



ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI : 8

KAYSERİ — 1992

GAZALÎ'YE GÖRE ALLAH'IN BİLGİSİ

Turan KOÇ

a) Zat - Sıfat İlişkisi

Gazalî, filozoflardan ve Mutezile'den farklı olarak, Allah'ın zâtı ile birlikte sıfatlarının da kadîm olduğu görüşünü kabul eder. Filozoflar, Gazalî'ye göre, Allah'ın sıfatlarını zâta zâit şeyler olarak değil, selp ya da izâfet nevinden bir şey olarak telakki etmektedirler. Buna göre, eğer zâta zâit sıfatlar kabul edilecek olursa, bu sıfatlar kadîm bile olsa, filozoflar açısından çokluğu (kesret) gerektirmektedir (1). Filozoflar, iddialarını isbat sadedinde şöyle bir delil ileri sürmektedirler: Eger zât ve sıfatlar birbirinden farklı şeyler olacak olursa, bu takdirde iki ihtimal ortaya çıkar: Birincisi, ya zât ile sıfatlar birbirine muhtaç olmadan, birbirinden bağımsız olarak bulunurlar, ki bu durum iki **vâcibu'l-vucûd'un** bulunmasını gerektirir; veya (2) ikinci bir ihtimal olarak, birbirine muhtaç bulunurlar; dolayısıyla **mümkünü'l-vucud** olurlardı. Oysa vacibu'l-vucut'un malûl olması muhaldir (3).

Gazalî'nin, filozofların bu delili karşısındaki itirazı vacibu'l-vucut kavramına dayanır. Buna göre, eğer vacibu'l-cuvut, varlığının fâil illeti olmayan bir şeyse, O'nda kadîm sıfatların bulunması imkansız olmamaktadır. Zira filozofların vacibu'l-vucut'a getirmiş oldukları delil, çokluğu ortadan kaldırmaya veya birlik isbatına değil, teselsülü kesmeye yaramaktadır (4).

Gazalî, Allah'ın sıfatlarının zâtın kendisi olmayıp, zâta zâit şeyle rolüğünü kabul eder (5). Felasife ile Mutezile'nin -meselâ

(1) Gazalî, Ebu Hamid, **Tehâfut el-Felâsife**, (Üç Tehafut birarada), 1321 h., Mısır, s. 40. (Bundan sonraki atıflarda sadece Tehafut diye anılacaktır).

(2) Tehafut, s. 40.

(3) Tehafut, s. 40.

(4) Tehafut, s. 41, ayrıca, Mübahat Türker'in **Üç Tehafut Bakımından Felâsife Din Münasebeti**, Ankara, 1956, s. 177.

(5) Gazalî, **El-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, Beyrut, 1969/1388, s. 150. (Bundan sonraki atıflarda sadece İktisad diye anılacak).

biliciliğin, zâta mahsus bir hal olup, sıfat olmadığı şeklindeki- görüşlerine katılmaz. Ayrıca Mutezile'nin, Allah'ın, zâtının dışında bir irade ile murîd, bir kelâm ile mütekellim olduğu iddiasını da kabul etmez (6). Allah'ın sıfatlarının, Allah'tan başka bir şey mi olduğunu söylüyorsunuz, şeklindeki bir soruya da; «biz, Allah dediğimiz zaman, bununla salt zâtı değil, sıfatlarla birlikte zâtı kastediyoruz,» der. Zira Gazâlî'ye göre, **Yüce Allah** adının ilâhî sıfatlardan soyutlanmış bir zâta verilmesi doğru değildir (7). O, bütün bu sıfatların Allah'ın zâtı ile kaim olduğunu savunur. Dahası, O'nun zâtı olmaksızın bu sıfatlardan hiçbiri ayakta kalamaz. Allah'ın, kendisiyle kaim olmayan bir irade ile murîd olduğunu söylemek, kendisiyle kaim olmayan bir hareketle müteharrik olduğunu söylemek gibi bir şeydir. Eğer irade kendisiyle kaim değilse, ha olmuş, ha olmamış, farketmez (8).

