olmaktadır. Allah her şeyi başkalaşmayan bir idrak yolu ile bilmektedir.

İbn Sina, Tanrı’nın bilgisi meselesinde Farabi ile aynı kanaate sahiptir. Ayrıca her iki filozof da Tanrı’nın zatını bilmesi hususunda Aristoteles ile benzer görüşleri benimsemektedirler ve Tanrı’nın zatına zaid sıfatlar olduğunu belirtmektedir. Ancak,

⁷³ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/248.

⁷⁴ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/249.

Aristoteles'in İlk Muharrik ⁷⁵ fikrinden farklı olarak, İbn Sina ve İslam filozofları, Tanrı'nın başkalarını da bilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedirler. Onlar, Tanrı'nın varlıkların en mükemmelini ve şerefisini bilmesinin yeterli olmadığını, aynı zamanda diğer varlıkları da bilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu, Tanrı'nın zatında çokluk oluşmasına ve değişmeye gerek kalmadan gerçekleşebilir, çünkü Tanrı'nın bilgisi aynı zamanda varlıkların varlık kazanmasının da sebebidir.

İbn Sina, Tanrı'nın zatını bilmesini bütün mevcudatı bilmesi demek olarak görür. O hem akıl hem ma'kul hem de akıl olduğundan ve var olan her şey ma'kul manalar şeklinde O'nun zatında mevcut olduğundan kendi zatını akletmesi her şeyi bilmesi anlamına gelmektedir.⁷⁶ Tanrı, bütün gerçekliklerin ve var olanların ilkesidir ve var olan her şey O'nun sebebiyle vardır. İbn Sina'ya göre Tanrı, var edilen her şeyin yaratıcısı ve varlık aleminde tutan olduğu için yarattığı her şeyi bilendir. Ayrıca her var olan mümkün zorunlu olarak varlığını Tanrı'ya nispetle aldığından dolayı Tanrı her var olanı bilir.⁷⁷

İbn Sina'ya göre, Tanrı kendini aklettiğinde bütün yaratılmışların ilkesi olur ve kendisinden ortaya çıkan varlıkları ve onların sebebiyet verdiği şeyleri de bilir. Buna göre var olan her mahluk kendi varlığına sebep olan şey ile zorunludur. Tanrı'nın da içinde bulunduğu sebepler zinciri tikel oluşumlara kadar uzanmaktadır. Her yaratılmış tikelin varlığa gelmelerine sebebiyet veren nihayetinde Tanrı'dır.⁷⁸ İbn Sina'ya göre, Tanrı düşündüğü her şeyi bilir ve yaratır. Tanrı'nın düşündüğü her şey kendi varlık alanında mevcuttur ve buna

⁷⁵ Aristoteles, s. 571-572.

⁷⁶ İbn Sina, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000), 7-8.

⁷⁷ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol, 1. baskı, 17 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 248.

⁷⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, cilt II, s.354.

göre de Tanrı'nın düşüncesinin objesi var olan her şeydir. İbn Sina Tanrı'nın düşüncesini tüm gerçekliği kapsayan bir bakış açısıyla açıklamaktadır. Ancak Tanrı'nın düşüncesinde var olan objeler (ma'kul suretler) insan düşüncesinde olduğu gibi duyu ile elde edilemez veya sonradan öğrenilemez, zatında mevcuttur ve Tanrı'nın onları düşünmesiyle dış dünyada varlıkları gerçekleşir. Dolayısıyla Tanrı eşyayı eşyadan kaynaklı biliyor değildir. Ancak eşya Tanrı'nın bilgisinden dolayı dış dünyada varlık kazanmıştır.⁷⁹

Kelam alimlerinin genelinde mevcut olan görüş Tanrı'nın “*Kadir'i-Mutlak*” olmasıdır.⁸⁰ Ancak İslam filozofları için durum farklıdır. Tanrı zorunlu bir varlıktır ve yaratması da zorunludur. Ama bu zorunluluk istemeden yapmak gibi değil kendisinden kaynaklanan bir durumdur. İbn Sina da Farabi gibi, kâinatın varlığa gelmesi için Tanrı tarafından bilinmesi gerektiğini ve bu ilişkiyi "fail illet" ile ma'ful arasındaki ilişki olduğunu söylemektedir.⁸¹ İbn Sina'ya göre evren, Tanrı'nın yaratmasının zorunluluğundan kaynaklanan bir zorunlulukla var olur ve dolayısıyla Tanrı, evreni yaratma zorunluluğunu kendine zorunlu olarak bilir. İbn Sina'nın yaratma modeli, İslam'daki yaratılmış alem görüşünü ve antik çağ Yunan felsefesindeki ezililik ve ebedilik fikrini sudur teorisiyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu uzlaştırma çabası İbn Sina'ya birçok tenkidin yapılmasına sebebiyet vermiştir.

İbn Sina ayrıca Tanrı'nın Aristoteles'te olduğu gibi "kendisi hareket etmeyen hareket ettirici" değil de fail illet olduğunu ve evrenin varlık alanına geldiğinde illeti olan Tanrı sebebiyle mümkün değil zorunlu hale geldiğini savunmaktadır. İbn Sina'ya göre evren yokken

⁷⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/354-355.

⁸⁰ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 258-260; Hikmet Mavil, “Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları”, *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 280-282.

⁸¹ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 70-74.

varlığa gelmiştir ancak bu durum Tanrı adına bir irade ve özgürlüğe yer bırakmayan formel bir anlayıştır. Bu zorundalık öyle bir şeyi zorla istemeden yapma gibi bir zorunluluk değil, Tanrı'nın Tanrı olması hasebiyle ortaya çıkan bir zorunluluktur. Yokken var olma zamanda değil niteliktedir. Tanrı'nın evreni amacı veya maksadı olmadan zorunlu olarak yarattığı söylenebilir. İbn Sina'ya göre, yaratma fiili Tanrı'nın zatından ayrılamaz ve sadece Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisinin bir gereği ve sonucu olarak varlıklar meydana gelmektedir. Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve rızasının dışında tabii bir yolla veya bir amaç (garaz)'a yönelik değildir. Allah'ın evreni varlığa getirmek istemesi ve yaratması aynıdır. Bu nedenle, Tanrı'nın yaratması, O'nun bilgisinden taşan bir zorunluluk olarak görülmektedir.⁸²

İbn Sina'ya göre, Tanrı yaratma fiili ile bilgisi arasında ontolojik bir bağlantı vardır. Tanrı, yaratılmış varlıkları sadece kendisi hakkındaki bilgisinin bir gereği olarak yaratır ve bu yaratma fiili zatından ayrılamaz. Varlıkların var oluşunu sebep-sonuç ilişkisine dayandıran İbn Sina'ya göre, Tanrı ilk ilke olarak sebeptir ve varlıklara oranla ontolojik olarak önce bulunur. İlk olarak Tanrı'dan "ilk akıl" sudur eder. Bu ilk akıl, Tanrı'dan doğrudan çıkmıştır ve madde ve suret olması düşünülemez. İlk akıl, Tanrı'ya benzer ancak imkân içinde olması nedeniyle bileşim içerir ve çokluk barındırmaktadır.⁸³

İbn Sina, Tanrı'nın bilgisinden sudur eden ilk akıl olarak tanımladığı bir kavramı kullanmaktadır. İlk akıl hem varlık hem de bilgi açısından bir çokluk içermektedir ve bu çokluk kendi varlığından kaynaklanmaktadır.⁸⁴ İlk akıl, alemdeki çokluğun sebebidir ve kendisi zorunlu olarak Tanrı'yı akleder. İlk akıl, kendi varlığını ve zorunluluğunu, ayrıca kendisinin mümkün varlık olduğunu bilir. Ancak ilk aklın kendini bilmesi, Tanrı'nın kendisini bilmesi gibi değildir ve bu farklılaşmaya, dolayısıyla çokluğa neden olmaktadır. İlk aklın iki

⁸² İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/486-489.

⁸³ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 314-315.

⁸⁴ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/490.

tür bilgisi vardır: birisi Tanrı'ya yönelik, diğeri kendine yöneliktir. İlk akıldan sudur olarak adlandırdığı bir süreç devam eder ve nihayetinde faal akılda sona erer. Faal akıl, nefislerin, insan akıllarının, dört unsurun ve suretlerin kendisinden doğduğu bir akıl konumunda olan akıldır. Faal akıldan sonra yaratılış görebildiğimiz evrene geçmekte ve maddede son bulmaktadır. Bu hiyerarşiye göre, madde varlığın en alt mertebesidir.

Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofları, Tanrı'nın varlığını ve ontolojik yapısını incelemişlerdir. Bu yaratmanın sonucu olarak, alem Tanrı'ya doğru bir irade yönelimi içindedir. Farabi ve İbn Sina'ya göre, bu sistemin ontolojik yönü Tanrı'dan itibaren aşağıya doğru tam bir zorunluluk ile açıklanırken, aşağıdan yukarıya doğru ise bir aşk yönelişinin gerçekliğinden söz edilmektedir. Alta bulunan varlıklar üsttekilere benzemeye ve nihayetinde Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda ontoloji teoloji ile bütünleşmektedir.

İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın kendisi dışındakileri bilmesi onun mutlak birliğine zıtlık teşkil etmez. O'nun kendisi dışındakileri bilmesi kendisinde çokluk oluşturmaz. Çünkü Tanrı tarafından bilinen nesnenin çokluğu, O'nun zatında olan bir çokluk değildir. Eşyadaki bu çokluk, kendinden sonra gelen bir çokluktur. Neticede Tanrı'nın zatında bir çokluk hasıl olmaz, çokluk onun varlığından sonra gelmektedir. İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın mümkün varlıklara olan akli izafetinde Tanrı bir çokluğa maruz kalmaz, zira Tanrı zorunlu oluşunun kaynağı kendi zatıdır.⁸⁵ Buna göre, Tanrı eşyayı tek bir defada ve bir tek bilgi ile bilir, çünkü Tanrı'nın mutlak birliği bütün ma'kulleri tek bir bilgiyle bilmesini sağlar.⁸⁶

Bu teoriye göre, Tanrı'dan ilk akıl çıkar ve bu ilk akıl 'da çokluk başlar. Akıllar silsilesi sonunda faal akıl bulunur. Faal akıl, Ay altı alemini ve Ay üstü alemini birbirine bağlar ve diğer akılların hiçbirisi kendisinden aşağısını düşünmezken, faal akıl kendinden aşağı olan

⁸⁵ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 119.

⁸⁶ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 195-196.

varlıkları da düşünür. Faal akıl, Ay altı aleminin bütün oluş ve bozuluşlarını yönetir ve bu varlıkların oluş ve bozuluşlarına, kuvve halinden fiil haline gelmesine ve şekilsiz maddeye şekil verilmesine etki eder. Bu nedenle, Farabi ve İbn Sina, faal akla "şekil veren" adını vermektelerdir. Ancak bu şekil veren Tanrı değil, akılların son halkası olan faal akıldır.

Tanrı'nın bildiği her şey, onun varlığında bir bölünme olmaksızın, tüm olarak bilinir. Tanrı, nesnelerin temel ontolojik özelliklerini de bilir çünkü nesneler kendi hakikatlerine göre var olduklarında, Tanrı'nın tüm bilgisinin dışında var olamazlar. Tanrı, değişen şeyleri de (örneğin, tikeller) zamanla değişmeden bilir çünkü onların ilkelerini bilmek yeterlidir ve Tanrı'nın bilgisi zamanla değişmez. Her yaratılmış, Tanrı'nın hakkındaki bilgisinin zorunlu bir sonucudur ve bu bilginin dışında var olamaz. Bu tümel tarzda bilmeyi İbn Sina güneş tutulması örneğini vererek açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁷

İbn Sina, Güneş tutulması olayını ele almaktadır. Bu bilgilerin tümel ve tikel olarak iki farklı şekilde algılanabileceğini vurgulamaktadır. Tanrı'nın güneş tutulmalarının tüm detaylarını, çeşitli olayları ve bileşenleri anladığını ifade etmekte, ancak bu anlayışın genel veya "tümel" olduğunu belirtir. Tanrı, tutulmaların ne zaman meydana geldiği, Ay'ın hareketinin nasıl bir yol izlediği, belirli bir tutulmanın ne zaman ve hangi yönlerde meydana geldiği gibi çeşitli detayları bilmektedir. Ayrıca, belirli iki tutulma arasındaki zaman dilimini de bildiğini belirtmektedir. Bu tür bilgilerin tümü genel bir anlayışı temsil etmektedir. Çünkü bunlar bir dizi Güneş tutulması için geçerli olabilirler.⁸⁸ Tanrı'nın bilgisi ezelde daha doğrusu kendi vaktinde tam ve değişmezdir. Yukarıda bahsedildiği malum, Tanrı'nın bilgisinin sebebi değil ancak sonucudur. Her bir tutulmanın kendine özgü bir durumu, zamansal ve mekânsal konumu vardır. Ancak, bu tekil anlayış, genel anlayışın geçerliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Yani, genel bilginin yanı sıra her bir Güneş tutulmasının özgün yönlerini

⁸⁷ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/340-346.

⁸⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/346-348.

de anlar ve kabul edilir demektir. Böylece tümel bilgi tikel bir bilgiyi de kapsayıp ikisini de tek bir bilgi ile bilmeyi mümkün kılmaktadır.

İbn Sina, tutulma hadisesinin varlığına bağımlı olmayan gözlemcinin tutulma ile ilgili külli bilgisi, tutulmanın nedenlerini, cisimlerin hareketlerini ve birim zamanda gerçekleşen evreleri gibi tüm fasılları içerdiğini söylemektedir. Bu bilgi, tutulmanın o anda gerçekleşmesi veya daha başlamadan sona ermesi durumunda değişmez ve geçerlidir. Çünkü gözlemci, tutulmanın tüm evrelerini ve şartlarını bildiği için o anda gözlemlenen durum onun bilgisinde artma veya eksilme meydana getirmediğini söylemektedir. O'nun tutulmanın tüm evreleri için ayrı ayrı cüz'i bilgisi yerine tüm tutulma hadiseleri için külli bir bilgisi olduğunu belirtmektedir.⁸⁹

İbn Sina, Tanrı'nın bilgisini duyular alemine ait bir bilgi örneği üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. İbn Sina'ya göre, insanlarda akledilen bilgi, bazen var olan şeyden alınır ve bazen de var olmayan bir şeyin zihinde oluşmasıyla alınır. Örneğin, “insanlar güneşin tutulma hadisesini izleyerek, gök cisimlerinin hareketleri hakkında bilgi sahibi olabilirler. Ancak, bir bina formunu aklederek oluşan bilgi ise, insanın zihninde oluşur ve varlık kazanması, insanın onu akletmesi ile mümkün olur.”⁹⁰

İbn Sina, Tanrı'nın bilgisini de benzer bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Tanrı zatını bilir ve bu bilmesi sayesinde alemini de bilir. Tanrı'nın alemini bilmesi ise alemin varlığının sebebidir. Çünkü eşyalar, Tanrı'nın bilgisinden önce var olmazlar, ancak Tanrı'nın bilgisinden sonra varlık kazanırlar. Tanrı'nın aklettiği eşyaların formu, Tanrı'nın zatında belli bir nizam üzere bulunur ve eşyalar, varlık kazanırken Tanrı'nın zatındaki nizama uygun olarak varlık

⁸⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/350.

⁹⁰ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/350-352.

sahasına çıkmaktadır. Bu, eşyaların, Tanrı'nın zatındaki akledilen formuna tabi olması anlamına gelmektedir.⁹¹

İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi eşyaya bağlı olmadan, aklı bir bilgi ile bilinir. Tanrı'nın bilgisi, eşyadaki değişmelerle değişmemektedir. Çünkü Tanrı, eşyayı bildiği için varlığa gelmektedir. Yani bilgi öncedir ve varlığın sebebidir. Tanrı'nın bilgisi, O'nun her şeyin ilk sebebi olması ve sonucun sebebi gerektirmesi nedeniyle en küçük tikelleri de kapsamaktadır. Aslında İbn Sina, Farabi'nin görüşünün genişletilmiş bir versiyonunu sunmaktadır. Tanrı'nın bilgisi, eşyanın bütün varlığını ve sıfatlarını kapsadığını dile getirmektedir. Tanrı'nın bilgisi, geçmiş, şimdiyi ve geleceği de kuşatır demektir. Çünkü o bütün bu yaratılmışların ilk sebebidir.⁹²

Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar, Tanrının bilgisi zaman etkilemez ve geçmişte, şimdide ve gelecekte tüm şeyleri değişmeden bildiğini söylemektelerdir. Tanrının bilgisinin zamandan etkilemediği düşüncesi, Tanrının değişmeyen, zorunlu bir varlık olduğu inancı üzerine bina edilmektedir. Eğer Tanrının bilgisi değişseydi, bu Tanrının kendisinin değiştiği anlamına gelir ki bu mümkün değildir.⁹³ Ayrıca, eğer Tanrının değişen şeyleri bilmesi sınırlı olsaydı, bu nesnel olmaktan ziyade öznel olurdu ki bu her şeyi bilen Tanrı kavramı ile uyumlu değildir.⁹⁴

⁹¹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/352.

⁹² İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/354.

⁹³ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 248-250.

⁹⁴ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*, 2/342.

I.BÖLÜM

GÂZALİ’NİN TEHAFÜT’ÜNDE TANRI’NIN BİLGİSİ MESELESİ

1.1.Gâzali’nin Tehâfüt’üne Genel Bakış

"Tehafütü'l-Felasife" (Felsefecilerin Tutarsızlığı) adlı eseri, 11. yüzyılda yaşayan İslam düşünürü Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gâzali tarafından kaleme alınmış önemli bir çalışmadır. Bu eserde Gâzali, döneminin önde gelen İslam felsefecileri İbn Sina ve Farabi gibi düşünürlerin tezlerini eleştirmekte ve bunların tutarsız olduklarını iddia etmektedir.

Gâzali'nin bu eleştirileri, dönemin İslam düşüncesinde özellikle Aristotelesçi ve Neo-Platoncu felsefe etkilerinin artmasıyla ortaya çıkmıştır. Gâzali, bu eserinde İslam düşüncesindeki metafizik ve teolojik konuları, felsefe ve mantık açısından inceleyerek yirmi önemli noktada felsefecilerin yanıldığını savunmaktadır.⁹⁵

Eserde, Gâzali'nin İslam felsefesindeki bazı temel sorunları eleştirdiği görülmektedir. Örneğin, alemin ebediyeti, Allah'ın bilgisi ve iradesi, kader ve kaza, ruh ve beden ilişkisi, ölümden sonra diriliş ve ahiret hayatı gibi konular üzerinde durulmaktadır. Bu eleştirilerle Gâzali, İslam düşüncesinde felsefenin sınırlarını göstermeye çalışmakta ve İslam teolojisinin üstünlüğünü savunmaktadır.

Gâzali'nin bu eseri, İslam dünyasında büyük etki yaratmış ve İslam düşüncesinde felsefenin gerilemesine, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlerin öneminin artmasına neden

⁹⁵ Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Türk Tarih Kurumu Yayınevi: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1956), 396.

olmuştur.⁹⁶ Aynı zamanda, Gâzali'nin eleştirileri Batı düşüncesinde de etkili olmuş ve Avrupa'daki bazı düşünürlerin, özellikle Skolastik dönemdeki filozofların, bu eleştirilere yanıt verme amacıyla kendi tezlerini geliştirmelerine katkıda bulunmuştur.

