

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN RÜŞD'ÜN TANRININ BİLGİSİ HAKKINDA İBN SÎNÂ VE ĞAZÂLÎ
ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Ercan AKTAN

ANKARA-2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN TANRININ BİLGİSİ HAKKINDA İBN SÎNÂ VE ĞAZÂLÎ
ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Ercan AKTAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

ANKARA-2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

Ercan AKTAN

İBN RÜŞD'ÜN TANRININ BİLGİSİ HAKKINDA İBN SÎNÂ VE ĞAZÂLÎ
ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jüri Üyeleri

Adı-Soyadı

İmzası

- 1. Prof. Dr. Gürbüz DENİZ**
- 2. Prof. Dr. M. Selim SARUHAN**
- 3. Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇELİK**

Tez Sınavı Tarihi: 13.07.2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Gürbüz Deniz danışmanlığında hazırladığım “İbn Rüşd’ün Tanrının Bilgisi Hakkında İbn Sînâ ve Ğazâlî Eleştirisi (Ankara, 2021) ” 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:

Adı-Soyadı ve İmza

Ercan AKTAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	VII
KISALTMALAR.....	X
TRANSLİTERASYON	XII
GİRİŞ.....	1
1.1- Kapsam ve Sınırlılıkları	3
1.2- Yöntem.....	6
I. BÖLÜM.....	8
ANA KAVRAMLAR.....	8
1.1- Kavramlara Genel Bir Bakış.....	8
1.1.1- Bilgi/İlim Terimi	8
1.1.2- Küllî Terimi	12
1.1.3- Cüz'î Terimi	14
1.1.4- İslâm Filozoflarının Küllî ve Cüz'î Terimlerini Tanımlamaları.....	14
1.2- Felsefi Arka Plan	22
II. BÖLÜM.....	27
FİLOZOFLARA GÖRE TANRI BİLGİSİNİN MAHİYETİ	27
1.1- İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı	27
1.2- İbn Sînâ'nın Küllî ve Cüz'î Anlayışı	32
1.3- İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ Eleştirileri	44
1.4- Ğazâlî'nin Tanrı Anlayışı	57

1.5- Ğazâlî'nin Küllî-Cüz'î Anlayışı.....	59
1.6- İbn Rüşd'ün Ğazâlî Eleştirileri	71
SONUÇ	81
BİBLİYOGRAFYA.....	86
Birincil Kaynaklar.....	86
İkincil Kaynaklar.....	89
ÖZET	96
ABSTRACT	97

ÖNSÖZ

Ülkemizdeki İslâm felsefesi araştırmaları incelendiğinde Endülüs'te yapılan felsefe faaliyetleri üzerine çalışmaların az olduğu ve yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak İslâm beldelerinin diğer bölgelerinde yaşayan düşünürlerin ortaya koymuş oldukları düşüncelerinin ele alındığını gördük. İbn Rüşd (520/1126-595/1198)'ün, Tanrı'nın ilmi üzerine yazdığı herhangi bir müstakil eseri kaleme almamış olmasına rağmen özellikle *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde ve *Faşlu'l-mağâl* adlı yapıtlarında bahsi geçen konuya değindiğini gördük. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, adı geçen konu hakkında önderlerinin de fikir beyanında bulduklarını ve düşünürümüzün bu mevzu ile ilgili görüş bildirisinde bulunan düşünürlerin belirtmiş oldukları fikirlerine, ifade edilen her iki eserinde de eleştiriler getirdiğini gördük. Ancak İbn Rüşd'ün bilhassa İbn Sînâ (370/980-428/1037)'yi ve Ğazâlî (450/1058-505/1111)'yi beyan ettikleri Tanrı'nın ilmi hakkındaki görüşlerinden dolayı kıyasıya eleştirdiğini ve bu eleştiriler çerçevesinde herhangi bir çalışmanın araştırma konusu yapılmadığını fark ettik. Sözü edilen eksikliğin giderilmesi için bu çalışmayı sürdürmeye karar kıldık.

İslâm Felsefesi tarihi açısından İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın ilmi üzerine evvelki düşünürlerin görüşlerine eleştirilerde bulunduğu ve bunun yanı sıra kendi fikirlerini de belirtmiş olduğunu yukarıda da değindiğimiz gibi bunların bilinmemesini birer eksiklik olarak addettik. Bu eksikliğin giderilmesi için bu eleştirileri değerlendirmeleriyle birlikte ele almak ve ayrıca İbn Rüşd'ün doğru olduğuna inandığı kendi görüşleri ile ilgili değerlendirmelere yer vermemizle bu çalışmanın bizden sonraki araştırmalara kaynaklık etmesini amaç edindik.

Araştırmamızda İbn Rüşd'ün, yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve *Faşlu'l-makâl* adlı eserleri birincil kaynağımız oldu ve adı geçen eserlerden istifade etmeye çalıştık. Aynı şekilde birincil kaynak eserlerimizden İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ' Metafizik I ve II*, *er-Risaletü'l-'arşıyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sifâtihî"*, *el-İşârât ve't-tenbihât*, adlı eserleri ve bununla beraber Ğazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* başta olmak üzere ve *Fayşalu't-tefriķa* olarak bilinen eserlerinden de faydalanmaya çalıştık. Bu eserlerin yanı sıra müelliflerimizin yer yer bilinen diğer eserlerine de ihtiyaç duyduğumuz anda değinmeye gayret ettik. İkincil kaynak olarak Mübahat Türker Küyel'in *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı çalışması ve bunun yanında üç düşünürün 'Tanrı'nın Bilgisi' başlığı altında yazılan yüksek lisans tezlerinden ve ayrıca konu ile ilgili yazılmış makalelerden de yararlanmaya çalıştık.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Söz konusu incelemenin giriş kısmında konu ile ilgili genel olarak bilmemiz gereken tezin kapsam ve sınırlılıklarının yanında amaç ve yöntemine kısaca değinerek malûmât aktarımında bulunmaya gayret ettik. Çalışmamızın birinci bölümünde ise konu ile ilgili ana kavramlara (bilgi/ilim, küllî ve cüz'î) ve araştırmanın felsefi arka planına değinmeye çalıştık. Adı geçen bölümde başta İbn Sînâ'nın, Ğazâlî'nin ve İbn Rüşd'ün, kavramlara getirmiş oldukları tanımları vermeye çalıştık. Bunun yanında incelememizle ilgili sözcük tanımında bulunan ve felsefe dünyasında yer edinmiş bazı filozoflardan da alıntılarda bulunduk. Ayrıca ifade etmemiz gerekir ki düşünürlerin hayatı, eserleri ve ayrıntılı veya özet olarak ifade edilen fikirleri hakkında yeteri kadar çalışmanın ve araştırmanın yapıldığını kabul etmemizden ötürü, söz konusu mevzuda bilgi aktarımında bulunmanın önceki incelemelerin tekrarı mahiyetinde olacağını düşünerek bilgi akışında bulunmadık. Ancak merak edip araştırma yapacak olan araştırmacılar için, kendimizce önemli gördüğümüz çalışmaları dipnot kısmında belirtmeye gayret ettik.

İkinci bölümde ise öncelikle İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerini ve bunların arka plandaki sebeplerini değerlendirmelerle birlikte belirttik. Sonrasında ise İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'ya, araştırmaya konu olan inceleme ile alakalı eleştirilerini ve bunun yanı sıra onun kendi fikirlerini de değerlendirmelerle beyanatta bulunup olması gerektiği şekliyle ifade etmeye çalıştık. Daha sonra, önceki kısımda yaptığımız gibi, sırasıyla Gazâlî'nin görüşlerini ve bunların arka plandaki sebeplerini, devamında ise İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin görüşlerine olan eleştirilerini yine değerlendirmelerle beraber izah etmeye çalıştık.

Son olarak bu çalışmanın hazırlanması esnasında desteğini, tenkit ve fikirlerini esirgemeyerek her konuda yardımcı olan kıymetli sayın Prof. Dr. Gürbüz Deniz Hocama, incelemenin nihayete erdirilmesi konusunda görüş ve önerilerini bizimle paylaşan kıymetli sayın Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan Hocama, ayrıca söz konusu çalışmanın müsveddesini baştan sona okuyarak eleştiri ve düzeltmelerde bulunan değerli İremgül Bayrak'a evvela müteşekkîr olduğumu belirtmem üzerime borçtur.

Ercan AKTAN

2021/Ankara

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
- AÜİF. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- AÜİFY : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Bkz. : Bakınız
- ÇOMÜİFD : Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- ÇÜİFD : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- DİA. : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı
- DİD. : Diyanet İlmî Dergisi
- ed. : Editör
- Fak. : Fakülte
- GNTTEY : Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları
- h. : Hicri
- haz. : Hazırlayan
- HÜİFD : Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi
- KSÜİFD. : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- MÜİF. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- sad. : Sadeleştiren

SDÜİFD. : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

OMÜY. : On dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları

Ö. : Ölümü/ölüm tarihi

s. : Sayfa

ss. : Sayfa aralığı

UÜİFD : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vd. : Ve devamı/diğerleri

terc. : Tercüme

thk. : Tahkik

TTK. : Türk Tarih Kurumu

TYB. : Türkiye Yazarlar Birliği

TYEKB. : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

TRANSLİTERASYON

ا (إ)	a, ā	ص	ş
ا (أ)	a, e, ı, i, u, ü	ض	z, d
ب	b, p	ط	t
پ	p	ظ	z
ت	t	ع	c
ث	ṯ	غ	ğ
ج	c, ç	ف	f
چ	ç	ق	q
ح	ḥ	ك	k, g, (ñ)
خ	ḫ	ك	ñ
د	d	ل	l
ذ	z, d	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	v, u, ū, ü, o, ö
ژ	j	ه	h, a, e
س	s	لا	la, lā
ش	ş	ی	y, ı, i, ī
		ء	ʿ

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihi incelendiğinde Tanrı'nın ilmi ile ilgili yapılan çalışmaların yanı sıra İbn Rüşd'un, İbn Sînâ'ya ve Gazâlî'ye olan eleştirileri konusunda yeteri kadar araştırmanın yapılmadığını, yaptığımız incelemeler neticesinde gördük. Bu sebeple söz konusu mevzu hakkındaki eksikliği gidermek amacıyla araştırma konumuzu belirlemiş olduk. İslâm Felsefesi geleneğinde yer edinen; 'Tanrı'nın cüz'î ve küllî bilgisi', diğer bir deyişle Tanrı'nın tikel'i ve tümel'i bilme konusu tarih boyunca süregelen problemlerden biri olarak İslâm düşünce tarihinde yer almıştır.¹ Bununla birlikte Tanrı'nın zatında var olan bilginin, O'nun zatında nasıl işlediği ve duyuşal âlemdeki bilgileri nasıl bildiği ve bunun yanında cüz'îyyâtı küllîyyât üzerinden mi yoksa cüz'îyyâtı küllîyyât cihetiyle mi bildiği gibi soruları merkeze alarak araştırmamızın temelini oluşturmuş bulunmaktayız. İslâm Felsefesi geleneğinde tartışılmalayan problemlerden biri de Allah'ın küllî ve cüz'î bilgiyi nasıl bildiği mevzusudur. Fârâbî² ve İbn Sînâ'nın³ eserlerinde yer verdikleri Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri nedeniyle Gazâlî,⁴ her iki filozofun “dini temelden

¹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açıklamalarına Gazâlî'nin ve devamında İbn Rüşd'un Gazâlî'ye eleştirisi.

² Fârâbî'nin hayatı hakkında bilgi edinmek için bkz: Yaşar Aydın, *Fârâbî*, (İstanbul: İSAM, 2017).

³ İbn Sînâ'nın hayatı hakkında teferruatlı bilgi edinmek ise bkz: Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, (İstanbul: İSAM, 2018); Ayrıca bakılabilir: Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010); ve kısaca hayatı ve fikirleri için bkz: Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, terc. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), ss. 300-312.

⁴ Hayatı hakkında genel bilgi sahibi olmak için bkz: Ebû Hamîd el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, terc. Osman Arpaçukuru, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016); özet şeklinde verilen hayatı ve görüşleri için bkz: Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, ss. 319-330.

yıktıkları”⁵ ifade etmiştir. Hem İslâm düşünce kültüründe yeni bir tartışmayı başlatmış hem de onları küfürle itham ederek⁶ suçlamıştır. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ’nın kendi eserleri okunduğunda; “Tanırının cüz’iyyâtı küllîyyât cihetiyle bildiği”⁷ vurgusu anlaşılacak ve Ğazâlî’nin hataya düştüğü görülecektir. Ayrıca İbn Rüşd,⁸ sözü edilen tartışmada hem filozofları bilhassa İbn Sînâ’yı hem de Ğazâlî’yi eleştirerek *Tehâfüt* geleneğinin devam etmesine sebebiyet vermiştir.

Bununla birlikte araştırmamız için bazı kavramları ele almamız gerekmektedir. Bu sebeple incelememizin temel iki kavramı konumunda olan küllî ve cüz’î ifadelerinden küllî kavramı; lüğat anlamı “bütün” ve “tamamı” anlamına gelen Arap dilindeki küll sözcüğünden türetilmiştir.⁹ Bunun yanı sıra Yunan ve batı felsefesinde sözü edilen kelimenin karşılığı tümel olarak bilinmektedir. Bununla birlikte her filozofun küllî kavramının tanımını yaptığını belirterek daha geniş açıklamasını araştırmamızda sunmaya çalışacağız.

⁵ Ebû Ğamîd el-Ğazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 136.

⁶ Esasında Ğazâlî’nin eleştiri oklarını *Tehâfüt*’ünde sadece Fârâbî ve İbn Sînâ’ya çevirdiği anlaşılmaktadır. Bkz: Michael E. Marmura, “Ğazâlî”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Peter Adamson, Richard Taylor), terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), s. 159.

⁷ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ’ Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), s.106.

⁸ İbn Rüşd’ün hayatı ve fikirleri için bkz: Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA*, 20: (1999), ss. 257-288; ayrıca Hüseyin Sarioğlu’nun yazmış olduğu *İbn Rüşd* eserine detaylı olarak inceleyebilirsiniz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd*, (İstanbul: İSAM, 2019).

⁹ Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *DİA*, 26: (2002), s. 539.

Cüz'î kavramı ise genelde tikel olarak bilinir ve küllî'nin yani tümelin karşıtı olarak mantık ilminde zikredilmektedir. Sözlükte "parça, pay, unsur" gibi anlamlara delalet etmektedir.¹⁰ Giriş kısmının içeriği çerçevesinde değinilen kavramın genişçe anlamını aşağıda belirtmeye çalışacağız.

1.1- Kapsam ve Sınırlılıkları

İslâm Medeniyetinde felsefî hareketeler, Abbasi Devleti zamanında çeviri faaliyetleri aracılığıyla başlamıştır. Adı geçen dönemde yaşamış, hem çevirilere başkanlık etmiş ve kendisi de bazı eserlerin çevirisini yapmış hem de felsefî konular üzerinde eserler yazmış olan ilk kişi hiç şüphesiz Kindî'dir. Mezkûr mevzu üzerine ilk kalem oynatan kişi de şüphesiz yine kendisidir. Ona göre küllî sözcüğü; türlere nispetle cinsleri, şahıslara nispetle türleri ifade etmektedir. Bununla birlikte küllî'nin duyuların alanına dâhil olmadığını daha ziyade aklın konusuna girdiğini ifade eden Kindî, sonsuz olmaları sebebiyle cüz'i olan şeylerin felsefenin konusu olmayacağını da ayrıca zikretmektedir.¹¹

Farabi'ye göre ise duyularla algılanan nesnelere içerisinde birbirine benzeyenler aslında bütününde ortak olan bir anlamdadır. Bu anlam nesnelere kapsamakta ve onlardan biri hakkında düşünülen şey diğeri için de geçerli olmaktadır. Düşünülen ve birçok ferde yüklenilen anlama küllî anlam denilmektedir.¹² Benzer şekilde İbn Sînâ, küllî sözcüğünü

¹⁰ Mustafa Çağrıncı, "Cüz'î", *DİA*, 8: (1993), s. 149.

¹¹ Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

¹² Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

bir şeyin ne olduğunun ve niçin olduğunun bilgisini veren bir kavram olarak ifade etmektedir.¹³ Ğazâlî, ontolojik açıdan meseleye bakarak ism-i müşterek olan küllînin iki anlam için kullanıldığını belirtmektedir. Bu anlamlardan biri zihin dışında mevcut iken diğeri dış dünyada mevcut olmayıp sadece zihinde yer alandır.¹⁴

Mezkûr konu hakkında İslâm filozof ve mantıkçıların küllî kavramını zâtî ve ârızî olmak üzere iki kısma ayırdıkları bilinmektedir. Zâtî küllî için, fertlerinin veya cüz'ilerinin mahiyetine nispet edilebilen ya da onların mahiyetine ilişkin olan manadır, şeklinde tanımlı yapılabilir. Ârızî küllî ise fertlerinin ya da cüz'ilerinin mahiyetine nispet edilemeyen manayı ifade etmektedir.

Cüz'î kavramı üzerinde biraz durmak gerekirse; küllî kavramında olduğu gibi kaynaklarda biri hakiki diğeri izafi olmak üzere iki türlü cüz'i kavram veya varlıktan söz edildiği görülmüştür. Hakiki cüz'i, başka herhangi bir varlıkla ortaklığı tamamen giderecek şekilde tasavvur edilen bir tek varlık anlamına gelmektedir. Buna göre bütün özel isimler hakiki cüz'i varlıkları gösteren kavramlardır. İzafi cüz'i ise daha genel bir varlık cinsinin şümulüne giren bir varlık türüdür. Mesela, cisme göre hayvan cüz'i, hayvana göre de insan cüz'idir; buna karşılık hakiki cüz'iler olan Ali ve Fatma'ya göre cisim, hayvan ve insan küllîdirler,¹⁵ şeklinde anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisini ele alırken öncelikle O'nun sıfatları üzerinden konuya başlangıç yapmıştır. Tanrı'nın her şeyi ezelden beri bildiğini vurgulayarak

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa, el-İşârât ve't-tenbihât*, terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s. 124-126.

¹⁴ Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

¹⁵ Çağrı, "Cüz'î", s. 149.

Qur'an'ı Kerim'den ayetleri delil gösterir. Şüphesiz *Qur'an*'da “*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*”¹⁶ Bundan hareketle İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin varlığa getirdiği âlemi kuşattığını zikretmiştir.

Filozofun ön plana çıkartmaya çalıştığı diğer bir kavram ise Tanrı'nın ilim sıfatı olmuştur. Tanrı'nın ilminin her şeyi kuşattığını ve ezelden beri var olan ve var olacak olan her şeyi bildiğini söylemiştir. Bu sebeple O'nun ilim sıfatının da ezeli olduğunu vurgulamıştır.¹⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd, Tanrı'nın her şeyi vuku bulmadan önce o şeyin gerçekleşeceğini bildiğini zikretmiştir. Aynı şekilde bir şeyin var iken yok olacağı anda bildiğini de ifade etmiştir.¹⁸

İbn Rüşd, *Ġazâlî'nin Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinin on üçüncü bölümünde¹⁹ Tanrı'nın ilmi veyahut bilmesi olan konuyu ele aldığını ve devamında Farabi ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin yanlış olduğunu belirtmiş ve *Ġazâlî'nin* hata ettiğini ifade etmiştir.

Netice itibarıyla bu çalışmada amacımız İbn Rüşd'ü merkezi bir konuma alarak İbn Sînâ ve *Ġazâlî'nin* mezkûr düşünüre göre hata ve yanlışlarını belirleme ve analiz edip değerlendirme şeklinde araştırmamızı sürdürmeye gayret edeceğiz. İfadelerin geçtiği yerleri düşünürlerin eserlerinden pasajlar vererek konuya açıklık getirmeye çalışacağız. Böylece incelememizin amacını ifade etmiş bulunmaktayız.

¹⁶ Mülk, 67/14.

¹⁷ Kemal Sözen, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 48: S.3 (2012), s. 53.

¹⁸ Sözen, “İbn Rüşd Tanrı'nın Bilgisi”, s. 54.

¹⁹ On bir ve on ikinci bölümlerin de dikkate alınması gerekmektedir.

1.2- Yöntem

Yapılan çalışmanın üç filozofun felsefi sistemleri çerçevesinde yürütüleceğinden dolayı, öncelikle birincil kaynaklardan ‘Tanrı’nın ilmi’ anlayışları kapsamında analizler yapılacak ve filozofların kendi tanımlarına yer verilecektir. Değerlendirme kısmında birincil kaynaklar üzerinden izahata girilecek ve bununla beraber görüş birliğinin oluşması amacıyla yer yer ikincil kaynaklara da başvurulacaktır.

Tezde izlenecek kavram sıralaması şu şekildedir;

1. Öncelikle ansiklopedi ve sözlüklerden kavramların sözlük ve terim anlamlarına bakılacaktır.
2. Daha sonra birincil kaynaklardan hem üç filozofun hem de diğer bazı düşünürlerin sözü edilen kavramlarla ilgili tanımlarına bakılacaktır.
3. İkincil kaynaklardan tanımlarla ilgili yapılan yorum ve tanımlar da değerlendirilmeye alınacaktır.

Kavramlara yer verilmiş şekli kısmen yukarıdaki sıralamaya riayet edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra mukayese kısmında gözetilecek sıra ise şu şekildedir;

1. Giriş ve tarihi arka plan verilmeye çalışılarak araştırmamızın mahiyeti ortaya konulacaktır.
2. Değerlendirme kısmında ise İbn Sînâ ve Gazâlî’nin görüşleri, eserlerinde yer tespiti yapılacak ve İbn Rüşd’ün başlıca eserlerine bakılarak Tanrı bilgisine dair konu tespiti yapılacaktır. Sonrasında sırasıyla filozofların görüşlerine değinilecek ve bunlar analiz edilecektir.
3. Nihayetinde varılan sonuç belirtilerek tezin amacı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Netice olarak incelememizde, üç düşünürün felsefi sistemlerindeki Tanrı bilgisine bakışları ve aynı doğrultudaki anlayışları görülmüş olacaktır. Böylelikle düşünürlerin görüşleri eserlerinden alınacak ve değerlendirmeler bu nakiller üzerinden yapılacaktır. İfadelerin muğlak kaldığı yerlerde ise ikincil kaynaklara başvurulup konunun daha iyi anlaşılması sağlanacaktır.



I. BÖLÜM

ANA KAVRAMLAR

1.1- Kavramlara Genel Bir Bakış

Öncelikle konumuzun anlaşılabilirliğini artırmak için konu ile ilgili olan bazı kavramları açıklamamız gerektiğini düşünmekteyiz. Bu sebeple aşağıda sırasıyla, mevzumuz için önemli gördüğümüz kavramları açıklamaya gayret edeceğiz.

1.1.1- Bilgi/İlim Terimi

Bahsedilen kavramlardan açıklanması gerekenlerden ilki bilgi/ilim sözcüğüdür. İslâmi düşünce geleneğinde bilgi kelimesi genellikle ilim kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Bundan ötürü bilgi ve ilim kavramları aynı bağlam içerisinde izah edilmeye çalışılacaktır. Bilgi; ‘el-ilim’ ve ‘el-ma‘rife’ terimleriyle belirtilen, bununla birlikte genellikle bilen ve bilinen arasındaki bilme eylemi şeklinde tanımlanmıştır.²⁰ Ayrıca bilgi sözcüğünün öznenin amaçlı yönelimi sonucunda özne ile nesne arasında kurulan veya öğrenilen şey²¹ anlamında kullanılmıştır. Bununla beraber aynı bağlam

²⁰ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, 6: (1992), s. 157.

²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), s. 137; Takiyettin Mengüşoğlu “bilgi, özne ile nesne arasındaki bağıdır” iktibasıyla aynı tanımlamayı yapmıştır. Bkz: Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Doğu-batı Yayınları, 2014), s. 64.

üzerinde bir şeyin bilincine varmak²² biçiminde de tanımlanmaktadır. İlk olarak Aristoteles bilgi hakkında bilginin zorunlu olanı²³ konu aldığını belirtmektedir. Ek olarak denilebilir ki, var olmayan şeyin bilgisi olmayacağı için öncelikle bir şey hakkında bilgi elde edebilmek için evvela o şeyin var olması gerektiği yargısına da dile getirebiliriz.

Müslüman düşünürlere kısaca değinmek²⁴ gerekirse eğer Kindî, bilgiyi varlığın hakikatinin kavranması şeklinde tarif etmiştir.²⁵ Kindî'nin asıl vurgulamak istediği mevzunun, hakikatin veya gerçeğin ya da Tanrı'nın anlaşılmasını sağlamak ve anlamlı hale getirmek olduğudur. Böylelikle Kindî'nin bilgi ile hakikati/Tanrı'yı anlama, açıklama ve anlamlı hale getirme gayesi taşıdığını ifade edebiliriz. Daha açık bir üslupla düşünürü göre bilgi, aslında yüce ya da el-Evvel olanın varlığının bilgisine sahip olmak gerektiği şeklinde anlamak mümkündür.

Fârâbî'ye göre ise, “...bilgi olarak akılda bulunan ilk prensiplerden oluşan delillerden (onlarla ilgili bilginin) nasıl (elde edildiği konusunda) nefste kesinliğin meydana gelmesidir.”²⁶ Fârâbî'nin tanımından bilgiyi, bir anlamda burhanda kesin hüküm olarak yer edinmesi ve durumuna göre değişiklik göstermeyen yani belirli bir mekânda/durumda veya süreçte değil her zaman doğru ve kesin olan bilgi olarak anlamak mümkündür.

²² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 137.

²³ David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), s. 89.

²⁴ Filozoflardan birkaç tanesinin bilgi sözcüğü tanımını vermekle yetineceğiz.

²⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: TYEKB, 2015), s. 254.

²⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fuṣūlü'l Medenî*, terc. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), s. 71.

İbn Sînâ ise bilgiyi “*varlıkların maddelerinden soyutlanmış sûretlerinden elde edilir*”²⁷ şeklinde tarif etmiştir. İktibas edilen tanıma göre İbn Sînâ bilginin, maddenin içerisinde malumatın bilgi olarak isimlendirilmesi için onun içerisinde bulunduğu maddeden uzaklaşması ya da ayrılıp mücerret hale gelmesi gerektiğini bildirmektedir. Soyut bir duruma gelen şeye, bilgi denilmektedir. Bahsedilen maddenin suretinden kasıt ise cevher ve arazların sûreti olduğunu ifade etmiştir.²⁸

Ġazâlî, “*İlim, dünya ve ahiret işleri ile aklî doğrular hakkındaki bilgilerden oluşur. Bunlar, duyu verilerinin ötesindeki bilgiler olup, bu bilgilerde hayvanlar insanlara ortak olamazlar*”²⁹ şeklindeki iktibasıyla düşünürün daha ziyade vurgulamak istediği mevzunun dini yönünün belirtilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Daha sarıh bir ifade ile tasavvufî bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Çünkü Ġazâlî, ahiret kavramını kullanarak taraf olduğu ya da düşünce seyrini şekillendiren dinden bağımsız bir tanım yapamayacağı da aynı doğrultudadır. Böylelikle Ġazâlî tanımının devamında hayvan ve insanın da bilme şeklini birbirinden ayırarak insanın bilmesi ile hayvanın bilme şeklinin aynı olamayacağını ve insanın aklî olarak bildiği halde hayvanların bundan mustarip olduğu ve “*tümel zorunlu bilgiler akla ait özelliklerdir*”³⁰ şeklinde de belirtmiştir.

²⁷ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ' Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), s. 126.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 126.

²⁹ Ebû Hamîd Ġazâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn III*, terc. Mustafa Çağrı, (İzmir: DİB Yayınları, 2020), s. 14.

³⁰ Ġazâlî, *İhyâ III*, s. 14.

İbn Rüşd ise bilgi terimini iki zıt şeyi bilme anlamında kullanmıştır. Ona göre “*onda, bu iki zıt şeyden her birinin çıkması mümkündür*”³¹ devamında iki zıt şeyden hangisinin daha aşağıda veya daha yukarıda olmasına değinerek bilginin yukarıda olanına erdemli veya faziletli bilgi denilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda İbn Rüşd, filozofların Tanrı için en uygun üç sıfatın bulunduğunu³² ve bahsedilen üç sıfattan birinin ise O’nun bilgili olduğunu da belirtmiştir.³³

Cürcânî *et-Ta’rifât* adlı eserinde bilgiyi; “*düşüncenin gerçeğe tam uygun olması*”³⁴ şeklinde açıklamıştır. Bu tarif, bilme olayının yöneldiği konuyla tam bir uygunluk içinde olmasını şart koşmaktadır. Cürcânî’nin aktardığına göre hükemâ bilgiyi, “*bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması*”³⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Bilginin tarifindeki "sûret" terimi anahtar kelime olup bilginin, nesneye ait formun bilme eylemiyle nesneden soyutlanması biçiminde oluştuğuna işaret eder.³⁶

Bu açıklamayla birlikte bilginin kaynağı veya kaynaklarına değinmemiz gerektiğini düşünmekteyiz. İslâm düşünce tarihinde kaleme alınan eserleri incelediğimizde genel itibarıyla bilginin kaynaklarının dörde ayrılarak sunulduğunu müşahede ettik. Bunlar; (I)

³¹ Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, terc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (Samsun: OMÜY, 1986), s. 232.

³² Bilgili, Erdemli ve Kudretli. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 232.

³³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 232.

³⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. ? (Mısır: Tuhi’a bi-al-Maṭba’ah al-Ḥamîdiyyah al-Miṣrîyah, 1904), s. 104; Türkçe çevirisi için bkz: Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, terc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), s. 156.

³⁵ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 104/156.

³⁶ Necip Taylan, “Bilgi”, s. 157.

duyular, (II) akıl, (III) ne duyular ne de akıl ve (IV) hem duyular hem de akıl şeklinde bir tasnifin³⁷ tapıldığını görmek mümkündür. Bu tasnif, bilginin oluşumunun nasıllığı bakımından kaynakların belirtilmesi ve anlaşılması önemlidir.

1.1.2- Küllî Terimi

Bununla birlikte araştırmamızın temelinde asıl olarak küllî ve cüz'î kavramlarının olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Mezkûr kavramların kökeni üzerine yaptığımız araştırmada küllî³⁸ kavramı; sözlükte bütün,³⁹ tam, tamamı gibi anlamlara gelen Arapça küll sözcüğünden türemiştir.⁴⁰ Küllî kavramının anlamlarından birisi, duyusalın zıddı olarak kavramsal olmasıdır.⁴¹ Daha açık bir ifade ile küllî sözcüğü duyusal olanı değil aklî olanı ele aldığı veya kapsadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Yunan ve batı felsefesinde sözü edilen kelimenin karşılığı universal/tümel⁴² olarak da bilinmektedir. Aristoteles tümel kavramını birden fazla varlığa ait olan veya sadece bir şeye has olmayan

³⁷ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, terc. Yakup Kara, (İstanbul: TYEKB, 2013), s. 10.

³⁸ Mehmet, Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), s. 464, Ayrıca bkz: A. Akyol, M. Uyanık, İ. Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), s. 216.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Yayınları, 2017), ss. 315-316.

⁴⁰ Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

⁴¹ Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi", *DİVÂN İlmî Araştırmalar Dergisi*, 20: (2006)/1, s. 107.

⁴² 'İstisna kabul etmeme, bir sınıfın tüm üyeleri, genel olan, sınırsız ya da sınırlandırılmamış olan' gibi anlamında kullanılmaktadır. Geniş bilgi Bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 947-949

yani bir bireyin tözü/özü olmayan şey olarak ifade etmiştir.⁴³ Ayrıca Aristoteles, tümel kavramının genellikle bir öznenin yüklemi olduğunu da vurgulamıştır.⁴⁴ İslâm düşüncesinde ise felsefe⁴⁵ ve mantık ilmi ile uğraşanlar erken bir dönemden itibaren küllî kavramını zâtî ve ârızî şeklinde tasnif etmişlerdir.⁴⁶ Tasnifin ilk kısmı olan zâtî küllî genel olarak, parçalarının mahiyetine mukayese edilebilmesi ya da onların mahiyetine ilişkin olabilmesidir. Örnek verilirse; insan veya at sözcüklerine kıyasla canlı kavramının ikisinde de ortak öge olması. Ârızî küllînin ise zâtî küllîye tezat olarak parçaların mahiyetine kıyas edilemeyen şekilde ifade edilmektedir. Varlık olarak insana kıyasla gülme eylemi buna örnek olarak verilebilir. Çünkü gülme lafzının anlamı insanın mahiyetine ilişkin olmayıp sadece zâta bir ilinti⁴⁷ olduğu şeklinde açıklanabilir.

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 391.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 392; ayrıca Aristoteles'in tümel kavramına yüklemiş olduğu anlamların teferruatına ulaşmak için bkz: Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), ss. 85-95.

⁴⁵ Felsefe kavramının tanımı için bkz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, terc. Aygün Akyol-İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 56.

⁴⁶ Tümel sözcüğüyle ilişkili olan Realist kavramı 'Radikal realizm' ve İlmî realizm' şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bunlardan Radikal realizmin temsilcisi daha ziyade Platon kabul edilmektedir. Platon, tümelerin tikellerden ayrı ve bağımsız olduğunu iddia etmiştir. İlmî realizm ise tümelerin tikellerden ayrı olmadığını iddia eder. Aristoteles önemli temsilcilerinden biridir. Geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Aydoğdu, "İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümeler Sorununun Çözülmesi," *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, 1: (Sivas: Asitan Yayıncılık 2009), s. 215.

⁴⁷ Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

1.1.3- Cüz'î Terimi

Cüz'î kavramı ise Yunan felsefesinde particulier/tikel⁴⁸ olarak bilinmekle beraber sözlükte "parça, pay ve unsur" gibi manalara gelmektedir.⁴⁹ Felsefe ve mantık ilminde küllînin karşıtı olarak bir varlık türünün bütününe değil sadece belli bir kısmına işaret eden sözcüktür.⁵⁰ Cüz'î sözcüğü hakiki ve izâfî olmak üzere iki biçimde anlaşılmaktadır. Hakiki/gerçek cüz'î, "başka herhangi bir varlıkla ortaklığı tamamen giderecek şekilde tasavvur edilen bir tek varlık"⁵¹ anlamına gelmektedir. Özel isimlerin tamamı hakiki cüz'î varlıkları gösteren kavramlar olarak belirtilir. İzâfî cüz'î ise "daha genel bir varlık cinsinin şumulüne giren daha özel bir varlık türü"⁵² şeklinde tanımlanır.

1.1.4- İslâm Filozoflarının Küllî ve Cüz'î Terimlerini Tanımlamaları

İslâm filozoflarının küllî ve cüz'î kavramlarına yüklemiş oldukları anlamlara değinilmesi konunun anlaşılması için önemlidir. Abbasiler döneminde yaşamış, hem

⁴⁸ Genellikle 'tüm'den farklı olarak 'bazı'yı, bir sınıfın tüm üyelerini değil bir kısmını ifade etmesi anlamında kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 930.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 314; Ayrıca bkz: Mustafa Çağrı, "Cüz'î", s. 149; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 168.

⁵⁰ Mustafa Çağrı, "Cüz'î", s. 149.

⁵¹ Mustafa Çağrı, "Cüz'î", s. 149.

⁵² Mustafa Çağrı, "Cüz'î", s. 149.

çeviri faaliyetlerine başkanlık etmiş ve çeviriler yapmış⁵³ hem de felsefi konular üzerinde eserler yazmış olan ilk kişi, hiç şüphesiz Kindî (h.257)'dir.

Kindî, küllî kavramını, genel olarak “parçaları birbirine benzeyen ve benzemeyenleri ifade eden ortak terim”⁵⁴ şeklinde açıklamıştır. Ayrıca türlere nispetle cinsleri, şahıslara nispetle türleri ifade ettiğini⁵⁵ de belirtmiştir. Netice olarak küllî'nin, duyuların alanına dâhil olmadığını, daha ziyade aklın konusuna girdiğini⁵⁶ de ifade etmiştir. Anlaşıldığı üzere Kindî küllî sözcüğünün tanımını açık bir biçimde dile getirmiştir. Bununla birlikte Kindî cüz'î kavramını ise bütünün içinde bulunan olarak tanımlamıştır.⁵⁷ Cüz'înin küllîleri oluşturan parçalar veya tümelin oluşmasını sağlayan yapı şeklinde de anlaşılması mümkündür. Böylece cüz'înin hem tümelin içerisinde bir parça olduğu hem de tümelden ayrı bir kendiliğinin olduğu ya da kendisinin de bir mahiyeti olduğu anlaşılmaktadır.

Kindî, sonsuz olmaları sebebiyle cüz'î olan şeylerin felsefenin konusu olamayacağını belirtmekle⁵⁸ birlikte hakikatin bilgisi ile tam anlamıyla kuşatılabilen küllî varlıkların felsefenin alanına girdiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Bu durumda Kindî'ye göre tartışılacak

⁵³ Kindî'nin Süryanice ve Grekçe bilip bilmediği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır fakat genel olarak çeviriler yaptığı kabul edilmektedir. Bkz: Mahmut Kaya, “Kindî”, *DİA*, 26: (2002), ss. 42-43.

⁵⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 256.

⁵⁵ Alper, “Küllî”, s. 539.

⁵⁶ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 182.

⁵⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 256; Ayrıca bkz: A. Akyol vd. *Tanımlar Sözlüğü*, (bundan sonra bu şekilde kısaltılacaktır) s. 86.

⁵⁸ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 182.

⁵⁹ Ömer Mahir Alper, “Küllî”, s. 539.

veya felsefe yapılacak olanın küllî kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Küllîlerin bilinmesi felsefe yapabilmenin ilk şartlarından biri olarak da kabul edilen bir olgudur. Çünkü cüz'lerin dikkate alındığı ve parçalar üzerinden ayrıntıya girildiğinde ya da onların üzerinden bir araştırma yapıldığında varılan sonucun aldatıcı ve yanıltıcı olması kaçınılmazdır. Tümelier üzerinde genellemenin yapılabildiği fakat ayrıntıları birbirinden ayırarak araştırma yapmanın veya tartışmaya girilmenin başlangıçta hatalı olacağından, tümeleri dikkate alıp konuyu sürdürmenin daha tutarlı olacağı anlaşılmaktadır. Böylelikle Kindî açısından felsefe yapmaya tümel sözcüklerle başlanılmasının daha tutarlı olacağı açıktır.

Fârâbî (h.339)'nin tümel sözcüğünü kendi içerisinde birden fazla tikeli barındıran kavram olduğu yönündeki açıklamasının Kindî'nin beyanına benzer şekilde izah ettiği görülmektedir. Fârâbî'ye göre duyularla algılanan nesnelere içerisinde birbirine benzeyenler temelde ortak olan bir anlamda olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlam nesnelere kapsamakta ve nesnelere biri hakkında düşünülen şeyin, diğer nesnelere için de geçerli olduğudur. Fârâbî'nin nesnelere nezdinde ve onların birbirlerine olan benzer yönlerinden yola çıkarak, aynı özellikleri gösteren kavramlardan herhangi biri için geçerli olan bilginin diğere içinde geçerli olduğu ve bunu ise mantıki yolla açıkladığı anlaşılmaktadır. Böylece düşünülen ve birçok ferde yüklenilen anlamın küllî anlam⁶⁰ olduğunu zikretmektedir. İbn Sînâ (h.428) ise küllî sözcüğünü bir şeyin ne olduğunun ve niçin olduğunun bilgisini veren bir kavram olarak ifade etmektedir.⁶¹ Benzer şekilde *en-*

⁶⁰ Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa' el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 124-126; bunun haricinde bkz: Hasan Akkanat, *Tümeller*, ss. 307-314.

Necât'ta "...anlamında birçok şeyin ortak olmasına bir engelin bulunmadığı lafızdır"⁶² şeklindeki açıklamasından anlaşıldığı üzere 'tam' veya 'bütün' kavramlarını çağrıştırdığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın kast ettiği mana önceki filozoflara nazaran farklı bir tanımdan ziyade onların açıkladıkları tanımlara benzer biçimde ele aldığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın küllî kavramı ile bir şeyin bir 'bütün' olabilmesine engel olabilecek her türlü sınırlandırmanın önüne geçildiği vurgusu önem taşımaktadır. Çünkü bir şeyin 'bütün' olabilmesine engel olacak başka bir şeyin varlığından söz edildiğinde bahsedilen 'bütün'ün artık bir 'bütün' olmadığı ortaya çıkacaktır. Bunun için eğer 'bütün' kavramından bahsedilecek olunursa öncelikle 'bütün'ü oluşturacak her engelin ortadan kaldırılması gerekecektir. Düşünürün engelin bulunmaması sözünden kastettiği anlamın bu doğrultuda olduğuna dair açıklama yapılabilir.

Ayrıca filozof küllî kavramını, ilahî bilgi ile ilgili olarak kullandığında; Allah'ın bilgisinin aklî olduğu, duyu algısına dayanmadığı,⁶³ kadim ve zamanın dâhilinde veya haricinde değişmez olduğu aynı zamanda, Tanrı'nın da vasfı olan, basit ve bir olduğunu izah etmiştir. Birleşik, duyu algısına dayanan, kadim olmayan ve zamana göre değişebilen bir varlığın olduğu varsayılırsa bu varlığın yukarıda bahsedilen Tanrı tanımına uymayacağı açıktır. Tanrı ise sözü edilen eksikliklerin hepsinden berîdir ve sahip olması gereken tüm vasıfları ve özellikleri de aynı zamanda kendi zatında barındırmaktadır.

⁶² Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, terc. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), s. 25; İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserinde ise şöyle söylemektedir: "*Tümel, birçok şeye aynı anlamda ortak olarak söylenebilen şeydir.*" Bkz: Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, terc. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEKB, 2013), s. 22.

⁶³ Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri bilmesi", s. 108.

Cüz'î kavramına da değinen İbn Sînâ, "Tikel, bir şeyden başkasına aynı manada söylenemeyen manadır. Aynı manaya başka bir şey yükleyemezsin. Zeyd demek böyledir. Zeyd'den başkasında Zeyd manası yoktur."⁶⁴ İbn Sînâ'nın açıkladığı üzere bir şeyi ('a1' olsun) kast ederken sadece o şeyin anlaşıldığını, eğer kastedilen o şeyle aynı anlama gelecek başka bir şey ('a2' olsun) ifade edilmeye çalışılıyorsa da kastedilen a1'in anlamı ile a2'nin aynı anlamda olmadığı ve a2'nin başka bir a olduğu manasına gelmektedir. Ayrıca ifade edilmelidir ki İbn Sînâ, ilim ehli olanların tikel terimlerle ilgilenmedikleri bilakis onların bilgisinin tümel lafızlara yönelik olduğunu zikretmiştir. Çünkü tümel olan asıldır, tikel olan ise ferdir. Felsefenin amaçları arasında ise genellikle asıl ya da cevher olana ulaşılması veya cevher olanın üzerinden felsefe yapılması gerektiği şeklindedir. Bu durum ise tümel olanın ele alınması gerektiği veya daha sarıh bir ifade ile tümel bilginin tikel bilgiye oranla felsefenin amacı bakımından işlevinin geçerliliği yüksektir. Böylelikle cevher olanın fer olan tercih edilmesi hususunda herhangi bir engel bulunmamaktadır. Araz olanın daha ziyade cevher olanın alt türü olarak kabul edilir ve çoğunlukla felsefenin amaçları arasında zikredilmemektedir. Bu husus ise her tümelin altında o tümele ait tikellerin bulunduğu yorumuna delalet etmektedir.⁶⁵

Ğazâlî ise ontolojik açıdan meseleye baktığında ism-i müşterek olan küllînin iki anlam için kullanıldığını belirtmektedir. Bu anlamlardan birinin zihnin dışında mevcut olduğunu diğerinin ise sadece zihinde yer aldığını ifade etmektedir. Mesela "insan" lafzının anlamının zihnin dışında bir karşılığının olduğunu fakat "insanlık" sözcüğünün

⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 22.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 22; ayrıca İbn Sînâ, "her tümel kavramın çok sayıda tikelleri bulunmayabilir," hatırlatmasında da bulunmaktadır. a.g.e. s. 182.

sadece zihinde anlamlı olduğunu zikretmektedir.⁶⁶ Adı geçen kavramı etraflıca ele alan Ğazâlî, sözcüğü tasnif etmeyi daha doğru bulduğu ve anlaşılabilirliğe kolaylık sağladığı ve sözcüğe ek tanımlar getirdiği ilk aşamada göze çarpmaktadır.

Ğazâlî, küllî kavramına insan zihninde oluşan ve oluşmayan yani zihin içi ve dışı olan sözcük şeklinde yaklaşmıştır. İnsan zihninde var olan fakat dış âlemde var olmayan ancak toplu veya bütün anlamını veren kavramların varlığından da söz etmiştir. Ğazâlî'nin verdiği örneklere bakıldığında insan sözcüğünü zihin dışı bir lafız olarak ele aldığı görülmekle birlikte söz konusu lafzın zihinde yer almadığı düşüncesinin akla gelmesi muhtemeldir; fakat yanlıştır. Küllî kavramı hem zihinde hem de zihin dışında yer alabilen bir kavram olmakla beraber kullanımı genellikle zihin dışı olarak zihinde tasavvur edilebilen bir lafızdır. Çünkü bahsedilen kavramın devamındaki misalde Ğazâlî'nin insanlık sözcüğünü ele aldığı görülmektedir. Bu lafzın tamamen zihinde yer aldığı ve zihinsel anlamı haricinde zihin dışında yer almadığı ve alamayacağı anlaşılmaktadır.

Ayrıca 'insan' lafzının çoğunlukla zihinden bağımsız bir şekilde insan aklı tarafından tasavvur edildiği, fakat 'insanlık' lafzının ise zihinden ayrı olmayıp daha ziyade zihnin içerisinde olup zihnin dışında tasavvur edilemediği görülmektedir. Tasavvur edebilme ayrımının yapılması, mevzunun anlaşılmasını basite indirgediği ve bahsedilen mevzunun iki yönünün de zihin tarafından anlaşıldığı ya da anlamının zihinde tasavvur edildiğinin görülmesi önemli olmaktadır. Böylece Ğazâlî'nin tasnif etmiş olduğu ayrımın, konunun anlaşılmasında etkili ve mühim bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

⁶⁶ Ebû Hamîd El-Ğazâlî, *Mî'yâru'l-'ilm*, terc. Ali Durusoy, Hasan Hacak, (İstanbul: TYEKB, 2013), ss. 52-54; Ayrıca bkz: Ömer Mahir Alper, "Küllî", s. 539.

İbn Rüşd, küllî kavramını daha ziyade küll kavramı bağlamında ele alıp anlatmaktadır. Küll, bütün parçaları içeren⁶⁷ ve hiçbir şeyi kendi dışında bırakmayan şeye dalalet eder. Anlaşıldığı üzere İbn Rüşd'ün sözü edilen lafza getirmiş olduğu açıklama daha geniş, açık ve anlaşılırdır. Bununla birlikte küll kavramını '*çünkü bütün parçaların bütünüdür*'⁶⁸ şeklinde açıklamıştır. İbn Rüşd küll ile küllî kavramlarının benzeştiklerini şu şekilde ifade etmiştir; "*küllî cüz'î şeyleri kuşatır tıpkı bütünüün/küllün parçaları ihata etmesi ve kuşatması gibi. Her birinin kuşatan ve kuşatılan olması bakımından ikisi de aynıdır.*"⁶⁹ Esasında küll, parçalara yani ayrımlara sahip olan ya da onları çevreleyen bütüne denilir. Bu bağlamda küllî olan şeyin, tam veya eksik olmayandan ziyade parçaları olan ve bu parçaların toplamı olan şey olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca İbn Rüşd'ün muradının, küllî kavramının tüm ayrımların tamamından meydana gelme olayı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, ele alınan lafzı açıklarken yoğun bir anlam çerçevesi içerisinde yorumladığı ve devamında ise anlaşılabilirliği artırmak için bedihi ve aynı zamanda belirgin ifadelerle yer verdiği görülmektedir.

İbn Rüşd, cüz'î kavramını cüz kavramını temel alarak açıklamaya çalışmıştır. İbn Rüşd, nicelik boyutunu ön plana çıkartarak, cüz kavramını yani parça olan şeyi

⁶⁷ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a Metafizik Büyük Şerhi I*, terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 1028.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 1028; ayrıca ifade etmemiz gerekir ki İbn Rüşd'ün tanımladığı kavramın öncelikle Aristo'nun tanımına uygun bir şekilde açıklamış ve aynı açıklamayı kendisi de şerhinde kullanmıştır. Bu da gösteriyor ki İbn Rüşd'ün hocasıyla aynı tanımları benimsemiştir. Sözü edilen durum için bkz: Aristoteles, *Metafizik*, ss. 315-316 ve İbn Rüşd'ün eserindeki alıntısı için bkz: İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, ss. 1026-1028.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 1030.

‘kendisinde herhangi bir tür parçalanmayla parçalandığı şey’⁷⁰ olarak tarif etmiştir. Esasında cüz, bir bütünün parçalanmasıyla oluşan ya da bütünden ayrılarak meydana gelen lafızdır. Bununla birlikte sözcüğün kısa tanımının parçalara ayrılması veya bizzat parça olması şeklinde de anlayabiliriz. Ayrıca cüz kavramı ayrıştırıldığında nicelik olarak ayrıldığı ve nicelik olarak da eksildiği ve eksilen bu şeyin bütünün bir uzvu olması hasebiyle bütünden ayrı veya bağımsız olduğu şeklinde bir varsayımın dâhil eksikliğe yol açacağı kesindir. Böylelikle ‘cüz’ün, bütünün bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹ Örnek verilirse iki rakamının, üç rakamının bir parçası olması gibi.

İbn Rüşd’e göre cüz’î kavramı ise küllî sözcüğünün parçası olan şey veya bütün/tam olmayan eksik/yarım olan şey demektir. Cüz’î olanın; noksan ve aynı zamanda tam olan şeyin bir parçası ya da onu tamamlayan parçalardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise küllî olanın bir bütün olarak oluşması için cüz’îlerin bir araya gelmelerine ihtiyaç duymasıyla meydana gelmesidir. Ayrıca belirtilebilir ki küllî olanın cüz’î olan gibi zaman ve mekânın sınırlarına dâhil değildir.⁷²

Ayrıca İbn Rüşd, felsefesinin birçok yerinde olduğu gibi düşüncelerinin temelini oluşturan kavramları da üstatların üstadı olarak tanımladığı Aristoteles’in kavramlara vermiş olduğu anlam bağlamından yola çıkarak tanımlamıştır.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 1022.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 1022.