Mutezile'nin, «bilgi bir haldir, dolayısıyla Allah'ın âlim olmasının, bir hal ve sıfat üzerinde olmasından başka bir anlamı yoktur. Bu sıfat ve hal de işte bu bilgiden başka bir şey değildir», ifadesi karşısında Gazâlî, farklı sıfatlara aynı ismin verilip verilemeyeceğini (söz gelişi, **âlim'e kâdir** denecek olursa, bu takdirde **âlim** eşittir **âlim** olur, diyor) tartışarak, farklı sıfatların bulunduğunu isbata çalışır (9). Gazâlî'ye göre, ilmin kudretten başka bir şey olması zorunludur. Hayat ve öteki yedi sıfat da böyledir. Sıfatla, sıfatlanmış zât arasındaki farklılık iki sıfat arasındaki farklılıktan daha belirgin olduğu için, sıfatların zâttan farklı ve başka olması da zorunludur (10). Üstelik bütün bu sıfatlar kadîmdir de. Eğer bu sıfatlar hâdis olacak olsaydı, kadîm olan Allah da değişmelere mahal olurdu. Oysa bu muhaldir. Başka türlü ifade edecek olursak, Allah kendisiyle kaim olmayan bir sıfatla sıfatlanmış olurdu ki bunun imkansızlığı daha da açıktır (11).

Gazâlî, yukarıda da belirtildiği gibi, «vacibu'l-vucut» kavramına son derece önem verir. Vacibu'l-vucut'un fâil illeti olmayan bir kadim olduğunu kabul ettikten sonra, O'nunla birlikte, fâili olmayan sıfat(lar)ın bulunduğunu kabul etmenin de imkansız olmadığını söyler ve daha da ileride, fâil illeti olmayan vacibu'l-vucut'un kâbil illet olabileceğini savunur (12). Bu konuyla ilgili

(6) İktisad, s. 150.

(7) İktisad, s. 155.

(8) İktisad, s. 156.

(9) İktisad, s. 151 - 52.

(10) İktisad, s. 153.

(11) İktisad, s. 157.

(12) Tehafut, s. 40-41.

olarak o şöyle demektedir: «Akıl, varolması için hiçbir illeti bulunmayan bir kadîm'in mevcudiyetini kabul ettiğine göre, zât ve sıfatların hep birlikte varolması için de hiçbir illeti bulunmayan, sıfatlarla mevsuf bir kadîm'i kabul edebilir» (13). Fâil illet hususunda teselsülü kesmek gerektiği gibi, kâbil illet hususunda da kesmek gerektiği, zira her varolanın içinde kâim olabileceği bir mahalle ve aynı şekilde o mahallin de -tıpkı her mevcudun bir illete, onun da gene başka bir illete muhtaç olması gibi- başka bir yere muhtaç olacak olursa, teselsül gerekeceği itirazına karşı Gazâlî şöyle demektedir: «Haklısınız. Şüphesiz biz de, aynı şekilde teselsülü keserek, sıfatın O'nun zâtında olduğunu ve zâtının da başka bir şeyle kâim bulunmadığını söylüyoruz. Nitekim bizim bilgimiz de (kendi) zâtımızda olup, zâtımız ona mekan olmakta ve kendisi de başka bir mahalde bulunmamaktadır. Böylece zâtla birlikte sıfatın fâil illetinin de teselsülü kesilmiş olur. Çünkü zât için olduğu gibi, sıfatlar için de bir fâil bulunmamaktadır. Oyle ki zât, kendisi ve sıfatlarının bir illeti bulunmaksızın, ezelî olarak mevcut olmaktadır» (14).