Eserin içerikleri ve bölümlerine göz atacak olursak:

Birinci Bölüm: Metafizik

Bu bölümde, Gazâli, filozofların evrenin sonsuz olduğuna dair görüşlerini eleştirmektedir. Daha sonra zaman ve hareketin ebediliği hakkındaki felsefî görüşleri incelemektedir. Gazâli, filozofların Allah'ın evrenin yaratıcısı ve yapıcısı olduğunu kabul ettikleri, ancak bu görüşlerin aldatıcı olduğunu savunmaktadır. Filozofların Allah'ın varlığını ispat etme çabalarının yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bu bölümde ayrıca, Gazâli, filozofların Allah'ın birliği ve sıfatlarını inkâr eden görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Gâzali'nin bu bölümde işlediği başlıkları sırasıyla saymamız gerekirse;

1-Filozofların alemin ezeliliği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi.

2-Filozofların alem, zaman ve hareketin ebediliği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi,

3-Filozofların Allah'ın alemin yaratıcısı, alemin de o'nun eseri ve fiili olduğuna dair görüşlerinin aldatmaca olması.

4-Filozofların alemin yaratıcısını ispat etme konusunda aciz kalmaları.

5-Filozofların Allah'ın bir olduğu, her birinin sebepsiz olan iki zorunlu varlığı var saymanın imkânsız olduğu konusunda delil getirmekten aciz kalmaları.

6-Filozofların sıfatları inkâr konusundaki görüşlerinin çürütülmesi.

7-Filozofların Allah'ın kendisinden başkasıyla ortak olamayacağı

⁹⁶ Hüseyin Atay, “Gâzali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ocak 2009), 27.

8-Filozofların ilk olan Allah'ın kendi varlığına katılacak nitelik ve hakikatini bulunmadığı, o'nun basit ve salt varlık olduğu.

9-Filozofların Allah'ın cisim olmadığını kanıtlama konusunda başarısızlıkları.

10-Filozofların alemin bir yaratıcısının ve bir sebebinin bulunduğuna ilişkin delil getirme konusunda başarısızlıkları.

11-Filozofların Allah'ın kendisinden başkasını, tür ve cinsleri küll olarak bildiğine ilişkin görüşlerini kanıtlama konusunda başarısızlıkları.

12-Filozofların Allah'ın kendi zatını bildiğine ilişkin delil getirme konusunda başarısızlıkları.

13-Filozofların zamanı şimdi, geçmiş ve gelecek şeklinde bölünmesiyle bölünlenen tikelleri Allah'ı bilmediği tarzındaki görüşlerinin çürütülmesi.

14-Göğün canlı olup dairesel hareketiyle yüce Allah'a itaat ettiğine dair filozofların delil getirme konusunda başarısızlıkları.

15-Filozofların göğü hareket ettiren amaç hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi

16-Filozofların göklerin nefislerinin bu alemde meydana gelen bütün cüzîleri bildiği şeklindeki görüşlerinin çürütülmesi.

İkinci Bölüm: Tabiat Bilimleri

Bu bölümde, Gazâli sebeplilik meselesi ve mucizeleri tartışmaktadır. Filozofların insan nefsinin cisim olmayan, ruhani ve bağımsız bir cevher olduğunu savunmalarının karşısında durmaktadır. Gazâli, insan nefislerinin var olduktan sonra yok olamayacağını savunan filozofların bu konudaki görüşlerinin yetersizliğini eleştirmektedir. Bu bölümün sonunda, Gazâli, filozofların bedenlerin dirilişini inkâr etmelerinin çürütülmesi üzerine bir bölüm sunmaktadır. Gâzali bu bölümde kalan dört meseleyi incelemektedir. Bunlar sırasıyla;

17-Sebeplilik meselesi ve mucizeler

18-Filozofların insan nefsinin cisim olmayan, ruhani ve bağımsız bir cevher olduğuna dair akli delil getirme konusunda başarısızlıkları

19-Filozofların insan nefislerinin var olduktan sonra yok olmalarının imkansızlığı hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi

20-Filozofların cesetlerin dirilişini inkâr etme konusunda başarısızlıkları

Bu eser, Gâzali'nin İslami inanç ve düşüncüyü felsefi argümanlar ve tartışmalar yoluyla savunduğu bir çalışmadır. Gazâli, bu çalışmada, İslami düşüncenin bazı temel prensiplerini savunurken, aynı zamanda döneminin önde gelen filozoflarına karşı bir eleştiri getirmektedir.⁹⁷ Gâzali, eleştirilerini tüm felsefeciler nezdinde onların başı olarak gördüğü Aristo'ya yöneltmekte ve onun izinden giden İslam filozoflarını eleştirmektedir. Fakat bir çok tevili ve tefsiri olduğundan dolayı sadece Farabi ve İbn Sina üzerinden eleştirilerini sıralamaktadır.⁹⁸

1.2. Gâzali'nin Tehâfüt'ünde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi

Gâzali, "Tehafüt'ül-Felasife" adlı eserinde, İslam filozoflarının görüşlerini ele alır ve özellikle İslam düşüncesiyle uyumsuz olduğunu düşündüğü bazı felsefi görüşlere karşı çıkmaktadır. Gâzali'nin Tanrı'nın tikelleri bilememesi konusundaki düşünceleri, esas olarak "Tehafüt'ül-Felasife" adlı eserinde filozofların İslam anlayışı ile bağdaşmadığını düşündüğü görüşlerini eleştirmesiyle şekillenmektedir. Gâzali, filozofların Allah'ın her şeyi genel olarak bildiğini ve ancak bireysel insanlar ve onların özelliklerine dair detayların Allah'ın bilgisine

⁹⁷ Ayrıntılar için bkz. :Gâzali, *Tehafüt'ül-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, 10. bs. (İstanbul: Klasik, 2020).

⁹⁸ Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 49.

dahil olmadığını savunduklarını ifade etmektedir. Bu düşünce, Gâzali için kabul edilemezdir, çünkü İslam teolojisi, Allah'ın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğunu söylemektedir.

Gâzali, filozofların görüşlerinin, insanların özgür iradesi, kader ve peygamberlerle ilgili durumlar üzerinde olumsuz etkileri olduğunu düşünmektedir. Özellikle, eğer Allah bireysel insanların eylemleri ve durumlarına dair bilgi sahibi değilse, bu durum insanların kendi seçimlerine bağlı olarak yaşamlarını şekillendirdiğinde Tanrı'nın bundan haberi olmayacağı anlamına gelmektedir ve bu, Gâzali'nin kabul etmediği bir düşüncedir. Gâzali, bu eserde, filozofların bu tür görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Gâzali'nin eleştirileri, İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve İslam dünyasında felsefenin düşüşüne ve daha sonra İslam düşüncesinde kelim ve tasavvuf gibi disiplinlerin yükselişine yol açmıştır.⁹⁹

Gâzali, daha tikeller konusuna gelmeden önce altıncı meselede Tanrı'nın sıfatları konusunda İlim sıfatı üzerinden eleştirilerine başlamaktadır. ve konuyu on üçüncü meselede bu eleştiri tabanına oturtmaktadır. Gâzali, Tehafüt eserinin bu bölümünde Tanrı'nın ilim sıfatı ile ilgili olarak filozofların görüşlerini aktarmakta ve bu görüşlere karşılık cevap vermektedir.

Bu konuda Gâzali, filozofların görüşü olarak Allah kendi özünü ilişki yoluyla ilke olarak bildiğini aktarmaktadır. Gâzali filozofların bunu baba-oğul ilişkisine benzettiklerini söylemektedir. İlişkiye dair bilgi tek şeydir, çünkü oğlu bilen kişi onu bir bilgi ile bilmektedir; ancak bu bilgi baba, babalık ve oğulluğu da içermektedir. Bu durumda bilgi bir olduğu halde bilinen çoktur. Aynı şekilde Allah, kendi özünü başkasının ilkesi olarak bilmektedir ve böylece bilinenler sayıca çok olsa da bilginin bir olduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah, bir tek bilinendeki bu durumu kendisiyle olan ilişkiyle birlikte düşündüğünde bu durum çokluğu gerektirmez; cinsten çokluğu gerektirmeyen şeydeki farklılık hiçbir şekilde çokluğu gerektirmemektedir. O halde her bilgi, kendi özünü ve bilineni bilmektedir. Böylece bilgi tek

⁹⁹ Atay, "Gâzali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", 27.

olduğu halde bilinen sayıca çoktur. Aynı şekilde, kelamcıların söylediği gibi, yüce Allah'ın bilgisi tek olduğu halde bilinenlerin sonsuz olduğunu belirtmeniz ve Allah'ın bildiklerini sayıca sonsuzlukla nitelendirmeniz de bunu işaret etmektedir. Eğer bilinenlerin sayıca çokluğu bilginin özünde de sayıca çokluğu gerektiriyorsa, Kelamcılara göre varsın yüce Allah'ın özünde de sayıca sonsuz bilgiler bulunabilir; ancak bu imkansızdır.¹⁰⁰

Gâzali, bu konuda bilgi her bakımdan bir olduğu sürece, onun iki bilinene ilişkin olması düşünülemeyeceğini ileri sürmektedir. Aksine bu durum, filozofların teorik olarak çokluğu belirlerken ortaya koydukları üzere bir tür çokluğu gerektirmektedir. Hatta filozoflar daha da ileri giderek, "Eğer Allah'ın varlıkla nitelenen bir mahiyeti olsaydı, bu kesinlikle çokluk olurdu" derken, hakikati olan bir şeyin sonra varlıkla niteleneceğini düşünmemekte ve aksine varlığın o hakikate iliştiğini ve ondan başka bir şey olduğunu ileri sürmektedirler. Bu ise çokluğu gerektirir. Bu bakımdan Gâzali'ye göre, bir bilginin birçok bilinene ilişkin olduğunu kabul etmek mümkün değildir; aksi halde bu durum, varlığın mahiyete iliştiğini kabul etmekten daha ileri ve açık bir tür çokluğu gerektirir.¹⁰¹

Oğul ve diğer ilişkiler hakkında bilgi konusunda, çok sayıda bilginin varlığından bahsedilmektedir. İki ayrı bilgi (oğul ve babanın özleri) üçüncü bir bilgiyi (ilişkileri) gerektirir ve bu, diğer ilişkilerle bağlantılı birçok bilgiyi de beraberinde getirir. İlk olan Allah'ın kendi özü bilinmedikçe, ilişkiler de bilinemez. Bu bağlamda hem kendi özünü hem de diğer cins ve türlerle olan ilişkisini bilmek önemlidir.¹⁰²

Gâzali, filozofların "Bir şeyi bilen kimse aynı bilgiyle kendisinin bildiğini de bilir" sözü eleştirilmekte ve bu durumun doğru olmadığı ifade etmektedir. Bir şeyi bilen kişi, kendisinin bildiğini başka bir bilgiyle bilir ve bu, bilinmeyen ve farkında olunmayan bilgilere

¹⁰⁰ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 105.

¹⁰¹ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 105.

¹⁰² Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 105-106.

kadar uzanır. Bu sürecin sonsuz olmadığı, ancak bilginin varlığından habersiz olan kişinin bilinene ilişkin bir bilgiyle son bulduğunu belirtmektedir.¹⁰³

Gâzali, filozofların "şanı yüce Allah'ın bildikleri söz konusu olduğunda sizin aleyhinize döner" şeklindeki sözleri eleştirilmekte ve bu kitabın amacının yapıcı değil, yıkıcı ve karşı çıkıcı bir tavır sergilemek olduğu belirtmektedir. Kitabın adının "Filozofların Tutarsızlığı" olmasının nedeni de budur ve bu tür görüşler karşısında herhangi alternatif teori getirmemektedir.

Gâzali, insan aklıyla ilahi hakikatlere ulaşamayacağını ve bilgileri anlayanın insanın gücü dâhilinde olmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu nedenle, gerçeği ortaya koymak değil, şüphe uyandırmak ve insanların metafizik kanıtların kesin olmadığını göstermek amacıyla yazıldığını belirtir.¹⁰⁴

Tehafüt'te Gâzali, filozofların ve kelamcılarının farklı görüşlerini dile getirmekte ve filozofların, özellikle İbn Sina'nın, Allah'ın hem kendini hem de başkalarını bildiğini ileri sürdüğünü belirtmektedir. Ancak Gâzali, bu görüşün eşyanın hakikatini anlamada yetersiz olduğunu ve insanın akıl yürütme yeteneğinin bu konuda sınırlı olduğunu belirten fırkasının görüşlerini aktarmaktadır.¹⁰⁵

Gâzali'ye göre, Allah'ın sıfatları ve varlığının hakikati hakkında bilgi edinmek, insan aklının sınırlarını aşar ve bu nedenle bu konuda akıl yürütme çabaları yetersiz kalmaktadır. Gâzali, Hz. Peygamber'in "Allah'ın yarattıklarını düşünün, fakat zâtını düşünmeyin" sözlerini hatırlatarak, bu konudaki İslami öğretiyi vurgulamaktadır.

¹⁰³ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 105-106.

¹⁰⁴ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 106.

¹⁰⁵ Ayrıntı için bkz.: Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 9.

Gâzali, filozofların bu konuda öne sürdüğü argümanları reddederken, onların argümanlarının temelini sorgulamakta ve bu argümanların tutarlı olmadığını öne sürmektedir. Gâzali, filozofların sahip olduğu bilgi ve yöntemlerin yetersiz olduğunu ve bu yüzden insanların Allah'ın hakikatini anlamada başarısız olduklarını iddia etmektedir.

Bununla birlikte Gâzali, filozofların görüşlerine karşın, bu bilgilere birçok insanın akılla ulaşamayacağına, ancak şeriatın getirdiği bilgilerle ulaşılabilceğine inandığını belirtmek önemlidir. Gâzali, bu durumu öne sürerek, filozofların görüşlerinin yetersiz olduğunu ve ancak şeriatın getirdiği bilgilerin bu konuda gerçek bilgiye ulaşmayı sağlayabileceğini ifade eder.¹⁰⁶

Sonuç olarak Gâzali, filozofların ve kelimcilerin Allah'ın bilgisini anlamaya yönelik çabalarını karşılaştırmakta ve Şeriatın bu konu da hükmünün aklın kısıtlarından dolayı doğru olduğunu ve kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Gâzali, daha sonra Allah'ın kendi özünü bilmesi hakkında şunları söylemektedir:

*"Biz de deriz ki: Başkalık sonradan ortaya çıkmak ve birlikte bulunmakla anlaşılmaz. Çünkü bir şeyin özdeşinin kendi üzerinde yeniden ortaya çıkması mümkün değildir. Bir şeyden başka olan da o şeyle birlikte bulunmakla onunla özdeş hale gelmez ve başkalık niteliğini kaybetmez. Nitekim İlk [olan Allah]'ın ezelden beri kendi özünü bilmesi, O'nun özü hakkındaki bilgisinin kendisiyle özdeş olduğunu göstermez. Oysa hayal gücü önce özün varlığını, sonra da ona dair şuuru ayırabilecek kapasitededir. Eğer bu ikisi özdeş olsalardı hayal gücü bu durumu tasarlayamazdı."*¹⁰⁷

¹⁰⁶ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 107.

¹⁰⁷ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 109.

Gâzali, insanın kendi özünü ve varlığını anlamakta kullandığı bilgisiyle, Allah'ın kendi özünü bilmesi arasında bir paralellik çizmeye çalışmaktadır. Gâzali'ye göre, bir şeyin özdeşliği, yani bir şeyin kendisiyle tamamen aynı olması, o şeyin kendi üzerinde yeniden ortaya çıkması anlamına gelmemektedir. Yani, bir şeyin kendisiyle özdeş olması, onun kendisini doğrudan bilmesi anlamına gelmez. Gâzali, bu durumu insanın özünün farkındalığı ile ilgili bir örnek vererek açıklamaktadır. İnsanlar özlerinin var olduğunu bilirler, ancak bu, onların kendi varlıklarının tüm detayları hakkında tam bilgiye sahip oldukları anlamına gelmez. Gâzali, bu örneği kullanarak, Allah'ın kendi özü hakkındaki bilgisinin, O'nun özüyle tamamen özdeş olmadığını ileri sürmektedir.

*"Eğer 'Allah'ın zâtı akıl ve bilgiden ibaret olup O'nun önce zâtı sonra da kendisiyle bulunan bilgisi söz konusu değildir' denilirse buna karşı biz [şöyle] deriz: Bunun ahmakça bir söz olduğu açıktır. Çünkü bilgi bir nitelik ve araz olup bir niteleneni gerektirir. 'Allah zâtı itibariyle akıl ve bilgidir' diyenin bu sözü, 'Allah kendiyle kaim olmakla birlikte bu söz, 'Siyahlık ve beyazlık, nicelik, dörtlük ve üçlük kendiyle kaimdir ve iradedir' diyenin sözü gibidir. Eğer 'onunladır' denilecek olsaydı bütün arazlar da böyledir' diyenin sözü gibi olurdu. Canlılarda bilgi, hayat, kudret ve irade nitelikleri de zât olmaksızın kendi başına var olamayacakları, sıfatlardan başka olan cisimlerde bulunan niteliklerin cisim olmaksızın kendi kendilerine bulunmasının imkânsızlığını gösteren yöntem aynısıyla bilinir. Öyleyse hayat zât ile var, zât da onunla hayat sahibidir. Diğer nitelikler de böyledir."*¹⁰⁸

Gâzali, Allah'ın zatının (özünün) akıl ve bilgiden ibaret olduğunu iddia eden filozoflara karşı çıkmaktadır. Gâzali'ye göre, bu argüman mantıksızdır çünkü bilgi bir nitelik ve araz (bir

¹⁰⁸ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 109.

şeyin başka bir şeyin üzerine bina edildiği özellik) olarak kabul edilir ve bir niteleneni gerektirir. Bu nedenle, "Allah zâtı itibariyle akıl ve bilgidir" ifadesi, Gâzali'ye göre, bir cisim olmadan cisimlerde bulunan niteliklerin var olabileceğini iddia edenlerin sözleri kadar mantıksızdır. Gâzali, hayatın, kudretin ve iradenin de zâtı olmaksızın var olamayacağını, bunların zât ile birlikte var olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

*"Bu durumda [filozoflar] İlk [olan Allah]'tan diğer sıfatlar yanında mâhiyet ve hakikati de kaldırmakla yetinmeyip, daha da ileri giderek O'nu kendi başına var olamayan nitelik ve arazlar düzeyine indirmişlerdir. Nitekim yüce Allah dilerse, biz bundan sonra ayrı bir meselede [filozofların] şanı yüce Allah'ın kendini ve başkasını bildiği konusunda delil ortaya koymaktan âciz olduklarını açıklayacağız."*¹¹⁰

Gâzali'nin, filozofların Allah'ın niteliklerini ve gerçekliğini kaldırmaya çalıştıklarını belirtir. Filozofların, Allah'ı, kendi başına var olamayan nitelikler ve arazlar düzeyine indirdiklerini ifade eder. Gâzali, bu eleştirinin ardından, filozofların Allah'ın kendini ve başkasını bilme konusundaki kanıtlarına karşı eleştiriler sunacağını belirtmektedir. Bu, Gâzali'nin filozofların Allah'ın özünü ve bilgisini anlamadaki yetersizliklerine dair eleştirilerinin bir devamıdır.