⁷² Hülya Yaldir, “İbn Rüşd ve Tanrı’nın Tikellere Dair Bilgisi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, 1: (Sivas: Asitan Yayıncılık 2009), s. 339.

1.2- Felsefi Arka Plan

İslâm Felsefesinde Kindî'nin Tanrı'nın ilmi hakkındaki görüşlerine bakıldığında Tanrı'nın bilgisine ancak ilk felsefe⁷³ ile ulaşılacağını⁷⁴ düşünmektedir. Daha açık bir ifade ile Kindî'nin belirtmeye çalıştığı şey, metafizikle uğraşmanın neticesinde O'nun ilmi hakkında bilgi edinebilir olduğudur. Aksi halde Kindî'ye göre diğer ilimlerden yola çıkılarak Tanrı'nın ilminin mahiyetine dair herhangi bir bilgi edinmenin mümkün değildir. Ayrıca belirtilmelidir ki Kindî, Tanrı'nın küllî ve cüz'îlerle ilişkisi hususunda ayrıca bir söylemde bulunmamıştır. Aynı bağlam üzerinde İbn Sînâ'nın⁷⁵ görüşlerine bakıldığında ise genel olarak Tanrı'nın bilgisinin küllîler üzerinden cüz'îlere ulaşabileceğini ifade etmiştir. Diğer bir anlamda ise Tanrı'nın bir anlamda kendisinin de tümel bir varlık olduğu, tam ve noksansız olan bir varlık, bu sebeple Tanrı'nın tümel bilgileri kendi zatından dolayı bildiğini varsayabiliriz. Bununla beraber O, tikellerden ziyade tümelleri bilir. Çünkü felsefe, başlangıç itibarıyla parçalardan ötürü bütünü ele alır ve bütün üzerinden gerçekleşir. Bu sebeple düşünürümüz eserlerinde yer yer Tanrı'nın tikelleri tümeller cihetiyle bildiğini belirtmekten çekinmemiştir. O'nun bilgisinin tümel bilgi olduğunu ve eşyaların ya da nesnelere bilgisini de tümel bir tarzda bildiğini söylemek mümkündür.

⁷³ Felsefetu'l-ula. İlk felsefeden kastının metafiziğin ilahiyat kısmı ile ilgili olduğu bilinmektedir. Bkz: Mahmut Kaya, "Kindî", s. 46.

⁷⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 146.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 105. İbn Sînâ'nın görüşlerine daha sonra değinileceği için burada kısaca söz etmek uygun görülmüştür.

Fârâbî'yi ve özellikle İbn Sînâ'yı Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini zikrettiklerini varsayıp eleştiren Ğazâlî'nin eserleri incelendiğinde, iki filozofu söz konusu görüşleri nedeniyle şeriatı, temelden/kökten yıktıklarını⁷⁶ ifade etmiştir.

Ayrıca Ğazâlî, onları sözü edilen görüşlerinden ötürü tekfir ederek suçladığını görürüz.⁷⁷ İbn Rüşd, hem filozofları hem de Ğazâlî'yi eleştiren pasajları incelendiğinde anlaşılacağı üzere Tanrı'nın bilgisi üzerine Ğazâlî'nin, filozofları eleştirmesinin yanlış ve hatta safсата olduğunu⁷⁸ izah etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ; Tanrı'nın cüz'îyyâtı küllîyyât

⁷⁶ Ebû Hamîd el-Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâr'ul-Ma'ârif, 1955), ss. 194-95; Türkçesi içinde bkz: Ebû Hamîd el-Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, terc. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), s. 129; ayrıca bkz: Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 136 (bundan sonra Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu çevirisi kullanılacaktır); Eserin çevirisi hakkında yapılan yanlışların eleştirisi için bkz: Fehrullah Terkan, "Ğazâlî. Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı. Eleştirmeli Metin-Çeviri. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014. 1. Baskı. 445 s. + elyazması sayfa görüntüleri + dizin. ISBN: 978-975-17-3732-8", *AÜF Dergisi* 60:1 (2019), ss. 225-262.

⁷⁷ Rahim Acar, Ğazâlî'nin İbn Sînâ'yı tekfir etme mantalitesini şu şekilde kurgulamıştır: "*Ğazâlî'nin argümanı şu şekilde kurulabilir: İbn Sînâ'ya göre (1) Allah nesnelere küllî olarak bilir. (2) Küllî bilgi aklîdir, duyu algısına dayanan bilgi gibi değildir. İbn Sînâ'ya ait bu öncüllerden sonra, Ğazâlî buna itiraz olarak şunları ileri sürer: (3) Bireyler veya cüz'î nesnelere bilgisi duyu algısına, onlara işaret edebilmeyi dayanır. (4) Duyu algısı ve cüz'î nesnelere işaret etme mekânsal bir ilişki gerektirir. (5) Allah'ın bilgi nesnelere mekânsal ilişkisi olamaz. Bu durumda, Allah'ın küllî bir tarzda bildiği anlayışını benimseyen İbn Sînâ'ya göre Allah cüz'î nesnelere bilemez.*" Ğazâlî'nin filozofları neden tekfirle itham ettiğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri bilmesi", s. 105; ayrıca bkz: Gürbüz Deniz, "Ğazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *900. Vefât Yılında Uluslararası Ğazâlî Sempozyumu* (7-9 Ekim, 2011, İstanbul), s. 706.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 253-54.

üzerinden bildiği⁷⁹ yani İlk sebebin tümelin bilgisini elde edebilmesinin muhdes olan varlıklar gibi olmayıp, cüz'î bilgiler cihetinde elde edebileceği vurgusu üzerinde durmuşlardır. Nedenli ile neden arasında ontolojik bir fark olması hasebiyle her ikisinin aynı bağlamda bilgiyi elde etmeleri mümkün görünmemektedir.⁸⁰

Zorunlu varlık olan Tanrı'nın, mümkün varlık olan insanoğlu ve diğer varlıklardan farklı bir şekilde ele alınması ve incelenmesi gerekmektedir. Dahası el-Evvel'in bilmesinin yaratılmışların bilmesi ile eş değer olmayacağı bu sebeple çoğunlukla bahsi geçen konuda hataya düşüldüğü görülmektedir. Yaratanın bilgisinin yaratılanla karıştırıldığı vurgusu İbn Rüşd'ün bilhassa Ğazâlî eleştirilerinde karşımıza çıkmaktadır. Netice olarak metafiziğin/soyut olan âlemin konusu olan Tanrı ile fiziğin/maddi olan dünyanın konusu olan insanoğlunun bilme şeklinin farklı olması anlaşılması kolay bir mevzu olmakla birlikte çokça hata yapılan bir konudur.

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisini ele alırken O'nun sıfatları üzerinden konuya başlangıç yapmıştır. Evvela Tanrı'nın her şeyi ezelden beri bildiğini vurgulayarak *Ķur'ân'ı Kerim*'den ayetleri delil göstermiştir. Örneğin *Ķur'ân*'da geçen “*Şüphesiz yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır*”⁸¹ ayetini bu evreni yaratanın, yaratılan evren hakkında bilgi sahibi olacağı vurgusuyla ifade etmiştir. Bundan hareketle İbn Rüşd Tanrı'nın, varlığa getirdiği âlemi, aynı zamanda ilmi olarak da kuşattığının anlaşıldığını zikretmiştir.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.106; ayrıca bkz: Gürbüz Deniz, “Gazzali Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, s. 707.

⁸⁰ “*O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz*”, İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 257.

⁸¹ Mülk, 67/14.

Filozofun ön plana çıkartmaya çalıştığı ve tartışmaya dâhil olan mevzulardan bir diğeri ise Tanrı'nın ilim sıfatı olmuştur. İbn Rüşd, Tanrı'nın ilminin her şeyi kuşattığını ve ezelden beri var olan ve var olacak olan her şeyi bildiğini söylemiştir. Bu sebeple O'nun ilim sıfatının da ezeli olduğunu vurguladığı görülmüştür.⁸² İbn Rüşd, Tanrı'nın gerçekleşmeyen bir eylemi gerçekleşmeden önce bilmesi, yani o gerçekleşme fiilinin henüz vuku bulmadan evvel gerçekleşeceğini bildiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde, olan bir şeyi de oldu diye bilmesi yani o şeyin meydana geldiğini bildiği anlamında kullanıldığı anlaşılmıştır.

Ayrıca Tanrı, yok olan bir şeyi de yok olduğu anda yok olduğu şeklinde bilmektedir. Esas olarak evvelden var olan bir şeyin sonradan yok olacağını ve yok olduğu andaki bilgisinin de Tanrı'da olduğunu ifade etmiştir.⁸³ İbn Rüşd'ün Tanrı anlayışında, Tanrı yeryüzünde olan ve olmayan her şeyin her türlü bilgisine hâkim olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, Tanrı'nın ilim sıfatının, irade sıfatıyla da muttasıf olduğu vurgusunu yapmak suretiyle “*âlim olanın failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmiş*

⁸² Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Felsefe ve Din İlişkileri Faşlu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, terc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), s. 170. Not: Kanaatimiz odur ki eserin isminin doğru yazılışı “*el-Keşf an menâhici'l-edille*” şeklinde olması yönünde, bunun için bkz: Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 36, Ömer M. Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn”, *Divan Dergisi*, 1:(2001), s. 153; Ayrıca bkz: Atilla Arkan, “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî,” *900. Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (7-9 Ekim, 2011, İstanbul/Türkiye)*, s. 123; Sözen, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi,” s. 53.

⁸³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 171, Ayrıca bkz: Sözen, “İbn Rüşd Tanrı'nın Bilgisi”, s. 54.

olması şarttır”⁸⁴ şeklindeki açıklamasıyla Tanrı’nın ilminin yanında O’nun iradesinin de olması gerektiğini göstermiştir. Tanrı’nın sadece bilmesi değil aynı zamanda irade etmesi de gerekmektedir.

Böylelikle ilim ve iradenin birlikteliğiyle fiilin veya fiillerin oluştuğunu zikredebiliriz. Fail olan varlığın bir şeyi harekete geçirmesi için öncelikle o şeyin bilgisine sonrasında ise onu harekete geçirecek isteğe yani iradeye sahip olması gerekmektedir. Sonuç olarak Tanrı’nın ilim ve irade sıfatlarının O’nun varlıkları var etmesi için gerekli olan iki önemli sıfat olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, Ğazâlî’nin *Tehâfütü’l Felâsife* adlı eserinin on üçüncü bölümünde mevzubahis olan Tanrı’nın ilmi konusunu ele almış ve devamında onun Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirilerin yanlış olduğunu belirtmiştir. Hatta dile getirdiklerinin safsata olduğunu ifade etmiştir.

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 171-72.

II. BÖLÜM

FİLOZOFLARA GÖRE TANRI BİLGİSİNİN MAHİYETİ

1.1- İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı

Bu bölümde öncelikle İbn Sînâ'nın görüşlerinden ve İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri ile yorumları sonrasında ise Gazâlî'nin görüşlerinden ve aynı şekilde İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri ile yorumları dikkate alınarak çalışmamızda bahsedilecektir. Sonrasında ise genel olarak, İbn Sînâ'nın yorumları ve açıklamaları üzerinde duracağız; özel olarak ise İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'nın yorum ve açıklamalarına katıldığı ve aynı zamanda katılmayıp belirtmiş olduğu eleştirileri göz önüne alınıp değerlendirmelerle birlikte izah etmeye gayret edeceğiz. Aynı zamanda konu hakkında ifadelerde bulunurken genel ve yüzeysel bir şekilde İbn Sînâ'nın ve İbn Rüşd'ün felsefi düşüncelerine de değinmemiz gereken durumlarda belirtmeye çalışacağız.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilmi hakkındaki görüşlerinin açıklamasından önce onun Tanrı hakkındaki fikirlerine değinilmesi gerekli görülmektedir. Öncelikle İbn Sînâ, Tanrı'yı Vâcibu'l-vücûd⁸⁵ yani zorunlu varlık olarak ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık, varlığının yokluğu veya yok olmasının muhal olduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte zorunlu varlık, sebebi olmayan ve herhangi bir sebebe dayanmayan varlıktır. Çünkü Zorunlu Varlık, zâtı gereği sebepliden ziyade sebeptir. Bu nedenle İbn

⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 224; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), s. 51; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), ss. 153-161.

Sînâ, Tanrı'yı her varlığın nedeni olarak tanımlamış diğer varlıkları da Tanrı'ya nazaran nedenli olarak isimlendirmiştir.

İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'nın varlık-mahiyet⁸⁶ konusunu ele almak önemlidir. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerini ifade ederken O'nun varlığının mahiyetinden farklı veya ayrı olamayacağını belirtmiştir.⁸⁷ Çünkü filozofa göre Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti⁸⁸ birbirinden ayrı olarak düşünülduğünde iki kavramdan veya durumdan birinin cevher diğeri ise ârız konumunda olabileceğini ifade ederek herhangi bir ayırımın yapılmasının yanlışlık doğuracağını vurgulamıştır. Bu sebeple İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının aslında O'nun mahiyeti ile eşit olduğunu ifade etmek suretiyle görüşünü ortaya koymuştur.⁸⁹

⁸⁶ Somut bir varlığı ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Genellikle 'bir şeyin kendisiyle o şey olduğu' şeklinde kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *DİA*, 27: (2003), ss. 336-338; hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde varlık-mahiyet ayrımı mevzusu için bkz: Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: AÜİFY, 1974), ss. 14-26.

⁸⁷ İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-'arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihi*, terc. Enver Uysal, *UÜİFD*, 9:9 (2000), s. 643; Ayrıca İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet konusunun yanlış anlaşıldığı iddiası için bkz: Parviz Morewedge, "Felsefesi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mahiyet Ayrımı", terc. Bilal Taşkın, *ÇOMÜİFD*, 8: (2016), ss. 176-178.

⁸⁸ Mahiyet sözcüğünü şu şekilde de açıklayabiliriz: "*Nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına "mâhiyet", bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına "hakikat" (inniyet-varlık) ve varlık olarak gerçeklik kazanan bu şeylerin sahip oldukları özellikler sonucu her bir varlığa işaret edişine de "hüviyet" denilir.*" Açıklamanın devamı için bkz: Tuncay Akgün, "Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mahiyet Tartışmaları", *ÇÜİFD*, 16:2 (2016), s. 240.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Risaletü'l-'arşîyye*, s. 643.

İbn Sînâ'nın söz konusu mevzu için: “Böylece kesinleşmiş olur ki, Varlığı Zorunlu olanın inniyeti O'nun mahiyetidir... O'nun dışındaki her şeyin varlığı, mahiyetinden farklıdır”⁹⁰ şeklindeki izahatı ile de varlık-mahiyet konusundaki filozofun tavrı belirgin hale gelmiştir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mahiyetinin varlığından ayrı veya farklı olması, ikisinden varlık veya mahiyetin sonradan yaratıldığı ve sonradan yaratılanın ise mutlak kudret sahibi olamayacağı ile birlikte âriz olacağı da varsayılacaktır. Bu sebeple Tanrı'nın âriz değil cevher olduğu ve bununla beraber O'nun maâluk değil hâlik olduğunu da ifade edilmesi gerekmektedir. Bilinmektedir ki İlk'in ne sebepli olacağı ne de yaratılmış varlık konumunda olacağı düşünülemez. Netice olarak İbn Sînâ, Tanrı'nın var olması ile mahiyet sahibi olmasının aynı anlamı ifade ettiğini⁹¹ ve Zorunlu Varlık olması hasebiyle de her türlü maddi olandan uzak olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ ayrıca, Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu⁹² ve sadece O'nun varlık bakımından zorunlu olabileceğini de ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın, Tanrı'yı neden Zorunlu Varlık olarak adlandırdığı⁹³ hususunda anlaşılan odur ki; Tanrı'nın tek yaratan ve yaratılmayan varlık olduğu, bu nedenle de eğer varlık-mahiyet ayrımı yapılırsa, mahiyetinin varlığından önce veya sonra gelmesinin O'nun vasfı için hata olacağı

⁹⁰ İbn Sînâ, *Risaletü'l- 'arşîyye*, s. 643.

⁹¹ Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2020), s. 204; Said Reçber, “Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler (22-24 Mayıs 2008, İstanbul)*, ss. 309-310.

⁹² İbn Sînâ'nın özü itibarıyla Zorunlu olan Varlık ve başkası dolayısıyla Mümkün olan Varlık ayrımının izahatı için bkz: M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları,2011), ss. 198-208.

⁹³ Vâcibu'l-vücûd, İbn Sînâ, *Risaletü'l- 'arşîyye*, s. 643.

sonucunu doğuracaktır.⁹⁴ İbn Sînâ, cüz'î ve küllî konusuna değinmeden önce Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi vermiştir. Bu sebeple Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgiye çok fazla ayrıntıya girilmeden değinilecektir.⁹⁵ Düşünüre göre zorunlu olan varlık, varlığı tam⁹⁶ ve eksiksiz olandır. Yani zorunlu varlığın zatından hiçbir şeyin eksik/noksan olmamasıdır. Tanrı, zatı gereği tam olan ve eksiklikten münezzehtir. Diğer bir anlamda zorunlu varlık olan Tanrı'nın, Tanrılık gereği tam ve eksiksiz olması gerekmektedir. Aksi halde Tanrılık kavramına hanel gelmiş olacaktır ki bu da Tanrılık anlamına aykırı bir durumdur.

Netice itibarıyla Tanrı'nın tam ve nakıs olandan uzak olması zorunludur, denilebilir. Bununla beraber İbn Sînâ, “ zorunlu varlık mükemmeldir. ...aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.”⁹⁷ İbn Sînâ terminolojisinde Zorunlu Varlık⁹⁸ yani Vâcibu'l-Vücûd, az önce de değinildiği gibi Tanrılık gereği

⁹⁴ İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet konusunda yapılan araştırma ve incelemelerden yola çıkılarak üç görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Bkz: Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Peter Adamson, Richard Taylor), terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), s. 123; ayrıca varlık-mahiyet şeklindeki ayrımın dikkate alınması ve iki halden söz edilmesi O'nun tekliği ile çelişen bir durumdur. Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 204.

⁹⁵ Geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz: Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), ss. 110-247.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 100.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 100. Taşmak kavramının genel itibarıyla sudûr/emanation anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz: Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, 37: (2009), ss. 467-68; Ayrıca bkz: Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, ss. 103-116.

⁹⁸ Zorunlu Varlık hakkında ayrıca bilgi edinmek için bkz: İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 224.

mükemmel ve sırf/saf iyilik⁹⁹ olandır. Düşünürümüz bununla beraber, Zorunlu Varlık için onun sırf akıl olduğunu da belirtmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın zâtı¹⁰¹ akıl (akl)'dır, akleden (âkil)'dir ve akledilen (ma'kûl)'dir.¹⁰² Zorunlu Varlığın akıl olduğu vurgusu konunun mahiyeti için önemlidir.¹⁰³ Çünkü akıl sözcüğü, İbn Sînâ'nın, 'bilgi felsefesi' konusunu ele alırken sisteminde kullanmış olduğu temel kavramlardan biridir.¹⁰⁴

Bu nedenle akıl sözcüğünü de belirgin hale getirmemiz gerekmektedir. Akıl¹⁰⁵ kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında anlamayı ve bilmeyi gerektirme durumu

⁹⁹ İbn Sînâ iyilik kavramını, "her şeyin arzuladığı şey" anlamında kullandığını da ifade etmek gerekir. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 100.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 102. Aynı şeyi Gazâlî de *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde zikreder. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 125.

¹⁰¹ İbn Sînâ'nın Zât terimini kullanırken aslında kast ettiği mananın geniş açıklaması için bkz: Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ' el-Medhal Mantığa Giriş*, terc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), ss. 26-27.

¹⁰² İbn Sînâ, *Metafizik II*, ss. 102-103; İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 243-244.

¹⁰³ İbn Sînâ, Aristoteles'in ifade ettiği şekilde Zorunlu Varlık'tan bahsederken O'nu saf akıl olarak belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *HÜİFD*, 10/5: (2006/2), s. 113.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 102; İbn Sînâ aklın tikel konularda iyilik ve kötülük şeklinde ayrımlarda bulunduğunu ayrıca ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Selim Saruhan, "İbn Sînâ'da Ahlakî Çözüm Üzerine", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler (22-24 Mayıs 2008, İstanbul)*, s. 127.

¹⁰⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, 2: (1989), s. 238; Hatice Toksöz, *İbn Sînâ'ya Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004), s. 14.

olduğu belirtilmiştir. İbn Sînâ, terminolojisinde akıl kavramını¹⁰⁶, “...ilk fitratın sağlıklı olması, ...tümel hükümlerden insanın tecrübelerle elde ettiği şey”¹⁰⁷ şeklinde basit ve açık bir tanımlama ile ifade etmiştir. Bunun haricinde akıl kavramının sekiz ayrı tanımını da yapmıştır.¹⁰⁸ İbn Sînâ’nın aynı zamanda akıl kavramını maddeden ayrı bir cevher olması bağlamı içerisinde kullandığı da görülmüştür.¹⁰⁹

1.2- İbn Sînâ’nın Küllî ve Cüz’î Anlayışı

İbn Sînâ, Tanrı’yı saf akıl¹¹⁰ olarak tanımlamıştır. Bir şeyin saf akıl olması ise her türlü bilmeyi gerektirmektedir. Böylelikle saf akıl olan bir şeyin her şeyi bilmesi de kaçınılmaz olacaktır. Fakat asıl mevzu bilme işlevinin nasıl gerçekleşmiş olduğudur. Çünkü felsefenin gerçekte merak edip cevapladığı soru nasıl soru edatı olmuştur. Tanrı,

¹⁰⁶ Akıl sözcüğünün sözlüklerde genel olarak ‘soyutlama yapma, düşünme, kavrama ve bağıntı kurma’ gibi çeşitli anlamlarda kullanılırken aynı zamanda da ‘vahiy, inanç, sezgi ve duyum’ gibi biraz daha dini veya dinsel anlamları da içerdiği görülmektedir. Ayrıca değinmemiz gerekir ki akıl kelimesinin Yunanca ‘logos’ sözcüğünden türemiştir. Geniş anlamı için bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 28-30.

¹⁰⁷ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, terc. Aygün Akyol, İclal Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 26-28.

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, s. 28.

¹⁰⁹ Hatice Toksöz, *İbn Sînâ’ya Göre Tanrı*, (bundan sonra bu şekilde kısaltılacaktır), s. 16.

¹¹⁰ Tanrı’nın saf akıl olması O’nun duyusal âlemde insanlar gibi duyularla bilinebilen şeyleri bilmesi İbn Sînâ’nın kavramsal düşüncesinde muhal hale gelmektedir. Çünkü ona göre saf akıl sadece küllîleri bilebilir, cüz’îleri bilemez. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fehrullah Terkan, “Üç Mesele-2: Tanrı ve Cüz’îlere Dair Bilgisi”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 90.

muğdes evrende insanların bilmesi¹¹¹ gibi bir bilme işlevine sahip mi sorusu akla gelmektedir. Çünkü duyusal âlemde (muğdes olan evrende) bilme eylemi cüz'îleri bilme şeklinde gerçekleşen bir olgudur. Ayaltı âlemde kaosun yani düzensizliğin söz konusu olması hasebiyle bu âlemde bilgi küllîlerden ziyade cüz'îler üzerinden kazanılır. İbn Sînâ'ya göre Ay üstü âlemde ise bilme eylemi küllî olarak yani tamamını bilme şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre soyut âlem ile somut âlem birbirinden farklı bilme şekillerine sahiptir.

Ay altı âlemde¹¹² gerçekleşen eylemlerin bilgisi ile Ay üstü âlemde gerçekleşen fiillerin bilinmesi arasında hem varlık bakımından hem de mahiyet anlamında farklılık bulunmaktadır.¹¹³ Böylece çeşitli varlık ve mahiyet alanlarına sahip olmaları sonucunda aynı zamanda hem bilme eyleminin hem de bilginin yapısında da ayrımların bulunması gerekecektir. Netice itibarıyla duyusal âlemde cüz'î bilginin var olduğu ve aynı zamanda cüz'î bilgi bulunuyorsa anlaşılır bir mantık yürütme ile mükemmellik vasfını taşımadığı da anlaşılacaktır. Çünkü cüz'î bilginin tam olamayan bilgi olduğu bilinmektedir. Böylelikle cüz'î bilgi lafzını kullandığımızda kast ettiğimiz şeyin cüz'î bilginin doğası gereği eksikliği ve aynı zamanda bütün olmayı tamamlamayan şey olduğunu belirtmiş olmaktadır. Çünkü cüz'î sözcüğü zatı gereği eksik veya ayrımlara sahip olandır. Aksi durum göz önüne alındığında ise tümellik söz konusu olmaktadır.

¹¹¹ O'nun bilmesi yaratmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Hürriyet", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008 İstanbul*, s. 326.

¹¹² Oluş ve bozuluşa tâbi varlıklar âlemi. Bkz: Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DİA*, 2: (1989), s. 357.

¹¹³ S. Hayri Bolay, "Âlem", ss. 357-358.