Gazâlî, zâtın sırf akıl ve ilim olduğunu, dolayısıyla önce zât, sonra da ilim diye bir şeyin bulunmadığı görüşünü de kabul etmez. Bunu açıkça saçmalık olarak görür. Zira ilim bir mevsufu gerektiren bir sıfat ve araz olduğuna göre, Allah'ın bizatihi akıl ve ilim olduğunu söylemek, O'nun kendisiyle kâim bir irade ve kudret olduğunu söylemek gibi bir şeydir. Eğer bu doğru kabul edilecek olursa, siyah ve beyazla ilgili olarak, «bunlar kendi başlarına ayakta duruyor» demek de doğru olmaktadır. Aynı şeyi nicelikler için de söyleyebiliriz. Bu durumda onlar, Evvel'i başka sıfatlardan, hakikat ve mahiyetten soyutlamakla yetinmedikleri gibi, O'nu başlıbaşına var (zâtıyla kâim) olmaktan da çıkarmışlar ve kendi başına ayakta kalamayan bir sıfat ve araz durumuna indirgemişlerdir (15).

Mutlak vacibu'l-vucut'un fâil illeti bulunmadığı gibi, kendisi kâbil illet de değildir; dolayısıyla O'nun kâbil illet olduğu kabul edilecek olursa, malûl olduğu da kabul edilmiş olur, itirazı karşısında da, Gazâlî, kâbil zâtın kâbil illet olarak isimlendirilmesinin filozofların ıstılahı olduğunu belirterek, gene ısrarla, bunun vacibu'l-vucut'un varlığına değil de, illetler ve malûller zincirini ke-

(13) Tehafut, s. 41.

(14) Tehafut, s. 41.

(15) Tehafut, s. 45.

sen bir tarafın isbatına delâlet ettiğini ve bundan da öteye gitmediğini ifade eder. Ayrıca teselsülün, tıpkı fâilsiz zâtı gibi fâilsiz sıfatları olan Biri tarafından kesilmesinin de mümkün olduğunu savunur (16).

Gazâlî, zât ile sıfatın bir terkip olacağı, dolayısıyla her terkin de bir mürekkebi gerektireceği görüşüne karşı da şöyle cevap verir: **Evvel** kadîm olarak mevcuttur; ne bir illeti, ne de bir mücidi vardır. Aynı şekilde O, kadîm olarak sıfatlanmıştır. Zâtı ve sıfatı için bir illet olmadığı gibi, sıfatının zâtında bulunması için de bir illet yoktur. Bilakis O illetsiz bir kadîmdir (17).

b) Bilgi ve Allah'ın Bilgisi

Gazâlî'ye göre bilgi, bilinenin sûretine uygun olan, zihindeki bir surettir. Allah'ın suretleri bilmesi, bu suretlerin gerçekte var olmalarının sebebidir ve bu dış dünyada ('a'yân) varolan suretler de insan zihninde bilgiye ilişkin suretlerin meydana gelmesinin sebebi olmaktadır (18). Gazâlî, Allah'ın ilmi ile ilgili olarak, **el-alîm** kelimesini açıklarken şöyle demektedir: «Bu kelimenin anlamı açıktır; en kapsamlısı da her şeyin içini dışını, büyüğünü küçüğünü, önünü sonunu, altını üstünü bilgi açısından kuşatmaktadır. Bu kuşatış, açıklık ve seçiklik bakımından öyle tamdır ki, bu hususta keşf ve müşahede olarak daha açık olanını tasavvur etmek mümkün değildir. Dahası bu bilgi, malumattan elde edilmiş de değildir; tersine bilinen şeyler ondan çıkmaktadır. Allah'ın bilgisi eşyadan alınma olmayıp (**mustefâd mine'l-eşya**), bilakis eşya ondan dolayı varolmaktadır.» (19). Gazâlî bu konuyla ilgili olarak satranç oyununu örnek gösterir. Satranç oyunu diye henüz ortada bir şey yokken, böyle bir oyun icadını o, Allah'ın ilmine benzetir. Bizim bilgimiz ise, tıpkı satranç oyununu öğrenenin durumunda olduğu gibi, eşyadan elde edilme ve varolan bir şeyin bilgisidir (20).