Gâzali, daha sonra on üçüncü meselede Allah'ın tikelleri bilmesi konusuna dönmekte ve filozofların delillerini dile getirdikten sonra eleştirilerini sıralamaktadır. Burada dikkat edilmesi, gereken iki husus bulunmaktadır. İlk olarak Gâzali, filozofların ve özelde İbn Sina'nın Allah'ın cüz'ileri bildiğini ispat edemedikleri için Allah'ın cüz'ileri bilmediğini söylediklerini iddia etmektedir. İkinci husus ise girişte de belirttiği gibi kendi tezini ortaya

¹⁰⁹ Ömer Faruk Erdoğan, *Tehafüt'te Tekfir Tartışmaları* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 204.

¹¹⁰ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 109.

koymamakta ve konuyu sadece argümanları çürütme noktasında bırakmaktadır. Gâzali, on üçüncü meselede de filozofların argümanlarını aktarmakta ve cevaben kendi eleştirisini sunmaktadır.

Gâzali, filozofların Allah'ın her şeyi tümel olarak bildiğini öne sürdüklerini dile getirmektedir. Onlara göre Allah, insanın tüm özelliklerini ve vücut organlarını, bu organların fonksiyonlarını ve benzeri şeyleri genel bir bilgiyle bilmektedir. Ancak, Zeyd, Amr ve Halid gibi Gâzali'nin örnek verdiği isimler ve onların özelliklerine dair detaylar Allah'ın bilgisine dahil değildir. Bu tür bilgilerin duyularla elde edilen özel bilgiler olarak kabul edildiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla, Zeyd'in isyan etmesi veya itaat etmesi gibi durumlar, Allah tarafından bilinmeyen özel bilgilere dayanmaktadır. Gâzali'ye göre filozofların Allah, Zeyd'i birey olarak tanımadığı için onun eylemlerini ve durumunu bilmediğini; sadece genel olarak insanın kâfir veya Müslüman olduğunu bildiğini söylediklerini iddia etmektedir.¹¹¹ Gâzali, bu düşünceyi Peygamber Hz. Muhammed'in durumuyla da ilişkilendirmektedirler. Gâzali, bu durumda Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan ettiği halde Allah'ın bu durumu bilmediği sonucunun çıktığını söylemektedir. Allah, tikel olarak peygamberleri tanımaz, sadece insanlar arasında peygamberlik ilan edenlerin ve onların bazı niteliklere sahip olduğunu bilmektedir. Belirli bir kişinin peygamberliğini bilmez çünkü bu, duyularla elde edilmektedir. Gâzali, daha sonra ise bu metinden anlaşılanları kendi açısından anlatmaktadır. Yani bir nevi yorumlamakta ve aktarılmak istenilen meseleyi açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Gâzali, filozofların Allah'ın cüz'ileri(tikelleri) bilmediğini iddia ettiğini belirtilmektedir. Gâzali, İbn Sina'nın Allah'ın bilgisinin zamandan ve değişimden bağımsız olduğunu kabul etmesine rağmen, Allah'ın her şeyi bildiğini iddia etmesinin bir çelişki yarattığını

¹¹¹ Erdoğan, *Tehafüt'te Tekfir Tartışmaları*, 236.

düşünmektedir. Bu nedenle, Gâzali'nin amacı, İbn Sina'nın gerçekte Allah'ın cüz'ileri bilmediği görüşünde olduğunu kanıtlamaya çalışmaktır.¹¹²

Gâzali, İbn Sina'nın Allah'ın her şeyi bildiği iddiasını ciddiye almak istememekte ve filozofların genel olarak Allah'ın cüz'ileri bilmediği görüşünde olduklarını savunmaktadır. Eğer Gâzali, İbn Sina'nın iddiasını kabul ederse, filozofların bir bütün olarak Allah'ın cüz'ileri bilmediği görüşüne karar kıldıklarını iddia etmek ve filozoflar hakkında dini bir hüküm vermek zorlaşacaktır.

Bu nedenle, Gâzali filozofları eleştirirken onların öncülerinden yola çıkmakta ama bu öncülerin farklı sonuçlara vardığını söylemektedir. Böylece filozofların iddialarını kendi bakış açısıyla anlatmaktadır. Bu yaklaşım, Gâzali'nin filozofların görüşlerini çürütmeye yönelik eleştirilerinin temelini oluşturmakta ve İslam düşüncesinde felsefe ile kelam arasındaki tartışmanın başlangıcını oluşturmaktadır.

Gâzali, filozoflara göre insanların zamanla değişen hallerinden elde edilen bilgiler duyularla elde edilmektedir. Allah, ise duyularla elde edilen bilgileri bilmemektedir. Ayrıca, belirli bir kişinin zamanla değişen durumlarını bilmek, o kişide değişiklik gerektirir ve bu da filozofların görüşüne göre Allah'ın bilgisine dahil değildir.¹¹³ Bu konuya daha ayrıntılı olarak değinmek gerektiğinden Gâzali'nin eserinin ilgili bölümlerini aktarmak gerekmektedir.

"Bu konuda [filozoflar] görüş birliği içindedir. Nitekim onlardan bir kısmı Allah'ın ancak kendi zâtını bildiği görüşünde olup bunu da gizlemezler. İbn Sina'nın da tercih ettiği, Allah'ın başkasını da bildiği görüşünde olanlar ise O'nun her şeyi zaman kapsamında olmayan, geçmiş, gelecek ve şimdiye göre değişmeyen küllî bir bilgi ile bildiğini iddia ederler. Bununla birlikte onlar, yerde ve göklerde

¹¹² Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 137.

¹¹³ Gâzali, 136-37.

*zerre ağırlığında bir şeyin bile O'nun ilminin dışında olmadığını, fakat O'nun tikelleri (cüz'ıyyât) bir tür küllî bilgi ile bildiğini söylerler. Buna göre önce onların öğretilerini anlamak, sonra da karşı çıkmak gerekir."*¹¹⁴

Gâzali, filozofların görüşünü kısaca özetlemeye çalışmaktadır. Gâzali, onların bir kısmı(Filozofların), Allah'ın sadece kendi özünü bildiğini iddia ederken, diğerleri (örneğin İbn Sînâ) Allah'ın başkasını da bildiğini savunduğunu söylemektedir.¹¹⁵ Bu ikinci grup, Allah'ın zamanla sınırlanmayan, geçmiş, şimdi ve gelecekte bağımsız tümel bir bilgiyle her şeyi bildiğini iddia etmektedir. Nihayetinde Allah'ın bilgisi gökte ve yerde ne varsa en küçük detayları bile kapsar, ancak bu bilgi tümel bir bilgidir. Gâzali, bu görüşlerin anlaşılmasının ve ardından bunlara itiraz etmenin önemli olduğunu belirtmektedir.

*"Bunu bir misalle açıklayalım: Söz gelimi ortada Güneş tutulması yokken tutulma gerçekleşmiş ve sona ermiş olsun. Tutulma olayında biri tutulmadan önceki durum, ikincisi tutulma hali ve üçüncüsü ise tutulmadan sonraki olmak üzere üç durum söz konusudur. İmdi, biz bu üç durum karşısında üç farklı bilgiye sahibiz. Şöyle ki, biz önce tutulmanın henüz olmadığını, fakat olacağını, ikinci olarak gerçekleştiğini, üçüncü olarak da olup bittiğini ve şu anda bulunmadığını biliriz. Birbirinden farklı bu üç bilginin aynı mahalde art arda gerçekleşmesi bilen zâtta da bir değişmeyi gerektirir."*¹¹⁶

Gâzali, güneş tutulması örneği üzerinden filozofların görüşlerini kendi bakış açısı üzerinden anlatmaktadır. Güneş tutulmasının üç aşaması olduğunu belirtiyor: tutulma öncesi, tutulma anı ve tutulma sonrası. İnsan, bu üç durum karşısında üç farklı bilgiye sahip durumdadır. Önce tutulmanın henüz gerçekleşmediğini ama olacağını, sonra gerçekleştiğini

¹¹⁴ Gâzali, 134.

¹¹⁵ Erdoğan, *Tehafüt'te Tekfir Tartışmaları*, 199.

¹¹⁶ Gâzali, 134.

ve en sonunda olup bittiğini ve artık bulunmadığını bilmektedir. Bu üç ayrı bilgi, aynı anda veya ardışık olarak bir kişinin bilincinde yer almaktadır.¹¹⁷ Bu, bilen kişide bir tür değişikliği gerektirir. Gâzali burada, filozofların savunduğu Allah'ın zaman bağımsız, değişmez ve tümel bilgisinin insan bilincinin işleyişine uymadığını ima etmektedir. Bu, onun filozofların görüşlerine karşı çıkması için bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır.¹¹⁸

“[Filozoflar], değişime yol açan bu üç durumun yüce Allah'a bağlı olduğunu belirtirler; bilinen değiştiğinde bilgi de değişir; bilgi değiştiğinde bilenin durumu değişir. Ancak, bilenin durumu değiştiğinde, bu üç farklı durumu bilenin Allah olduğunu düşünmek imkansızdır. Çünkü bilgi değiştiğinde kesinlikle bilenin durumu değişir. Oysa yüce Allah'ta değişim imkansızdır. Bununla birlikte, [filozoflar] Allah'ın güneş tutulmasını ve tüm özellikleriyle (avârız) ezeli ve ebedî bilgisine sahip olduğunu, O'nun bilgisinde herhangi bir farklılık olmadığını iddia ederler. Örneğin, O, güneşin ve ayın var olduğunu, [filozofların] terimleriyle bu ikisinin "soyut akıllar" olan melekler aracılığıyla meydana geldiğini bilir. Yine O, bunların dairesel hareket ettiğini, yörüngelerinin baş ve kuyruk olarak adlandırılan iki noktada kesiştiğini, bazı durumlarda güneş ile ayın bu iki noktada birleşerek güneşin tutulduğunu, yani ayın güneş ile gözlemci arasına girdiği ve sonuç olarak güneşin gizlendiğini bilir. Ayrıca, güneş birleşme noktasını belirli bir süre -diyelim ki bir yıl- geçtikten sonra tekrar tutulur. Bu tutulma ya tamamen ya üçte birinde veya yarısında gerçekleşir ve bu bir ya da iki saat sürer. Tutulmanın her aşaması ve detayları da böyledir ve O'nun bilgisinden hiçbir şey gizli kalmaz. Ancak, Allah'ın tutulmanın öncesini, tutulma anını ve sonrasını bilmesi, herhangi bir farklılaşma içermeyen tek bir süreçten ibarettir ve O'nun

¹¹⁷ Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 207.

¹¹⁸ Erdoğan, *Tehafüt'te Tekfir Tartışmaları*, 218-220.

özünde bir değişikliği gerektirmez. Allah'ın daha sonradan meydana gelen tüm olayları bilmesi de böyledir."¹¹⁹

Gâzali'ye göre, filozoflar, bilinen bir şeyin değiştiğinde, bilginin de değişeceğini ve bu bilgi değişikliğinin de bilenin durumunu değiştireceğini belirtirler. Ancak, filozoflar aynı zamanda Allah'ın bilgisinin değişmediğini ve bu nedenle Allah'ın durumunun değişmediğini belirtirler. Bunun nedeni, Allah'ın özünün değişmez olmasıdır. Eğer Allah bir zaman önce bilgisizse ve sonra bilgisinde artma olacak ve öğrenmiş olacak ki bu durum antropomorfik bir anlayışa götürmektedir

Filozoflar, Allah'ın güneş tutulmasını ve tüm özelliklerini (yani, tüm ayrıntılarını ve aşamalarını) bildiğini iddia etmektedirler. Bu, güneşin ve ayın varlığını, bunların dairesel hareketlerini, yörüngelerinin nasıl kesiştiğini ve bazen güneşin ay tarafından örtüldüğünü içermektedir. Allah'ın bilgisi, güneşin birleşme noktasını geçtikten belirli bir süre sonra tekrar tutulacağını da kapsamaktadır.

Ayrıca, bir tutulmanın tamamen, üçte bir veya yarısında gerçekleşebileceği ve bir ya da iki saat sürebileceği gibi detayları da Allah'ın bilgisi dahilindedir. Ancak, Allah'ın bu bilgisi, tutulmanın öncesini, anını ve sonrasını kapsar ve bu bilgi, değişiklik olmaksızın tek bir süreç olarak kabul edilmektedir. Bu, Allah'ın özünde bir değişiklik gerektirmez. Aynı şekilde, Allah'ın daha sonradan meydana gelen tüm olayları bilmesi de herhangi bir farklılık olmaksızın tek bir bilgi olduğu söylenmektedir.

Gâzali'nin burada dikkat çektiği nokta, filozofların Allah'ın bilgisinin değişmez olduğunu, ancak aynı zamanda Allah'ın bilgisi dahilinde olan şeylerin değişebileceğini iddia etmeleridir. Bu, bilginin ve bilenin doğası hakkındaki tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

¹¹⁹ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 135.

Gâzali, filozoflar açısından her şeyin zamanın etkisi olmaksızın Allah tarafından bilindiğini söylemektedir; yani her şey, bir uyum içinde ve bir anda, Allah tarafından tamamen bilinir demektir. Ancak, örneğin güneşin tutulma durumu söz konusu olduğunda, "Allah bu tutulmanın şu anda olduğunu ve şu anda bittiğini bilir"¹²⁰ şeklinde bir ifade kullanılamamaktadır. Zira, zamanla ilgili bir değişikliği içeren hiçbir şeyin Allah tarafından bilindiği düşünülemez, çünkü bu durum değişikliği gerektirir. Aynı durum, zaman açısından bölünebilen her şey için de geçerlidir demektir.

Bu yorumda Gâzali, filozofların evrenin işleyişini ve Allah'ın bilgisini nasıl anladıklarını açıklamaktadır. Ayrıca, Allah'ın bilgisinin zamana bağlı bir değişikliği içermeyeceği noktasını vurgulamaktadır. Bu, filozofların Allah'ın bilgisinin değişmez ve zamandan bağımsız olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Çelişkili bir durum bulunmaktadır. Eğer zamanın dışında ve zamandan bağımsız bir yaratıcı tasavvuru ile hareket edecek olursak bu bizim gibi zamanla ve belli bir sıralamaya göre öğrenen varlıkların öğrenme şeklinden uzak bir yaratıcı sonucunu doğurmaktadır. Sonuçta Allah, zamanın içindeymiş gibi bilgi edinememektedir. Gâzali, İbn Sina'nın felsefesinde belirtmediği bir noktayı açık olarak gösterip aslında Filozofların Tanrı'nın kendisi dışında bir şey bilmediğini söylediklerini iddia etmektedir.

"Hayvan ve insan fertleri gibi madde ve mekân bakımından bölümlenebilen varlıklar hakkında da [filozofların] görüşü böyledir. Onlar Allah'ın Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedeninin birçok organdan oluştuğunu, bunlardan bazısının tutmak, bazısının yürümek, bazısının da algılamak için olduğunu, bazı organların çift bazısının tek ve ona ait güçlerin bütün bedene yayılması gerektiğini ve benzeri

¹²⁰ Gâzali, 136.

*şeyleri hep küllî bilgisiyle bildiğini söylerler. Bu şekilde insanoğlunun iç ve dış organlarına ait bütün nitelikler, her türlü ayrıntı ve ayrılmaz niteliğe varıncaya kadar hiçbir şey Allah'ın ilminden gizli kalmaz ve O, her şeyi küllî olarak bilir. Birey olarak Zeyd'e gelince, onun Amr'dan ayırt edilmesini sağlayan akıl değil duyudur. Çünkü ayırt edilme belirli bir yöndeki şeye işaretle olur. Halbuki akıl mutlak yön ve mekânı küllî olarak düşünür. Bizim "bu" ve "şu" şeklindeki işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nisbetledir ki, burada yakınlık, uzaklık ve belirli bir yön söz konusudur. Halbuki akıl hakkında bu imkânsız bir şeydir."*¹²¹

Gâzali, filozofların, Allah'ın bilgisinin insanları ve hayvanları nasıl kavradığına dair görüşlerini özetlemektedir. Filozofların görüşüne göre, Allah'ın, Zeyd, Amr ve Halid gibi bireysel insanları değil, mutlak insan kavramını (yani insanın genel özelliklerini ve niteliklerini) bilmektedir. Buna göre, Allah'ın bilgisi, insanın bedeninin çeşitli organlarına, bu organların işlevlerine ve bu organların ve güçlerinin beden genelinde nasıl dağıldığına kadar uzanır. Bu bilgi, bireysel ayrıntıları içermez, ancak her türlü niteliği ve özellikleri kapsar. Fakat, bu bilgi, Zeyd ve Amr gibi bireyler arasındaki ayrımı belirleme yeteneği sağlamamaktadır, çünkü bu ayrım duyu tarafından gerçekleştirilmektedir. Duyu, belirli bir yön veya konuma işaret edebilirken, akıl için bu geçerli değildir. İşaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa göre belirlenir ve bu, belirli bir yakınlık, uzaklık veya yön içerir. Ancak, akıl için bu tür belirli belirtmeler mümkün değildir. Bu nedenle, filozoflar Allah'ın bireysel insanları değil, insanların genel özelliklerini bildiğini savunur.

"İşte [filozofların] inandıkları temel kural budur. Bu kuraldan hareketle onlar, dinleri temelden yıkmışlardır. Çünkü bu kural, mesela Zeyd yüce Allah'a itaat

¹²¹ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 136.

*veya isyan edecek olsa onun durumundaki değişimi şânı yüce Allah'ın bilmeyeceği, zira O'nun fert olarak Zeyd'in kendisini ve sonradan ortaya çıkan fiillerini bilmeyeceğini içermektedir."*¹²²

Gâzali, filozofların inandıkları kuralın teolojik sonuçlarına değinmektedir. Gâzali'ye göre filozoflar, Allah'ın bireylerin özgül detaylarını değil, genel insanlık durumunu ve özelliklerini bildiği inancını benimsemektedirler. Bu anlayış, Gâzali'ye göre dinin temelini sarsmaktadır çünkü bu, Allah'ın belirli bir kişinin (bu durumda Zeyd'in) eylemlerini ve onun durumunda meydana gelen değişiklikleri bilmeyeceği anlamına gelmektedir. Yani, Zeyd Allah'a itaat da etse veya isyan da etse, bu değişikliklerin o an Allah tarafından bilinmeyeceği fikrini getirmektedir. Bu düşünce, filozofların inancı olarak ortaya çıkar ve dinin temel prensiplerini yıkmaktadır.