Ayrıca küllî bilgiyi ele aldığımızda ise ay üstü âlemde var olan ve cüz'î bilgiyi kapsayan bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü cüz'î kavramı küllî kavramının parçası olması¹¹⁴ hasebiyle tam ve eksiksiz bilgi anlamını taşımaktadır. Tanrı'nın sahip olduğu bilginin de tam olması ve diğer eksikleri veya parçaları kapsamaması gerekmektedir. Tıpkı küllî bilginin cüz'î bilgiyi kapsadığı veya daha açık bir ifade ile küllî bilginin aklî olarak cüz'î bilgiyi kapsadığı¹¹⁵ ve Tanrı'nın küllî bilgiye sahip olmasının bahsedilen bağlam dikkate alındığında aslında O'nun cüz'î olan bilgiyi de bildiği açıktır.

Ay üstü âlemin (doğrusal bir şekilde hareket eden ya da felek âleminin) ay altı âlemi (kaosun hâkim olduğu maddi dünyayı) kuşattığı¹¹⁶ gibi. Böylece küllî bilgi ifadesini kullanırken Tanrı'nın bilgisinin küllî bilgi şeklinde olduğu yorumu yapılabilecektir. Mükemmel bir şekilde bilen varlığın tam ve eksiksiz bilgi ile bilmesinin¹¹⁷ düşünürümüz İbn Sînâ için mümkün görüldüğü yorumunu da ekleyebiliriz. Esasında İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her cihetten her şeyi veya bilgiyi zorunlu olarak bilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Tanrı için bilme durumu O'nun yaratma fiili ile eş zamanlıdır ve aynı bahis *Kur'ân*'a göre de O'nun bilmesi, O'nun yaratması demektir, şeklinde kullanılmıştır. Düşünürü göre eşyalar/şeyler O'ndan bilinir ve O'ndan çıkar. Ayrıca

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 1022.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 1022.

¹¹⁶ S. Hayri Bolay, "Âlem", s. 358.

¹¹⁷ "Üstelik O, onu bilgisinin, bilinenin varlığı ve yokluğuyla değişmediği bir tarzda bilir" bkz: İbn Sînâ, *Risaletü'l-'arşîyye*, s. 646.

mümkünlerin bilgisinin veya kendilerinin değişmesinin, O'nun özünde herhangi bir değişiklik oluşturması söz konusu değildir.¹¹⁸

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisi hakkında değişikliğin kabul edilmesi halinde O'nun bilgisindeki değişiklik neticesinde Tanrı'nın zatında da değişimin gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Bu nedenle Tanrı için birden fazla fiilin olduğunu kabul etmenin O'nun için eksiklik doğuracağını ve bunun da yanlış olacağını savunmaktadır.¹¹⁹ Zira Tanrı, sebeplerin hepsini bildiğinden dolayı bu sebeplerin doğuracağı neticeleri de bilmektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın bilgisi hakkında herhangi bir gelişim süreci içerisinde olduğunu ifade etmek yanlıştır. O'nun bilgisinin eksik olduğu ve süreç itibarıyla bilgisinin artması veya azalması şeklindeki değişimler de hatalı olacaktır. Tanrı'nın mükemmel bilgi seviyesine ulaştığı şekilde eksik bilgiyi tanımlayacak bir vasıflandırmada bulunmanın kesinlikle hata olduğunu da ayrıca söyleyebiliriz.¹²⁰ Çünkü Tanrı'nın bilme eylemi, zamansal sürece dâhil olmayan bir bilme ile bilir. Ayrıca Tanrı, zamansal cüz'iler de dâhil olmak üzere her şeyi bilen bir varlıktır.¹²¹ O, doğrudan bildiği için O'nun hakkında herhangi bir sıfatlandırmaya girişmek yanlış olacaktır.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 104; ayrıca bkz: Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine”, s. 115.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105.

¹²⁰ Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine”, s. 116.

¹²¹ Fehrullah Terkan, *İslam Felsefesi* (ed. Cüneyt Kaya), “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), s. 300.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın her şeyi bilmesi O'nun var olan her varlığın sebebi olmasına bağlıdır.¹²² Dahası varlığı Zorunlu olan Varlığın, varlığı zorunlu olmayanın aksine mümkün olan diğer yaratılmış varlıkların yaratılması durumunda onların sebebi olduğu aşikârdır. Yaratan varlığın yaratması sebebiyle yaratılmış olan mümkün varlıkların¹²³ yaratılma sebebi olduğu açıktır. Ayrıca hiçbir şekilde yaratılmayan varlık yani Tanrı aynı zamanda yaratan sıfatına sahip olmaktadır.

Aslında var olma olayında ya yaratılınsın ya da yaratansındır. Yaratanın tek varlık olduğu bâriz bir durumdur. Yaratanın tek varlık olması ve diğer var olan varlıkların da doğal olarak yaratılmış olmaları gerekmektedir. Keza O'ndan başka yaratanın bulunmadığı gerçeği de kutsal kitapta da defalarca vurgulanmıştır.¹²⁴ Bununla birlikte yaratılmış varlıkların yaratılmalarına sebebiyet veren bir varlığın varlığından bahsedilmesi elzemdir. Böylelikle Tanrı'nın kendisi haricinde diğer tüm varlıkların var olmalarında sebebiyet bakımından etkin olması da açık hale gelmektedir.¹²⁵ Netice itibarıyla İbn Sînâ, Tanrı'nın her şeyin sebebi olduğu vurgusunu “*O, sebeplerin müsebbibidir, sebebi olduğu, var ettiği ve yarattığı şeyi de bilir*”¹²⁶ şeklindeki ifadesiyle belirginleştirmektedir.

¹²² İbn Sînâ, *Risaletü'l- 'arşîyye*, s. 647; her şeyin sebebi olan Varlığın sebebinin bulunmaması, hakikatinin başka bir varlıkla müşterek olmaması anlamına gelmektedir. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 206.

¹²³ “ ‘Mümkün’ varlık ne varlığında ve ne yokluğunda kendinde bir zarureti yoktur.” Buna mütevellit İLK'in dışındaki diğer varlıklar mümkün varlıklardır. Mümkün varlık kavramının genel içeriği hakkında bkz: Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 58.

¹²⁴ Bkz: Âli-İmran 3/18, Fâtır 35/3, Ra'd 43/30.

¹²⁵ Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine”, s. 115.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Risaletü'l- 'arşîyye*, s. 647.

İbn Sînâ, Tanrı'nın ilminde herhangi bir değişikliğin olamayacağını ve aynı zamanda O'nun sebeplerin müsebbibi olması hasebiyle yaratılmış olan her varlığın bilgisine de sahip olduğunu¹²⁷ ifade ederek O'nun bilgisi hakkında görüşlerini belirtmiştir. İbn Sînâ Tanrı'nın İlim sıfatını açıklarken O'nun hakkındaki görüşünü şu şekilde açıklamıştır;

“Öyleyse O, eşyayı (ilmi) deşışmeksizin bilir. Bilinenler O'nun ilmine tabidir. O'nun ilmi bilinenlere tabi değil ki, onların değişmesiyle değişsin. Çünkü O'nun eşyayı bilmesi, onların varlığının sebebidir. Buradan ortaya çıkar ki, ilmin kendisi bir güçtür ve O her ne kadar biz bilmese de, varlıkları bildiği gibi, olurluları [mümkünleri] da bilir”¹²⁸

İktibas edilen pasajdan da anlaşıldığı üzere İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişikliğin söz konusu edilmeyeceğini¹²⁹ ve ayrıca her bilgiye de vâkıf olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Sînâ, O'nun ilmine hiçbir şekilde bir eklemenin (zâid) de olamayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Tanrı'nın duysal âlemde veya varlık âleminde bilgi sahibi olması, insanın bilme eylemi gibi cüz'leri tek tek biliyor mu olacağı yoksa bunun haricinde bahsedilen cüz'leri bilmenin tümeller üzerinden mi olacağı şeklindeki problemi hakkında İbn Sînâ, Tanrı'nın cüz'leri ancak tümeller aracılığıyla

¹²⁷ İbn Sînâ, *Risaletü'l- 'arşıyye*, s. 647; Tanrı'nın hem zatını hem de gayrını bildiği. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, s. 200.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Risaletü'l- 'arşıyye*, s. 647.

¹²⁹ Değişme olmadığında ise O'nun cüz'leri bilmesi düşünülemez. Hâlbuki *Qur'an*'da, Tanrı'nın her şeyin bilgisine sahip olduğunu bildirmektedir. Bu durum ise kendi içerisinde bir çelişki doğurmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın ifade etmeye çalıştığı şey Tanrı'nın olgunluğuna ya da mutlaklığına hâle gelmemesi vaziyetidir. Bundan mütevellit İbn Sînâ için, O'nun tikelleri bilmediği varsayılmaz. Netice olarak Tanrı'nın cüz'lerin küllilerin parçaları olmaları itibarıyla ve değişmez bir şekilde bilir. Bununla birlikte İbn Sînâ için Tanrı'nın bilgisi denilince iradesinden ayrı bir şeyin anlaşılmadığı vurgusu da mühimdir. Geniş açıklamalar için bkz: Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, ss. 68-69, 71.

bilebileceğini söyler.¹³⁰ Ay üstü âlem kozmosun hâkim olduğu bir durumda iken ay altı âlemin ise kaosta olduğu şeklinde bir gerçeklik¹³¹ vardır.

Ayrıca düzen içerisinde olanın düzensizlik alanına girmesi düzensizlik içerisinde geçerli olanı yapması veya bilmesi her ne kadar doğru gibi gözükse de; sırf iyilik ve sırf akıldan oluşan ve aynı zamanda mükemmel olan varlığın mükemmelliğinden taviz vermesi anlamına gelecektir.

Zorunlu olan varlığın ay üstü âlemde geçerli olanı küllî şekilde bilme eyleminin aksine ay altı âlemde de cüz'îyyâtı hiç şüphesiz küllîyyât üzerinden bilmesi gerekmektedir.¹³² Aslında İbn Sînâ'nın zikredilen durumda temel dayanak olarak ele alıp üzerine inşa ettiği bu görüşünün özünde Zorunlu Varlığın madde olmadığı ve aynı zamanda maddi olan her türlü arazlardan da tecrit edilmiş olmasının O'nun, cüz'îleri küllî bir şekilde bilmesi gerektiği konusu yatmaktadır.¹³³ Zikredilen hususun İslâm düşünce kültüründe İbn Sînâ tarafından devam ettirildiği noktasının, filozofun eserleri ayrıntılı olarak incelendiğinde fark edilecek bir husustur. İbn Sînâ, insani bilginin duyular yoluyla elde edildiğini¹³⁴ vurgulayarak duyu bilgisinin önemini belirtmektedir.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 106.

¹³¹ S. Hayri Bolay, "Âlem", s. 358.

¹³² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefi-Bilimsel Fragmanlar I*, terc. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), ss. 21-26; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 106.

¹³³ Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine", s. 114.

¹³⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, s. 40; geniş bilgi için bkz: İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi (İlim Sıfatı)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), s. 51.

İbn Sînâ duyuların elde ettiği bilgilerin ilk olarak akılla ve akıl tarafından da faal akılla ittisâl¹³⁵ edilmek suretiyle söz konusu bilgilerden gerçek bilgi elde etmiş olacağını savunmuştur. Gerçek bilgilerin İbn Sînâ'nın terminolojisinde küllî olan bilgiler¹³⁶ olduğu bilinmektedir. Çünkü küllî bilgiler, faal akıl¹³⁷ aracılığıyla ortaya çıkmış olmalarından dolayı gerçek bilgi seviyesindedirler. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki duyu bilgileri cüz'î olan bilgiler olduğu için söz konusu cüz'î bilgiler zihne gönderilir ve sonrasında akıl, cüz'î malumat üzerinde tefekkür ederek küllî bilgileri ortaya çıkartmış olur. Bahsi geçen işlemi yapan ise faal akıldır¹³⁸ ve bunun islâmî literatürde karşılığı melek Cebrail'dir.¹³⁹

Dolayısıyla faal akıl,¹⁴⁰ Fârâbî'nin felsefi sisteminde olduğu gibi,¹⁴¹ ay altı âlemlerle ilgilenir ve orada gerçekleşecek olan her türlü bilginin müstefâd akıl seviyesine çıkmış

¹³⁵ İlhan Kutluer, "İttisâl", *DİA*, 23: (2001), ss. 484-485; İbn Rüşd'e göre ittisâl için bkz: Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 126-133.

¹³⁶ Hatice Toksöz, *İbn Sînâ'ya Göre Tanrı*, s. 10.

¹³⁷ İbn Sînâ'nın faal akıl tanımı için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, ss. 28-30.

¹³⁸ Faal aklın işlevi için bkz: Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Hürriyet", s. 327.

¹³⁹ S. Hayri Bolay, "Âlem", s. 358.

¹⁴⁰ Aristoteles'in Faal akıl hakkındaki görüşleri için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, terc. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), s. 225-227; bahsedilen konunun açıklamaları için bkz: David Ross, *Aristoteles*, s. 237.

¹⁴¹ Fârâbî'de faal akıl nasıllığı için bkz: Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Yayınları, 2015), ss. 86-87, Ayrıca faal aklın nasıl ittisâlde bulunduğu için bkz: Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, terc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), ss. 176-178.

olan zihinlere¹⁴² form vererek süreci tamamlar. Aslında faal aklın gerçekleştirmiş olduğu süreci dikkate aldığımızda iki âlem arasındaki bağlantıyı sağlayan vasıta görevi gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca faal akıl, duyuusal alanda gerçekleşecek olan her türlü hareketin veya fiilin Tanrı tarafından ilk hareket ettiricisidir. Diğer bir deyişle faal akıl, cüz'î ve küllî olan bilgilerin etkileşimini sağlayan ve onları 'İlk Varlığa' gönderen ilk araçtır. Böylece cüz'î ve küllî bilginin sağlanımı konusunda faal aklın kritik ve mühim bir konumda olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın felsefi dünyasında bilgiyi küllî ve cüz'î olarak iki terim şeklinde tasnif ettiğini görmek mümkündür.¹⁴³ İbn Sînâ'ya göre cüz'îyyât bilgisi çoğunlukla duyuusal âlemde ve zamansal olarak yaratılmış evrenin içerisinde oluşmakta ve cüz'î bilgi beş duyuyla elde edilmektedir. İbn Sînâ'nın *Metafizik* adlı kitabında bahsetmiş olduğu güneşin tutulması örneği konuyu açıklar mahiyettedir. Öncelikle güneşin tutulmadan önceki hareketini, devamında güneşin tutulma anını ve son olarak tutulmanın bittiğini gözlemleriz. Çünkü güneşin tutulmasını ancak gözlem yoluyla görebilir ve ardından bir zihin muhakemesiyle anlayabiliriz.¹⁴⁴

¹⁴² Fârâbî buna "çok sınırlı bir insan grubuna özgüdür" demektir. Ayrıca çoğunlukla filozofların ve peygamberlerin bu mertebeye ulaştığını zikreder. Fârâbî, *el-Medîne* (Ahmet Arslan çevirisi, bundan sonra bu şekilde kısaltılacaktır.), ss. 93-94; farklı bir bağlam için bkz: Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, terc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 152.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, ss. 105-107.

¹⁴⁴ Güneş tutulması örneğinin genişçe açıklaması için bkz: İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, ss. 23-26.

Gözleme eyleminde bulunurken genellikle beş duyumuzu kullanırız. Mahsûsât alanında olanları duyularla anlayıp idrak etmek¹⁴⁵ ve aynı zamanda söz konusu eylemlerde bulunmak için bu âlemde yani zaman ve somut ile ilgili olarak bulunmak gerekir ki bu Tanrı için geçerli olmayan bir durumdur. Çünkü zaman değişendir fakat Tanrı değişmezdir.¹⁴⁶ Eğer Tanrı değişen olsaydı söz konusu durumda değişen varlığın Tanrı olması mümkün olmayacaktı ve bu nedenle O'nun zamanın¹⁴⁷ haricinde olması gerekmektedir. Böylelikle Tanrı'nın zamanın dışında olması gerektiği anlaşılmaktadır. O'nun, zamanın içerisindeki bilgiyi yani cüz'îyyâtı, küllîyyât bilgi vasıtasıyla bilmesi¹⁴⁸ İbn Sînâ için daha makuldür. Zira Zorunlu Varlık olan Tanrı her şeyi tümel bir tarzda akleder/bilir ve hiçbir cüz'î bilgi O'nun zatında eksik kalmaz.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Tanrı'nın tikelleri duyularla değil sıfatları yolu ile bildiğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Akkanat, "İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek," *Felsefe Dünyası*, 11/51: (2010), s. 168.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, s. 81; Tanrı'nın değişmezliği meselesinin benzer açıklamaları için bkz: İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi*, ss. 41-43; bkz: : Hasan Akkanat, "İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek," s. 167.

¹⁴⁷ İbn Sînâ'nın zaman kavramına yüklediği anlam ve açıklamaları için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ' Fizik I*, terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), ss. 198-204.

¹⁴⁸ Benzer yorumlar için bkz: Ulaş Karagülle, *İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), s. 101; ayrıca bkz: Bilgehan B. Tortuk, "İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki", *SDÜİFD*, 36: (2016)/1, s. 79; Ek bir husus olarak İbn Sînâ'dan evvel yaşamış olan ve ayrıca Fârâbî'nin öğrencilerinden olan Yahya b. Adî'nin bahsi geçen konuyu ilk eleştirenlerden olduğu bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, s. 190; aklın tikeli tümel tarzda bilmesinin nefis-i nâtika üzerinden olduğu vurgusu için: Hasan Akkanat, "İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek," s. 150.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105.

Netice itibarıyla güneşin tutulmadan önce, tutulma anı ve tutulma sonrasını bilmek ya da değişimden haberdar olmak için söz konusu evrende zamansal ve somutsal olarak bulunmak gerekir ki bu da Tanrı için imkânsızdır.¹⁵⁰ Zamanın dışında olan fakat buna rağmen zamana hükmeden bir varlık düşünüldüğünde konunun anlaşılabilirliğinin artacağı düşünülmektedir. Tanrı'nın zamansal olmayıp zamansız¹⁵¹ cüz'î bilgeleri yani duyuşal âlemdeki bilgeleri bilmediğini iddia etmek yanlış olacaktır. Çünkü İbn Sînâ'nın genel felsefi düşüncesi göz önüne alındığında Tanrı'nın yaratmış olduğu cüz'î bilgiyi bildiği¹⁵² görülmektedir. Tanrı yaratan konumunda olduğundan dolayı yaratmış olduklarını bilmediğini düşünmek öncelikle yanlış bir düşünüş olacaktır.

Her şeyin yaratıcısı olduğu kabul edilen varlığın yarattığı herhangi bir şeyi gözden kaçırıp bilmemesi O'nu yaratılmış bir varlık konumuna indirgemek olacaktır. Hiç şüphesiz bu durum mantık olarak hatalı olacaktır. Ayrıca ileriki pasajlardan da sıkça karşılanacaktır ki İbn Rüşd'ün, hem filozofları hem de Ğazâlî'yi kritize ederken, bariz hata olarak gördüğü hatalardan biridir, Tanrı'nın yaratılmış olan varlıklar gibi nitelendirilmesi ve söz konusu durumu dikkate alarak yorumda bulunmalarının yanlış düşmenin temel sebebi olarak ifade etmiştir.

Böylelikle netice olarak Tanrı için hem cüz'î hem de küllî bilgiyi bildiğini ifade etmek uygun olacaktır. Her şey Tanrı'nın bilgisi çerçevesinde gerçekleştiği için esasında ay altı

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 104.

¹⁵¹ Tanrı'nın zamansız olması zamansal olanları bilmediği anlamına gelmemektedir. Zamansız olanın zamansal âlemdekileri bilmesi gayet tabidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi*, s. 43.

¹⁵² Rahim Acar, "Allah'ın cüz'îleri bilmesi", s. 99.

âlemde herhangi duyusal bir eylemde bulunmanın neticesinde Tanrı'nın o eylemi bilmediğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın literatüründe ay üstü âlem akılsallardan oluşur ve söz konusu alan, adı geçen akıllar tarafından yönetilir. Ayrıca Tanrı'nın da sırf akıl olduğuna daha önce değinilmişti.¹⁵³

İbn Sînâ, mücerret mahiyeti olan her şeyi akleden ve Tanrı'ya ya da başkasına ait her soyut mahiyetin ise akledilen olduğunu zikretmektedir.¹⁵⁴ Böylelikle ay üstü âlemde duyularla ilgili herhangi bir bilgi edinme biçiminin bulunmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bahsedilen âlemde duyusal ya da maddi olanın olması imkân dâhilinde olmadığı için ay üstü âlemde cüz'ilerden bahsetmek eksiklik olacaktır. Böylece ay üstü âlemin soyut varlıklardan oluştuğu ve bu varlıkların ise küllî bilgi oldukları ve Tanrı tarafından da küllî olan bilgi ile bilindiklerini ifade etmemiz gerekmektedir.

Ayrıca ay üstü âlemde olanın ay altı âlemle irtibata geçmesi izahatını, duyuların kullanılmasını ve zamanın içerisine dâhil olunması şeklinde anladığımızda, mükemmel olan Tanrı için düşünürümüz; bu durumu kendi felsefî düşüncesi için imkân dâhilinde görmediği¹⁵⁵ ve *Metafizik*'in muhtelif bölümlerinde adı geçen konu ile ilgili düşüncelerini belirttiği görülmüştür.

¹⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 102.

¹⁵⁴ Aslında her iki durumun Tanrı için geçerli olduğunu belirtmiştir. Bkz: İbn Sînâ, *Metafizik II*, ss. 103-104.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 104.

1.3- İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ Eleştirileri

İbn Rüşd, Tanrı'nın ilmi konusundaki açıklamalarına Aristoteles'in dört neden teorisini ele alarak başlamıştır. Bunlar; maddî, sûrî, fâil ve gâî sebep¹⁵⁶ olmak üzere dört kategoride ele almıştır. Adı geçen nedenler arasında araştırmamız için önemli olan ise fâil nedendir. Çünkü fâil neden “*her şeyi meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkaran bunları koruyan varlık*”¹⁵⁷ olarak tanımlamakta ve tanımından da anlaşıldığı üzere Tanrı'dan bahsetmektedir. Varlığın var olmasında fâil olan Tanrı, evrenin sistemi içerisinde yarattığını bilmemesi söz konusu edilemez. Bu sebeple Tanrı'nın hem cüz'î hem de küllî bilgiye ayrıntısıyla hâkim olduğu yorumunu yapmak mümkündür. İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'yı birçok konuda eleştirdiği¹⁵⁸ bilinmektedir. Aynı zamanda İslâm düşünce kültürüne kazandırmış olduğu eserleri detaylı olarak incelendiği zaman ise İbn Sînâ'yı eleştirirken, bazı konuları yanlış yorumlamasından dolayı ona olan kızgınlığının ifadesi olarak ‘bu adam’ tabiri ile ismini kullanmayarak zikrettiğini görmekte aynı mahalde mümkündür. Özellikle *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adlı eserinde İbn Sînâ'nın muallim-i evvel olan Aristoteles'e bağlı kalmadığı ve daha ziyade kelamcılarının görüşlerini benimsediği gibi eleştirilerini dile getirmektedir.¹⁵⁹ Bununla beraber Tanrı'nın

¹⁵⁶ Aynı bağlam çerçevesinde İbn Sînâ'nın dört neden hakkındaki izahatı için bkz: İbn Sînâ, *Fizik I*, ss. 59-64.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 83; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109-110.

¹⁵⁸ Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi,” s. 152.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, s. 510; diğer bazı eleştirileri içinde bkz: aynı eser; s. 512,804,876,878; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a Metafizik Büyük Şerhi II*, terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), s. 312, 318; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a Metafizik Büyük Şerhi III*, terc. Muhittin

bilgisi dâhilinde olduğu için ilâhiyyât ve bunun yanı sıra tabîyyât konusunda ona eleştirileri olduğu da aşikârdır. Fakat incelememiz gereğince bizler de daha ziyade ilâhiyyât konusundaki eleştirilerini ele alacağız.

İbn Rüşd, küllî bir ilim olan metafizik ve cüz'î bir ilim olan fizik¹⁶⁰ arasındaki ilişkiyi ele alırken İbn Sînâ'nın söz konusu mevzu ile ilgili görüşlerine karşı çıkmakta ve onu aslında her iki ilim arasında ayırım yapmadığı gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmaktadır. Çünkü ona göre İbn Sînâ, mükemmel olan ve aynı zamanda herhangi bir oluş ve bozuluşa uğramayan cevher¹⁶¹ ile ezeli olmayan oluş ve bozuluşa uğrayan cevher arasında bir ayırım yapamamaktadır.¹⁶² Esas olarak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın fizik ile metafizik alanın bilgisini birbirlerinin yerine kullandığını ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca benzer bir eleştiriye Ğazâlî'yi eleştirirken de kullanan İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisini ve yaratılmış varlıklardan olan insanın bilgisini birbiriyle karıştırdığı ve bu sebeple hata yaptığını ifade etmiştir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın ezeli olan varlığın bilgisi ve bilme yöntemi ile nakıs olan muhdes varlığın bilgisini ve onu elde etme eylemlerinin benzer olduğunu savunduğunu belirtmiştir.