«Allah», diyor Gazâlî, «insanın kalbine doğan şaylari, hatıraların deprenişini, sırların en esrarlısını zâtında hulûl ve intikal ile hâsıl olmuş yeni bir bilgiyle değil, ezellerin ezeline, onsuz ol-

(16) Tehafut, s. 41.

(17) Tehafu, s. 42.

(18) Gazâlî, **El-Maksadu'l-Esnâ Şerh Esmâi'l-lâh el-Husnâ**, Mısır, 1324, h., s. 35. (Bundan sonra Maksad diye anılacaktır).

(19) Maksad, s. 39.

(20) Maksad, s. 39.

ması imkansız olan **ezelî** ve **kadîm** bir bilgi ile bilir.» (21). Ona göre, Allah zâtını da, zâtından başkasını da küllîleri de, cüz'ileri de zaman ve mekan şartları ile bilmektedir. Hiçbir şey O'nun bilgisi dışında değildir. Zaten **başkası** deyiimiyle kastedilen, **Gazâlî'**ye göre, Allah'ın üstün **sanatı**, sağlam ve düzenli **fiili** olmaktadır. Buradan, O'nun kendisinden başkasını da bildiği sonucu çıkar, dolayısıyla bu da, Allah'ın **kudretine** delâlet etmektedir (22).

Burada şu hususu da kısaca belirtmekte yarar olduğu kanaatindeyim: **Gazâlî**, bütün öteki problemler gibi, Allah'ın bilgisi meselesini de, **Tehâfutu'l-Felâsife'de** ve **el-İktisad fi'l-İ'tikad** adlı kitaplarında daha çok bir tartışma havasında ve metafizik düzeyde ele alırken, **İhya'da**, **el-Maksadu'l-Esna'da** ve İhya'nın özeti durumunda olan **Kimyâ-yı Saadet'te** felsefeden ve filozoflardan müstagnî bir tavır içinde ele almaktadır. Gerçi **el-İktisad fi'l-İ'tikad'da**, Kur'an'ın delil getiriş tarzını hatırlatır bir şekilde; «Bir hattatın hüsnü hattını gören birinin, onun yazı sanatını bilmediği görüşüne kapılması ve bunda şüpheyeye düşmesi yersizdir», (23) diyorsa da, o bunu daha çok bir sonuç olarak söylemektedir. Böyle bir yargıya varmak için birtakım rasyonel basamaklar zikretmemektedir. Öte yandan, meselâ İhya'da, önce âyetleri anmakta ve bu âyetlerin «bizi, yaratıkların, Allah'ın ilmine delil olduğu görüşüne ilettiğini» belirtmektedir. «Öyle ki biz, bayağı ve sıradan bir şey bile olsa, bir tertip üzere türlü çeşit yaratmanın, ince varedişin, Yaratıcı'nın bu işi çok iyi bildiğine delâlet ettiğinden şüphe etmeyiz» demekte ve Kur'an'da zikredilen delillerin tanıtma ve doğru yola ulaştırmada söylenecek en son deliller olduğunu» (24) ifade etmektedir. Buna göre diyebiliriz ki **Gazâlî**, Kur'an'a uyararak, meseleyi, daha çok gâye ve nizam delili içinde düşünülebilecek, âyât ve alâmetlerden yola çıkarak ele almaktadır. Kanaatimizce salt rasyonel izah tarzının dinî tecrübeyi bütünüyle açıklayamadığı görüşünden hareketle o, bu yolu tercih etmiştir.

c) İlim, İrade ve Kudret

Gazâlî Allah'ın ilmini İhya'da şöyle anlatır : Allah ilim ile âlim, hayat ile diri, kudretle kâdir, görme ve işitme sıfatlarıyla da görücü ve işiticidir. Bu vasıflar O'nun kadîm sıfatlarındandır.