Gâzali, filozofların tanrısal bilgi ve değişim hakkındaki düşüncelerini tartışmaktadır. Filozofların görüşüne göre, değişim, farklı durumların bir yerde ardışık olarak gerçekleşmesi gerektirir. Bu bağlamda, Allah'ın bir olayın (örneğin bir tutulmanın) mevcut durumunu ve gelecekteki durumunu bilmesi, O'nun bilgisinde ve durumunda bir değişikliği gerektirir.¹²³ Bu, filozofların görüşüne göre, değişimin tanımıdır. bir kişi bir şeyi önceden bilmiyorsa ve daha sonra öğreniyorsa, bu kişi değişmiş sayılmaktadır. Bu durum, bir olayın gerçekleşeceğini önceden bilmeyen birinin, olayın gerçekleştiğini öğrenmesi durumunda da geçerlidir.

Gâzali'ye göre, filozoflar bunu üç farklı durumun bulunmasına dayandırmaktadır. Bu durumlar, bir olayın geçmiş durumu, mevcut durumu ve gelecekteki durumu olabilir. Bu nedenle, filozofların tanrısal bilgi hakkındaki görüşleri, değişimin bu üç durumun varlığına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşler, filozofların tanrısal bilgiyi anlama ve

¹²² Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 136.

¹²³ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 137.

tanımlama çabalarının bir parçasıdır. Ancak Gâzali'ye göre, bu anlayışlar, tanrısal bilgi hakkında tam ve kapsamlı bir anlayış sağlamaktan uzaktır. Çünkü bu görüşler, değişimin ve bilginin doğası hakkındaki kavrayışımızı sınırlamakta ve bu nedenle tanrısal bilginin sınırsız ve değişmez doğasını tam olarak anlamamızı engellemektedir.¹²⁴

Gâzali, filozofların bu teorisini aktarırken üç durum üzerinden değerlendirme yapmaktadır. Öncelikle bu üç durumu aktarıp daha sonra itirazlarını dile getirmektedir.

"Birincisi, senin sağ ve solda bulunmana göre ortaya çıkan salt ilişki durumudur. Çünkü bu durum şahsın bir niteliği olmayıp salt bir ilişkidir. Nitekim sağındaki şey soluna geçtiğinde herhangi bir şekilde senin özün değil [yönle olan] ilişkin değişmiştir. Bu ise zâtın değişmesi değil, onun ilişkisinin değişmesidir.

Senin önündeki cisimleri hareket ettirme gücüne sahip olma durumun da bu kabildendir. Şöyle ki, o cisimlerin hepsi veya bir kısmı yok olduğunda senin doğal gücünde ve kudretinde değişim olmaz. Çünkü söz konusu olan senin öncelikle mutlak anlamdaki cismi, ikinci olarak da cisim olması bakımından belirli bir cismi hareket ettirme gücündür. Öyleyse senin belirli bir cisme yönelik gücün öze ilişkin bir nitelik olmayıp salt bir ilişkidir. Dolayısıyla onun değişmesi, güç sahibinin durumunda bir değişimi değil ilişkinin ortadan kalkmasını gerektirir.

İkincisi, zattaki değişme durumudur. Bu da onun bilmezken bilir, gücü yetmezken gücü yeter duruma gelmesidir ki bu bir değişimdir.

Üçüncüsü ise, bilinenin değişmesinin, bilgide değişmeyi gerektirmesi durumudur. Şöyle ki, bizzat bilginin hakikati, bilinen özel nesneyle olan ilişkisini içerir; çünkü belirli bilginin hakikati, onun bilinen belirli nesneyle bulunduğu

¹²⁴ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 137.

*durumdaki ilişkisinden ibarettir. Onunla başka bir yönden ilişkili olması ise zorunlu olarak başka bir bilgidir. Bunların art arda gelmesi, bilenin durumunda farklılığı gerektirir. Burada, o zâtın bir tek bilgisi bulunduğu, bunun, meydana gelecek olana dair bir bilgi iken şu anda oluşanın bilgisine dönüştüğü, sonra da olmakta olanın bilgisi iken olup bitenin bilgisi haline geldiği söylenemez. Bu durumda bilginin benzer durumları bulunan bir tek şey olup ilişkisinin değiştiği söylenemez. Çünkü bilgiyle olan ilişki bizzat bilginin hakikatidir. İlişkinin değişmesi, ilmin kendisini de değiştirmesini gerektirir. O halde bilgi değişiyor demektir. Bu ise yüce Allah hakkında imkânsız bir şeydir."*¹²⁵

Gâzali'ye göre, filozoflar değişimin salt bir ilişki bağlamında ele alındığı bir durumu anlatmaktadır. Yani bir kişi sağdan sola hareket ettiğinde, bu kişinin özü ya da varlığı değişmemekte, sadece mekânsal ilişkisi değişmektedir. Bu durumu, değişimin özsel ya da zâtı kapsamayan bir tür olduğunu anlatmak için bir örnek olarak kullanmaktadır.

Gâzali, değişimin özsel ya da zâtı kapsamayan bir tür olduğunu örneklerle açıklamayı sürdürmektedir. Gâzali, bir kişinin bir nesneyi hareket ettirme gücü ele almaktadır. Nesnelerin yok olması durumunda, kişinin bu gücünde değişim olmaz çünkü söz konusu olan, kişinin mutlak anlamda bir nesneyi hareket ettirme yeteneğidir, belirli bir nesneyi hareket ettirme yeteneği değil. Bu durumda, bir nesnenin yok olması, kişinin durumunda bir değişim oluşturmaz, sadece kişinin o nesne ile olan ilişkisini ortadan kaldırır. Bu örnek, değişimin salt bir ilişki durumu olduğunu gösteriyor.

Gâzali, filozofların değişimin zâtta, yani bir bireyin özünde gerçekleştiğini söylediklerini aktarmaktadır. Örneğin, bir bireyin bilmediği bir şeyi öğrenmesi ya da gücü yetmeyen bir durumda gücünün yeter hale gelmesi, bu tip bir değişim örneği olarak

¹²⁵ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 138.

vermektedir. Bu, özde veya zâta gerçekleşen bir değişimdir ve bu tür bir değişim bireyin kendisinde bir farklılık yaratmaktadır.

Gâzali, son durumda ise bilginin değişimine odaklanmaktadır. Bilinen nesnenin değişmesi durumunda, bilgi de değişir çünkü bilgi, bilinen nesneyle olan ilişkiye dayanmaktadır. Örneğin, bir kişi bir nesnenin belirli bir durumunu bilirken, o nesnenin durumu değiştiğinde, kişinin bilgisinin de değiştiğini söylemektedir. Bu durum, kişinin bilgisinin değiştiğini gösterir. Ancak burada önemli bir noktayı vurgulamaktadır: Bilginin değişmesi, yüce Allah hakkında söz konusu olamaz. Bu durum, Allah'ın bilgisinin eksiksiz ve değişmez olduğu inancına aykırıdır. Yani, bilgi değişiklik gösterebilir ve evrilebilir, ancak bu durum, Allah'ın bilgisine uygulanamaz, çünkü O'nun bilgisi tümel, eksiksiz ve değişmezdir. Bu tür bir değişim, Allah'ın özünün değiştiği anlamına gelir, ki bu, Allah'ın kavramsal doğası ile çelişir. İslam inancı, Allah'ın değişmez ve ebedi olduğunu kabul eder, bu da O'nun bilgisinin de değişmez olduğu anlamına gelmektedir.

Gâzali bu iddiaları aktardıktan sonra duruma iki yönden itiraz edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

"Buna iki yönden itiraz edilebilir. Birincisi: 'Yüce Allah belli bir vakitte Güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir bilgi olup hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın hem de gerçekleştikten sonra bitmiş olanın bilgisi kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilen zatında da değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki düzeyindedir. Nitekim bir tek şahıs senin sağındayken önüne, sonra soluna geçebilir. Öyleyse art arda ilişkilerin değişse de gerçekte değişen sen

değil, yer değiştiren o şahıstır. Diyelim ki bir kimse siz [filozoflar] neden karşı çıkıyorsunuz?! Şanı yüce olan Allah'ın bilgisinin de böyle anlaşılması gerekir.

Zira biz O'nun hiçbir değişme olmaksızın ezelde, ebedde ve şu anda varlığı bir tek bilgiyle bildiğini kabul ederiz. [Filozofların] amacı da [Allah hakkında] değişimi reddetmektir ki, bu konuda görüş birliği vardır. Onların “şu andaki oluşa, bitişe ve ondan sonrasına dair bilgilerin, zorunlu olarak değişim anlamına geldiğini” söylemeleri kabul edilemez. Bunun böyle olduğunu nereden biliyorlar? Eğer yüce Allah bizde yarın Güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir bilgi yaratsa, başka bir bilgi ve bunu unutmayı yaratmayıp o bilgiyi devam ettirse, biz kesin olarak Güneş doğarken sırf o önceki bilgiyle şu anda Zeyd'in geldiğini, Güneş doğduktan sonra da onun daha önce gelmiş bulunduğunu biliriz. Bu tek bilgi sürekli olup bu üç durumu kapsamaya yeter.”¹²⁶

Gâzali, filozofların ‘Allah'ın bilgisinin değişmez doğası’ hakkındaki bir argümanlarını tartışmaktadır. Argüman, Allah'ın bilgisinin zamanla değişmeyen, sabit bir bilgi olduğunu belirtir. Gâzali, filozofların bir olayın (Güneş tutulması) belirli bir zaman öncesi, sırası ve sonrası hakkında Allah'ın bilgisinin değişmediğini söylediklerini belirtir.

Bununla birlikte, Gâzali, bir kişinin (senin) sağından önüne ve sonra soluna geçen başka bir kişinin pozisyon değişikliklerini örnek olarak kullanır. Bu örnekle, Gâzali, değişenin senin konumun değil, diğer kişinin konumu olduğunu ifade etmektedir. Bu, Allah'ın bilgisine de uygulanabilir: Allah'ın bilgisi değişmez, değişen olayların durumlarıdır (geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek). Gâzali, filozofların zaman içindeki oluş bitişini bilmesi Allah'ın bilgisinde bir değişime neden olur iddiasını reddetmektedir. Bu iddiaya karşılık, Gâzali, Allah'ın bilgisinin sabit olduğunu ve bir olayın tüm durumlarını kapsadığını savunmaktadır. İnsanda

¹²⁶ Gazâli, 139.

geleceğe dair bir bilgi yaratıp başka bir bilgi veya unutma yaratmazsa insan o tek biliş ile olay öncesi ve olay sonrasında aynı bilgi ile farklı durumları bilebilir. Ona göre, bu Allah'ın bilgisinin değişmeyen doğasını kanıtlamaktadır.

Gâzali, bu mesele ile ilgili olarak itiraz ettiği son argümanda ise bilgiye konu olan nesne ile bilen arasındaki ilişkiye değinmektedir. Gâzali filozofların bu ilişki üzerinden Tanrı'nın bilgisinin değişebileceğini söylediklerini aktarmaktadır. Yani Gâzali, filozofların Tanrı'nın varlıklarla tikel bilgi ilişkisinin sorun teşkil edeceğini söylediklerini aktarmaktadır. Gâzali, filozofların iddialarının bu olması durumunda ilk grup filozofla (Tanrı'nın sadece kendi özünü bildiğini iddia eden) aralarında hiçbir fark kalmadığını söylemektedir. Çünkü O, eğer tümelleri biliyorsa bu da nihayetinde bir çokluk gerektirmektedir. Çünkü Ali'nin yerine insanı bilen Tanrı siyahın yerine beyazı bilemez yani her varlığın tümeli ayrı ayrı bir bilgi teşkil edecektir ki bu da Tanrı'nın ilminde çokluk gerektirecektir.¹²⁷

"Ayrıca türler, cinsler ve küllî nitelikler sayıca sonsuzdur. Bunlar farklı şeyler olup farklı şeylere ait bilgiler nasıl olur da bir bilgi altında toplanabilir ve sonra da bu bilgi, bilenin zâtında bir fazlalık oluşturmada onun kendisi olabilir?! Keşke bilseydim, akıl sahibi biri bütün farklı cins ve türlere ilişkin bilginin birliğini imkânsız görmediği halde durumları geçmiş, gelecek ve şimdi diye bölünebilen bir tek şeye ilişkin bilginin birliğini nasıl oluyor da imkânsız görüyor?! Halbuki birbirinden aynı ve uzak olan cins ve türler arasındaki fark, zaman açısından bölünebilen bir tek şeyin durumları arasındaki farktan daha belirgindir. Bu durum onlar hakkında çokluk ve farklılığı gerektirmediği halde bu bir tek şey hakkında nasıl gerektirebiliyor?! Zaman açısından farklılık, cins ve türler arasındaki farklılıktan başka olduğu ve bunun sayıca çokluk ve farklılığı

¹²⁷ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 140.

gerektirmediği delille kanıtlandığına göre, aynı şekilde bunda da bir farklılığı gerekli kılmaz. Farklılığı gerekli kılmayınca da ezel ve ebedde sürekli olarak bir bilgi ile bütünü kuşatmak mümkündür, aksi halde bu durum bilen zâtında değişimi gerektirir.

İkinci itiraz: Denilebilir ki: 'Sizin temel ilkeniz açısından değişse bile Allah'ın bu cüz'î olayları bilmesine engel olan nedir?! Öyleyse bu tür değişimin Allah hakkında imkânsız olmadığına niçin inanmıyorsunuz?'¹²⁸

Gâzali, bilginin doğasına ve bilen zâtına ilişkin iki farklı itiraz sunmaktadır. İlk olarak, türler, cinsler ve genel niteliklerin sonsuz olduğunu ve bunların farklı şeyler olduklarını, bu nedenle farklı bilgilerin bir bilgi altında nasıl toplanabileceğini sorgulamaktadır. Tanrı'nın değişimi bilmesinin imkânsız olduğunu savunan kişilere meydan okuyarak, zaman boyunca değişmese dahi bir çok tümele ilişkin bilginin birliğini nasıl bildiğini sormaktadır.

"Nitekim Mu'tezile 'den Cehm [b. Safvân] O'nun sonradan yaratılmış olanlar hakkındaki bilgisinin sonradan olduğu görüşündedir. Aynı şekilde Kerrâmiyye'den olanlar ise Allah'ın sonradan var olan nesnelerin mahalli olduğuna inanırlar. Ehl-i Sünnet topluluğu da bu görüşe ancak "Değişime uğrayan değişim olamaz, değişimden ve sonradan olan nesnelerden yoksun olmayan da ezeli değil sonradandır" diyerek karşı çıkmıştır. Siz [filozofların] görüşüne göre âlem ezelidir ve değişimden yoksun değildir. O halde değişen bir ezeli varlık düşündüğünüze göre, sizin bu inanca katılmanıza bir engel yok demektir."¹²⁹

¹²⁸ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 140.

¹²⁹ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 141.

Gâzali, İslam düşünce tarihindeki belirli düşünürlerin görüşlerini aktarmaktadır. Özellikle Mu'tezile ve Kerramiyye mezheplerinden düşünürlerin Allah'ın bilgisinin doğasına ilişkin farklı bakış açılarına değinmektedir. Mu'tezile mezhebinden Cehm b. Safvân, Allah'ın sonradan yaratılanlar hakkındaki bilgisinin de sonradan olduğunu iddia ederken, Kerramiyye mezhebi, Allah'ın sonradan var olan nesnelerin mahalli olduğuna inanmaktadırlar. Ehl-i Sünnet topluluğu ise bu görüşlere karşı çıkar ve "Değişime uğrayan değişimsiz olamaz, değişimden ve sonradan olan nesnelerden yoksun olmayan da ezeli değil sonradandır" argümanını kullanmaktadır.

Son olarak, Gâzali, filozofların alem tasavvurunu eleştirmektedir. Onlara göre evren ezeli ve değişmezdir. Gâzali, değişen bir ezeli varlık düşüncesinde olduklarından dolayı Allah'ın değişebilir olması inancına da katılmaları için bir engelin olmadığını belirtmektedir. Bu konuda filozofların tutarsız olduğunu ve kendi görüşlerinin birbiri ile çeliştiğini ve yekûn olarak bir görüş oluşturmadıklarını söylemektedir ki zaten Gâzali'nin tüm maksadı da çelişkiler üzerinden argüman oluşturmaktır.

Filozoflar, Allah'ın bilgisinde sonradan meydana gelen bir değişikliğin olamayacağını savunmaktadır. Bu, ya Allah'ın veya başka birinin yarattığı bir bilgi olmalıdır. Eğer Allah tarafından yaratıldıysa, bu kabul edilemez çünkü filozoflara göre ezeli olan sonradan olanı doğuramaz ve sonradan fail olamaz. Bu durum bir değişimi gerektirir ki, filozoflar değişimin Allah'ın zatında olamayacağını belirtirler. Eğer bu bilgi başkası tarafından yaratıldıysa, bu kişi Allah üzerinde bir etkide bulunmuş olur ki bu da kabul edilemez.¹³⁰

Gâzali ise bu argümana şu şekilde yanıt verir: Filozofların prensiplerine göre, bu iki durumun hiçbiri imkânsız değildir. Gâzali, filozofların "ezeli olandan sonradan olanın doğmasının imkânsız olduğu" yargısını reddeder. Ona göre, eğer sonradan yaratılanların

¹³⁰ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 141.

sonsuz dek sonradan olan sebepleri bulunmuyorsa, bu sebepler bir noktada ezeli olan bir şeyde son bulmalıdır. Bu durumda, sonradan olanlar ezeli olandan doğmuş olmaktadır. Gâzali bu argümanı ile filozofların mantığını tersine çevirmekte ve Allah'ın bilgisindeki değişimin imkânsız olmadığını savunmaktadır.¹³¹

Gâzali'nin ikinci şıkka itirazı ise bilginin başkasının sebep olması ile oluşması durumudur. Filozofların argümanını çürütmek için, öncelikle değişim konusuna değinmektedir. Gâzali'ye göre, filozofların temel ilkesi değişimin gerekliliğini kabul edip sonra da başkasının bir başkasının değişimine sebep olması konusuna geçmektedir. Filozofların bu durumu da imkânsız görmemeleri nedeniyle, bir şeyin sonradan var olmasının onun hakkındaki bilginin de ortaya çıkmasının sebebi olabileceğini ifade etmektedir.

Gâzali, bir örnekle bu durumu açıklar: Gözbebeğinin önünde renkli bir nesnenin bulunması, nesnenin görüntüsünün gözbebeği üzerine iz bırakmasına sebep olur. Burada, cansız bir nesne gözbebeğinde bir iz meydana getirebiliyor. Gâzali'ye göre, eğer bu durum mümkünse, sonradan meydana gelen nesnelerin Allah'ın bilgisinin sebebi olmasının neden imkânsız olarak görüldüğünü sorgulamaktadır. Ayrıca Gâzali, eğer burada ezelinin değişmesi söz konusuysa, filozofların görüşüne göre değişen bir ezelin varlığının imkânsız olmadığını belirtir. Yani, Gâzali filozofların kendi argümanlarına göre, Allah'ın bilgisinde bir değişim olabileceğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak, Gâzali, filozofların kendi prensiplerini kullanarak, Allah'ın bilgisinde sonradan meydana gelen değişikliklerin mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu argüman, Gâzali'nin filozofların argümanlarını tersine çevirme ve kendi görüşünü savunma yöntemlerinin bir örneğidir.¹³²

¹³¹ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 141.

¹³² Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 142.