Macit, (İstanbul: Litera Yayınları, 2019), s. 72-76, 298, 302 vd. aynı sebepten dolayı İbn Rüşd, Ğazâlî'yi de eleştirmiştir. Bkz: Hüseyin Atay, "Ğazâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırması", *KSÜİFD*, 3: (2004), s. 35.

¹⁶⁰ Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi," s. 170.

¹⁶¹ İbn Rüşd'ün cevher kavramına yüklediği anlam için bkz: Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi'l-Makûlât Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, terc. Salih Yalın, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), ss. 28-44.

¹⁶² Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi," s. 170.

Bahsedilen durumun ayrıntısına inen İbn Rüşd, *Tehâfüt*'ünde değinerek şöyle açıklamıştır:

*“O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. Öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yi öncesiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur. Kısaca İlk İlke'nin bilgisiyle ilgili hususların, insanın bilgisiyle ilgili hususların tam karşısında yer aldığından daha önce söz etmiştik. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.”*¹⁶³

İbn Rüşd, Neden'in sahip olduğu bilgi ile nedenli'nin edinmiş olduğu bilginin birbirinden farklı olduğunu açık bir şekilde ortaya koyarak bazı düşünürlerin düşmüş oldukları hataya düşülmemesi için bir anlamda uyarıda bulunduğunu ifade edebiliriz.

Ayrıca Tanrı'nın bilgisinin tasniflendirilmesi¹⁶⁴ ya da parçalara ayrılması da bazı yanlışları doğuracaktır. Tanrı'nın bilgisinin cüz'î ya da küllî olarak insanın sahip olduğu bilgi şeklinde sınıflandırılması¹⁶⁵ bir anlamda Tanrı'yı sınırlandırmak manasına gelmektedir. Hâlbuki Tanrı'nın hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağı ve mutlak ilim-kudret sahibi olduğu bilinmektedir. Böylelikle Tanrı için cüz'î veya küllî şeklinde bir

¹⁶³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 257.

¹⁶⁴ Abdurrahman Güzel, “İbn Rüşd'ün “Tehâfütü't-Tehâfüt'ü ve Gazzali'ye Yöneltiği Tenkitler”, *GNTTEY*, (1994), no:17,s. 101.

¹⁶⁵ “... İbn Rüşd'e göre ilahî bilgi ne küllî ne de cüz'îdir ve dolayısıyla insanlar tarafından bilinen bilgi tarzlarının hiçbirisiyle özdeş değildir”. Richard C. Taylor, “İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Peter Adamson, Richard Taylor), terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), s. 215.

ayırımın yapılıp kullanılması Tanrı'nın Tanrılık sıfatı gereği eksik ve yanlış bir ayırım olacaktır. Dahası Tanrı'nın insan gibi cüz'îleri duyularla ve küllîleri ise akılla bildiğini varsaymak veya o şekilde düşünmek yanlış bir çaba olacaktır.¹⁶⁶ Çünkü Tanrı'nın cüz'îleri sadece duyularla bilmesi demek, O'nun kudreti ve ilmine hanel gelmesine sebebiyet verecek ve bu da Tanrı'yı bir anlamda zayıf gösterecektir. Hâlbuki Tanrı'nın bazı cüz'î durumları duyumla değil de akıl yolu ile bilebileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir. O'nu belirli bir kalıbın içerisine alıp üzerine düşünmenin başlangıçta temeli sağlam atılmayan bir düşünce yapısına giriş yapılmış olacaktır. Bu ifadelerden göz önüne alınan maksadın Tanrı'nın kalıplar şeklinde anlaşılmasının yanlış ve eksik olacağını belirtmek olmuştur.

İbn Rüşd, küllî ve cüz'î olanın hangisinin akılla daha iyi kavrandığını ya da aklın hangisinde daha doğru olanı bulduğu şeklindeki soruya küllî cevabını vermiştir.¹⁶⁷ Aynı yerde aklın cüz'îlerde daha fazla yanlışlığa düştüğünü de belirtmiştir. Duyu gücü ise cüz'îlerde çoğu zaman doğruya ulaştığı tümelerde ise çoğunlukla yanlışlığa düşmektedir.¹⁶⁸ Netice olarak ifade edilmelidir ki Tanrı bilgisi hakkında yukarıda değinildiği gibi herhangi bir ayırımın yapılması ve yapılan bu ayrımlar üzerinden felsefi yargılarda bulunulmasının sonucunda yanlış düşülecektir. Aynı bağlam çerçevesinde benzer bir ifade tarzını İsmail Hakkı İzmirli'nin de benimsediğini görmek mümkündür: İzmirli; *"Bizdeki gibi duyuların biriyle duyumsama sonucu ortaya çıkan bilgi ile*

¹⁶⁶ Hülya Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 348.

¹⁶⁷ Değinen ifadeler için bkz: Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Kitâbu'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, terc. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s. 92.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, s. 92.

*bilmez*¹⁶⁹ şeklindeki ifadesiyle Tanrı'nın duyularla bilebileceği vurgusunun yanlış olacağını açıklamaktadır. İbn Rüşd'e göre özellikle Tanrı'nın bilgisini açıklamak için ilim sıfatının kullanılması ve sözü edilen mevzuda insanın bilme şekline benzetilerek izahatın yapılmaya çalışılmasının kabul edilemez bir yanlış olduğu konusu fikir birliği içerisinde olunacak bir mevzudur. Değinilen konu ile alakalı İbn Rüşd şu ifadeleri dile getirerek görüşünü ortaya koymuştur:

“Çünkü insan bireyleri yani tikelleri duyularla ve genel (tümel) varlıkları ise akıl¹⁷⁰ ile kavrar. Kavramanın nedeni ise, kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur.”¹⁷¹

Açıklamasında da anlaşıldığı üzere beşerin bilgiyi bilmesi veya kavramasının nasıllığını beyan etmiştir. İktibas edilen ifade çoğunlukla Tanrı'nın da aynı şekilde insanın bilmesi biçiminde bilebileceği varsayıp bundan hareketle fikir yürütülme yanlışında bulunmaktadır.

İbn Rüşd'ün aynı bağlam üzerinde eserinin muhtelif bölümlerinde yer yer konu ile ilgili pasajlarda izahata girerek mevzunun ayrıntısına değinmiştir. Benzer açıklamalarda

¹⁶⁹ İfade edilen cümlenin öncesinde “*Kısacası Cenab-ı Hakk var olan ve yok olan ne varsa hepsini düşünme yoluyla, bizde soyut akıl ile ortaya çıkan bilgiye benzer bir bilgi ile bilir. Yoksa hayal etme yoluyla bilmez*” diyerek Tanrı'nın soyut olarak bilebileceğini hatırlatır. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), s. 187.

¹⁷⁰ İbn Rüşd akıl kavramını çoğunlukla nefsi nâtika şeklinde kullandığı ve genel olarak akıl sözcüğünü ameli ve nazari olmak üzere ikiye ayırdığı da bilinmektedir. Bkz: N. Yusuf Aruç, *İbn Rüşd'ün Felsefi Düşüncesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), ss. 74-78.

¹⁷¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 253.

bulunan İbn Rüşd, mutlak kudret ve ilim sahibi varlığın bilmesi hususunda derine inerek fikrini beyan etmeye çalışmıştır. Açıklamasında İbn Rüşd şöyle açıklamıştır:

“Yine bizim aklımız, varlıkları fiil halinde değil, kuvve halinde bilir. Kuvve halindeki bilgi ise, fiil halindeki bilgiden eksiktir. Bizim bilgimiz ne kadar çok tümellik kazanırsa, o kadar kuvve halindeki bilgi durumuna girer ve o kadar da eksik bir duruma gelir.”¹⁷²

Bu açıklamasından anlaşıldığı üzere beşerin bilgisinin eksik oluşu o bilginin hiçbir konuda eksik olmayan Tanrı'nın bilgisi ile karşılaştırılmasının hatalı olduğudur. Bahsedilen ayrımın yapılmaması konusuna dikkat çekme sebebinin evvelinde yaşamış olan filozofların buna sıkça değinmiş olmaları sebebi yatmaktadır. Bilhassa İbn Sînâ'nın da değinilen konu üzerinde söz konusu ayırımında bulunduğu bilinmektedir.

Bununla birlikte İbn Rüşd'ün konu analizine devam ettiği sonraki pasajlarda görülmektedir. O, şu ifadelerde bulunmuştur:

“O'nun bilgisi fiil halinde bir tek bilgi demektir. Fakat insan aklının bu bir tek bilginin niteliğini kavraması ve onun gerçekliğini düşünmesi imkânsızdır; çünkü insan bu birliği kavrayıyordu, onun aklı Allah'ın aklı ile aynı olurdu. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Bizim bireyi [yani tekli] bilmemiz, fiil halindeki bir bilgi olduğu için, O'nun bilgisinin, tümel ve bireysel olmasa da, tümel bilgiden çok bireysel bilgiye benzediğini biliriz”¹⁷³

Şeklindeki iktibasın devamında İbn Rüşd *Qur'ân*'dan konu ile ilgili Sebe' suresinin üçüncü ayetini,¹⁷⁴ bahsettiği duruma örnek olarak getirerek mevzuyu sonlandırır.

¹⁷² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 186.

¹⁷³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 186-87.

¹⁷⁴ Sebe' 34/3: “Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışında değildir.”

Benzer açıklamalara *Faşlu'l-makâl* adlı eserinde de yer veren İbn Rüşd, Tanrı'nın cüz'ileri insanların bilmesinden farklı bir bilgiyle bildiği ve bizim/insanların cüz'îyyâta dair bilgilerin ise bilinenlere bağlı¹⁷⁵ olduğu şeklinde açıklamıştır. Çünkü varlığı zatında yüce olan varlığın bilgisinin bilinenlere değil aksine bilinenleri de kendisi bildiği ve yarattığı için¹⁷⁶ O'nun bilmesi ile insanoğlunun bilmesinin açık bir şekilde farklı olduğu anlaşılmaktadır. Muğdes varlığın edindiği her bilgiyi önceki bilgiye ekleyerek öğrendiğini ele alırsak düşünürün dikkat çektiği noktanın geçerliliğini göz ardı etmek mümkün değildir. Çünkü insanoğlu bilinenlerden yola çıkarak bilgi edinir. Böylelikle cüz'î veya küllî bilgiyi bilmesi veya ona sahip olması hiç şüphesiz Tanrı'nın bilmesi ile aynı kategoride olmayacaktır.

İbn Rüşd'ün felsefesinde anlaşıldığı üzere Tanrısal bilgi ile insani bilgi birbirinden farklıdır. İnsani açıdan bakıldığında Tanrısal bilginin anlaşılması mevzusunda sorunların ortaya çıkacağı doğaldır.¹⁷⁷ Fakat Gürbüz Deniz'in değindiği gibi hatırlatılması gereken bir husus olarak; "*Tanrı'dan sonra en iyi bilen de insan olduğuna göre insan Tanrı'dan sonra iradesini en çok kullanmaya layık varlıktır.*"¹⁷⁸ Böylelikle hem Tanrı'nın

¹⁷⁵ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faşlu'l-makâl*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 37; Farklı çeviriler için bkz: İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkisi Faşlu'l-makâl*, terc. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), s. 101; İbn Rüşd, *Felsefe ve Din İlişkileri Faşlu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, terc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), s. 91; İbn Rüşd, *Felsefe ve Din Uyumu Faşlu'l-makâl*, terc. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), ss. 34-36.

¹⁷⁶ Yaratan bilmez mi bağlamındaki ayet akla gelmektedir.

¹⁷⁷ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s. 184.

¹⁷⁸ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 185.

iradesinden hem de insanın iradesinden bahsedilmesi insanın, Tanrı'nın iradesinden sonra iradeye sahip olan ve onu kullanan tek varlık olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü irade varsa bilgi de vardır, irade yoksa bilgi de yoktur. Bu yüzden Tanrı'nın veya insanın bilgisinden bahsedileceği zaman irade konusuna da değinilmesi gerekmektedir.

Böylece irade ile bilginin bir anlamda paralel olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Tanrı'nın hem iradesi hem de bilgisi insanın irade etme ve bilmesinden farklıdır. Ayrıca Tanrı ve insanın fail konumunda olduğu da görülmektedir. Çünkü fail olan irade edebilir ve bilebilir. Aksi halde irade etmesi veya bilgi edinmesi ya da bilgiye sahip olması mümkün olmayacaktır. Fakat İbn Rüşd, insanın Tanrısal olan bilgiyi tam manasıyla anlamasını veya onu açıklamasını mümkün görmemektedir.¹⁷⁹ Çünkü insan, iradesinin kısıtlı/sınırlı olması hasebiyle ilahi ve mükemmel olan Zorunlu Varlığın ne bilgisini ne de zatını tam anlamıyla bilebilir. Bu görüşünden ötürü yer yer agnostisizmle itham edildiği de görülmüştür.¹⁸⁰

Tanrı'nın kendisini bilmesinin nasıllığına değinmek önemlidir. Tanrı, hem kendisinin hem de nesnelerin bilgisini tanrısal bir şekilde bilmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, Tanrı'nın kendisini bilmesi olayını Tanrı'nın kendi özünü bilmesinin ötekini bilmesinden farklı olduğu şeklinde tanımlamıştır. İlaveten İbn Rüşd, "*yaratıcının kendisine yaratıcı adının verilmesini sağlayan özü, O'nun yaratılmışları bilmesinin ötesinde bir şey*

¹⁷⁹ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 185.

¹⁸⁰ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TTK Yayınları, (Ankara: 1956), s. 196.

değildir”¹⁸¹ demiştir. Fakat varlığın kendisini bilmesi konusunda gözden kaçırılmaması gereken bir husus söz konusudur.

Bu husus ise; Zorunlu Varlığın kendisini bilmesinin imkân çerçevesinde olması ve aynı zamanda sözü edilen bilme konusunda da Tanrı'nın başkasını bilmesi imkân dâhilinde değilse; bu durumda insanın kendisini bilmesi ve başkasını bilmemesinde, Tanrı ile insanın konumları birbirinden ayrılmaktadır.¹⁸² Çünkü insan başkasını bilmeden de kendisini bilebilir. Ancak Tanrı, eğer başkasını bilmiyorsa kendisini bilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın Tanrı adını almasını sağlayan özün bahsedilen durumdan kaynaklandığını belirtmesi mühimdir. Çünkü bu açıklama beşer ile yaratıcının farkını bâriz bir biçimde ortaya koymaktadır. “*Eğer insanın kendi özünü bilmesi başkasını bilmesiyle aynı olsaydı, başkasını bilmedikçe, kendi özünü de bilemezdi.*”¹⁸³ Böylelikle İbn Rüşd, tikeller konusunda da benzer durumun var olduğunu belirtir. Örneğin olarak Ali'nin başka bir şahsı bilmesi yani Ahmet'i tanınmasının Ali'nin kendisini bildiği manasına gelmediğini ifade eder. Fakat Ali'nin Ahmet'i bilmediği varsayıldığında ise Ali'nin kendini yani zatını bilmesi söz konusu olmaktadır.¹⁸⁴ İbn Rüşd'ün beyanlardan da anlaşıldığı gibi yaratıcının kendi varlığını veya özünü bilmesi ile insanın kendi varlığını veya özünü bilmesinin birbirlerinden farklıdır.

¹⁸¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 182.

¹⁸² Söz konusu ayırmda insanın lehine bir ayırım olduğu da fark edilmelidir.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 182.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 182.

İbn Rüşd'ün değindiği mevzulardan biri de; Ebû Hamîd'in filozofları tekfir etmesinin yanlış olduğunu bildirmek olmuştur. Çünkü te'vil edilmiş bir konuda tekfire başvurmanın doğru olmadığını söylemeye çalışarak, Ğazâlî'nin *Fayşalu't-tefrika*¹⁸⁵ adlı eserinde sadece tekfirin ihtimal dâhilinde olduğuna¹⁸⁶ değinmektedir. Fakat Ğazâlî, filozofları tekfir etmiştir. Tekfir edilen bir konuda İbn Rüşd tekfirin yanlışlığını ortaya koymuştur. Bu husus ile ilgili İbn Rüşd'ün *Faşlu'l-mağâl* adlı eserinde bahsedilen konunun incelikleri hakkında yeni bir risale yazdığını dile getirmiş fakat adını belirtmemiştir. Araştırmalar neticesinde ismini yazmadığı risalenin *Faşlu'l-mağâl*'in devamına ek olarak yazdığı *eđ-Damîme*¹⁸⁷ adlı eser olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'ün, *eđ-Damîme*'nin girişinde değindiği bilgi sorunsalı konumuz açısından önemlidir. Buna göre İbn Rüşd şunları ifade etmiştir:

“Eğer sonradan varlığa gelen bütün varlıklar, var olmadan önce Tanrı'nın bilgisi dâhilinde idiye, acaba o varlıkların var olmadan önce O'nun bilgisinde buldukları gibi, var oluş durumunda da O'nun bilgisinde midirler? Yoksa o varlıkların

¹⁸⁵ Ebû Hamîd el-Ğazâlî, *Fayşalu't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendaqa*, terc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019); zikri geçen eser Ğazâlî'nin havas için yazdığı eserlerinden biridir. Bkz: Gürbüz Deniz, “Ğazâlî'yi Anlamanın Usûlü”, *DİD*, 47:3 (2011), s.11.

¹⁸⁶ Ğazâlî'nin kitabını incelediğimizde ‘ihtimal dâhilinde’ olduğu şeklinde herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık. Aksine filozofların Tanrı'nın “külli olan şeyleri bilir; şahıslarla ilgili olan cüz'i hususları bilmez, diyen filozofların tekfiri vaciptir. Zira bu kat'i olarak Hz. Peygamber'i tekziptir.” bkz: Ğazâlî, *Fayşalu't-tefrika*, s. 47, Ayrıca bkz: Abdurrahman Güzel, “İbn Rüşd'ün Gazzali'ye Yönelttiği Tenkitler”, s. 97.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *eđ-Damîme fi'l-ilmi'l-ilâhî* (*Faşlu'l-mağâl* adlı eserinin içerisinde).

*var olma halinde O'nun bilgisinde bulunuşu, var olmadan önce O'nun bilgisinde bulunuşlarından farklı bir şekilde midir?*¹⁸⁸

Böylelikle yukarıda zikredilen soruya cevaben iki farklı durum ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki, eğer bilginin farklı olduğunu ileri sürersek ezeli bilginin değişken olduğu ve aynı zamanda ezeli bilgide ilave bir bilgi ortaya çıkmaktadır. Fakat eğer durum böyle olursa Tanrı'nın ezeli bilgisi için bu durumun söz konusu olması muhaldir.¹⁸⁹ Çünkü Tanrı'nın bilgisi ezelidir ve değişmezdir yargısı dini olgu konusunda hâkim konumdadır. Tanrı'nın bilgisinin ezeli olması için değişkenliğin ortadan kalkması gerekmektedir. Böylece eğer bilginin farklı olduğu yargısı doğru olarak esas alınırsa Tanrı'nın bilgisinin ezeli olması söz konusu olamayacaktır. Bu ise Tanrı için muhaldir.

İkinci durum ise, eğer bilginin aynı olduğunu ileri sürersek o varlıkların özleri itibarıyla, var olmadan önce var oldukları gibi olmadıkları anlaşılması ve bunun neticesinde var olan ile yok olan aynı şey olacak olmasıdır.¹⁹⁰ Daha açık bir ifade ile varlığa gelmeden ve varlığa geldikten sonra var olan varlığın, aynı olmadığı ortaya çıkmış bulunacaktır. Buradan ise var olmuş olan ile varlığı ortadan kalkmış olanın bir anlamda aynı olduğu anlaşılacaktır. Böylece her iki durumdan çıkan sonuç; ya ezeli bilginin özü itibarıyla değiştiği ya da sonradan varlığa gelenlerin Tanrı tarafından bilinmediği şeklindedir. İki durumun da İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinde imkânsız olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹¹ Çünkü Tanrı'nın, Tanrılığın zâtı gereği ezeli bilgiye sahip olması

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *ed-Damîme*, s. 59.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *ed-Damîme*, s. 59.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *ed-Damîme*, s. 59.

¹⁹¹ İbn Rüşd, *ed-Damîme*, s. 59.

gerektiği gibi aynı zamanda sonradan yarattığı her varlığın bilgisinin kendisinde bulunması da elzemdir. Sözü edilen ikinci durumda İbn Rüşd, “*Yaratan bilmez mi?*” ayetine atıfta bulunarak mevzunun izahatını belirtmektedir. Netice itibarıyla ele alınan iki durumun da Tanrı’nın zati gereği onun varlığında bulunmasının isnatta bulunulan açıklamalara göre mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd’ün eserlerinden, filozofların Tanrı’nın cüz’îyyâtı bilme konusunda ileri sürdükleri görüşlerine yöneltilen eleştirilerin yanlış olduğu ve aynı zamanda eleştirilerde bulunanların da hataya düştüklerini anlamak mümkündür. Çünkü filozoflara göre Tanrı’nın tikellere ait olan şeyleri bilebilmesi için O’nun bilgisinin de sonradan meydana gelen bir bilgi ile o şeyleri/tikelleri bilmesi gerekmemektedir.¹⁹² Böylelikle filozoflar hakkında söz söyleyenlerin kesin olarak yanlış oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü ezeli bilginin tikellerin illeti/nedeni olduğu ve sonradan meydana gelen bilgideki gibi onların/tikellerin sebeplisi/sonucu değildir.¹⁹³

Ayrıca ifade edilmelidir ki İbn Sînâ’nın eserleri dikkatli bir şekilde okunduğunda İbn Rüşd’ün, İbn Sînâ’nın Tanrı ile insanın bilmesini karşılaştırarak hataya düştüğünü belirtmiştir. Fakat İbn Sînâ’nın bahsedilen konu hakkında herhangi bir ifadeyle karşılaşmamıştır. İbn Rüşd’ün, İbn Sînâ’nın hata ettiği fikrinin belirttiği şekliyle olmadığı ve İbn Sînâ’nın haksız bir eleştiriye tabi tutulduğunu beyan etmemiz

¹⁹² İbn Rüşd, *eđ-Damîme*, s. 62.

¹⁹³ İbn Rüşd, *eđ-Damîme*, s. 62. Bunun haricinde İbn Rüşd’ü yanlış anlayan bazı kimseler ise onun Tanrı için tikelleri bilmez şeklinde yanlışlığa düştüklerinin görmek mümkündür. Örneğin Romalı Giles’in yazmış olduğu *Filozofların Yanılgıları* adlı eserinde İbn Rüşd için; “...tikellerin sonsuz olmasından dolayı Tanrı’nın tikelleri bilmediğini söyleyerek yanlışmıştır.” Bkz: Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları*, terc. Özcan Akdağ, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), ss. 45-46

gerekmektedir. İbn Sînâ'nın belirtmeye çalıştığı şeyin Tanrı'nın değişimden uzak olduğu ve uzak olması hasebiyle de zamansal alanda bulunan cüz'îleri küllîler cihetiyle bileceğini ifade ettiği görülmüştür. Bahsedilen durum hakkında İbn Sînâ'nın kast ettiği mana Tanrı ile insanın bilgisinin benzediği şekilde değil aksine birbirinden farklı olduğu ve bu nedenle Tanrı'nın küllî bir şekilde bileceğini insanın ise cüz'îleri bileceği yorumunu yapmıştır.

Netice olarak İbn Rüşd, şu ana kadar İbn Sînâ ile bilginin cüz'î ve küllî kapsamı çerçevesinde Tanrı'nın konumu konusunda pek uzlaşamadıkları görülmüştür. Fakat bazı ortak noktalarının olduğuna işaret olarak kabul edilebilecek birkaç pasajla karşılaşılmaktadır. Çünkü *ed-Damîme*'nin sonlarına doğru İbn Rüşd şöyle söylemektedir:

“...filozofların, ezeli bilginin cüz'îyyâtı kuşatmadığını kabul ettikleri nasıl düşünülebilir! Hâlbuki onlar, rüyada/uykuda uyarıcı bilgilerin vahyin ve ilham kabilinden daha başka bilgilerin sebebinin o ezeli bilgi olduğunu kabul etmektedirler.”¹⁹⁴

Aslında denilmek istenenin Tanrı'nın yarattığı her varlığı O'nun yaratan olması cihetiyle bildiği ve bir anlamda bilmesi gerektiğidir.¹⁹⁵ İbn Rüşd'ün filozoflar için '*nasıl düşünülebilir*' ifadesi önemlidir. Çünkü sözünü ettiği durumu kendi bağlamı içerisinde ele alıp incelediğimizde zikri geçen konuda filozofların maksatlarının yanlış anlaşıldığını ifade etmeye çalıştığını görmek imkân dâhilindedir. Ayrıca adı geçen konuda İbn Rüşd mevzuyu açıklamakla birlikte tikel-tümel bilgi konusunda yeni araştırmalara ve incelemelere kapı araladığı da anlaşılmaktadır. Her iki filozofun Tanrı'yı noksanlıklardan

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *ed-Damîme*, s. 62.

¹⁹⁵ Zorunluluk ifadesini kastetmediğimizi belirtmek isteriz. Tanrı, Tanrı olduğu ve Tanrılık vasfı gereğinden dolayı bilir, manasını benimsemekteyiz.

uzak tutmanın ve O'nun mükemmelliğini olabildiğince mükemmel bir şekilde ifade etmenin onların gayeleri içerisinde olduğunu, eserleri okunduğunda görmek, anlamak ve anlaşılana kavramak mümkündür.