(21) **Gazâlî**, **İhyau 'Ulûmi'd-Din**, Kahire, 1967/1387, C. I, s. 124. (Bundan sonraki notlarda İhya diye anılacaktır.)

(22) **İktisad**, s. 130.

(23) **İktisad**, s. 130.

(24) **İhya**, C. I, s. 148.

Allah ilimsiz âlimdir demek malsız zengin, âlimsiz ilim, bilinen bir şey olmaksızın âlim demek gibidir. Bilgi, bilen ve bilinen; tıpkı katil, maktul ve öldürme eylemi gibi birbirini gerektiren şeylerdir. Öldürme işi ve öldürülen olmaksızın öldürenin veya katil ve öldürme işi olmaksızın öldürülenin tasavvur edilemeyeceği gibi, aynı şekilde, bilgisiz âlim ve bilinen bir şey olmaksızın bir bilgi ya da bilen biri olmaksızın bilinen bir şeyi tasavvur etmek de mümkün değildir. Öyle ki bu üçü aklen birbirini gerektirir; biri ötekinden ayrılamaz (25).

Gazâlî, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili görüşlerinde felâsife (filozoflar) ile Mutezile'nin -gerçi Mutezile de görüşlerinin Kur'an'a dayandığını söylemektedir- kesinlikle karşısında yer alır. Başka konularda olduğu gibi bu konuda da, Gazâlî Ehli Sünnet kelâmcıları geleneğine bağlı kalarak, Kur'an'ın anlattığı Allah ve sıfat anlayışını savunmaya çalışır (Kur'an'da «sıfat» kelimesi geçmez, bunun yerine esmâ kelimesi geçer). «Ehli Sünnete göre», diyor Gazâlî, «Allah'tan ve sıfatlarından başka kadîm yoktur. Dolayısıyla, Allah'tan başkası O'nun iradesiyle hâdis olduğu için, bu durum O'nun ilmi konusunda zorunlu olarak şöyle bir öncül ortaya çıkarmıştır: İrade edilenin irade eden tarafından bilinmesi zorunludur. Ehli Sünnet kelâmcıları tümellerin O'na malum olduğu görüşünü de bu öncüle dayandırmışlardır; çünkü tümel de Allah'ın irade ettiği bir şey olup, O'nun iradesiyle hâdis olmuştur» (26). «Müslümanlar, diyor Gazâlî, âlemin ortaya çıkışının (hudûs) Allah'ın iradesiyle olduğunu bildiklerinden, iradeyi ilme delil getirmişlerdir. Sonra irade ve ilmi birlikte hayata delil getirdiler. Daha sonra da bu hayat delili ile; her canlı olanın kendikendisinin bilincine varacağı görüşünden yola çıkarak, aynı şekilde O'nun, zâtını da bileceğini ifade ettiler. Bu da son derece sağlam ve akla uygun bir yoldur» (27). Zira, iradenin şartı bilgi, bilginin şartı da hayattır (28). Âlim ve kâdir olan birinin hayy (diri) olması da zorunludur. Çünkü O'nun diri olmasından maksat kendini idrak etmesi, kendi şuuruna varması (yeş'uru), zâtını ve başkasını bilmesidir. Bütün bu özelliklere sahip olan birinin ise mutlaka diri olması gerekir (29). Zira, kesinlikle hiçbir fiil ve idraki olmayan bir şey ölü demektir (30). O'nun murîd ve irade ettiği

(25) İhya, C. I, s. 150.

(26) Tehafut, s. 50.

(27) Tehafut, s. 50-52.

(28) İktisad, s. 129.

(29) İktisad, s. 131; İhya, C. I, s. 148.

(30) Maksad, s. 63.

şeyleri bilen birisi olduğu kesinlik kazanınca, zorunlu olarak, diri olduğu da açığa çıkar. Her diri (insan ve şuur sahibi şey) ise kendinden başkasını bilir. O halde O'nun zâtını bilmesi daha uygundur. Ehl-i Sünnet'e göre tümeller de, Allah tarafından bilinmektedir; dolayısıyla bu durum da, onlara göre, âlemin yoktan varedildiğine delâlet eder (31).