Gâzali, bu konunun devamında filozofların sebepler zinciri ile aslında bilgi konusunu zora soktuğunu belirtmektedir. Eğer Tanrı aracılar kanalıyla da olsa varlıkların sebebi ise onlar hakkındaki bilgisi neden bu düzlemde değerlendirilmesin demektir. Aslında Gâzali, filozofların sebepler zincirine bağlayarak Tanrı'yı çokluktan kurtarmak istediklerini ama bunu yaparken kendi ilke ve görüşleri ile çeliştiklerini belirtmektedir. Bir varlığın Tanrı'nın bilgisinde bir değişime sebep olmasının bir boyun eğme veya eksiklik olmadığını ve insanların da sonradan öğrenmesi bir eksiklik veya boyun eğme değil bir yetkinlik göstergesidir¹³³ demektir. Gâzali'ye göre Tanrı'nın bilgisinin sonradan oluşması ona eksiklik vb. sıfatların atfedilmesi için bir gerekçe değildir. Bu konuda Allah için öğrenmenin insanlardaki gibi olduğunu dile getirmektedir.

¹³³ Gâzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 143.

II. BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE TANRININ BİLGİSİ MESELESİ

2.1. İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne Genel Bir Bakış

İbn Rüşd, Gâzali'nin felsefi düşüncüyü ve özellikle de Neoplatonist ve Aristotelesçi felsefeyi eleştirdiği "Tehafüt'l-Felasife" (Felsefenin Tutarsızlığı) isimli eserine bir yanıt olarak bu eseri kaleme almıştır. Zaten ismini de bu minvalde "Tehafüt'ül-Tehafüt" yani "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" olarak belirlemiştir.¹³⁴ Gâzali'nin eseri, felsefenin çeşitli alanlarındaki teorileri, özellikle de metafizik ve doğa felsefesi üzerine olanları eleştirmekte ve bu teorilerin İslam'ın teistik görüşleriyle çeliştiğini ileri sürmektedir. Gâzali, özellikle felsefenin sonsuzluğa ve özgür iradeye dair öğretilerini eleştirmektedir.

Buna karşılık, İbn Rüşd, "Tehâfüt'ül-Tehâfüt" eserinde, Gâzali'nin felsefe karşıtı argümanlarını ve iddialarına cevap vermektedir. İbn Rüşd, Gâzali'nin felsefi düşüncenin temel prensiplerini anlamadığını ve yanlış yorumladığını iddia etmektedir. Ayrıca, Gâzali'nin felsefe ve teoloji arasındaki çelişkileri çözmek için yeterli çaba göstermediğini ileri sürmektedir. İbn Rüşd, Aristoteles'in felsefesini savunmakta ve bunu İslam inancı ile uyumlu bir şekilde yapmaktadır. Örneğin, İbn Rüşd, Gâzali'nin eleştirdiği felsefenin sonsuzluk öğretisini savunmakta ve bunun İslam'ın tanrı anlayışıyla uyumlu olduğunu iddia etmektedir.¹³⁵

Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün "Tehâfüt'ül-Tehâfüt" eseri, Gâzali'nin felsefeye yönelik eleştirilerine bir yanıt olarak yazılmış, felsefi düşüncenin ve özellikle de Aristoteles'in

¹³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt'ül-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*.

¹³⁵ Sarioğlu, "Tehâfütü Tehâfütü'l-Felasife Maddesi".

felsefesinin savunmasıdır. Bu eserde İbn Rüşd, felsefe ve din arasında bir uyum olduğunu ve birinin diğerini dışlamadığını iddia etmektedir.¹³⁶

İbn Rüşd eserin içeriğini Gâzali'nin işlediği konulara paralel olarak belirlemiş ve her iddiasını tek tek alıntılarla bunlara cevap vermiştir. Bazı konularda filozofların eksikliklerinden dolayı Gâzali'nin konuyu anlamadığını ve bundan dolayı böyle bir durum ortaya çıktığını söyleyen İbn Rüşd, bazı konularda ise Gâzali'nin hataya düştüğünü söylemektedir.¹³⁷ Genel olarak eserin içeriği şöyle sıralanmaktadır:

1-Âlemin Öncesizliği: İbn Rüşd, burada dünyanın ezellilik (sonsuz geçmiş) teorisini savunur ve Gâzali'nin bu konudaki eleştirilerine yanıt vermektedir.

2-Zaman ve Hareketin Sonsuzluğu: İbn Rüşd, bu bölümde zaman ve hareketin sonsuz olabileceğini savunmaktadır.

3-Âlemin Yaraticısı ve Faili Olarak Tanrı: Bu bölümde, İbn Rüşd, evrenin yaratıcısının Tanrı olduğunu savunur ve Tanrı'nın evreni nasıl etkilediğini tartışmaktadır.

4-Tanrının Varlığını Kanıtlama: İbn Rüşd burada, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik argümanları sunmaktadır.

5-İki Zorunlu Varlığın İmkânsızlığı: İbn Rüşd, bu bölümde, aynı anda iki zorunlu varlık olamayacağını savunmaktadır.

6-Sıfatların İnkârı: İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatlarını ele alır ve bu sıfatların inkâr edilemeyeceğini savunmaktadır.

7-İlk Varlıkta Başkasıyla Cinsten Ortaklık: İbn Rüşd, burada ilk varlık ve diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır.

¹³⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal El-Keşf an Menâhici'l-edille*, 82-85.

¹³⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal El-Keşf an Menâhici'l-edille*, 92.

8-Salt Varlık ve İlk İlke: İbn Rüşd, burada "salt varlık" kavramını ve ilk ilkeyi incelemektedir.

9-İlk İlke Cisim mi?: İbn Rüşd, bu bölümde, ilk ilkenin maddi (cisim) olup olmadığını tartışmaktadır.

10-Yaratıcılık ve Ezelî Süre Çelişkisi: İbn Rüşd, yaratıcılık ve ezelilik arasındaki olası çelişkiyi ele almaktadır.

11-Tümel Bilgi Sahibi Olarak Tanrı: İbn Rüşd, burada Tanrı'nın tümel bilgi sahibi olmasını savunmaktadır.

12-Tanrının Kendi Özünü Bilmesi: İbn Rüşd, bu bölümde Tanrı'nın kendini bilme yeteneğini tartışmaktadır.

13-Tanrı, Zaman ve Tikellerin Bilinebilirliği: İbn Rüşd, bu bölümde Tanrı'nın zamanı ve bireysel varlıkları nasıl bildiğini tartışmaktadır.

14-Tanrı, Boyun Eğen Bir Canlı Varlık Olarak Gök: İbn Rüşd, burada gök cisimlerinin Tanrı'ya boyun eğen canlı varlıklar olduğunu savunmaktadır.

15-Göğün Hareketinin Amaçsallığı: İbn Rüşd, bu bölümde gök cisimlerinin hareketinin amaçsal olduğunu tartışmaktadır.

16-Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi ve Levh-i Mahfuz: İbn Rüşd, bu bölümde Tanrı'nın bireysel varlıkları bilmesi ve Levh-i Mahfuz'un işlevini tartışmaktadır.

17-Tabiat Bilimleri ve Nedensellik: İbn Rüşd, burada doğa bilimlerinin nedensellik ilkesini savunmaktadır.

18-Tanrı ve İnsan Nefsi: İbn Rüşd, bu bölümde Tanrı ve insan nefsleri arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır.

19-Doğal Nesneler: İbn Rüşd, bu bölümde doğal nesneleri ve onların varoluşunu ele almaktadır.

20-Ölümünden Sonra Dirilme: İbn Rüşd, burada bedenlerin dirilişini tartışır. İslam inancına göre, ölüm sonrası diriliş anlayışını ve bu inanışın felsefi boyutlarını ele almaktadır.¹³⁸

2.2. İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi

İbn Rüşd, eserinde konuları Gâzali'nin Tehafüt 'üne paralel olarak işlemektedir. O'nun Tehâfüt'ünde altıncı mesele Allah'ın sıfatları meselesidir. İbn Rüşd, bu meselenin büyük bölümünü Gâzali'nin eleştirmiş olduğu ilim sıfatına ayırmaktadır. İbn Rüşd, ilk olarak Gâzali'nin filozoflardan aktardığı görüşleri aktarmakta sonra Gâzali'nin görüşlerini aktarmakta ve son olarakta kendi cevabını vermektedir.

Gâzali'nin sıfatlar konusundaki ilk eleştirisini aktardıktan sonra İbn Rüşd, İlk'in (Tanrı'nın) kendi özünü ve başkalarını bilmesi arasındaki ilişkiyi incelemektedir. İlk'in kendi özünü bilmesi ile başkalarını bilmesi arasında ayrım yapar, ancak bu durumun çeşitli yorumları olduğunu belirtmektedir. İlk olarak, bir kişinin (örneğin, "Zeyd" olarak adlandırılan kişi) kendi özünü gereği olarak bilmesinin başkasını bilmesiyle aynı olduğunu düşünürsek, bu durum geçersizdir. İkincisi, bir kişinin (insanın) kendinden başka varlıkları bilmesinin, kendi özünü bilmesiyle aynı olduğunu düşünürsek, bu durum geçerlidir demektedir.

İnsanın varoluş özünün varlıkları bilmekten başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Eğer bir insan, diğer varlıklar gibi, sadece kendi mahiyetini bilebilir ve bu mahiyet de nesneleri bilmekle aynıysa, insanın kendi özünü bilmesi, diğer nesneleri bilmesiyle aynı olurdu. Sonuç olarak, İbn Rüşd, Yaratıcı'nın (Tanrı'nın) özünün, O'nun yaratılmışları bilme

¹³⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 5.

yeteneğinin ötesinde bir şey olmadığını belirtmektedir. Bu görüş, İbn Rüşd'ün Yaratıcı'nın (Tanrı'nın) bilgisinin ve bilincinin mutlak olduğu fikri ile uyumludur.¹³⁹

İbn Rüşd bu konuda bir ayrım yapmaktadır: bilgi hem bilineni hem de bilinenden farklı bir boyutu içerir. Bir insanın belirli bir bilgisi olmaması, onun kendi varoluşunun bir parçası hakkında bilgi sahibi olmadığı anlamına gelebilir. Dolayısıyla, bu bilgiyi insandan ayırmak, insanın kendi öz varlığının bilgisini reddetmek olur. Bilinenler konusunda ise, bu durum insandan ayırdır ve bu bilginin insandan soyutlanması, insanın kendi öz bilgisinin kaldırılmasını gerektirmez. Bireysel durumlar için de bu geçerlidir; Zeyd'in Amr'ı bilmesi, Zeyd'in kendisi değildir ve bu yüzden, Zeyd Amr'ı bilmediği halde kendi varlığı hakkında bilgi sahibi olabilir.¹⁴⁰

Gâzali, İlk'in kendi özünü ve ilke olma durumunu bilme fikrini eleştirir. İlk'in sadece kendi özünün varlığını bilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca, filozofların görüşünden hareketler ilke olmanın, özden ayrı bir bilgi olduğunu ve bu yüzden İlk'in özünü bilirken, ilke olmayı bilmemesinin mümkün olduğunu öne sürmektedir. İbn Rüşd, Gâzali'den bu görüşü aktardıktan sonra hem Gâzali'ye karşı hem de filozoflara karşı eleştirilerini sıralamaktadır. İbn Rüşd, ilk olarak meselenin ortaya çıkışının filozofların belirli ilkeler üzerinde durmalarına dayandırmaktadır. Filozofların argümanlarını ve kesin kavramlarını anlamak adına bu ilkelerin incelenmesi ve tartışılması önemlidir.

Nesnelerin akli kavramları, nesnelerin gerçekliğini oluşturur ve aklın, akli kavramların anlaşılmasından başka bir şey olmadığı için, bizde bulunan akıl, anlaşılabilir olacak olanla

¹³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 330.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 331.

aynıdır. Bu, varlığın maddede bulunmaması durumunda, bu varlığın tamamen akılla kavranabileceği anlamına gelmektedir.¹⁴¹

İbn Rüşd'ün gözünden bakıldığında, nesnelerin genel bir bilgi ile anlaşılmasının yetersiz olduğunu anlaşılmaktadır. Çünkü bu bilgi geçici ve hâlâ gelişmekte olan bir bilgidir. Ayrıca, ayırık aklın sadece kendi özünü anladığını ve kendi özünü anladığı şekliyle tüm varlıkları anladığını da kavranmaktadır. Çünkü onun akılla anladığı şey, tüm varlıklarda bulunan düzen ve düzenin dışında bir şey değildir. Bu düzen ve düzenlere filozoflar "tabiatlar" adını vermektelerdir.¹⁴²

Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün ve genel olarak filozofların argümanı, varlıkların doğası ve düzeni üzerine odaklanır ve bu durum, her varlığın kendi aklının düzen ve düzenine göre ortaya çıktığı ve sadece tüm varlıkların üzerinde duran ve hepsini gözlemleyen bir aklın bulunduğu bir anlayışı önermektedir. Bu ne tamamen genel ne de belirli bir akıldan ileri gelmesi mümkün olan bir durumdur.

İbn Rüşd, filozofların görüşlerine baktığımızda, Gâzali'nin filozoflara yönelik eleştirilerinin cevaplanması gerektiğini belirtmektedir. Metafizik âlemdeki aklın (maddi olmayan akıl, metafiziksel akıl) insan aklına benzemediğini savunmaktadır, çünkü insan aklı çokluk ve çeşitliliğe maruz kalabilirken, soyut âlemden gelen akıl bu tür çeşitliliklere tabi değildir. Bu yüksek akıl, dünyevi olanın kavrandığı çokluğun ötesindedir ve bu aklın içinde, anlaşılana anlayan arasında bir ayrım olmadığı düşünülmektedir. İnsan aklının bir şeyin özünü anlaması, bir şeyin ilkesini anlamaktan farklıdır. Aynı şekilde, bir başkasını anlaması da bir bakıma kendi özünü anlamaktan farklıdır.¹⁴³

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 331.

¹⁴² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 332.

¹⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 334.

İbn Rüşd'e göre, insan aklı ile bu yüksek akıl arasında hiçbir benzerlik yok demek de yanıltıcı olabilir. İnsan aklına bu benzerliği veren yüksek aklın kendisidir. Çünkü bu yüksek aklın içindeki anlaşılanlar, insan aklındakilere göre eksiklikten uzaktır. İbn Rüşd, bir şeyin sadece var olması için, ilk akılda eksiksiz bir versiyonuna ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Kendisinde eksik bir özellik bulunan her şey, kendisinde bu özelliğin eksiksiz olarak bulunduğu ilk akıl sayesinde bu özelliğe sahiptir. Bu nedenle, ilk aklın bir anlamda tüm dünyevi eylemleri yönlendirdiği ve onları varlık alanına çıkardığı sonucuna varılabilmektedir.

Ancak İbn Rüşd'e göre, filozofların hata yaptığı yer, ilk aklı ve insan aklını çok yakın şekilde birbirine benzetmeleridir. Ona göre, aslında, Tanrı'nın (ilk aklın) aklı, dünyevi olanın tüm eksikliklerinden arınmıştır ve bu nedenle bu iki tür aklı birbirine benzetmek hatalıdır. Filozofların bunu anlamamış olmaları onların büyük bir yanılgısıdır.¹⁴⁴

İbn Rüşd, Yaratıcı'nın bilgisinin nasıl hem kendi özünü hem de diğer varlıkları anlayabileceğini ve bu bilginin bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalıp çoğalmadığını açıklamaktadır. İbn Rüşd'ün ifade ettiğine göre, yaratıcının bilgisi tüm bilinenleri (hem sonlu hem de sonsuz olanları) kapsamaktadır. Bununla birlikte, Yaratıcı'nın bilgisinde, birliğine rağmen, bilinenlerin ayrıntılarının bulunmasında bir sakınca yoktur.

İbn Rüşd'ün vurguladığı bir diğer önemli nokta, bilginin çokluğunun kaynağıdır. İnsan bilgisi, çeşitli bilinenlerin çokluğuyla tanımlanmaktadır. Ancak Yaratıcı'nın bilgisinde, bu çokluğun doğası farklıdır ve bizim aklımızın tam olarak kavrayamayacağı bir şekildedir. Bu, insan bilgisinin kendi sınırlamalarına sahip olduğunu ve her şeyi tam olarak anlamada yetkin olmamasının sonucudur. İbn Rüşd'e göre, bizim aklımız, varlıkları "kuvve" (potansiyel) halinde bilirken, yaratıcı'nın bilgisi "fiil" (oluş) halindeki bilgidir. İnsan bilgisi ne kadar

¹⁴⁴ İbn Rüşd, 334-335.

genelleşirse, o kadar potansiyel hale gelir ve o kadar eksik kalır. Yaratıcı'nın bilgisi ise, ne durumda olursa olsun, eksik olamaz ve potansiyel bir bilgi barındırmaz.

İbn Rüşd, filozofların İlk Bilgi'nin fiil halindeki bir bilgi olduğunu ve onda genel bir bilginin bulunmaması gerektiğini ileri sürdüklerini belirtmektedir. İnsanın sonsuz olanı fiili olarak kavrayamaması, bilinenlerin birbirinden ayrı olmalarından kaynaklanmaktadır. Eğer bilinenleri birleştiren bir bilgi olsaydı, bu bilgide sonlu ve sonsuz eşit olurdu. İbn Rüşd, bilginin doğası, kaynağı ve çeşitli biçimleri üzerine derinlemesine tahliller yaptığını görmektedir. O, Yaratıcı'nın bilgisinin insan bilgisinden farklı ve onu aşan bir niteliği olduğunu belirtmekte ve bu fikir, onun konu hakkındaki düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır.¹⁴⁵

İbn Rüşd, filozofların evrendeki varlıklar ve Tanrı'nın bilgi kavrayışı üzerine fikirlerini incelemektedir. Filozoflar, Tanrı'nın, düşük varlık seviyesinde bulunan diğer varlıkları (bizdeki bilgi gibi) bilme kabiliyetini reddederler. Bu reddin nedeni, bilgi ve bilinenin birbirine eşit olduğu inancıdır. Tanrı'nın bu varlıkları bilmesi, O'nun da onlar gibi düşük bir varlık seviyesinde olduğu anlamına gelebileceğinden dolayı bu durumdan kaçınmışlardır. Bunun yerine, filozoflar Tanrı'nın, insanın sahip olduğu bilgiden daha üstün bir bilgiyle varlıkları bildiğini kabul etmektedir. Bu üstün bilgi sayesinde, evrendeki diğer varlıkların Tanrı'dan kaynaklandığına inanırlar.