1.4- Ğazâlî'nin Tanrı Anlayışı

Öncelikle genel olarak İbn Sînâ'ya, özel olarak ise İbn Rüşd'e ve onların cüz'î-küllî hakkındaki görüşlerine değindik. Bundan sonra ise evvela Ğazâlî'ye ve onun Tanrı'nın cüz'ileri bilip bilmemesi ve aynı bağlam çerçevesinde filozoflara¹⁹⁶ yönelttiği eleştirilerine değineceğiz. Sonrasında ise İbn Rüşd'ün Ğazâlî'ye yönelttiği eleştirilere değinmeye çalışacağız.

Ğazâlî, Tanrı'nın neliği hakkında konuşmadan evvel O'nun varlığını ortaya koymaya çalışarak varlığı ikiye ayırmıştır. Ğazâlî söz konusu kavramı; 'varlığı kendi zâtında varlık' olan Tanrı ve 'varlığı başkasından olan'¹⁹⁷ mümkün varlıkları kast ederek tasnif etmiştir. Bununla birlikte Ğazâlî için Tanrı Nurdur ve ondan başka nur da

¹⁹⁶ Ğazâlî, hakikat arayıcıları şeklinde yapmış olduğu tasnifinde filozofların üç meselede küfre düştükleri ve on yedi meselede de bidate düştüklerini ifade etmiştir. Ğazâlî, *el-Munķız*, s. 73; ayrıca bkz: Frank Griffel, *Ğazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, terc. İ. Halil Üçer ve M. Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), ss. 174-177.

¹⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Ğamîd el-Ğazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s.44; ayrıca bkz: Ömer Bozkurt, "Ğazâlî'nin Tanrı Anlayışı", *TYB Akademi Dergisi*, 1: (2011), s. 90.

bulunmamaktadır; böylece O'nu 'Küllî Nur'¹⁹⁸ olarak isimlendirmiştir. Ğazâlî *Mişkâtu'l-envâr* adlı eserinde aslında İbn Sînâ'dan bir anlamda ilham aldığı Vâcibu'l-vücûd ifadesini eksik bulmuş¹⁹⁹ ve onun yerine 'Nur' veya 'Küllî Nur'²⁰⁰ şeklinde bir kullanımı benimsediği görölmüştür. Bu ifadesinin arka planına bakıldığında ise genellikle tasavvufi düşüncelerden etkilendiği yorumu yapılabilir. Bunun yanı sıra Ğazâlî'nin Tanrı tanımında; O, hiçbir şekilde değişmeyen ve herhangi bir illete veya dışarıdan kaynaklanan bir güce de ihtiyaç duymayan varlıktır.²⁰¹

Ğazâlî'nin varlık-mahiyet konusunda Tanrı'nın varlığını onun mahiyeti ile birlikte olduğunu savunan filozoflara hem cevap niteliğinde açıklamalarda bulunmuş hem de kendi görüşünü yer yer belirtmekte özen göstermiştir. Ğazâlî, evvela *Tehâfüt* eserinin sekizinci meselesini hususi olarak varlık-mahiyet konusuna ayırmış ve şu şekilde ifade etmiştir. "*İlk [olan Allah] 'ın hakikati ve mahiyeti vardır; o hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da ona aittir.*"²⁰² Böylece Ğazâlî, varlık-mahiyet konusunda Tanrı'nın hem varlığının hem de mahiyetinin olduğunu belirtmiştir.²⁰³

¹⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ğazâlî, *Mişkât*, ss. 47-48.

¹⁹⁹ Ömer Bozkurt, "Ğazâlî'nin Tanrı Anlayışı", s. 91; ayrıca Ğazâlî'nin sözü edilen kavramı her ne kadar eksik bulmuş olsa da o kavramı İbn Sînâ'dan ödünç almıştır. Bkz: Said Reçber, "Ğazzali ve 'Zorunlu Varlık' Kavramı," 900. *Vefât Yılında Uluslararası Ğazzâlî Sempozyumu* (7-9 Ekim, 2011, İstanbul/Türkiye), s. 549.

²⁰⁰ Ğazâlî, *Mişkât*, ss. 47-48.

²⁰¹ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 39.

²⁰² Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 116.

²⁰³ Tuncay Akgün, "Meşşâî Filozoflar ve Ğazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mahiyet Tartışmaları", s. 248.

Ġazâlî, varlık-mahiyet mevzusu hakkında gerekleŖen tartiŖmalardan biri olan ‘mahiyeti olan varliğın sebepli olduğunun’ imkân dâhilinde olmadığı ve sonradan var olan nesnelerdeki mahiyetin dahi varlık için etkin bir sebep teŖkil etmiyorken Tanrı için nasıl sebep olacağını sorar.²⁰⁴ Ek olarak beyanında mahiyeti ve varliğı olmayan bir varliğın dūŖnūlemeyeceđi ve ayrıca mahiyeti reddetmenin aynı zamanda hakikati de reddetmek olduğunu ve netice itibarıyla var olanın hakikati reddedilince, varliğın dūŖnūlemeyeceđini vurgulayarak belirtmiŖtir.²⁰⁵ unkū bir varliğın mahiyeti inkâr edildiğinde o varlıktan geriye sadece varlık lafzı kalır ki bu da varliğın bir anlamda özü gereği tam ve eksiksiz olması gerekirken aksine onun eksik olduğunu gōstermektedir.

1.5- Ġazâlî’nin Küllî-Cüz’î AnlayıŖı

Ġazâlî, küllî meselesini ilk olarak *Tehâfütü’l-felâsife*²⁰⁶ adlı eserinin on birinci meselesinde tartiŖmaktadır. Ġazâlî, bu bölūme baŖlık olarak kullandığı filozofların Tanrı’nın tür ve cinsleri küllî olarak bildiğine iliŖkin gōrūŖlerinin aciz bırakılması²⁰⁷

²⁰⁴ Ġazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 117.

²⁰⁵ Ġazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 117.

²⁰⁶ Ġazâlî eserlerini kaleme alırken muhatabına göre ele aldıđını ve bahsi geçen eseri de orta sınıf ulema adına yazdıđı eserlerinden biridir. GeniŖ bilgi için bkz: Gūrbūz Deniz, “Ġazâlî’yi Anlamannın Usūlü”, s. 11.

²⁰⁷ BaŖliđın tamamı: “(Filozofların) İlk (Olan Allah)’ın Kendisinden BaŖkasını, Tür Ve Cinsleri Küllî Olarak Bildiđine İliŖkin GōrūŖlerini Kanıtlama Konusunda Aciz Bırakılmaları Üzerine.” Arapça aslı için bkz: Ġazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 184; Türkçesi için bkz: Ġazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 125.

şeklindeki ifadesiyle esasen fikrini kısmen de olsa belirtmiştir. Ğazâlî, öncelikle İbn Sînâ'nın görüşlerine değinerek konu hakkında bilgi vermeye çalışmıştır.

İbn Sînâ'nın benimsediğı görüşe göre, ilim ve malûm ne şekilde ise onu öylece bilmek olduğunun ve malûm değıştikçe ilmin de değışeceğinin ve o yüzden Tanrı'nın cüz'ileri bilmesinin O'nda değışimi gerektirecektir. İbn Sînâ'nın bu görüşüne karşı çıkan Ğazâlî adı geçen görüşe üç şekilde cevap vermeye çalışmıştır.²⁰⁸ Ğazâlî, anları bilmenin ilimde herhangi bir değışikliğıe yol açmadığı ve açıkçası insanın bir bilgi ile bir şeyin tüm bilgisine sahip olabildiğı düşüncesindedir. Mesela; bir ilmi bilgi ile güneş tutulmasının bütün safhalarını bir kişi bilebilir.²⁰⁹ İkinci olarak, çeşitli sayıda bilgi sahibi olunması da aynı şekilde eğer insanda herhangi bir değışime yol açıyorsa Tanrı'nın küllîleri de bilmesi O'nun zatında değışime yol açacaktır.²¹⁰

Ğazâlî, böyle bir şeyin gerçekleşmesinin ise İbn Sînâ'nın savunduğı görüşün yanlışlığını ifade edeceğini düşünmektedir. Üçüncüsü ise filozofların, gerçekleşen olaylardan uzak kalmayan sonsuz bir varlığın var olduğunu kabul etmelerinden sonra Tanrı'nın, uzak kalmaması sebebiyle Ğazâlî'ye göre O'nun zatında belirli bir değışimin gerçekleşmesinin kaçınılmaz olması gerekmektedir. Fakat filozoflar, O'nun zatında herhangi bir değışimin gerçekleşmediğı halde tikelleri bileceğini (Ğazâlî'nin aksine) ve bu sebeple de herhangi bir kusurun olmayacağını belirtmişlerdir.²¹¹

²⁰⁸ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

²⁰⁹ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

²¹⁰ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

²¹¹ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

Bunun sonucunda Ğazâlî, fâilin kendi fiilini bilmesinin ittifakla zorunlu olduğunu ve bu sebeple de âlemde olan her şeyin O'nun fiili olduğunu belirtmiştir.²¹² Sonradan yaratılanları yaratan Tanrı'nın, yarattıklarını bilmemesi söz konusu edilemez. Çünkü Ğazâlî, mutlak ilim sahibi “*Tanrı bilgiye konu olan her şeyi bilir*”²¹³ sözüyle de O'nun her şeyi bildiğini vurgulamıştır. Bu sebeple yarattığı her varlığı ezelde bilmesi de akla aykırı değildir.

Fakat Ğazâlî, filozofların birden ancak bir çıkar anlayışı gereği Tanrı'dan eğer sadece ilk sebep/akıl sudûr²¹⁴ ediyorsa o halde Tanrı'nın ilk sebepten başka herhangi bir şeyi bilmemesi gerektiğini zikretmiştir. Çünkü Tanrı, zati gereği sadece ilk sebebi bilebileceği ve aynı şekilde ilk sebepte yalnızca kendisinden sudûr eden akli bilmiş olacaktır.²¹⁵ Ğazâlî'ye göre Tanrı'dan “*sadece bir tek şeyin sudûr ettiğine göre, O'ndan sudûr etmiş olandan sudûr edenin O'nun tarafından bilinmesi*”²¹⁶nin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ğazâlî'ye göre O'nun ilk sebebi bildiğinden dolayı ve ilk sebepten çıkan diğer sebepleri bilmesi ise bir anlamda mümkün değildir. Çünkü ilkinin biliyor sonrakileri değil şeklinde anlaşılmaktadır.

Ğazâlî filozofların; Tanrı'nın cüz'ileri bilmesinin bir eksiklik olacağını iddia ettiklerini belirterek Tanrı'nın yalnızca cüz'ileri değil aynı zamanda bütün olayları

²¹² Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 127.

²¹³ Ğazâlî, *İhyâ I*, s. 123.

²¹⁴ Diğer bir ifade ile ‘Türüm Kuramı’ bkz: İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 176.

²¹⁵ Sudûr teorisinin aşamaları için Fârâbî'nin *el-Medînetu'l-Fâzıla* adlı eserine bkz: Yaşar Aydın, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, ss. 176-178.

²¹⁶ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 129.

bilmesinin herhangi bir eksiklik doğurmayacağını, aksine yüce bir varlık oluşundan dolayı bildiğini zikretmiştir. Eğer Tanrı; bahsi geçen cüz'ileri bilmiyorsa, o halde küllî akledilirleri bilmeyip tikel olanı bilmesi de mümkün olmalı²¹⁷ şeklindeki vurgusu ile filozofların düşüncelerinin yanlış olduğunu belirtmektedir.

Ġazâlî, Tanrı'nın cüz'îyyâtı küllîyyât cinsinden bilebildiği iddiasında bulunan İbn Sînâ için bu bilginin yanlış olduğunu söyler ve güneş tutulması örneğini vererek şöyle açıklar:

“İşte bu üç bilgi²¹⁸ çok sayıda ve çeşitlidir; bu bilgilerin birbirini izlemesi, bilen özün değişmesini gerektirir; çünkü bu bilen öz, tutulmanın sona erdikten sonra önce olduğu gibi şu anda da bulunduğunu bilirse, böyle bir şey bilgi değil, bilgisizlik olur. Eğer bu öz tutulmanın bulunduğu anda, bulunmadığını bilirse, bu da yine bilgisizlik olur.”²¹⁹

Bahsedilen üç durumda da Tanrı'nın bilgisinin değiştiği görülmektedir. Çünkü bilgilerden ilki olan güneşin tutulmadan önceki evresi Tanrı tarafından biliniyorsa ve devamında güneşin ikinci evreye geçmesi yani tutulmanın gerçekleştiği anda Tanrı'nın bilgisinin de değişen durumdan ötürü değiştiği incelemeler neticesinde anlaşılmaktadır. Bilgisi değişen mükemmel bir Tanrı düşünülürse eğer O'nun pekâlâ mükemmel olduğundan ziyade olmadığı dile getirilecektir. Çünkü Tanrı mutlak şekilde bilen olduğu için O'nun nezdinde herhangi bir değişimin söz konusu edilmesi mümkün olmamalıdır. Mümkün hale geldiğinde ise Tanrı'nın yukarıda da belirtildiği üzere mutlak bilen vasfının ortadan kalkacağı anlaşılmaktadır.

²¹⁷ Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 130.

²¹⁸ Güneşin tutulmadan önceki hali, tutulma anı ve tutulma sonrası.

²¹⁹ Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 134-135.

Ayrıca nesnelere veya bireylerin mütemadiyen bir değişimin içerisinde olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda söz konusu değişimlerden bilen varlık olarak Tanrı'nın haberdar olması gerekmektedir. Çünkü malumat değişirse bilen nesnelere hakkındaki bilgisinin de değişmesi²²⁰ mevzubahis olacaktır. Böylelikle Gazâlî, Tanrı'nın hem tikelleri bilmesi hem de mutlak şekilde bilgi sahibi olmasının bir çelişki doğurduğunu belirtmiştir. Çünkü nesnenin durumu veya bilgisi değiştiğinde onu bilen varlığın bilgisi de ona göre şekil alıp değişecektir. Değişmek ise yeni olan bilgiye bir anlamda tabi olmak ve ona bağlı olmak demektir. Şayet Tanrı'nın tikel olanı bildiğini vurgularsak adı geçen durum O'nun için de geçerli olacaktır. Fakat Tanrı her türlü değişim ve dönüşümden uzaktır. Bu sebeple Gazâlî, filozofların görüşlerini ele alırken durumu izah etmeye çalışmış ve onların görüşlerinde noksanlığın olduğunu *Tehâfut*'ünde ifade etmiştir.

Gazâlî, İbn Sînâ'dan farklı olarak Tanrı'nın hem zatını ve tümeli yani küllî olan bilgiyi hem de zaman ve mekâna tabi olan tikelleri bildiğini ifade etmiştir. Çünkü Eş'ârî kelamına²²¹ göre yaratıcı olan varlığın her yerde her şeyi bilmesi mutlaklıdır. Böylece Gazâlî söz konusu açıklamayı temel alarak Tanrı'nın mutlak bir şekilde her şeyi bildiğini ve bu sebeple O'nun yetkin bir varlık olduğunu belirtmektedir. Ona göre eğer Tanrı herhangi bir objeyi eksik veya yanlış bilirse O'nun mükemmel olarak bilmesi veya kemâl oluşu söz konusu olmayacak ki bu durumun da yaratıcı için muhal olduğu ortaya koymaktadır. Böylece Gazâlî, malumattaki değişimin bilen varlığın zatında değişmeyi

²²⁰ Hülya Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 339.

²²¹ İbn Rüşd'ün Eş'ârî kelamına yönelttiği eleştiriler için bkz: Ömer Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd'ün Eş'ârîlere Yönelik Eleştirisi", *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyum Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), ss. 60-72; ayrıca bkz: Mehmet Bayraktar, "İbn Rüşd ve Allah'ın Varlığının Kanıtları", *DiD*, 48/3: (2012), ss. 35-42.

gerektirmeyeceğini belirtmiştir.²²² Hatta Tanrı'nın bilgisi nesnelere değişmeyi zorunlu kılmaktadır.²²³

Ġazâlî, güneş tutulması örneğinde Tanrı'nın cüz'îyyâtı küllîyyât cihetinde bilip bilemeyeceğini tartışmıştır.²²⁴ Söz konusu misalde güneşin tutulmadan önceki durumu ile tutulma anındaki pozisyonu ve tutulmadan sonraki konumunda bilgi değişiminin meydana geldiğini açıkça belirten Ġazâlî, kendi durumunda değişme olmayanı bahsedilen üç farklı durumu bildiği de düşünülemez demiştir.²²⁵ Çünkü filozoflar Tanrı için, verilen örneğin her üç konumda da O'nun bilgisinde herhangi bir değişikliğin gerçekleşmediğini belirtmişlerdir. Bunun aksine Ġazâlî ise mevzubahis olan durum için bilginin bilinene bağlı olduğu ve eğer bilinen değişirse her halükarda bilginin de değişeceğini düşünmektedir. Aynı şekilde eğer bilgi değişirse kesinlikle bilinenin de durumunun değişeceğini düşünerek; Tanrı için değişimin mümkün olmadığını ifade etmiştir.²²⁶

İbn Sînâ ise güneşin tutulma öncesini, anını ve sonrası olmak üzere üç konumda Tanrı'nın bilgisinin değişmediğini belirtmiştir. Ġazâlî, onların bu tutumunu "...durumu değişmeyen şeyin bu üç durumu bilmesi düşünülemez"²²⁷ şeklinde yorumlamıştır. Gerekçe olarak sunduğu delil ise bilginin bilinene bağlı olduğu ve bilinen şeyin değişmesi

²²² Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 135-136.

²²³ Hülya Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 340.

²²⁴ Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 134-135.

²²⁵ Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 135.

²²⁶ Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 135.

²²⁷ Ġazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 135.

ile bilginin de deęiőeęi ve bilgi deęiőince de bilgili/bilenin de deęiőeęinin muhakkak olmasıdır. Çünkü bilgiye veya bilginin nesnesine sahip olan kişi bilginin bildirdiği Şey kadar bilmesi mümkündür. Bilginin değişmesi halinde ise bilen kişinin durumu/tavrı da değişecektir. Tartıőılan konu Tanrı ile ilgili olduğu için azl'nin dediği gibi Tanrı'da herhangi bir değişimin meydana gelmesi muhaldir.²²⁸

Güneş tutulması olayından yola çıkan azl, söz konusu olan Tanrı'nın bilgisi meselesinde verilen örneklerde filozoflara göre O'nun nasıl bilebileceğine değinir. Onlar; Tanrı'nın, tutulmanın öncesini, tutulma nını ve tutulmanın sonrasını bilmesi hakkındaki *“herhangi bir farklılaőma içermeyen tek bir süreçten ibaret olup O'nun ztında bir deęiőimi gerektirmez. Aynı Şekilde Tanrı'nın sonradan meydana gelen bütün nesnelere bilmesi de böyledir”*²²⁹ Şeklindeki açıklamasına ve aynı zamanda Tanrı'nın ilminden hiçbir Şeyin gizli kalmadığını da ekleyerek sözü edilen durumun yanlış ve hatta imknsız olduğunu belirtmiştir.

azl, filozofların Tanrı'nın Zeyd ve Amr'ın ilintilerinin ikisini ayrı ayrı yani parçalar halinde bilemeyeceğini ancak O'nun, mutlak anlamda insanı ve insanın sahip olduğu özellikleri bildiğini ifade etmelerinden dolayı (azl nezdinde) Şeriatı temelden yıktıklarını²³⁰ belirtmiştir. Misal olarak verilen Zeyd'in Tanrı'ya iman veya inkr etmesinde meydana gelen deęiőimde O'nun belirtilen değişimden bihaber olacağı ortaya

²²⁸ azl, *Tehft'l-felsife*, s. 135.

²²⁹ azl, *Tehft'l-felsife*, s. 135.

²³⁰ azl, *Tehft'l-felsife*, s. 136; ayrıca bakılabilir: Hayrani Altıntaş, *İbn Sn Metafiziki*, s. 69-70; Mehmet Vural, *Gazzl Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), ss. 78-79.

çıkılmaktadır ki bu da Tanrılık vasfı için söz konusu değildir.²³¹ Çünkü O, Zeyd'i gerçekte var olduğu şekliyle bilmemekle ele alındığı²³² ve insanoğlunun ise; Zeyd'in bir birey olduğunu fakat Tanrı'nın Zeyd'i bir birey olarak bilmemesi söz konusu olup, sadece Zeyd'i insan kavramı içerisinde tümel olarak bilmekte olduğu fikri temelde yer almaktadır. Böylelikle Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin boyutu özel olarak değil de genel olarak ortaya konulduğu söylenebilir.

Ğazâlî, İbn Sînâ'nın konu çerçevesi etrafında belirtmiş olduğu örnekleri kritize ederek, insan unsuru için de aynı şeyleri ifade ettiğini onların Zeyd, Amr ve Halid misallerinde Tanrı'nın üçü hakkındaki bilgisinin nasıl olacağı yönündeki konuya değinir. Dahası üç kişinin mü'min mi yoksa kâfir mi olduğu ya da dinden döndükleri vakit O'nun bu kişilerin yeni durumları hakkında bilgisinin de değişmesi gerekmektedir. Netice olarak Tanrı'nın bu şahısla ilgili bilgileri de genel itibarıyla bildiğini ifade etmiştir. Çünkü filozoflara göre Tanrı, zamanın içinde olandır yani duyusalı bilebilmesi için zamansal olana intikal etmesi gerekir ki böyle bir durum O'nun için imkân dâhilinde değildir.

Bundan ötürü Zeyd'in gerçekleştirmiş olduğu fiillerinin Tanrı tarafından bilinmesi de mümkün görünmemektedir.²³³ Aslında o bir şahıs olduğu için eylemleri meydana gelmeden evvel var olduğu sonucu da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanrı bireyi ve onun yapıp ettiklerini bilmemektedir. Bu sebeple Tanrı, onun iman eden sâlih bir kul mu yoksa inkâr eden kâfir bir kul mu olduğu bilgisini de bilemeyecektir. Netice olarak eğer Tanrı'nın canlı veya cansız, insan veya hayvanları cüz'î olarak değil de o

²³¹ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 136.

²³² Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 136.

²³³ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 137.

cüz'leri küllî tarzda bildiği görüşünü kabul ettiğimizde Ğazâlî'ye göre az önce bahsettiğimiz durumlar/sorunlar ortaya çıkacak ve Tanrı'nın mükemmellik özüne hale getirilmiş olacaktır. Böylece Ğazâlî, bahsedilen görüşün Tanrı'nın mükemmellik vasfına zarar verdiği için adı geçen düşünceyi savunmanın yanlış olduğu tezini dile getirerek kendi fikrini belirtmiştir.

Ğazâlî, tikelleri tümel tarzda bilme meselesinde örneklerini derinleştirerek filozofları eleştirir. Peygamberlik örneğini ele alan Ğazâlî, eğer Tanrı sadece tümel tarzda biliyor olsaydı İslâm dininin son peygamberinin, peygamber olduğunu bilemeyecektir. Bunun yerine Peygamberlik sözcüğünü küllî olarak bilecek ve genel olarak peygamberlik kavramına yüklenen görevleri/nitelikleri bilmiş olacaktır.²³⁴ Daha sarıh bir ifade ile son peygamberin başından geçen halleri bilmediği savunulacaktır. Çünkü Tanrı peygamberi ve peygamberleri birey olarak bilmemekte, sadece “*peygamberlik ilan edenleri ve onların birtakım niteliklere sahip bulunduğunu bilir*”²³⁵ şeklindeki misalde Tanrı'nın peygamberleri küllî olarak bildiği ortaya çıkacak ve Tanrı göndermiş olduğu elçilerini kişisel olarak tanımadığı düşüncesi oluşacaktır. Bunun sonucunda ise *Ğur'ân*'daki birçok ayete²³⁶ aykırı bir durumun söz konusu olduğu anlaşılacaktır.

Sözü edilen durumun gerçekleşmesinin Ğazâlî'nin fikir dünyasına göre, peygamberden bihaber bir Tanrı'nın ve *Ğur'ân* ayetlerinden habersiz bir peygamberin var olması düşünülemez olacaktır. Dahası Tanrı'nın, peygamberliği sadece peygamberlik vasfının genel özelliklerini tümel olarak bildiğini varsayarsak O'nun, seçilmiş

²³⁴ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 137.

²³⁵ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 137.

²³⁶ Bkz: Âl-i İmrân 3/13, En'âm 6/34, Enfâl 8/26.

peygamberine tüm insanlığa iletmesi için gönderdiği ilahi mesajlarından tek tek haberdar olması imkân dâhilinde olmadığı sonucuna da varılacaktır. Daha açık bir ifade ile Tanrı'nın cüz'î olayları ve sözü edilen olaylarla ilgili göndermiş olduğu ayetleri bilmesi meselesi gündeme gelmiş olacak ve genel olarak şöyle bir sorunu ortaya çıkaracaktır: Mesajı alıcıya gönderen varlık, mesajın içeriğinden habersiz olur mu? Filozofların düşünce dünyasına göre Tanrı için bu yargı kabul edilirse, kendisinin bizzat göndermiş olduğu ve hayatın içinde olan ilahi mesajlarını O'nun bilgisi dâhilinde olması mümkün görünmemekle beraber mantık bakımından da kusurlu olduğu aşikârdır. Basit bir akıl yürütme ile gönderici, alıcıya iletilmesi üzere göndermiş olduğu pasajların içeriğini bilmekle birlikte o içeriğe hâkim olan ilk kişidir aynı zamanda. Bu sebepten ötürü O'nun mesajından habersiz olması hiç şüphesiz muhaldir ve kabul edilemez bir düşüncedir. Hem "*Yaratan bilmez mi*"²³⁷ ayeti ile hem de mantıki bağlamlarla mesajı gönderenin mesajın içeriğini bilmesi bir anlamda zorunludur.