İlim sıfatıyla yakından ilgisi olan bir başka sıfat da kudret sıfatıdır. Gazâlî Allah'ın kudretinin de ezeli olduğunu; ancak yaratıkların, yani âlemin ezeli olmayıp sonradan meydana geldiğini vurgular. Âlemin Allah'tan -felâsifenin sandığının aksine- kendiliğinden ve zorunlu olarak sudur etmediği hususunda özellikle ısrar eder. Ve yine, kudret sıfatını da, tıpkı ilim sıfatında olduğu gibi, irade sıfatıyla birlikte düşünür. «Âlem konusunda», diyor Gazâlî, «onun bir fiil olduğunu söylüyoruz. Fiilin ezeli olması ise muhaldir; çünkü kadîm fiil olmaz» (32). Aynı şekilde iradenin de başka bir irade olmaksızın meydana gelmesi imkansızdır. Dolayısıyla, iradede de teselsülün kesilmesi zorunluluğu ile karşı karşıyayız, demektir. Bu çerçevede düşünüldüğünde, kadîm iradenin olaylara taalluku muhal değildir, tersine, iradenin kadîm olana taalluku imkansızdır (33). Gazâlî burada, problemin dil açısından doğan zorunluğuna temas ederek, şöyle bir benzetme yapmaktadır: Kınındaki kılıca **keskin** dendiği gibi, bununla bir şey kesildiğinde, buna dayanılarak da o kılıca **keskin** deriz. Bu ikisi farklı anlamlara gelir (34).

Buradan da anlaşılacağı üzere âlem, Allah'ın kadîm kudret, kadîm irade ve bilgisi gereğince sonradan olmuştur, yani Allah tarafından yaratılmıştır. Zira yaratma ve icat bilgiyi gerektirdiği gibi, kudretin kullanılmasına da delâlet eder (35). Başka bir açıdan bakıldığında da, makdûr, yani bu âlem var veya yok farzedilsin; o anda makdûru olmayan, taalluk edici bir kudretin bulunması, Gazâlî'ye göre, zorunludur.

Malumu olmayan ilmin muhal oluşu gibi, makdûru olmayan bir kudret de muhaldir. Zira kudret, taalluk eden sıfatlardandır; taalluku bulunmayan bir şeyin kudret olması ise imkansızdır,

(31) Tehafut, s. 50.

(32) İktisad, s. 158.

(33) İktisad, s. 158.

(34) İktisad, s. 167.

(35) Maksad, s. 35.

(36) İktisad, s. 127.

itirazı karşısında; «taalluk fiile bağlı ve bitişiktir» sözünüz, diyor Gazâlî, irade ve ilim sıfatlarının taalluku ile iptal edilmektedir (37).

Allah, Gazâlî'ye göre, âlemin varolduğu ânda, onun varlığının mümkün olduğunu ve o ândan önce de, sonra da varolmasının, kendisi için, imkan bakımından eşit bulunduğunu bilmektedir. Çünkü bu imkanlar eşittir. İlme düşen, buna olduğu gibi taalluk etmektir. Eğer irade sıfatı âlemin belli bir ânda vukûunu gerektiriyorsa, iradenin taalluk ettiği illetten dolayı, ilim sıfatı da, o ânda onun (âlemin) varoluşunun tayinine taalluk eder. Bu durumda irade, tayin için bir illet olur. Bilgi ise tayine (belirlemeye) tabi olarak, etki etmeksizin, ona taalluk eder (38). Buna göre, irade mevcut farzedildiği ya da ilmin bir şeye taalluk ettiği varsayıldığı takdirde murat ve malûmun hasıl olması zorunlu olur. (39).