Ayrıca İbn Rüşd, bazı filozoflara göre Tanrı'nın bilgisinin, bizim bilgimize tamamen ters olduğunu, bu nedenle Tanrı'nın yalnızca kendi özünü bildiği görüşüne sığınıldığını söylemektedir. İbn Sînâ ise, Tanrı'nın kendi özünü bildiği ve diğer varlıkları insanın bilgisinden daha üstün bir bilgiyle bildiği fikirlerini bir araya getirmeye çalıştığını söylemektedir. İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın bilgisi, O'nun özünün aynıdır. İbn Rüşd, Gâzali'nin

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 336-338.

filozoflara karşı eleştirel tavrının çirkin olduğunu, çünkü filozofların çoğunun Gâzali'nin görüşleriyle aslında uyumlu olduğu belirtmektedir. Gâzali'nin eleştirilerinin, filozofların görüşlerine karşı saldırgan bir tavır sergilemek için yapıldığına dikkat çekmektedir.¹⁴⁶

İbn Rüşd, Gâzali'nin Tanrı'nın bilgisinin bir olduğu konusunda ileri sürdüğü iki temel argümanı dile getirmektedir. Gâzali, akılla kavradığımız nesnelerin çoğalmasının, bu nesnelerin özlerini çoğaltmadığı durumları içerdiği belirtmektedir. Yani, bir nesnenin hem bir hem var hem de zorunlu ya da mümkün olmasının, çok sayıda bilgiyi içeren tek bir bilginin varlığını kanıtladığı söylemektedir. Bununla ilgili olarak Gâzali'nin akılla kavranan nesneler ve ilişkilerle ilgili bir argümanı bulunmaktadır.

Bir diğer argüman ise, bir nesneyi tek bir bilgi ile biliyor olmamız ve bu bilginin de aslında eklenmiş bir nitelik olmadığı fikrine dayanmaktadır. Burada, bilginin sonsuz bir dizi halinde sürüp gitmesi durumunun herkesçe bilinen bir gerçek olduğu vurgulanmakta ve bu durumun da bir bilgiye eklenmiş bir nitelik olmayıp ilk bilginin durumlarından biri olduğu belirtmektedir.¹⁴⁷

İbn Rüşd, kelamcılarının Tanrı'nın bilgisinin sonsuz sayıda olduğunu ve aynı zamanda tek bir bilgiyi oluşturduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Bu görüşlerin inançlarına dayalı olduğu ve bu görüşü ileri sürenlerin kanıtlarını inançlarından aldıklarını ifade etmektedir. Ayrıca, filozofların bu kanıtı kabul etmek için yaratılmışların bilgisine benzemeyen yüce Tanrı'nın bilgisinin farklılık gösterdiğini ileri sürdüklerini belirtilmektedir. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin sadece nicelik açısından yaratılmışların bilgisinden farklı olduğuna inanan birinden daha bilgisiz biri olmayacağını söylemektedir. Bu görüşlerin çoğunun cedele dayalı olduğu vurgulanırken, asıl önemli noktanın yüce Tanrı'nın bilgisinin tek bir birim oluşturması

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 339.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 343-344.

olduğu ifade edilmektedir. Nedenleri çok olan bir şeyin sayıca çok olması gerekmediği gibi, eserleri çok olan bir şeyin de eserleri sayısınca olması gerekmediğini söylemektedir. Kelamcılar da bu görüşü genellikle kabul etmekte ve soyutlanma konusunda da benzer bir yaklaşım sergilemektedir.¹⁴⁸

İbn Rüşd, Gâzali'nin amacının gerçeği ortaya koymak değil, filozofların sözlerinin geçersizliğini ortaya koymak ve onların yanlışlarını eleştirmek olduğunu belirtmektedir. Ancak, bu şekilde bir amacın kendisine ve hatta ileri gidenlere bile uygun olmadığını vurgular. Gâzali, filozofların kitaplarından ve öğretilerinden elde ettiği bilgilerle diğer insanlara kıyasla üstünlük kazanmasının, onların bilimsel bilgilerini ve öğretilerini kınama hakkını vermediğini savunmaktadır. Mantık sanatına sahip olanların, bu sanatın ve onların bilgi birikimlerinin önemini bilen herkesin teşekkür etmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre Gâzali'nin kendisi de bu gerçeği kabul eder ve herkesi bunu kabul etmeye çağırır. Hiç kimse İlahi ilimlerde güvenilir bir söz söyleyemez, çünkü insanlar peygamberler dışında hatalardan uzak değildir. Gâzali'nin sözlerini bu şekilde dile getirmesine neyin sebep olduğunu tam olarak bilemesek de Tanrı'nın onu yanlışlıklardan korumasını dileriz demektir. Gâzali'nin dile getirdiği hususlar, filozofların ileri gelenlerinin ve diğer araştırmacıların da ifade ettikleri şeylerdir. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi ve diğer sıfatlarının yaratıkların nitelikleriyle nitelendirilmemesi gerektiği ve onlarla kıyaslanamayacakları ifade etmektedir.¹⁴⁹

İbn Rüşd, Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışmanın kitaplarda veya karşılıklı tartışma yoluyla ele alınmasının yapılmaması gereken bir konu olduğunu belirtmektedir. Bu gibi ince konuları anlamaya yönelik çabalar, halkın Tanrı anlayışında zarar verebileceğini söylemektedir. Onlara yasaklanan bir bilgiyi araştırmak

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 345.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 346.

yerine, halkın eğitimi için Şeriatın amacına odaklanması gerektiğini ifade etmektedir. Şeriat, insanlara tanrısal kavramları anlatmak için bazen insan uzuvlarına benzetmeler yapmak zorunda kalmıştır. İbn Rüşd, bu konudaki düşüncelerini özetlerken, Tanrı'nın eli ibaresini de örnek olarak vermekte ve bu benzetmelerin kullanılmasının gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁰ İbn Rüşd bu kısım için Kur'an'dan ayetleri örnek göstererek benzetme kullanımının Kur'an'ın anlatım biçimi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵¹ Sad Suresinde Tanrı'nın eli ibaresinin kelimciler tarafından güç/kudret olarak yorumlandığını aktarmaktadır.¹⁵²

İbn Rüşd, yüce Tanrı'nın gerçekleri gösterdiği derinleşmiş bilginlere özgü olan bir konunun, kesin kanıta dayanarak yazılmış kitaplardan başka yerlerde ele alınmaması gerektiğini savunmaktadır. Bu tür kitapların, diğer bilimlerin öğrenilmesi ve anlaşılması sonrasında okunmasını önermektedir. Ayrıca, bu konulara bakan kişilerin üstün bir yaratılışa sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Ancak, böyle bir yeteneğe sahip kişilerin sayısı oldukça az olduğunu söylemektedir.

İbn Rüşd, insanlar arasında farklılık gösteren birçok görüşün, birine zehir olurken, diğerine besin olabileceğini belirtmektedir. Bu nedenle, herkesin aynı görüşlere sahip olmasını beklemek doğru değildir. Konunun halk arasında tartışılması ise tehlikeli olabilir çünkü zehir kavramı göreceli bir kavramdır ve bir şey birine zehirken, başkası için besin olabilir. Bu nedenle, böyle bir konuyu tartışmak, bir kimseye zehir içirmek gibi olabilir. İbn Rüşd, bu tür konuların sadece uygun hazırlık yapmış kişiler tarafından ele alınması gerektiğini ve bu konuda yetenekli olmayan kişilerin sınırlarını aşmasının büyük bir suç olacağını

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ;Gazzâlî'ye Reddiye*, 349.

¹⁵¹ Meryem Suresi, 19/42. Yasin Suresi, 36/71.

¹⁵² Sad Suresi, 38/75.

vurgulamaktadır. Bu tür bozguncuların şeriat tarafından cezalandırılması gerektiğini belirtmektedir.¹⁵³

Sonuç olarak, filozoflar, bilimlerin doğru ve yanlışını öğrenmek için uygun hazırlığa sahip olan kişilerin, bilim kitaplarını okuması gerektiğini söylerler. Ancak bu konuda bilgisiz olan kişilerin İslam Şeriatının hükümlerine başvurmamaları ve yeni inançlara gözlerini kapatmaları gerektiğini vurgularlar. Eğer sen bilimlere ilgi duyan ve boş zamanı olan bir kişiyse, bilim kitaplarını okuyarak doğru bilgiye ulaşabilirsin demektedir. İbn Rüşd'ün niyeti aslında ilmi anlamaya anlatmanın şeriata asıl zararı verdiğini söylemektir. Çünkü filozoflar belli süreçlerden geçerek sonuçlara ulaşmaktadırlar, eğer bu süreç bilinmez ve anlaşılmazsa sonuç yanlış yerlere çekilebilir. Gâzali'nin burada yaptığı şeyin süreci yani yolu görmezden gelip direkt olarak sonuca odaklanıp halka anlatılması sakıncalı olan şeyleri anlatması olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁴

İbn Rüşd, filozofların varlıkları ayırma ve bilgisel olarak kategorize etme yöntemlerine değinmekte ve buradan hareketle Tanrı'nın bilgisinin farklılığa değinmeye çalışmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, filozofların neden Tanrı'ya bilfiil akıl dediklerini açıklamaktadır. Filozoflar, kavranabilir şeylere baktıklarında iki gruba ayrıldığını gözlemlemişlerdir. Birinci grup, duyularla algılanabilen şeylerdir, yani cisimler ve bu cisimlerde bulunan ilişkilerdir. İkinci grup ise akılla kavranabilen şeylerdir, yani bu duysal cisimlerin mahiyetleri ve tabiatlarıdır. Filozoflar, bu nitelikleri inceleyerek cisimlerin mahiyetlerinin kendilerinde var olduğunu ve bu niteliklerin ortadan kalkmasıyla özün de ortadan kalktığını görmüşlerdir.

Aynı şekilde, filozoflar, bu niteliklerin ilgili cisimlere özgü fiillerinden kaynaklandığını anlamışlardır. Örneğin, bitkilerin bitki olmalarını sağlayan niteliklerin,

¹⁵³ Rüşd, *Tehâfütü-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 350.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 351-354.

kendilerine özgü fiillerinden ve hayvanın hayvan olmasını sağlayan niteliklerin de kendisine özgü fiilinden geldiğini fark etmişlerdir. Cansız varlıklarda da benzer şekilde, kendilerine özgü niteliklerin, cansız varlıkların kendilerine özgü fiillerinden kaynaklandığını keşfetmişlerdir. Filozoflar, ayrıca bu nitelikleri incelediklerinde, onların öze ait bir mahiyette bulunduğunu ve bu niteliklerin değişmesi ve dönüşmesiyle birlikte varlıkların farklılık kazandığını görmüşlerdir. Örneğin, ateşin havaya dönüşmesi, ateşin özgü fiil hâlinin yok olup, yerini havanın özgü fiil hâline bırakmasıyla gerçekleşmektedir.

Filozoflar, bu iki tabiattan hangisinin önce geldiğini araştırmışlar ve fiil hâlinin kuvve hâlinin önce geldiği sonucuna varmışlardır. Ayrıca nedenleri ve sonuçları da inceleyerek, bütün nesnelerin fiil hâlinin ilk kaynağı olan bir İlk Neden'e ulaşmışlardır. Bu İlk Neden'in sadece bir fiil hâli olduğunu ve kesinlikle bir kuvve hâlinin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü eğer İlk Neden'in bir kuvve hâli olsaydı, bir yandan neden diğer yandan ise sonuç olması gerekecekti ve bu durumda İlk Neden olamazdı. Ayrıca herhangi bir kuvve hâli bulunmayan her şeyin akıl olduğunu ve İlk Neden 'in de akıl olması gerektiğini kabul etmekteledir.¹⁵⁵

Gâzali'nin eleştirilerine karşın, İbn Rüşd'e göre filozoflar tözün varlıkta ayrı bir mahiyete sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu töz, kendi başına varlıkta bulunması dışında, niteliklerin de bir mekânda bulunması gerektiğini ifade eder. Bu durumda nitelikler, töze muhtaç olmadığı gibi, kendileri de töze muhtaç değildir ve böylece nitelikler tabiattaki eylem ve tepkilerle meydana gelir. Oysa İlk Neden, mutlak anlamda varlık sahibi olup, kendi özünü bilmesi dolayısıyla var olan şeyleri kavrar. Var olan şeyler ise, ancak O'nun bilgisiyle kavrandıkları için mutlak anlamda varlıktır. Çünkü İlk Neden, varlıkların var ve akılla

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 349-353.

kavranabilme nedenidir. İlk Neden'in varlık sahibi olması ile mutlak anlamda varlık sahibi olmuşlardır.¹⁵⁶

“Gâzali'nin öteki dünyadaki bilgiyi bu dünyadaki ilintilere benzetmesi son derece saçma bir benzetmedir. Bu benzetme, hatta nefsi, üçlük ve dörtleme gibi ilintileri kabul eden bir kişinin görüşünden bile daha tutarsızdır. Bu görüşün tutarsızlığı ve saçmalığı konusunda söylenecek daha fazla bir şey yoktur.

Gelin, bu konuyu "Filozofların Tutarsızlığı" yerine yalnızca "Tutarsızlık" olarak ele alalım. Bilginin tabiatı, ilintinin tabiatından son derece farklıdır. Özellikle İlk İlke'nin (Tanrı'nın) bilgisi, ilintinin tabiatından o kadar uzaktır ki, onu ilintinin içinde tasavvur etmek mümkün değildir. Tanrı'nın bilgisi, ilintinin tabiatından son derece uzak olduğuna göre, onu bir mahalde bulunan bir nesne olarak düşünmek de son derece yanlıştır.”¹⁵⁷

İbn Rüşd, nihai olarak yukarıda verilen metindeki gibi Gâzali'nin diğer alem yani metafizik ile ilgili konuları işlerken bu dünyada olan ilkelerle çözmeye çalışmasını eleştirmektedir. Tanrı'nın ilmi ve diğer bahsedilen özellikleri ile insanın ilmi ve diğer özellikleri arasında sadece isim benzerliği bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁸

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi konusuna on üçüncü mesele de devam etmektedir. O'na göre Gâzali'nin Filozoflara karşı bu meselenin başında ileri sürdüğü görüş de safsataya dayanmaktadır. O, Tanrı'nın tümelleri bildiğini kabul eden kişilerin, bu bilginin türlerin çokluğunu mümkün gördüğü takdirde bireylerin ve bir tek bireyin hallerinin de çokluğunu görmeleri gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu görüş de safsataya dayanmaktadır. Çünkü

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 354.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 356.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 357.

bireyleri bilmek, bir duyuşal deneyim ya da hayal gücüyle sınırlıdır. Oysa tümeller, akılla kavranmaktadır. Bireylerin ya da onların durumlarının yenilenmesi, değişmesi ve çoğalması için iki şey gerekmektedir: Türleri ve cinsleri bilmek. Ancak türleri ve cinsleri bilmek, herhangi bir değişiklik gerektirmez; çünkü onları bilmek, değişmezdir. Onlar, kendilerini kuşatan bilgide birleşirler. Tümellik ve tikelik, ancak çokluk bir anlamda birleşir.¹⁵⁹

İbn Rüşd, Gâzali'nin filozoflara karşı ileri sürdüğü başka bir görüşü de aldatıcı olarak nitelirmektedir. O, türlerin ve cinslerin çeşitli ve ayrı olmalarını gerektiren herhangi bir çokluk ve çeşitlilik olmaksızın, cinsleri ve türleri kuşatan basit bir tek bilgiyi kabul edenlerin, pek çok bireyin durumlarının çeşitliliğini kuşatan basit bir tek bilginin varlığını da mümkün görmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu görüş, "türleri ve cinsleri kuşatan bir tek bilginin bulunması halinde, çeşitli bireyleri kuşatan bir tek bilginin de bulunması gerekir" şeklinde ifade edilebilir. Ancak bu düşünce mantıksızdır. Çünkü "bilgi" kavramı, Tanrı ve insan için ortak bir anlam taşımaz ama aynı şekilde kullanılmaktadır.¹⁶⁰

İbn Rüşd, Gâzali'nin "türlerin ve cinslerin çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir" ifadesinin doğru olduğunu belirtmektedir. Ayrıca derinleşmiş filozoflar, Tanrı'nın varlıkları bilmesini ne tümel ne de tikel olarak nitelendirmediklerini çünkü bu hususları gerektiren bilgi, edilgin akıl ve nedenlidir. Bu edilgin akıl, türlerin ve cinslerin çokluğunu idrak etmek için gereklidir, ancak Tanrı'nın bilgisi bu kapsamda değerlendirilemez demektelerdir. Tanrı'nın bilgisi, edilgin olmayan ve etkin bir bilgidir. Tanrı, varlıkları kendi özü üzerinden anlar ve bu O'nun bilgisi edilgin değildir sonucunu çıkarmaktadır.

Bu durumda, Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla olan ilişkisi, bizim bilgimizin varlıklarla olan ilişkisinden ya aynı veya daha üstün olmalıdır. Ancak Tanrı'nın bilgisinin bizim

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 436.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 437.

bilgimizle aynı şekilde ilişkili olması imkansızdır. Bu yüzden Tanrı'nın bilgisi, varlıklarla daha üstün bir ilişki içinde olmalı ve bu varlıkların bizim bilgimizle ilişkili olan varlıklarından daha yetkin bir varlık olmalıdır. Bu, doğru bilginin var olanla uygun olması gerektiği anlamına gelir. Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizden daha üstün olduğundan, bu, Tanrı'nın bilgisinin var olan nesneyle bizim bilgimizin onunla ilişkili olmasından daha üstün bir şekilde ilişkili olması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, var olan nesnenin iki varlığı bulunur: daha üstün ve daha aşağı olan. Daha üstün varlık, daha aşağı olanı içerir ama daha aşağı olanın varlığı daha üstün olanın gerçek varlığını içermez.

İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisi var olan varlıkların bir bütünü olmalıdır. Eski filozoflar, "Tanrı var olanların bütünüdür" şeklindeki ifade ile bu durumu anlatmaktadır. Ancak bu fikirler, yalnızca bilgide derinleşmiş olanlar tarafından anlaşılabilir karmaşık fikirlerdir. Bu fikirlerin yazılması gerekmez ve insanlar da bunlara inanmakla yükümlü değildirler. Bu nedenle, bu fikirler dini öğretiler içinde yer almamıştır çünkü bunları anlayanlardan gizlemek zulüm olduğu gibi, yanlış insanlara bunları ifşa etmek de zulümdür.¹⁶¹

İbn Rüşd, öncesiz olanla sonradan var olan arasındaki ilişki hakkında filozoflar ile Eş'arilerin görüşlerini değerlendirip Gâzali'nin hatalı olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre her şeyin yaratılmış olduğunu, bu yüzden ilk öncesiz varlık olan gök küresinin, sonradan var olanlara ev sahipliği yapamayacağını savunmaktadır. Buna karşılık, bazı sonradan var olanlar, ilk varlıkta mevcut olabilirler ve ev sahipliği yaptıkları yerin doğasını değiştirmezler. Ayrıca, öncesiz varlık hakkında iki ayrı kategoriye ayrılır: birinde hiçbir hareket veya değişim olmayan ve maddesel olmayan; diğesinde bazı hareketlerin ve gök cisimlerinin olduğu. Filozoflar tarafından gerekli görülen bu ayrımla birlikte, bu tartışmanın geçerliliği düşer,

¹⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 338-339.