Ayrıca ayetlere genel olarak bakıldığı zaman birçok ayetin iniş sebebinin olduğu görülmektedir. Fakat filozoflara göre Tanrı, tikellerin bilgisine sahip olmadığından dolayı göndermiş olduğu ayetleri ve içeriğini bilmesinin muhal olduğu sonucuna varılacaktır. Yukarıda belirttiğimiz ve muhtemel problem oluşturabilecek konuya değinmemiz bu konunun Ğazâlî'nin felsefesine göre Tanrı'nın sadece küllî bilgiyi bilmesini kabul etmek eksik ve aynı zamanda yanlış olacağını söylemek onun genel düşünce yapısına aykırı olmayacaktır. Aynı zamanda Tanrı'nın zamansal hadiseleri bilebilmesi için²³⁸ zamanın

²³⁷ Mülk 67/14.

²³⁸ Tanrı'nın sözü edilen zamansal hayatın içerisinde vuku bulan hadiseleri bilmesi için zamanın içerisine dâhil olması gerekmektedir. Daha açık bir ifade ile Tanrı'nın göndermiş olduğu peygamberlerinin başlarından geçen olayları bilmesi için zamanın sınırlarına dâhil olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu sonuç

bölünmesiyle bölünebilen durumların oluştuğu ve bunları kavramak için değişimin gerektiği²³⁹ anlaşılmaktadır. İbn Sînâ ve onu takip eden diğer filozofların öne sürmüş oldukları cüz'îyyâtı küllîyyât cihetinde bilme eyleminin tamamen yanlış olduğu vurgusunun Ğazâlî tarafından defalarca zikredildiği, yaptığımız incelemeler neticesinde anlaşılmaktadır.

Aynı bağlam üzerinden ifade etmeliyiz ki Tanrı'nın tikeli bilmemesi konusu ele alındığında O'nun yarattığı insanoğlunun duyusal âlemde isteklerde bulunmuş olduğu duasına da cevap vermesi yukarıdaki bahsi geçen durumlar göz önüne alındığında mümkün değildir. Yaratan varlığın yaratılana hem gönderdiği peygamberlerden hem de onların vasıtasıyla insanlığa iletilmesi için vahiy meleği ile gönderilen mesajların içeriğinden bihaber olması demek aynı zamanda yaratılan insanoğlunun duasına da cevap vermesinin imkânının ortadan kalkması demektir. Çünkü dua bireylerin fert halinde niyazda buldukları kişisel isteklerini barındırmaktadır. Böylelikle eğer Tanrı tikel olanı bilmiyorsa ya da tikel bilgiye genel olarak hâkimse kulun arzu edip istekte bulunduğu karşılık vermesi düşünülemez. Çünkü dua cüz'e yani parça olana dâhildir. Bu nedenle eğer Tanrı cüz'îyyâtı bilmiyorsa O'nun sadece peygamberleri değil aynı zamanda insanların dualarını da bilmediği ve karşılık vermediği sorununu ortaya çıkacağı görülmektedir. Ve netice olarak hem peygamberlerin hem de duanın bahsedilen anlam doğrultusunda yersiz olduğu anlaşılacaktır. Hâlbuki Tanrı'nın peygamberlerini özel olarak bilmediği ve insanların niyazda buldukları duaya karşılık vermediği şeklindeki

ise felsefe tarihinde üzerinde çokça durulan 'Tanrı ve zaman' tartışmasını hatırlatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik Ve Yaratma Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

²³⁹ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 137.

iki durumun da ortaya çıkardığı sorunun geçerliliği olmadığını Ğazâlî'nin görüşleri doğrultusunda anlaşılmaktadır.

Böylelikle düşünürümüz, Tanrı'nın tümel konuları olduğu gibi tikel mevzuları da bildiğini zikretmiş ve devamında da hem her şeyi bilebileceğini hem de tikelleri sadece tümeler üzerinden bilebileceğini savunmanın bir çelişki doğurduğunu ifade etmiştir.²⁴⁰ Çünkü Tanrı'nın hem her şeyi bilme iddiasını savunmak hem de cüz'ileri tek tek bilebilmesinin bir anlamda mümkün olmadığını belirtmenin bir çelişki olduğunu gösterecektir.

Ğazâlî, Tanrı'nın hem insanı hem hayvanı hem de cansız mutlak şekilde biliyor olmasının anlamı bunların hepsini farklı bir bilgi ile bildiği anlamına geldiğini söylemektedir. Bundan dolayı Tanrı'nın çeşitli varlıklara ilişkin bilgisi de farklı olacağı için bir tek bilgi ile muhtelif varlıkları bilmesi düşünülemez. Çünkü O'nun çeşitli varlıklarla olan ilişkisi hiç şüphesiz farklı olacağı²⁴¹ için tek veya aynı bilgi ile her varlığı bilmesi mümkün değildir. Ona göre Tanrı'nın her varlığı kendi türü içerisindeki bilgi ile bilmesi daha makuldür. Çünkü A türüne ait bir varlığın bilgisi ile B türüne ait bir varlığın (her iki varlık aynı varlık türüne mensup olmadıklarından dolayı) bilgisi birbirlerinden farklı olacaktır. Bu sebeple Tanrı'nın bu varlıklara ait bilgisi de ayrı olacaktır. Aynı şekilde bu türlerin altında yer alan ayrımların/fertlerin²⁴² her birinin kendisine ait özellikleri de olacağı için Tanrı'nın her bir ferdin özelliklerini onlara özgü bir şekilde

²⁴⁰ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 134-135.

²⁴¹ Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 140.

²⁴² Mantık ilminde yer alan beş tümel kavramlarının açıklamaları için bkz: Necati Öner, *Klasik Mantık*, (İstanbul: Divan Yayınları, 2014), ss. 39-43.

bilmesi gerekmektedir. Böylelikle her bir fert arasında farklılıklar mevcut olacağından onların her birini aynı tümel bilgi ile bilmesi düşünülemez. Çünkü her şeyin kendisine ait özellikleri olacağından onlara ait bilgiler de farklı olacaktır. Böylece Tanrı'nın onları tümel bir tarzda bilmesi yerine tikelleri tek tek bilmesi daha doğru olacaktır.

Netice olarak Ğazâlî, Tanrı'nın tikel bilgiyi tümel tarzda bilmesi mevzusunda İbn Sînâ'nın yanıldığını ve hataya düştüğünü yer yer ifade etmiştir. Bununla birlikte Ğazâlî, Tanrı'nın hem tikeli bildiğini hem de tümeli bildiğini zikretmiştir. Tanrı'nın cüz'î bilgiyi direkt bilemeyeceği ya da O ancak tümel tarzda tikel olan bilgiyi bilebileceği ifadesinin Tanrı için eksiklik belirttiğini ve bu fikri benimsemenin imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Böylelikle Ğazâlî'nin fikirsel çerçevesi göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın konumu ve bilgisi itibarıyla O'nun hiç şüphesiz cüz'î bilgiyi kendi içerisinde ve özellikle her ayrıntısıyla; küllî olanı da aynı şekilde kendi bağlamı içerisinde bildiğini ifade etmiştir. Çünkü Ğazâlî'nin düşünce dünyasına genel olarak baktığımızda aksi görüşün iddia edilmesinin Tanrı için mutlak yoksunluk anlamına geldiği görüleceğinden, “*O her şeyi hakkıyla bilendir*”²⁴³ ayetinin düşünürün düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

1.6- İbn Rüşd'ün Ğazâlî Eleştirileri

Bu bölümde İbn Rüşd'ün Ğazâlî'ye yönelttiği eleştirileri ve açıklamalara değinmeye çalışacağız. İbn Rüşd'ün özellikle *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseri konu ile ilgili eleştirileri

²⁴³ Hucurât 49/16; farklı surelerde geçen benzer anlamlar için bkz: Şuarâ 26/220, Ahzâb 33/54,

ele almamız bakımından mühimdir. Ayrıca bahsi geçen eleştirilerin yer yer filozofları ve özellikle Ğazâlî'yi hedef aldığını belirtmemiz gerekmektedir.

İbn Rüşd, cüz'î olanı küllî olarak bilme olgusunda Ğazâlî gibi düşünen düşünürlerin söz konusu mevzuda hata yapmalarının sebebini Tanrı'nın bilgisini, yaratılmış insanın bilgisine benzettikleri ve aynı zamanda ikisi arasında bir karşılaştırma yaptıklarından dolayı bu yanlışta düştüklerini ifade etmiştir.²⁴⁴ Yaratan varlığın, varlıkların bilgisine sahip olması, yaratılmış varlığın bilgi sahibi olması türünden olmadığı, O'nun daha üstün bir konumda olduğu açıktır.²⁴⁵ “Çünkü insan, bireyleri [tikelleri] duyularla ve genel varlıkları ise akıl ile kavrar”²⁴⁶ ifadesinden insanın iki ayrı bilgi çeşidini iki farklı şekilde öğrenebileceğini göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse tikel bilginin duyularla elde edilebileceğini vurgularken tümel bilginin ise duyular yerine sadece akılla anlaşılabilirliğini zikrettiği anlaşılmaktadır. Böylelikle insanın cüz'î bilgiyi idrak etmesi için duyulara, küllî bilgiyi kavraması içinse akla ve akli yetilere ihtiyaç duymaktadır. Fakat bahsedilen durumun Tanrı'nın nezdinde söz konusu edilmemektedir. Tanrı'nın bilmesini insanın bilmesi gibi herhangi bir sınıfsal ayrıma tabi tutulmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Böylelikle Tanrı'nın bilmesi ile insanın bilme fiili arasında kesin bir ayrımın olduğu ve her iki bilme şeklinin birbirilerine benzetilerek O'nun bilgisinin anlaşılmasını sağladığı yargısı yanlıştır.

²⁴⁴ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, (Beirut: Merkezi Dirâseti'l-vaĥdeti'l-merbiyye, 2001), s. 455; Türkçesi için bkz: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 253, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

²⁴⁵ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 455; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 253.

Şahıslar duyularla küllî olanlar ise akılla bilinir²⁴⁷ vurgusuna bakıldığında İbn Rüşd'ün belirtmeye çalıştığı mevzunun Tanrı'nın ilmini ve insanın ilmini birbirinden kesin olarak ayırmak olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca insanlar ve hayvanlar arasındaki ayırma dikkat çeken İbn Rüşd, hayvanların duyularla ve muhayyile ile insanların ise hayvanlara nazaran akılla bilgiyi elde ettiklerini ifade etmiştir.²⁴⁸ Daha açık bir ifade ile hayvanların duyum (iç duyum ve dış duyum)²⁴⁹ ve hayal gücü ile tikel bilgiyi elde ettiklerini, insanların ise akıl sayesinde tümel olanın bilgisine ulaştıklarını belirtmiştir. Sözü edilen durumda hayvanların hem iradeden hem de akıl melekesinden mahrum olmaları sebebiyle bilgiyi edinmeleri sadece duyularına dayanırken insanların ise irade ve akıl melekesine sahip olmalarından dolayı bilgiyi hem duyularla hem de akılla elde etmektedirler. Açık bir ifade ile anlaşılmaktadır ki hayvanların bilmesi ile insanın bilmesi arasında bir ayırım olduğu ve her iki bilginin birbirine benzetilmesi durumunda bir yanlış doğuracaktır. Ay altı âlemde bulunan iki canlı türünün bilme şeklinin farklılığı ile fizik ile metafizik evrende bulunan varlıkların bilme eylemlerinin farklı olması kaçınılmaz olacaktır. Böylelikle insan ile Tanrı'nın bilmesinin benzetilmesi yargısı da yanlış olarak görülmektedir.

İbn Rüşd'e göre var olan bilginin, gerçek bilgi olarak addedilmesi için tikelin bilgisi değil tümelin bilgisi olması gerektiği anlaşılmaktadır. Daha açık ifade ile eğer tikel bilgi gerçek bilgi olarak kabul edilseydi o zaman irade ve akıldan yoksun olan hayvanların da

²⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207.

²⁴⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 276.

²⁴⁹ Hülya Yaldir, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 346.

ilim sahibi olmaları söz konusu olacaktı.²⁵⁰ Fakat yukarıda da değinildiği üzere hayvanların bilgiyi elde etme yolunun sadece duyularla ve muhayyile ile mümkün olduğundan, bahsedilen durumun aksisinin gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olmayacaktır. Çünkü hayvan ve insanın bilgiyi kazanma yollarının farklı olmasından dolayı hayvanların bilgiyi edinmeleri insanın edinmesi gibi olmayacaktır. Netice itibarıyla duyulardan ve muhayyileden cüz'î ilim, aklın ve iradenin ürünü olarak ise küllî ilim oluşmaktadır.²⁵¹

İbn Rüşd, Ğazâlî'nin Tanrı ile insanın bilmesini birbirine benzetmesi mevzusunda onun laf kalabalığı²⁵² yaptığını ve filozofların söylediklerini anlamadığını söylemekten de kendini alamamıştır. Ğazâlî'nin tümelleri bilen Tanrı'nın, bireylerin çokluğunu ve bir bireyin çeşitli hallerinin çokluğunu da bilmesi gerektiği şeklindeki görüşüne yanıt olarak; onun bu sözünün safsata olduğunu belirten İbn Rüşd, bireyleri bilmenin duyuyla; tümelleri bilmenin ise akılla kavrandığını ifade etmektedir. Aynı bağlam üzerinde türleri ve cinsleri bilmenin her ne kadar bilgide çoğalma olsa da herhangi bir değişikliğin gerektirmediğini ve onları bilmenin değişmez olduğunu izah etmiştir.²⁵³

İbn Rüşd, *Tehâfüt*'ünde Ğazâlî'nin bazı ifadelerinin doğruluğuna değinerek onun söylediği şeyin doğru olduğunu ve onları kabul ettiğini de belirtir. Ğazâlî'nin "*türlerin ve cinslerin çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir, sözü doğrudur*"²⁵⁴ şeklindeki ifadesinde de görüldüğü üzere onun haklı olduğu yönlerini zikretmekten de geri

²⁵⁰ Hülya Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 346.

²⁵¹ Hülya Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 346.

²⁵² Safsata.

²⁵³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 253.

²⁵⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 254.

durmamıştır. Devamında ilim alanında derinleşen filozofların Tanrı'nın varlıkları bilmesi mevzusunda O'nu ne tikel olarak ne de tümel olarak nitelendirdiklerinden bahseder. Çünkü bahsedilen “*hususları gerektiren bilgi edilgin akıldır ve nedenlidir. İlk akıl ise salt fiildir ve nedendir. Dolayısıyla O'nun bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz*”²⁵⁵ ifade edildiği üzere İbn Rüşd, özelde Ğazâlî'yi ve genelde ise takipçilerinin düşmüş oldukları hatayı, Tanrı ile insanın bilgisini karşılaştırdıkları²⁵⁶ ve bu karşılaştırma üzerinden yorum ve eleştirilerde bulduklarını belirtmiştir.

İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünün on ikinci meselesinde benzer bir tartışmaya girerek Tanrı'nın bilgisi konusuna O'nun kendisini bilip bilmeyeceği mevzusu üzerinden değinmeye çalışmıştır. Burada İbn Rüşd, kendi özünü bilen başkasının özünü de bilir,²⁵⁷ izahatını yapmıştır. Sözü edilen görüşe göre eğer Tanrı, kendi zatını/özünü bilmiyorsa başka herhangi bir varlığın ya da herhangi bir şeyin varlığını da bilmediği anlaşılacaktır. Çünkü kısaca kendisinden yani özünden haberi olmayanın ötekinden bihaber olması doğaldır. Böylelikle İbn Rüşd'ün belirtmiş olduğu fikre göre Tanrı, hem kendi özünü hem de kendisinden çıkan varlıkları bilir, dolayısıyla O, başkasını da bilir.²⁵⁸ Sonuç itibarıyla Tanrı'nın tikelleri bilmesini kendi varlığının neticesi olarak ele alınmaktadır.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 254.

²⁵⁶ Benzer yorumlar için bkz: Hatice Yılmaz, *İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011), s. 60.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 243; ayrıca bkz: Hülya Yaldr, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 338. Tanrı'nın kendi özünü bilmesi ile ilgili görüşü için bkz: Ğazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 72.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 243.

İbn Rüşd, Ğazâlî'nin serdettiği düşüncelerini tartışmaya dâhil ederek onun Tanrı hakkında canlı olmayandan canlılığın çıkması mümkündür²⁵⁹ ifadesinin yanlış olduğunu, cansızdan canlı varlığın çıkmasının imkân dâhilinde olmadığını belirtmiştir. Çünkü canlı olmayandan canlı bir varlık çıkmış olsaydı eğer henüz yaratılmamış olandan da yaratılmış olanın çıkması da mümkün olacaktı.²⁶⁰ Fakat İbn Rüşd'e göre cansız olan varlıktan canlının çıkması düşüncesinin tutarlılık bakımından yanlıştır. Sözü edilen durumdan da anlaşıldığı üzere var eden yani 'neden' ile var olan yani 'nedenli' arasındaki ilişkiye bakıldığı zaman Tanrı, var olanların bilgisine sahiptir. Bu ise bizi Tanrı'nın yarattığı her varlığın bilgisine sahip olduğunu kanıtladığı görülmektedir.

İbn Rüşd, Ğazâlî'nin tekfir ettiği filozofları iyi anlamadığı²⁶¹ veya yanlış anlamasından dolayı onları tekfirle itham ettiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 246.

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 246.

²⁶¹ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207; Gürbüz Deniz'in açıklaması ise şu şekilde olmuştur: "*Aristotelesçi gelenekte Tanrı'nın tümel bilgisi nitel anlamda tikelleri içermez iken, Platoncu ideler nazariyesinde tikeller tümellerin yansımalarıdır. Bu meselede bu husus Gazzali ile filozoflar arasındaki kırılma noktasını oluşturmaktadır. Gazzali, Aristotelesçi küllî teriminin içeriğinin filozoflar tarafından kullanıldığını iddia ederek ve bu zaviyeden de hareket ettiğinden dolayı filozofları eleştirisi haklı imiş gibi görünmektedir. Eğer daha dikkatli bir şekilde filozofların küllî ve cüz'i anlayışlarına ve onların felsefi sistemlerine bakıp ona göre eleştiriye yönelseydi, muhtemelen böylesine bir sertlik yoluna gitmezdi. Çünkü özellikle İbn Sina'nın tümelden kastettiği "tikellerin suretlerini içeren şey" olduğunu ifade etmesi kayda değerdir.*" Ğazâlî'nin yanlış veya eksik anladığını ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bkz: Gürbüz Deniz, "Gazzali Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", s. 710; ayrıca Mahmut Kaya'nın da benzer açıklamalarda bulunduğu ve 'insafla bağdaşmayan bir durum' olduğu şeklinde açıklamada bulunmuştur, bkz: Mahmut Kaya, "Gazzâlî

Ġazâlî'nin filozofların görüşünü anladığı şekliyle aktararak 'Allah cüz'îleri bilmez' ifadesindeki muradının cüz'îlerin Tanrı'nın ilmine sebep olamayacağı²⁶² anlamını taşıdığını da belirtmiştir. Ġazâlî'nin düştüğü yanlışın sebebini sorgulayan İbn Rüşd, Ġazâlî'nin Tanrı'nın ilmını insanın ilmine benzeterek açıklamalarda bulunduğu ifadesini anımsatmıştır. İbn Rüşd'e göre hatanın temelinde insanların duyu yolu ve daha açık bir ifade ile cüz'îlerin duyularla Tanrı'nın ise akılla ya da küllî akılla bilinir olduğu yatmaktadır. Bu sebeple yaratıcının ilmi ile yaratılanın ilminin benzetilmesi durumunda söz konusu ayırımın da göz ardı edildiği görölmektedir. Çünkü küllî ilmin değişimi imkânsız iken duyularla elde edilen bilginin değişikliğe açık olmasından dolayı adı geçen benzetmede bulunmak yanlış olacaktır. Fakat bunların yanı sıra Tanrı'nın küllî ve cüz'î ilimleri bilmesi, yaratıcının zatında, her durumda değişimi ortadan kaldırmayacaktır.²⁶³

Tanrı'nın bilmesi insanın bilmesi ile her ne kadar farklı olsa da insanın bilme yetisi, Tanrı'nın insana bahşettiği akıl ve onu düşünceye sevk eden irade ile gerçekleştiği hiç şüphesiz açıktır. Bu sebeple insanın bilmesi sadece akıl yolu ile olmayıp aynı zamanda duyu yoluyla da mümkün iken O'nun bilgi edinmesinin akıl ile olduđu²⁶⁴ göz ardı

Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?", 900. Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (7-9 Ekim, 2011, İstanbul/Türkiye), ss. 48- 49.

²⁶² Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 207; ayrıca İsmail Hakkı İzmirli vazedilen husus hakkında: "Felsefeciler, bilgi bilinene eşittir ve bilenin nefsinde veya akılda sağlam bir biçimin ortaya çıkmasından ibaret olması bakımından benzer biçimlerin değişmesiyle bilginin zâtı da değişir, diye hükmetmişlerdi. İşte bu tezin temeli budur." Ve sonrasında bu iddianın çürütölmüş olduğunu belirtir. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 188.

²⁶³ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 208.

²⁶⁴ Tanrı'nın tikeli de tümeli de akıl ile bildiğini kast ediyoruz.

edilemez bir gerçek ve farklılıktır. Söz konusu durumda Ğazâlî tarafından yaratılan ile yaratılanın bilgi edinmesinin benzer kefeye konulması, yanlış doğuran etken olacaktır. Ayrıca İlk İlke'nin başkasını kavradığı biliniyorsa aynı zamanda kendisini de bildiği ya da kavradığı biliniyor demektir. Aynı şekilde kendisini kavriyorsa başkasını kavraması da gerekmeyecektir.²⁶⁵ Bununla birlikte İbn Rüşd, Ğazâlî'ye muhalif olup filozoflardan yana taraf tutarak onun açıklamasına karşı filozofların, Tanrı'nın zatından iradeyi kaldırmadıklarını ve yaratılmışların iradelerini de aynı şekilde Tanrı'ya bağlamadıklarını belirtmiştir.

“Çünkü insan iradesi, irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilginliği gerektirmektedir. İrade edilen şey elde edilince, eksiklik tamamlanmış ve irade adı verilen bu edilginlik ortadan kalkmış olur.”²⁶⁶

İfade edilen alıntıdan da anlaşıldığı üzere insan iradesinin özünde bir eksikliği barındırdığı ve eksik olan şeyin Tanrı ile özdeşleşmesinin imkânsız olduğu açıktır. Belirtilmelidir ki filozoflar Tanrı'da *“iradenin bulunmasının, O'ndan çıkan fiillerin bilgi aracılığıyla çıkması anlamına geldiğini”* kabul etmişlerdir. Ayrıca bu konuda İbn Rüşd, *“onlarca bilgi ve bilgeliğin ortaya çıkmasının fâilin iradesiyle ortaya çıkmakta”²⁶⁷* olduğunu ifade eder. Dolayısıyla daha önceden de değinildiği gibi Ğazâlî'nin Tanrı-insan ilişkisinde tarafları karıştırıp birbirlerinin yerine kullandığı veya filozofların aktardıklarını anlamayıp gelişigüzel bir biçimde yorumladığı şeklinde iki sonuca varılabilir. Tanrı, kendisinden çıkan ve çıkandan çıkan ve ondan da çıkan ve sırasıyla

²⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 336.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 338.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 338.

faal akla kadar çıkan diğerk akılları da bilir. Sonuç olarak Tanrı'nın “*ister aracılı olsun ister aracısız olsun, kendisinden çıkan her şeyi bilir.*”²⁶⁸ O'nun her şeyi biliyor olması, O'nun bilgisiyle bizim bilgimizin aynı cinsten olduğu sonucunun çıkmayacağı gibi bizim bilgimizin eksik olduğu ve aynı zamanda bilgimiz bilinenden sonra geldiği neticesini de doğurur.

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilmesinin, insanın aklıyla kavrayıp anladığı şeyi bilmesine benzemediğini belirterek insanoğlunun natıkası²⁶⁹ “*idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey sayesinde yetkinleşir*”²⁷⁰ demiştir. Dolayısıyla insanın fiilde bulunmasının nedeni akıyla kavrayıp olmasıdır. Söz konusu mevzuda Tanrı'nın bilgisi için, insanın bilgisinde olduğu gibi doğru veya yanlış şeklinde bir bölünmeden bahsedilemez. Örneğin bir şahıs bir başka kişiyi ya bilir ya da bilmez, bilmemesi bir eksikliği doğuracaktır. Fakat Tanrı için aynı şeyden bahsetmek mümkün değildir. İmkân dâhilinde olsaydı eğer O'nun bilgisinin tam olmadığı ve zamanla tamamlandığı fikri ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd, aynı durumun tümel ve tikeller içinde geçerli olduğunu, ancak Tanrı'nın onları bilmesi veya bilmemesinin doğru olduğunu zikretmiştir. Bahsedilen durumun keyfiyetini ancak Tanrı'nın kavradığını söylemiştir.²⁷¹

Ayrıca İbn Rüşd ile Ğazâlî'nin zikredilen mevzu çerçevesinde ortak bir payda da buluştukları görülmektedir. Çünkü her iki düşünürün de yaratıcının ilmini bilmek için

²⁶⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 339.