Gazâlî, «görüşlerinin önemli bir bölümünü, irade tarifi ve anlayışına dayandırır. Allah isterse yapar, istemezse yapmazdan ibaret bulunan ve yegâne şartı muhale taalluk etmemek olan irade mefhumu» Gazâlî'de kelâm ve ilâhiyat meselelerinin, denebilir ki, odak noktasını oluşturur (40).

«Allah'ın kendi fiillerinin murîdi olduğunu söylüyoruz,» diyor Gazâlî. Ondandır olan fiilin, birbirinden ayrılması ancak bir mureccihle mümkün olan varlıklara taalluk etmesi (muhtes), -zira her yaratma fiili bir husûsileştirmedir- bunun delilidir. Bizâtihi fiil tercih için yeterli değildir. Aynı şekilde, bu konuda kudret sıfatı da yeterli değildir. Zira kudreti de iki zıddı nisbet (tahsis) edebilmekteyiz (41).

İleride biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere, ilmin iradeyi içince aldığını, dolayısıyla ilmin (salt bilmenin) bu konuda yeterli olduğunu da ileri süremeyiz. Zira ilim, malûma olduğu gibi taalluk edip, ona uyar, ona tesir etmez ve onu değiştirmez (42).

(37) İktisad, s. 126.

(38) İktisad, s. 132.

(39) İktisad, s. 176.

(40) Mübahat Türker, **Üç Tehafut Bakımından Felsefe Din Münasebeti**, Ankara, 1956, s. 196.

(41) İktisad, s. 131.

(42) İktisad, s. 132.

«Bilgi bir yetkinlik noktası (**kemal**)'dır», diyor Gazâlî; «işitme ve görme ise ikinci bir yetkinliktir» (43). Burada koklama, tatma ve dokunma duyularının durumu ile ilgili olarak o, **işitme, görme ve ilim ile idraklerin çeşitlerinin isbat edilebileceğini** savunur. Koklama, tatma ve dokunma duyularının Kur'an'da zikredilmediğini belirterek, bunlar olmadan da bilginin bir kemâl ifade edeceğini söyler. Ayrıca, zevk, elem ve şehvetin ise özünde bir eksiklik taşıdığını, dolayısıyla bunların Allah'a atfedilemeyeceğini ısrarla belirtir (44).

d) Allah Zâtını Bilir

Allah'ın kendi zâtını bildiği konusu, Gazâlî için olduğu kadar **felâsife** ve Mutezile için de, fazla bir problem doğurmamaktadır. Asıl problem, Allah'ın kendinden başkasını, özellikle cüz'iler diye adlandırılan, oluş ve değişmelerin hüküm sürdüğü olgu ve olaylar dünyasını bilip bilmediği konusunda ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî, Allah'ın kendi zâtını ve başkasını bildiği meselesinde, O'nun kadîm sıfatlara sahip, iradesiyle yaratan ve yok eden bir vacibu'l-vucut olduğu anlayışına istinat eder. Ona göre Allah, varolan bütün malûmatı ve yok olan şeyleri bilmektedir. Varolanlar ise ikiye ayrılır: Kadîm olanla sonradan olanlar. Kadîm O'nun zâtı ve sıfatlarıdır. Ve başkasını bilen kendi zât ve sıfatlarını daha iyi bilir. Buna göre, başkasını bilen birinin kendi zât ve sıfatlarını da zorunlu olarak bilmesi gerekir (45). Felâsife'nin anladığı şekilde, Allah'ı kendini bilmeyen bir şey olarak anlamak ve düşünmek doğru değildir. Zira, kendini bilmeyen bir şey ölü demektir. Eğer Evvel'in iradesi, kudreti yoksa; kendi isteğiyle iş yapmıyor (**yef'alu**), duymuyor ve işitmiyorsa, ölüden farkı yok demektir. Bu durumda O'nun kendini bilmesine de gerek kalmaz (46).