çünkü burada söz konusu olan yalnızca maddesel olmayan öncesizdir. Gâzali, filozofların bu tartışmasını ve bu konudaki yanıtlarını inceler. Gâzali, filozofların öncesizin, yaratılmış bir bilgiye sahip olamayacağını düşündüklerini, çünkü bu yaratılmış bilgi ya onun doğasından ya da başka bir kaynaktan gelmelidir görünüşünü aktarmaktadır. Gâzali, filozofların gök küresinin öncesiz olduğunu ve yaratılmış varlıkların ondan geldiğini kabul ettiklerini belirtir. Dolayısıyla, onların "öncesizden yaratılmış bir şey çıkmaz" şeklindeki argümanlarına ters düştüğünü söylemektedir. İbn Rüşd' göre filozofların kendilerini bu çelişkiden kurtarmaları kolaydır: Yaratılmış bir şeyin sadece öncesizden değil, tözünde öncesiz olan aynı zamanda hareketlerinde yaratılmış bir şeyden, yani gök cisminin çıkması da mümkündür. İbn Rüşd'e göre filozoflar, gök cisminin aslında salt öncesiz ile salt yaratılmış arasında bir aracı olduğunu düşünmekteLERdir.

Filozoflara göre, bu aracı, göğün döngüsel hareketidir; çünkü bu hareket, genel olarak öncesizdir, ama parçaları yaratılmıştır. Bu durumda, öncesiz olması nedeniyle, öncesizden çıkmıştır, yaratılmış olan parçaları bakımından ise, onlardan sonsuz sayıda yaratılmış şeyler çıkmıştır. Sonradan yaratılan varlıklar ancak maddesel bir varlıkta bulunabileceği için, filozoflar İlke'de sonradan yaratılmış bir şeylerin varlığını reddederler, çünkü alıcılık, onlara göre, yalnızca maddesel varlıkta ait bir özelliktir.¹⁶²

İbn Rüşd, filozofların İlk Neden'in, yani yaratıcının, nedenli olmayacağı argümanının ikinci bölümüne değinmektedir. Ona göre bu tartışmanın temel noktası, öncesizin (Tanrı'nın) bilgisinin insanın bilgisine benzer olup olmadığıdır.

Filozoflar, öncesizin bilgisinin, insanın bilgisinin bir benzeri olamayacağını savunurlar. İnsan bilgisi, bilinenlerin sonucudur - gördüğümüz ve düşündüğümüz şeyler bilginin nedenidir. Ancak, filozoflara göre, Tanrı'nın bilgisi bu şekilde çalışmamaktadır.

¹⁶² İbn Rüşd, 441-442.

Tanrı'nın bilgisi, varlıkların yaratılmasının nedeni olabilir, ancak varlıkların yaratılması onun bilgisinin nedeni olamaz. Bu, Tanrı'nın bilgisinin yaratılışın öncesinde olduğunu ve yaratılışın kendisinin Tanrı'nın bilgisini etkileyemediğini göstermektedir.

İbn Rüşd Meselenin nihayetinde öncesiz bilgi ve yaratılmış bilgi arasındaki bu temel ayrımı anlamamanın önemine vurgu yapmaktadır Tanrı'nın bilgisi varlıkları yaratır, varlıklar Tanrı'nın bilgisini yaratmaz. Bu düşünce, İlk Neden'in (Tanrı'nın) bilgisinin doğası ve işleyişine ilişkin filozofların görüşünün bir özeti olarak aktarılmaktadır. Eğer Tanrı'nın bilgisi insan ile kıyaslanır ve benzetme yapılırsa bu Tanrı'yı öncesiz bir insan, insanı da doğum ölen birer Tanrı yapar demektir.¹⁶³ Ayrıca İbn Rüşd, filozofların Tanrı'nın sadece cüz'iyatı değil aynı zamanda Külli olanı da farklı bildiğini söylediklerini aktarmaktadır.¹⁶⁴

¹⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütüt-Tehâfüt ; Gazzâlî'ye Reddiye*, 442.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal El-Keşf an Menâhici'l-edille*, 94.

III. BÖLÜM

GÂZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İnsan tarih boyunca doğası gereği merak etmiş, soru sormuş ve cevaplar aramıştır. Bu sorulara kimi zaman felsefede kimi zaman dini inanışlarla kimi zaman da bilimsel çalışmalarla cevap bulmaya çalışmışlardır. İslam'ın ilk yüzyıllarında Ortadoğu toprakları bu arayışların merkezi konumundadır. Kültürel zenginlik ve ilerleme kendisini her alanda göstermektedir. Bu zenginliğin içerisinde birçok fikir söylenmiş ve birçok itiraz dile getirilmiştir. O dönemde bazı meseleler felsefe ve kelam düşünürlerini de bu tartışmaların içerisine çekmiştir. Tanrı'nın bilgisi meselesi İslam tarihi içerisinde cereyan etmiş farklı meselelerde bağlantılı ve bundan dolayı kıymetli bir konu olarak tartışılmaya başlanmıştır. Daha İslam'ın ilk yüzyıllarında ortaya çıkan “insan özgürlüğü”, “Allah'ın sıfatları”, “kader” vb. meseleler bu konu ile ilişkilendirilebilir hususlardır.

Bu çalışmada, İbn Sina, Gâzali ve İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi meselesi üzerine düşünceleri ele alınmaktadır. Her filozof, konu hakkında kendi özgün yaklaşımlarını ve argümanlarını sunarak, Tanrı'nın bilgisi konusundaki genel tartışmaya katkı sağlamaktadır. İbn Sina, Tanrı'nın bilgisinin evrensel ve kesin olduğunu savunmaktadır. Gâzali, bu bakış açısını sorgulayarak Tanrı'nın bilgisinin sonradan olanlar üzerine olup olmayacağı meselesine odaklanmaktadır. İbn Rüşd ise hem Gâzali hem de İbn Sina'nın görüşlerini eleştirmiş ve olması gerekenin din ve felsefe uyumu olduğunu, Tanrı'nın bilgisinin insana benzetilerek anlaşılmayacağını belirtmektedir.

İbn Sina, Aristoteles'in felsefesinden etkilenmiş ve Arapça kavramlar kullanarak felsefeyi din uyumlu bir yapıya kavuşturmaya çalışmaktadır. O, felsefenin çok kıymetli bir sanat olduğunu belirtmekle beraber şeriatla uyumlu olduğunu düşünmemektedir. Bu kaniya

direkt olarak eserlerinden bir söz ile ulaşılamasa bile felsefesinin geneline bakıldığında bu uyum görünmektedir. Sudur nazariyesini İslami bir dille ortaya koyması ve felsefi argümanlarını yeni bir kavram haritasıyla sunması bunların en önemli göstergelerindendir.

İbn Sina'nın bu konu hakkındaki görüşlerinin açık ve anlaşılır olmadığı söylenmektedir. Ancak Bir kişi, Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiği konusunda detaylı bir teoriye sahip olamayabileceği ama yine de Allah'ın cüz'ileri bildiğine inanabilir denilmektedir. Yani, bir kişi için "Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini detaylı olarak açıklayamamak" ve "Allah'ın cüz'ileri bilmediğine inanmak" önermeleri mantıksal olarak uyumlu görünebilir, ama birincisi doğruysa, ikincisinin de doğru olması zorunlu değildir. İbn Sina'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiği konusunda tatmin edici bir açıklamaya sahip olmadığı kabul edilmektedir. Ancak, İbn Sina'nın Allah'ın cüz'ileri bilmediğine inandığını göstermemektedir. Ancak Gâzali'nin söylediklerinden İbn Sina'nın gerçekten böyle düşündüğü iddiası, bunun mümkün olduğu iddiasından daha güçlüdür ve bu iddianın desteklenmesi için İbn Sina'nın gerçekten böyle düşündüğünü gösteren ek kanıtlar gerekmektedir.¹⁶⁵

İbn Sina, konuyu dile getirirken Tanrı'nın külli bir biliş ile hem külli şeyleri hem de cüz'i şeyleri bildiğini belirtmektedir. İbn Sina bu konu hakkında Tanrı'nın bilgisinin insana benzetilemeyeceğini belirtmekle beraber konuya daha fazla açıklık getirememektedir. İbn Sina'nın söylediği şeyi Oliver Leaman şöyle anlatmaktadır: “Tanrı, kendi özünü bilir. Bu bilme tarzı anlık olarak tüm orta terimlerin kavranması olarak tarif edilir.”¹⁶⁶

Gâzali, İbn Sina'nın "Allah cüz'î hadiseleri ve varlıkları nasıl bilir?" sorusuna verdiği yanıtı bakarak, İbn Sina'nın görüşüne göre Allah'ın cüz'î olayları ve nesneleri bilmediği

¹⁶⁵ Rahim Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (01 Haziran 2006), 112-114.

¹⁶⁶ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, 3. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 195-96.

sonucuna ulaşmaktadır. Fakat Gâzali, İbn Sina'nın Allah'ın cüz'î olayları ve varlıkları bildiğini savunduğunun bilincindedir. Çünkü İbn Sina'nın eserinin ilgili bölümünde “Allah, yerde ve gökte ne varsa hepsini bilmektedir.” demesiyle aslında genel olarak bu konu hakkında varmak istediği noktayı belirtmektedir. Gâzali ise bu sözü yeterli görmeyerek onun Tanrı'nın bilgisi konusunda görüşlerinin eksikliğinden hareketle tam tersini savunduğunu söylemektedir. Yani Gâzali'nin yaptığı çıkarım, eğer İbn Sina teorisini ispatlayamıyorsa ona göre Tanrı cüz'ileri bilmemektedir. Çünkü İbn Sina, Allah'ın bilgisinin nesnelerle zamansal ve mekânsal ilişkisi olmadığını söylemektedir. Gâzali'nin incelemesinden çıkarılabilecek sonuç, İbn Sina'nın teorisinin Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini tatmin edici bir şekilde açıklamadığı olması daha makul görünmektedir.¹⁶⁷

Gâzali'nin Tehafüt eserinin Mukaddime bölümündeki tekfir iddiaları, eserindeki yirmi meseleye kıyasla daha kesin ifadeler içermektedir. Gâzali'ye göre, Müslüman Meşşâî filozofların inkâra sapmalarının asıl kaynağı, Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles gibi önemli filozofların diğer alanlardaki üstünlüklerinden etkilenmeleri olmuştur. Bu filozofların, (Sokrat, Eflatun ve Aristoteles) üstün zekâ ve anlayışları, gizli meseleleri ortaya çıkarma konusunda başkalarına üstünlük sağlamaları, İslam filozoflarının onların görüşlerine meyletmelerine sebep olmuştur. Müslüman Meşşâî filozoflar, bu gruba dahil olanların olgun akla ve birçok fazilete sahip olmalarına rağmen, dini kaideleri ve inançları inkâr ettiklerini, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabul etmediklerini ve bu şeylerin sadece oluşturulmuş kanunlar ve aldaticı hilelerden ibaret olduğuna inandıklarını ifade etmişlerdir.¹⁶⁸

Ömer Faruk Erdoğan eserinde İbn Sina'nın Tanrı'nın ilmi konusunda vurgulamak istediği noktanın Allah'ın ilminin kaynağının malum olamayacağıdır. İbn Sina'ya göre Allah

¹⁶⁷ Rahim Acar, “Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sinâ yorumunun değerlendirilmesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 20 (01 Haziran 2006): 106.

¹⁶⁸ Erdoğan, *Tehafüt'te Tekfir Tartışmaları*, 21.

zamana bağılı bilgiye sahip değildir. Tanrı, tikelleri bilmektedir ama zamana bağılı olarak yani yaşadıkdan sonra öğrenerek bilmemektedir.¹⁶⁹ Aslında bu açıdan İbn Sina kendisi ile çelişmemektedir.

Gâzali'nin "Tehâfût" eserinin ikinci mukaddimesindeki tekfir ithamı, alemin ezeliği, cesetlerin diriltilmesi ve Allah'ın sıfatları gibi konuları içermektedir. Gâzali, bu bölümde Allah'ın tikellerini bilemeyeceğine dair bir tekfir iddiasında bulunmamakta ve filozofları, "Tehâfût"ün ayrı meselelerinde, Allah'ın sıfatları konusunda bidate düşmekle suçlamaktadır. Bu noktada Gâzali'nin küfre düşmekle suçlama konusunda çelişkili bir tutum sergilediği göze çarpmaktadır.¹⁷⁰

Leaman, Gâzali'nin eleştirisinin sebebi olarak Tanrı anlayışının ve bu dünyadaki insanların var oluş tarzında bir fark meydana getirdiğini göstermektedir. Gâzali için Tanrı'nın her an dünya ve dünyadaki şeylerle etkileşim halinde olması gerekmektedir.¹⁷¹ Bazı akademisyen ve düşünürler ise Gâzali'nin bu yorumlarını acımasız bulmakta ve eleştirmektedir. Hüseyin Atay, Gâzali'yi bu konuda eleştirmektedir. Hüseyin Atay'a göre, Gâzali gerçeği aramak için değil, daha çok yıkmak ve inkâr etmek amacıyla hareket ettiğini açıklamakta ve gerçek olmayan düşünceleri ve hükümleri bir araç olarak kullanmayı planlamaktadır. Hüseyin Atay'a göre Gazâlî'nin tutumunu anlamak için, Kur'an'ın ilim ve inanç ilkeleriyle bağlantılı olarak bu kitabın dört girişini de dikkatlice okuyup anlamak gerekmektedir. Hüseyin Atay, okuduğum dünya çapında yazar ve filozoflara bakarak Gazâlî'nin eserini gerçeğe, doğruya ve bilimsel etiğe uygun bir şekilde ortaya koymadığını belirtmektedir. Bazı insanlar, gerçeği aramak veya bir yanlışlığı düzeltmek adına yalanlar ve

¹⁶⁹ Erdoğan, *Tehafût'te Tekfir Tartışmaları*, 226.

¹⁷⁰ Erdoğan, *Tehafût'te Tekfir Tartışmaları*, 22.

¹⁷¹ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 205.

iftiralar atmaktadırlar. Gazâlî'nin bu sözleriyle, Kur'an'ın tartışma etiğini ihlal ettiğini söylemektedir.¹⁷²

Gâzali'nin ahlâkî olmayan bu tutumu ve davranışı, gerektiği gibi açıklanmamış ve bazılarına etki etmiş olabilir. Gazâlî'nin İbn Sina'nın hafız olduğunu ve ölüm hastalığında her üç günde bir Kuran'ı tamamladığını bilmek zorunda olduğunu ifade eder. Buna rağmen Gâzali, İbn Sina'yı yazdığı eserin her cümlede kâfir, dinsiz ve Allahsız olarak nitelendirmektedir.

Bazı düşünürler ise Gâzali'nin yaptığı eleştirilerin faydası olduğunu da savunmuşlardır. Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinin, geleneğin kendini düzeltme ve iyileştirme çabası olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bilim felsefesinin İslam dünyasına aktarılması ve uyarlanması sürecinden sonra, bu yeni bilginin nasıl benimseneceği ve nasıl yerleşik hale getirileceği konusu ortaya çıkmıştır. Bu süreci başlatan kişi Gâzali'dir. Gâzali, filozofları eleştirdiği kadar onları açıklamış ve İbn Sina'nın düşüncelerinin bazı yönlerini kabul etmiş, benimsemiş ve meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla, Gazâlî'nin eleştirel yorumlarıyla birlikte bir yorum geleneği oluşmuş ve sonraki dönemlerde çok ileri seviyelere ulaşmıştır. Gâzali'den sonra, özellikle kelamcılar ve İbn Arabî'den sonra da mutasavvıflar arasında, felsefi ve bilimsel meselelerin tartışılması ve yorumlarının yazılması bir gelenek haline gelmiştir. Bu, Gazâlî'nin eleştirilerinin, İslam düşüncesi içindeki tartışmaları ve bilimsel sorgulamaları harekete geçirdiği ve teşvik ettiği anlamına gelir,¹⁷³ denilmektedir. Ayrıca Gâzali'nin hayatının belli bir bölümünde “Bâtıniler” gibi Kur'an'ı tahrif eden bir zümre ile ilmi mücadeleye giriştiği unutulmamalıdır. Te'vil'in hangi raddelere kadar çıktığını gören Gâzali'nin bu süreçten etkilenmiş olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü iki

¹⁷² Atay, “Gâzali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, 25-27.

¹⁷³ Şamil Öcal, “İslam Dünyasında Gazali Sonrasında Bilim ve Felsefenin Temellükü”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/özel (Aralık 2019), 78.

kesimde (filozoflar ve Batıniler) Kur'an'ı yorum üzerinden anlayan ve hareket eden zümreler olarak görünmektedir.

İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün Allah'ın bilgisi konusundaki görüşleri arasındaki benzerlikler vardır. İbn Sina gibi İbn Rüşd de Tanrı ile O'nun her şeyi kapsayan bilgisi arasındaki özdeşliğin O'nun maddi olmayan doğasına bağlı olduğunu varsaymaktadır. Tanrı saf akıldır, saf fiildir ve tüm akledilirlerin ve varlıkların sebebidir. O'nun dünya hakkındaki bilgisi, O'nun başlıca faaliyetiyle, yani Kendini düşünmesiyle birliktedir. Üstelik O'nun yaratması, O'nun Kendisini düşünmesinin bir sonucu olarak O'ndan kaynaklanmaktadır. Ve eğer İlk, ilmiyle yaratıyorsa, doğrudan veya dolaylı olarak O'ndan çıkan her şeyi kapsayan O'nun yaratması hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Allah'ın kendisinden başka varlıkları bilmesi, İbn Sina'nın da belirttiği gibi, Allah'ın onların sebebi olmasındandır. Tanrı'nın bilgisi her zaman aktif, nedensel ve bu nedenle mükemmeldir ve nesnelerinin etkisi olan insan bilgisinin tam tersi, dolayısıyla pasif ve her zaman aktif olmadığı için potansiyeldir. İbn Sina için olduğu gibi İbn Rüşd için de Tanrı'nın bilgisinin doğasının tamamen aklî olduğunu görülmektedir.¹⁷⁴

İbn Rüşd, kendisine ulaşan filozofların görüşleri üzerinden Tehafüt 'et-Tehafüt'ü yazar ancak burada itiraz ettiği ve görüşlerini eleştirdiği sadece Gâzali değildir. Yeri geldiğinde İbn Sina'ya da eleştiride bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün eserinin ilgili bölümü incelendiğinde hacimsel olarak Gâzali'nin eserinden küçük kalmaktadır. Bölümün çoğunluğunu Gâzali'nin filozoflardan aktardığı cevaplar ve Gâzali'nin kendi görüşleri oluşturmaktadır. İbn Rüşd, filozoflara karşı eleştirilere itiraz eder. Tanrı'nın bilgisinin insan üstü bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Gâzali ve kelamcıların bu hataya düştüklerini ve insan üzerinden bir Tanrı algısı oluşturduklarını söylemektedir. Onlara göre ya insanın doğup ölen

¹⁷⁴ Catarina Belo, "Averroes On God's Knowledge Of Particulars", *Journal of Islamic Studies* 2/17 (Mayıs 2006), 187-189.

birer Tanrı olduğu ya da Tanrı'nın ölümsüz bir insan olduğu sonucunun çıkacağını söylemektedir.