²⁶⁹ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, 32: (2006), ss. 526-27.

²⁷⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 340.

²⁷¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 341.

şeriata yani dine başvurmak gerektiği konusunda ittifak ettikleri görülmektedir.²⁷² Sözü edilen duruma açıklık getirmek gerekirse İbn Rüşd'ün, Ğazâlî'nin nizam ve tertibine ve aynı zamanda ilmi anlayışına değil de onun felsefi tavrına ve düşünürleri ve onların muhtelif konulardaki fikirlerini aktarmadaki yanlışına karşı çıktığı bilinmektedir.²⁷³



²⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz: Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 208.

²⁷³ Abdurrahman Güzel, "İbn Rüşd'ün Gazzali'ye Yönelttiği Tenkitler", s. 94.

SONUÇ

Bir ömre sığdırılan hayatların yapabileceğinden fazlasını ortaya koymaya gayret eden düşünürlerin, ilim ile olan birlikteliklerini birkaç sayfaya sığdırmanın mümkün olmadığını düşünmekteyiz. Bununla birlikte kaleme aldıkları felsefi çalışmalarının büyük bir önem taşıdığını belirterek kaynaklar ışığında ele aldıkları, çalışmalarını araştırmamızda tetkik etmeye çalıştık.

İbn Rüşd'ün felsefe üzerine yazdığı eserlerinin mahiyetine genel olarak bakıldığında, bir filozof olması hasebiyle tartışmalara yaklaşımının sonraki araştırmacılara kaynak sunmayı amaçladığı görülmüştür. İlimlerin ilmi olarak ifade edilen felsefenin mühim mevzularından olan Tanrı'nın bilgisi meselesine açıklık getirdiği özellikle *Faşlu'l-mağâl* adlı yapıtında bunu gördük.

İbn Rüşd'ün öncelikle İbn Sînâ'yı Tanrı'nın bilgisi mevzusunda Tanrı'yı yapmış olduğu tasniflerden dolayı O'nu sınırladığı eleştirisine değindik. İbn Sînâ'nın bahsi geçen konuda O'nun bilgisini küllî ve cüz'î olarak ikiye ayırdığını ve cüz'î bilginin küllî olanın cinsinden bilinebileceğini belirttiğini müşahede ettik. Fakat İbn Rüşd'ün bahsedilen ayırmadan hoşnut olmadığı ve Tanrı'nın zatında herhangi bir sınıflandırmaya girişmenin O'nu sınırlandıracağını belirttiğini ve İbn Sînâ'yı bu konu bağlamında eleştirdiğini tespit ettik. Aynı bağlam üzerinden İbn Rüşd, Tanrı'nın tikel olan bilgiyi sadece duyularla tümeli ise yalnızca akılla bileceğini ifade etmenin de aynı şekilde O'nu biz insanların bilme şekline benzetileceği için sözü edilenin sadece bu şekilde ele alınmasının da yanlış olacağına değindik. Bizim bilgimizin varlıkların eseri, O'nun bilgisinin ise varlıkların nedeni olduğu ve ayrıca o bilginin varlıkları meydana getirdiğini belirten İbn Rüşd iki

bilme şeklinin birbirinden ayrılmadan kullanılmasının yanlış olduğu vurgusunun önemine değindik.

Ayrıca İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın bilgisi konusunda fiziki âlemde olan cüz'î bilginin duyularla anlaşılabilir olmasına rağmen metafizik evrende yer alan küllî bilginin ise ancak akıllı bilineceğini *Metafizik II* adlı eserinde zikrettiği tespit edilmiştir. Yalnız İbn Sînâ'nın sözü edilen konuda İbn Rüşd tarafından eleştirildiği ve bunun kritisiyle edilişinin temelinde her iki ilim ya da her iki alan arasındaki ayrımı belirtmediği olduğunu görmekteyiz. Çünkü ona göre İbn Sînâ, mükemmel olan ve aynı zamanda herhangi bir oluş ve bozuluşa uğramayan cevher ile ezeli olmayıp oluş ve bozuluşa uğrayan cevher arasında bir ayrım yapmadığı görüşünün yanlış olduğunu belirttik. Neticede İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın iki alanın (yani fizik ile metafiziğin) bilgisini birbirlerinin yerine kullandığını ifade etmiştir. Bahsedilen ayrımın yapılmaması ise bilgi bakımından eksik ve hatalı sonuçlara sebebiyet verecektir. Bu sebeple fizik ile metafizik alandaki bilgilerinin bilinmeleri kesin olarak birbirlerinden farklıdır ve bu farklılık gözetilerek herhangi bir yargıya varılmalıdır.

Ayrıca benzer bir açıklamayı Gazâlî'yi eleştirirken de kullanan İbn Rüşd'ün, onun Tanrı'nın bilgisi ile yaratılmış varlıklardan olan insanın bilgisini birbiriyle karıştırdığı ve bu sebeple hata yaptığını ifadelerinden görmekteyiz. İbn Rüşd'ün onun Tanrı'nın bilme fiilini anlaması veyahut kavraması için insanın bilme eylemini dikkate aldığını ve böylece insanların bilme şeklinden yola çıkarak Tanrı'nın da aynı şekilde bilebileceğini ifade etmeye çalıştığı şeklindeki vurgularından anlaşılmıştır. İbn Rüşd'ün tam olarak ne kastettiğini şu cümlesinden anlamak mümkündür:

“O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz... Öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yı öncesiz bir

*insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur. ...O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.”*²⁷⁴

Ġazâlî, Tanrı'nın cüz'îleri bilmesiyle zatında herhangi bir değişimin gerçekleşmeyeceğini savunduğunu ifade ettik. Ayrıca incelememizde sıkça bahsedilen güneş tutulması örneğinde Ġazâlî, gözlemlenen üç halin bilgisine ancak değişen bir bilgi ile bilineceğini fakat Tanrı'nın ise değişmeyen tek bir bilgi ile bildiğini belirttik. Ek olarak Ġazâlî Tanrı'nın verilen örnekten de anlaşıldığı üzere hem cüz'î olanı hem de küllî olanı bildiğini zikreder. Çünkü güneşin üç halini bilmek ayrıntıyı yani parçaları bilmek anlamına gelmesinden dolayı Tanrı'nın tikeli tikel olarak bildiğini savunmuştur.

Aynı misali ele alan İbn Sînâ ise Tanrı'nın değişmeden uzak olmayan üç halin bilgisini tümel cihetiyle tikeli bilebileceğini savunur. Çünkü bahsedilen durumun içerisinde değişim vardır ve Tanrı'nın bilgisinin değişmesinin Tanrı için eksiklik olacağını belirttiğinden dolayı O'nu bahsedilen değişimden uzaklaştırmak için Ġazâlî'nin aksine tikeli tümel cihetiyle bilir yorumunda bulunduğunu açıkladık. İbn Rüşd'ün de Tanrı'nın her şeyin bilgisine sahip olduğu ve her iki düşünürün alan ve bilme şeklini insanın bulunduğu âlemle ve bilmesi ile karşılaştırdıkları hatasını ifade ettik.

Ġazâlî, Tanrı'nın her şahsı ayrı ayrı yani parçalar halinde bildiğini ve filozofların bunu reddetmelerinden dolayı onların şeriatı kökten yıkıp dine zarar verdiklerine değinerek tekfir dilini kullanmaktan uzak kalmadığını belirttik. Çünkü Ġazâlî'ye göre Tanrı her insanı her şekilde birbirinden bağımsız olarak bilir. Ayrıca ona göre Tanrı'nın çeşitli varlıklara karşı bilgisinin de farklı olacağını zikrettik. Farklılaşmayı tek bir süreçten sayan Ġazâlî, Tanrı'nın bütün nesnelere tek bir anda bildiğini ifade etmiştir.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 257.

Filozoflar, Tanrı'nın insanları mutlak şekilde bilmesi gerektiğini parçalar halinde bilmesinin yanlış olacağı ve Tanrı'nın sonradan yarattığı zamansal alana dâhil olacağını göz önünde bulundurarak O'nun parçalar halinde bilmesinin Tanrı için eksiklik doğuracağına ifade ettik. İbn Rüşd ise Tanrı'nın her şeyi bileceğini ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde ve bahsedilen ayrımların yapılmasının hatalı olacağını ifade ettiğini belirttik.

Sonuç olarak İbn Rüşd kendisi Tanrı'nın nasıl bilebileceği sorusuna cevaben “*O her şeyi hakkıyla bilendir*” ve “*Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışında değildir*” gibi ayetlerden yola çıkarak Tanrı'nın her şeyi hem akılla hem de duyularla bildiği şeklindeki görüşünü zikrettik. Ayrıca Tanrı için cüz'î veya küllî şeklinde bir ayırımın yapılıp kullanılması, Tanrı'nın Tanrılık sıfatı gereği eksik ve yanlış bir ayırım olduğu kanaatine vardık. Dahası Tanrı'nın insan gibi tikelleri sadece duyularla ve tümeli ise yine sadece akılla bildiğini varsaymanın veya o şekilde düşünmenin yanlış bir çaba olacağını anlattık. Böylelikle İbn Rüşd'ün hem İbn Sînâ'nın hem de Gazâlî'nin Tanrı'nın mahiyetini ve bilme fiilini açıklarken her iki düşünürün de hataya düştüğünü ifade ederek incelememizde yer yer belirttik.

Ayrıca belirtmemiz gerekir ki İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Tanrı ile insanın bilgisini birbirine benzeterек kullandığı yargısının haksız bir eleştiri olduğunu tespit ettik. Çünkü İbn Sînâ'nın maruz kaldığı eleştirinin gerçeklik atfetmediği ve İbn Rüşd'ün Gazâlî'yi aynı sebepten eleştirirken benzer eleştiriye İbn Sînâ içinde kullanmış olduğunu varsaymaktayız. Veyahut elimize ulaşmayan İbn Sînâ'nın eserlerinden birinde onun Tanrı ile insanın bilmesini karşılaştırdığı konuyla ilgili bir pasaj okumuş olma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu yüzden belirtmeliyiz ki İbn Sînâ'nın günümüze ulaşan eserleri bağlamında İbn Rüşd'ün belirtmiş olduğu eleştirinin haksız olduğunu söyleyebiliriz.

Netice itibarıyla İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer edinen üç düşünürün amaçlarını mutlak kudret ve ilim sahibi olan Tanrı'nın mutlaklığına halel gelmemesi için çabaladıkları ve bu çabalarından dolayı ayrıma düştükleri görülmüştür. Nihayetinde üç düşünürün tek bir amaç doğrultusunda kalem oynattıklarını ve bu farklı görüşlerin düşünce tarihini besleme konusunda büyük bir kaynak olduğunu ifade ederek ayrıştırmanın ve insanların arasına girecek olan her türlü bağnazlığa karşı araştırmacıların dikkatine sunmayı gerekli görmekteyiz.



BİBLİYOGRAFYA

Birincil Kaynaklar

el-Âmirî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, terc. Yakup Kara, (İstanbul: TYEKB, 2013).

Aristoteles. *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Yayınları, 2017).

- *Nikomakhos'a Etik*, terc. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2019).

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*, thk. ? (Mısır: Tûbi'a bi-al-Maţba'ah al-Hamîdîyah al-Miştirîyah, 1904).

- *et-Ta'rîfât*, terc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997).

el-Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Medînetu'l-Fâzıla*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Yayınları, 2015).

- *el-Medînetu'l-Fâzıla*, terc. Yaşar Aydınli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).
- *Kitâbu'l-Hurûf*, terc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).
- *Fuşûlü'l Medenî*, terc. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017).

Giles, Romalı. *Filozofların Yanılgıları*, terc. Özcan Akdağ, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016).

el-Gazâlî, Ebû Hamîd. *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâr'ul-Ma'ârif, 1955).

- *Tehâfütü'l-felâsife*, terc. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).
- *Tehâfütü'l-felâsife*, terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

- *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn I*, terc. Mustafa Çağrıç, (İzmir: DİB Yayınları, 2020).
- *Mi'yâru'l- 'ilm*, terc. Ali Durusoy, Hasan Hacak, (İstanbul: TYEKB, 2013).
- *el-Munķız mine'd-Dalâl*, terc. Osman Arpaçukuru, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016).
- *Mişkâtu'l-envâr*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).
- *Fayşalu't-tefriķa Beyne'l-İslâm ve'z-Zendaķa*, terc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019).

el-**Hayyân**, Câbir b. *Kitâbu'l-Hudûd*, terc. Aygün Akyol-İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2019).

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezi Dirâseti'l-vaĥdeti'l-merbiyye, 2001).

- *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, terc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (Samsun: OMÜY, 1986).
- *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, terc. M. Hilmi Özev, (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2018).
- *Tefsîru Mâ ba'de't-ṭabî'a Metafizik Büyük Şerhi I*. terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayınları, 2016).
- *Tefsîru Mâ ba'de't-ṭabî'a Metafizik Büyük Şerhi II*. terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayınları, 2017).
- *Tefsîru Mâ ba'de't-ṭabî'a Metafizik Büyük Şerhi III*. terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayınları, 2019).
- *Faşlu'l-makâl*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezi Dirâseti'l-vaĥdeti'l-merbiyye, 2001).

- *Kitâbu'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, terc. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).
- *Felsefe ve Din İlişkileri Faşlu'l-mağâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, terc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017).
- *eđ-Damîme Felsefe ve Din İlişkileri Faşlu'l-mağâl, el-Keşf an minhâci'l-edille* (İçinde), Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017). ss. 124-134.
- *Felsefe, Din ve Te'vil Faşlu'l-mağâl*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).
- *eđ-Damîme, Felsefe, Din ve Te'vil Faşlu'l-mağâl* (İçinde), Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).
- *Felsefe-Din İlişkisi Faşlu'l-mağâl*, terc. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019).
- *eđ-Damîme, Felsefe-Din İlişkisi Faşlu'l-mağâl* (İçinde), Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), ss. 145-155.
- *Felsefe ve Din Uyumu Faşlu'l-mağâl*, terc. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2018).
- *eđ-Damîme Felsefe ve Din Uyumu Faşlu'l-mağâl* (İçinde), Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), ss. 78-85.
- *Telhîşu Kitâbi'l-Mağûlât Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, terc. Salih Yalın, (Ankara: Elis Yayınları, 2017).

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ' Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

- *Kitâbu'ş-Şifâ' Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

- *Kitâbü'ş-Şifa', el-İşârât ve't-tenbihât*, terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005).
- *Kitâbu'n-Necât*, terc. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).
- *Kitâbu'ş-Şifâ' Fizik I*, terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).
- *Dânişnâme-i Alâî*, terc. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEKB, 2013).
- *Kitâbu'ş-Şifâ' el-Medhal Mantığa Giriş*, terc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).
- *Kitâbu'l-Hudûd*, terc. Aygün Akyol, İclal Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2019).
- *et-Ta'likât Felsefi-Bilimsel Fragmanlar I*, terc. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019).
- "*er-Risaletü'l-'arşiyeye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sifâtihî*", terc. Enver Uysal, *UÜİFD*, 9:9 (2000), ss. 641-655.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: TYEKB, 2015).

İkincil Kaynaklar

Acar, Rahim. "Allah'ın cüz'îleri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar Dergisi*, 20: (2006)/1, ss. 99-118.

Akgün, Tuncay. "Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mahiyet Tartışmaları", *ÇÜİFD*, 16:2 (2016), ss. 235-258.

Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2016).

- “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek,” *Felsefe Dünyası*, 11/51: (2010), ss. 144-185.

Akyol, A., M. Uyanık, İ. Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018).

- “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma”, *HÜİFD*, 10/5: (2006/2), ss. 111-130.

Alper, Ömer M. *İbn Sînâ*, (İstanbul: İSAM, 2018).

- “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”, *Divan Dergisi*, 1: (2001), ss. 145-172.
- “Küllî”, *DİA*, 26: (2002), 539-540.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997).

Arkan, Atilla. “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî,” *900. Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (7-9 Ekim, 2011, İstanbul/Türkiye)*, ss. 121-142.

Aruç, N. Yusuf. *İbn Rüşd’ün Felsefi Düşüncesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007).

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, (Ankara: AÜİFY, 1974).

- *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983).
- “Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırması”, *KSÜİFD*, 3: (2004), ss.7-61.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*, (İstanbul: İSAM, 2017).

Aydoğdu, Hüseyin. “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümeler Sorununun Çözümlemesi,” *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, 1: (Sivas: Asitan Yayıncılık 2009), ss. 213-226.

Bayraktar, Mehmet. “İbn Rüşd ve Allah’ın Varlığının Kanıtları”, *DİD*, 48/3: (2012), ss. 31-50.

Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”, *DİA*, 2: (1989), ss. 238-242.

- “Âlem”, *DİA*, 2: (1989), ss. 357-360.

Bor, İbrahim. *Gazali ve Swinburne’de Tanrı’nın Bilgisi (İlim Sıfatı)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001).

Bozkurt, Ömer. “Gazâlî’nin Tanrı Anlayışı”, *TYB Akademi Dergisi*, 1: (2011), ss. 87-109.

- “Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş’ârlere Yönelik Eleştirisi”, *Uluslararası İmam Eş’ârî ve Eş’ârîlik Sempozyum Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), ss. 49-76.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000).

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi I*, terc. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

Çağrıçı, Mustafa. “Cüz’î”, *DİA*, 8: (1993), ss. 149-150.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

- *İlâhî Ezelilik Ve Yaratma Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

Erdoğan, Ömer Faruk. *Tehâfüt’te Tekfir Tartışmaları*, (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2020).

Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

- “Gazâlî’yi Anlamanın Usûlü”, *DİD*, 47:3 (2011), ss. 7-26.

- “Gazzali Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi” 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (7-9 Ekim, 2011, İstanbul), ss. 703-713.
- “İbn Sînâ’da Hürriyet”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (22-24 Mayıs 2008, İstanbul), ss. 325-331.

Griffel, Frank. *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, terc. İ. Halil Üçer ve M. Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”, *DİA*, 27: (2003), ss. 336-338.

Güzel, Abdurrahman, “İbn Rüşd’ün “Tehâfütü’t-Tehâfüt’ü ve Gazzali’ye Yönelttiği Tenkitler”, *GNTTEY*, (1994), no: 17, ss. 91-104.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*, terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010).

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008).

Karagülle, Ulaş. *İbn Rüşd’e Göre Tanrı’nın Bilgisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010).

Karlığa, Bekir. “İbn Rüşd”, *DİA*, 20: (1999), ss. 257-288.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

Kaya, Mahmut. “Sudûr”, *DİA*, 37: (2009), ss. 467-468.

- Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, *900. Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (7-9 Ekim, 2011, İstanbul/Türkiye), ss. 43-51.

- “Kindî”, *DİA*, 26: (2002), ss. 41-58.

Kutluer, İlhan. “İttisâl”, *DİA*, 23: (2001), ss. 484-485.

Küyel, Mübahat Türker. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: TTK Yayınları, 1956).

Marmura, Michael E. “Gazzâlî”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Peter Adamson, Richard Taylor), terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), ss. 151-170.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Doğu-batı Yayınları, 2014).

Morewedge, Parviz. “Felsefesi Analizler ve İbn Sînâ’nın Varlık-Mahiyet Ayrımı”, terc. Bilal Taşkın, *ÇOMÜİFD*, 8: (2016), ss. 167-184.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*, (İstanbul: Divan Yayınları, 2014).

Öztürk, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerim Meali*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

Reçber, Said. “Vâcibu’l-Vücûd’un Mâhiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler (22-24 Mayıs 2008, İstanbul)*, ss. 307-315.

- Said Reçber, “Gazzalî ve 'Zorunlu Varlık' Kavramı,” *900. Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (7-9 Ekim, 2011, İstanbul/Türkiye)*, ss. 547-560.

Ross, David. *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2017).

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

- *İbn Rüşd*, (İstanbul: İSAM, 2019).
- İbn Rüşd’ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe,” *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3: (1996), ss. 87-100.

Saruhan, M. Selim. “İbn Sînâ’da Ahlakî Çözüm Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler (22-24 Mayıs 2008, İstanbul)*, ss. 121-134.

Sözen, Kemal. “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı’nın Bilgisi”, *DİD*, 48: S.3 (2012), ss. 51-60.

Taylan, Necip. “Bilgi”, *DİA*, 6: (1992), ss. 157-161.

Taylor, Richard C. “İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Peter Adamson, Richard Taylor), terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), ss. 199-219.

Terkan, Fehrullah. “Üç Mesele-2: Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), ss. 87-127.

- “Gazzâlî. Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı. Eleştirmeli Metin-Çeviri. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014. 1. Baskı. 445 s. + elyazması sayfa görüntüleri + dizin. ISBN: 978-975-17-3732-8”, *AÜİF Dergisi* 60:1 (2019), 225-262.
- *İslam Felsefesi* (ed. Cüneyt Kaya), “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), ss. 289-328.

Toksöz, Hatice. *İbn Sînâ’ya Göre Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004).

Tortuk, Bilgehan B. “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”, *SDÜİFD*, 36: (2016)/1, ss. 75-93.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”, *DİA*, 32: (2006), ss. 526-529.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020).

- *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

Wisnovsky, Robert. “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Peter Adamson, Richard Taylor), terc. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), ss. 103-149.

Yaldır, Hülya. “İbn Rüşd ve Tanrı’nın Tikellere Dair Bilgisi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu* (içerisinde), 1: (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009).

Yılmaz, Hatice. *İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011).



ÖZET

İBN RÜŞD'ÜN TANRININ BİLGİSİ HAKKINDA İBN SÎNÂ VE ĞAZÂLÎ ELEŞTİRİSİ

Tanrı'nın bilgisi konusu genel olarak felsefe tarihinde özel olarak ise İslâm felsefesi tarihinde yer edinmiş bir tartışmadır. Bu sebeple hem doğuda hem de batıda çeşitli coğrafyalarda ve farklı zamanlarda filozofların adı geçen tartışmayı ele alan eserleri mevcuda getirmişlerdir. Bu suretle İslâm düşünce tarihinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın 'Tanrı bilgisi' konusunda O'nun 'cüz'îyyâtı küllîyyât cinsinden bilmesi' noktasına getirmiş oldukları açıklamalara karşılık Ğazâlî tarafından her iki düşünürün yanlış yaptıklarının ve hatta 'dini temelden yıktıklarını' belirtilerek onların küfre düştükleri zikredilmiştir. Bu bahsin yanlış ve hatalı olduğuna değinerek Ğazâlî'yi eleştiren İbn Rüşd, söz konusu mevzuya açıklık getirmeye çalışmıştır. İbn Rüşd hem İbn Sînâ'yı hem de Ğazâlî'yi Tanrı'nın bilgisi konusunda hataya düştüklerini ve yine her ikisinin de karşılaştırma hatası yaptıklarını belirtmiştir. İbn Rüşd, bahsedilen konu ile alakalı eserlerinde mevzuya değinmiş ve öncüllerini eleştirmiştir. Netice itibarıyla İbn Rüşd, Tanrı'nın her varlığı, hem tikel hem de tümeli bildiğini ifade etmiştir. İbn Rüşd, O'nun sadece tümeli bilebileceğinin ya da tikel olan bilgiyi küllî olarak bileceğinin aksine Tanrı'nın her bilgi şeklini bildiğini düşünmekte ve ayrıca tikel-tümel bilgi şeklinde tasnifin yapılmasını da uygun görmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı'nın bilgisi, Cüz'î, Küllî, İbn Sînâ, Ğazâlî, İbn Rüşd.

ABSTRACT

IBN RUSHD'S CRITIQUE OF IBN SÎNÂ AND GHAZALÎ ABOUT GOD'S KNOWLEDGE

The subject of “knowledge of God” is a discussion that has taken place in the history of philosophy in general and in the history of Islamic philosophy in particular. For this reason, philosophers in various geographies and at different times, both in the east and in the west, have brought the works that deal with the aforementioned debate. In this way, in the history of Islamic thought, in response to the explanations of Alfarabi and Avicenna about 'knowledge of God' to the point of 'knowing the juz'îyyat in terms of universality', Algazel stated that both thinkers made mistakes and even 'destroyed the religion from its foundation', and that has been mentioned. Ibn Rushd (Averroes), who criticized Algazel by pointing out that this issue is wrong and erroneous, tried to clarify the subject in question. Ibn Rushd stated that both Ibn Sîna (Avicenna) and Algazel made a mistake about the knowledge of God, and they both made the mistake of comparing. Ibn Rushd touched upon the subject in his works related to the subject and criticized his predecessors. As a result, Ibn Rushd stated that God knows every being, both the particular and the universal. Ibn Rushd thinks that God knows every form of knowledge, contrary to the fact that he can only know the universal or the particular knowledge as a whole, and he also does not consider it appropriate to classify it as particular-universal knowledge.

Keywords: Knowledge of God, Juz'i, Universal, Avicenna, Algazel, Averroes.