İslam düşüncesinde Tanrı fikri oluştururken kelim alimleri direkt olarak Kur'an merkezli bir anlayış geliştirirken filozoflar daha çok akıl ile naklin birleştigi ve birbirine aykırı olmadığı anlayışı ile hareket etmekteledir. Bu da tartışmanın altında yatan nedenlerden birini oluşturmaktadır. Bu bakış açısı ile paralel olarak Tanrı'nın sıfatları ve bilgisi anlayışı da tartışılmaktadır. Çünkü filozoflar Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve bilmenin aynı zamanda yaratma olduğunu söylemekteledir. Gâzali ve diğer birçok kelim âlimi için durum daha değişiktir. Onlar tüm sıfatları ayrı ayrı ele almakta ve Tanrı'nın bilgisi ile yaratmasını farklı değerlendirmektedirler. Çünkü onlar için Tanrı, Kadir'i-Muhtar'dır, ve isterse yaratır istemezse hiç yaratmayabilir.

Her üç düşünür de dikkatle incelendiğinde aslında zaman konusunun derinlemesine incelenmediği görülmektedir. Çünkü İslam filozofları zamanı üç tarzda açıklamakta ve Tanrı'nın zamanına "Sermet" demektelerdir. İbn Sina, Zaman dışı olan Allah'ın zaman içerisi ile nasıl bir diyalog kurduğu kısmını üstün körü geçmektedir. Gâzali zaten eserinin başında bir öneri veya teori getirmeyeceğini söylemektedir. İbn Rüşd ise niteliksel farklılığa değinmekle beraber zaman konusunu fazla irdedilememektedir. Bu konuda zaman anlayışı daha doğru ifade etmek gerekirse zamansızlık anlayışı kilit noktayı oluşturmaktadır. Çünkü zamansız olan bir Tanrı anlayışı denildiğinde bundan zamanın dışında evrende var olmayan madde ile yakınlığı (mekânsal) bulunmayan bir varlık düşünüldüğünde bu insanın deizme götürebilecek bir yoldur. Diğer taraftan zamansız olan Tanrı'dan kasıt eser her anı (yani evrendeki zaman anlayışı için) tek bir anda bilen ve yaratan bir varlık tasavvur ediliyorsa, bu da bilgi problemi çözmekte ancak insanın her anı tek bir an olarak yaşamının ne olduğunu bilememesi veya tahayyül edememesi problemi ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd, bu konularda

aklında bir sınırı olduğunu belirtmesi insanın zamansız ve her şeyi bilen bir Tanrı'yı hayal edememesinden kaynaklanıyor olabilir.

Bu konu hakkında birçok makale, kitap ve tez yazılmış ve hala çalışmalar devam etmektedir. Bu durum konunun hala tartışma meselesi olduğunu göstermektedir. Yukarıda da zikredildiği gibi konu bağlantı itibari ile birçok tartışmanın kesişim noktasında bulunmaktadır. Sonuç olarak, her iki eserde İslam kültür ve biliminde yerini almış ve kendileri üzerinden sayısız çalışmada yapılmaktadır. Eserleri bütün olarak okumak belki araştırmacılara çok şey katmaktadır. Ancak bir eserin yazımının arka planı farklar gösterebilmektedir. Çünkü “Makaasidü'l Felasife”yi yazan Gâzali ile “İhya-u Ulumi'd Din”i yazan Gâzali arasında farklar bulunabilmektedir. Eserler ve görüşler incelendiğinde görüşlerin yanlış veya doğru olmasından bağımsız olarak felsefenin o dönemlerden kıymetli ve göz ardı edilmeyen bir ilim olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında Gâzali ve İbn Rüşd'ün Tehafütlerinde Tanrı'nın bilgisi meselesi detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İki büyük İslam düşünürünün bu konudaki düşüncelerini mukayese ederek, İslam felsefesi ve metafizik hakkındaki anlayışları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Gâzali'nin "Tehafüt al-Felâsife" ("Filozofların Tutarsızlığı") ve İbn Rüşd'ün "Tehafüt al-Tehafüt" ("Tutarsızlığın Tutarsızlığı") adlı eserleri üzerinden, Tanrı'nın bilgisine dair olan farklı yaklaşımlarını öne çıkarılmıştır. Gâzali'nin Tanrı'nın bilgisi konusunda daha geleneksel bir İslami yaklaşım sergilediğini, İbn Rüşd'ün ise Aristotelesçi bir bakış açısıyla bu konuyu ele aldığını görünmektedir. Bu iki filozofun düşüncelerini bir arada ele almak, konu hakkındaki yaklaşımlarını anlama noktasında okurlara farklı bir perspektif sunmaktadır. Özellikle, Gâzali ve İbn Rüşd arasındaki bu diyalogun, İslami düşüncenin daha geniş çerçevesine bir pencere açtığını ve bu düşüncenin zaman içinde nasıl evrildiğini ve farklılaştığını göstermektedir. Bu durum, İslam felsefesinin genellikle homojen bir bütün olarak düşünülme eğilimine karşı diyalektik bir anlayışın hakim olduğunu göstermektedir.

Bu filozoflarımızdan önce İbn Sina'nın konu hakkındaki görüşleri aktarılmaktadır. Bunun sebebi çalışma içerisinde belirtilmekle birlikte burada tekrar zikredilmesi gerekirse; konuyu İbn Sina'nın görüşleri üzerinde temellenmektedir. Genel olarak Antik Yunan felsefesinin üzerine bir düşünce dünyası inşa eden İbn Sina'nın, konu hakkında yazmış olduğu eserler Gâzali'nin eleştirilerine maruz kalmış ve bugün Tehafüt geleneği denilen bir geleneği ortaya çıkartmıştır. Bununla birlikte, her üç filozofun da Tanrı'nın bilgisini sınırsız ve mükemmel olarak kabul ettiklerini, ancak bu bilginin doğası ve insanlıkla olan ilişkisi üzerinde farklı görüşlere sahip oldukları gözlemlenmektedir. İbn Sina Tanrı'nın bilgisinin mutlak ve değişmez olduğunu belirtmekte, Gâzali bu değişmezliği eleştirmekte ve İbn Rüşd

ise Tanrı'nın bilgisinin evrensel düzeni ve neden-sonuç ilişkilerini içerdığını aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisine benzetilerek anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Bu çalışma ayrıca, Gâzali ve İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşlerinin, o dönemdeki daha geniş felsefi, dini ve kültürel tartışmalara nasıl yanıt verdiğini ve bu tartışmaları nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Her üç filozofun eserlerini bu şekilde karşılaştırırken, bunların sadece kişisel görüşleri değil, aynı zamanda belirli bir dönemin ve yerin sosyo-kültürel bağlamının bir yansıması olduğunu görmektedir.

Çalışmanın sınırlılıklarına bakıldığında, bu üç filozofun düşüncelerini tam anlamıyla yorumlamak ve aktarmak konusunda bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Bu, özellikle bu filozofların eserlerinin çok katmanlı ve karmaşık doğası nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, bu çalışma, Gâzali ve İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi üzerine düşüncelerini tamamen tüketici bir şekilde inceleyememektedir. Çünkü eserleri orijinal nüshalarından ve Arapça aslından inceleme fırsatı ve imkânı bulunamamıştır. Bunun iki nedeni bulunmaktadır. İlki eserlerin sayılan nüshalarına ulaşmanın zor olması diğeri ise dil yetersizliği olmaktadır. Bu çalışmanın konu için bir bakış açısı oluşturması ve İslam düşüncesinin daha kapsamlı bir anlayışına doğru ilerlememizi sağlaması umulmaktadır. Bu konu hakkında daha önce kitaplar yazılmış ve sayısız eser ortaya konulmuştur. bu tezin kapsamı, bu iki filozofun düşüncelerini tüm boyutlarıyla ele almak için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Çalışma, Gâzali ve İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerinin daha geniş bir çerçevede ele alınmasını gerektiren bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Bu çerçeve hem filozofların hem de yaşadıkları dönemlerin daha geniş felsefi ve teolojik tartışmalarını içermektedir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. M.Saim Yeprem. Ankara:

Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *Divan:*

Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 20 (01 Haziran 2006), 99-118.

Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslam*

Araştırmaları Dergisi 13 (2005), 1-23.

Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). *İslâm Felsefesine Giriş*. Vefa, İstanbul: Küre Yayınları,

3. Basım, 2008.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Akdağ, Özcan. "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir

İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1747-1763.

Akgün, Tuncay. *Gâzali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.

Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2016.

Akyol, Aygün. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine". *Hitit Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 5/10 (30 Aralık 2006), 111-130.

Alper, Ömer M. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn". *Divan:*

Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 10 (01 Haziran 2001), 145-172.

Alper, Ömer Mahir. "Küllî Maddesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26 Ekim 2020. Erişim 26 Ekim

2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulli>

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. baskı., 2005.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 3. Basım, 2021.

- Aristoteles vd. *Zaman Kavramı*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1. Aufl., 1996.
- Arkan, Atilla. “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (15 Haziran 2013), 121-142.
- Atay, Hüseyin. “Gâzali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ocak 2009), 3-48.
- Aydın, Hüseyin. “Allah’ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Aralık 2015), 71-88.
- Aydin, İbrahim Hakkı. “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (30 Aralık 2006), 57-74.
- Baktır, Mehmet. “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (24 Ocak 2009).
- Belo, Catarina. “Averroes On God’s Knowledge Of Particulars”. *Journal of Islamic Studies* 2/17 (Mayıs 2006), 177-199.
- Bor, İbrahim. *Gâzali ve Swinburne’de Tanrı’nın Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet - Önder, Derya. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. baskı., 2012.
- Cihan, Ahmet Kâmil. “İbn Sina’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”. *Bilimname* 2 (2003), 103-117.
- Çağrı, Mustafa. “Cüz’i Maddesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26 Ekim 2020. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzi>

- Çapak, İbrahim. “Gâzali ve Bazı Dikkat Çektiği Meseleler”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (15 Ocak 2016), 7-31.
- Çelikyön, M. Halit. *Gâzali ve İbn Rüşd Tehafütlerinde Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Çetin, Rabia. *Gâzali’de İlahi İlim- İlahi İrade İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.
- Demir, Mehmet. “İhvan-ı Safa’nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (04 Aralık 2017), 91-93.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”. *Eskiye* 32 (30 Mayıs 2016), 29-54.
- Deniz, Gürbüz. “Ebu Hamid El-Gâzali ve Tehafütü”. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Deniz, Gürbüz. “Gâzali’yi Anlamanın Yolu”. *Diyanet İlmi Dergisi* 47/3 (2011), 7-26.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları: (Tehafütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Erdem, Engin. *Gâzali ve Swinburne’de Tanrı-Zaman İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimsel Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Gâzali Üç Meselesinde İbn Sina’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı”. *Diyanet İlmi Dergisi* 50/1 (2014), 87-110.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Gâzali’nin Tehafüt’ü Bağlamında Filozof ve Kelamcı Mücadelesi”. *Eskiye* 28 (26 Mayıs 2014), 7-24.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Tehafüt’te Tekfir Tartışmaları*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.

- Fadime, Erciyes Özkan. *Platon'da Varolma ile İdea Arasındaki İlişki ve Yeni Platoncu Yorumu Üzerine Bir Karşılaştırma*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fahri, Macit - Turhan, Kasım. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Şato yayınları, 2004.
- Farabi. *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Gâzali. *El Munkız Mined Dalal*. çev. Osman Arpaçukuru. Beyan Yayınları, 2015.
- Gâzali. *Makâsidü'l-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*. ed. Alparslan Açıkgenç. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gâzali. *Mişkatü'l-Envar*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Gâzali. *Mi'yaru'l-İlm = İlmin Ölçütü*. çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gâzali. *Tehafütü'l-Felasife*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Klasik, 10. Basım, 2020.
- Gâzali, Ebu Hamid. *İhyaü Ulümid Din*. çev. Mustafa Çağrı. 4 Cilt. İzmir: DİB Yayınları, 2020.
- Griffel, Frank. *Gâzali'nin Felsefî Kelamı*. ed. Mustafa Demiray. çev. Halil İbrahim Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, 2015.
- Hanoğlu, İsmail. “Gâzali Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (14 Haziran 2013), 85-98.
- Hasker, William. “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”. çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (01 Nisan 2012), 183-198.

İlgaroğlu, Muhammet Caner - Yaqoob, Luay Hatem. “Allah’ın Cüz’îleri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocaîde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (22 Şubat 2019), 940-950.

İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi* 1. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-Makal El-Keşf an Menâhici’l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2012.

İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2004.

İbn Rüşd. *Tehafüt et-Tehafüt*. çev. Kemal Işık, - Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbn Rüşd. *Tehâfütü’t-Tehâfüt ;Gazzâlî’ye Reddiye*. çev. Kemal IŞIK - Mehmet DAĞ. Ankara: Ankara Okulu, 2021.

İbn Sina. “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”. çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000).

İbn Sina. *Dânişnâme-i Alâî*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

İbn Sina. *En-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Birinci baskı., 2013.

İbn Sina. *Fizik*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sina. *Kitabu’ş-Şifa, İlâhiyât, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2014.

İbn Sina. *Kitâbu’ş-şifâ: İlâhiyât: Metafizik*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2014.

Karadaş, Cafer. “Kerrâmiye ve İtikâdı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 0-62.

Karag l, Ulaş. *İbn Rüşd’e Göre Tanrı’nın Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Karlıağa, H. Bekir. “İbn Rüşd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1999. Erişim 20 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1>

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Vefa, İstanbul: Klasik, 9. baskı., 2014.

Kaya, Mahmut. “Tehâfütü’l-Felâsife Maddesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 06 Haziran 2023. Erişim 07 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife>

Kılıç, Cevdet. “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen  ift Kutuplu Hakikat Anlayışı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (23 Ocak 2009), 0-56.

Kindi. *Felsefi Risâleler*.  ev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Köksal, Emre. “İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Z t-Sıfat İlişkisi -Sıfat, M n  ve Ahvâl Kavramları  zerinden Bir Değerlendirme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (30 Haziran 2018), 235-249.

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

Leaman, Oliver - Koç, Turan. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2015.

Maturidi. *Kitâbü’t-Tevhîd*.  ev. Bekir Topaloğlu.  sk dar/İstanbul: İSAM Yayınları, Yedinci basım., 2015.

Mavil, Hikmet. “Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları”. *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 277-316.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Öcal, Şamil. “İslam Dünyasında Gazali Sonrasında Bilim ve Felsefenin Temellükü”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/özel (Aralık 2019), 71-82.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Divan Yayınları, 2013.

Öz, Mustafa. “Hişâm b. Hakem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hisam-b-hakem>

Özcan, Hanifi. “Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”. *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 263-286.

Özdemir, Metin. “İbn Rüşd’ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (15 Ocak 2009), 0-92.

Platon. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

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

Rağıp el İsfehani. *Müfredat- Kur’an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik, 4. Basım, 2020.

Sarioğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd’ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe”. *İlmi Araştırmalar* 3 (23 Ocak 2014), 87-100.

Sarioğlu, Hüseyin. “Tehâfütü Tehâfütü’l-Felasife Maddesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutu-tehafutil-felasife>

Sönmez, Burhan - Çalışkan İsmail (ed.). *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. 3 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Sözen, Kemal. “İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Tanrı’nın Bilgisi”. *Diyanet İlmi Dergisi* 48 (2012), 51-60.

Şehristani. *El-Milel ve’n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2015.

Tanriverdi, Hasan. “İlahî İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 19/50 (19 Aralık 2016), 79-102.

Taylan, Necip. “Bilgi Maddesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi>

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmağı Üzerine*. Ulus, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Toksöz, Hatice. *İbn Sina’ya Göre Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Tortuk, Bilgehan Bengü. “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (01 Haziran 2016), 75-93.

Tunagöz, Tuna. “Tanrı’nın Cüz’ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzali’ye Felsefe Cephesinden Bir Destek”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Ocak 2013), 393-424.

Turgut, Ali Kürşat. “Meşşai Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.

Turhan, Ayşe. “Mu’tezilî Sıfat Telakkisinin İnşasında Cehm B. Safvan’ın Belirleyiciliği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (31 Aralık 2018), 92-101.

Türker, Mübahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Türk Tarih Kurumu Yayınevi: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1956.

Uysal, Enver. “Resâilü İhvânî’s-Safâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2007. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/resailu-ihvanis-safa>

Vural, Mehmet. *Gâzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2011.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim Maddesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2000

Yılmaz, Hatice. *İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

ÖZET

İslam Medeniyeti ilk asrından bu yana bünyesinde birçok düşünce yapısını barındırmış ve hala barındırmaya devam etmektedir. Bu durum ister istemez tartışmaların ortaya çıkmasına ve çok sesli bir toplum yapısına işaret etmektedir. İslam medeniyetindeki tartışmaların bazıları, filozoflar ve kelamcı âlimler arasında çıktığı görülmektedir. Birçok kelamcı ve filozof bu tartışmaların içerisine dâhil olmuş ve İslam medeniyeti açısından zengin bir bilgi birikiminin ortaya çıkmasında vesile olmuşlardır. Bunun örneklerinden bir tanesi ‘Tehafüt’ geleneğidir. Gâzali İslam filozoflarını ve özellikle İbn Sina’yı eleştirmek ve delillerini çürütmek için “Tehafüt’l-Felasife” isimli bir eser kaleme almış ve İbn Rüşd’ de “Tehafüt et-Tehafüt” adlı eserle Gâzali’ye karşılık vermiştir. Daha sonrasında Hocaşade ve devamında birçok âlimin katkıları ile tehafüt geleneği devam ettirilmiştir.

Bu çalışma İslam düşüncesinin önde gelen filozoflarından İbn Sina, Gâzali ve İbn Rüşd’ün Tanrı’nın bilgisi üzerine görüşlerini araştırılmaktadır. İbn Sina, ilahi bilginin mutlak ve evrensel olduğunu belirtirken, Gâzali’nin eleştirileri, İbn Sina’nın bu teoriyi kanıtlayamadığına yönelik olmuştur. İbn Rüşd ise, İbn Sina ve Gâzali’nin görüşlerini eleştirmiş ve ilahi bilginin hem genel hem de özel bilgileri içerdiğini öne sürmüştür. Bu üç filozof da Tanrı’nın bilgisinin insan bilgisinden farklı ve üstün olduğu konusunda hemfikirdirler.

ABSTRACT

Islamic Civilization has been and continues to be a host to a multitude of thought structures since its first century. This situation inevitably leads to the emergence of debates and signifies a pluralistic societal structure. Some of the debates within Islamic civilization occur between philosophers and theologians. Numerous theologians and philosophers have taken part in these debates, contributing to a rich accumulation of knowledge from the perspective of Islamic civilization. One of the example to this is the 'Tahafut' tradition. Gâzali penned a work titled "Tahafut al-Falasifa" to criticize and refute the arguments of Islamic philosophers, especially Ibn Sina. In response, Ibn Rushd produced a counter-argument in his work "Tahafut al-Tahafut". Subsequently, this tradition of 'Tahafut' continued with the contributions of scholars like Hocaşade and many others.

This study investigates the views on God's knowledge of prominent philosophers of Islamic thought, namely Avicenna, Al-Ghazali, and Averroes. Ibn Sina asserts that divine knowledge is absolute and universal, while Ghazali's criticisms suggest that Avicenna fails to prove this theory. Averroes, on the other hand, critiques the views of Ibn Sina and Gâzali and proposes that divine knowledge encompasses both general and specific knowledge. However, all three philosophers agree that God's knowledge is distinct and superior to human knowledge.