Gazâlî, filozofların; «O'nun zâtını mebbe' olarak bildiği» tarzındaki sözlerinin bir tahakküm ve zorlama olduğunu söyler. Aksine O'nun yalnız kendi varlığını bilmesi gerekir. Bebbe' olduğunu bilmesi ise sadece varlığına dair bilgiyi artırır. Zira mebbe' oluş, zâta bir izafettir. O, zâtı bilip izâfetini bilmeyebilir. Şayet mebbe' oluş bir izâfet olmamış olsaydı, zâtında çokluk meydana gelmiş olurdu (47).

(43) İktisad, s. 138.

(44) İktisad, s. 139.

(45) İktisad, s. 130.

(46) Tehafut, s. 53.

(47) Tehafut, s. 42.

e) Allah Gayrını Bilir

Allah'ın kendinden başka şeyleri bildiği konusunda, Gazâlî açısından bakılacak olursa, filozofların pek de kesin bir delili bulunmamaktadır. Çünkü onlar, âlemin Allah'ın iradesiyle varedildiği, dolayısıyla kadîm olduğu görüşünü savunuyorlar. Böyle bir görüşten Allah'ın kendi zâtı dışındakileri bildiği sonucunu çıkaramayız (48).

İbn Sina bu konuda, «Evvel mevcuttur; ama madde şeklinde değildir; her maddesiz şey ise salt akıldır ve her salt akıl (mahza akıl) için de tüm makûlat apaçıktır,» demektedir (49). Oysa bu yeterli değildir; «zira aklın mânasının kendi kendisini idrak etmek olduğu kabul edilse bile, maddeden münezzehe olmanın akla delâlet ettiği, kıyasın öncüllerinden çıkmamaktadır.» (50).

Öte yandan İbn Sina'nın, küll (tümellerin)'ün zaman bakımından sonradan olduğunu söylemesi ve bunun Allah'ın fiili olduğu, O'ndan vücut bulduğu görüşü karşısında da Gazâlî, bunun Allah'ın ilmine delâlet etmediği görüşünü savunuyor. «Çünkü», diyor Gazâlî, «fiiller iradî ve kendiliğinden (tabiî) olmak üzere ikiye ayrılır. Bilgiyi gerekli kılan iradî fiillerdir.» (51). Bu bakımdan tümellerin Evvel'in fiili olması, aynı zamanda, O'nun bilgili olmasını da gerektirmemektedir. Eğer filozofların, «bir şeyin failden sudûr etmesi, sudûr ettirenin bilgisini gerektirir», sözleri kabul edilecek olursa, bundan Allah'ın fiilinin bir ve bunun da basit akıldan ibaret ilk malûl olduğu sonucu çıkar. Keza ilk malûlün de yine yalnız kendinden çıkanı bilmesi durumu sözkonusudur. Çünkü küll, Allah'tan bir defada ortaya çıkmamıştır. Tersine, vasıtalı olarak doğurma ve gerektirme yoluyla varolmuştur. Buna göre, Allah'tan sâdır olan bir şeyden doğan şeyin, O'na (Allah) malûm olması gerekmez» (52).

Ayrıca Gazâlî, sadece zâtını bilene göre, başkasını da bilen daha mükemmel olacağı şeklinde bir akıl yürüterek, Evvel'in hem zâtını, hem de başkasını bilmesi gerektiğini savunur (53). Evvel'in sadece kendi zâtını bileceğini savunmanın çok utanç verici bir şey olacağını söyler (54). Zira burada, malûlünü kendisine

(48) Tehafut, s. 50.

(49) Tehafut, s. 51.

(50) Mübahat Türker, Üç Tehafut, s. 188.

(51) Tehafut, s. 51.

(52) Tehafut, s. 52.

(53) Tehafut, s. 51.

(54) Tehafut, s. 52.

(Evvel'e) üstün kılma durumu sözkonusudur. Melek, insan ve akli olan herhangi bir şey kendisini ve mebdeini bilsin, başkasını tanımısın da Evvel kendinden başkasını bilmesin! «Bu durum», diyor Gazâlî, «bırakın melekleri, insanlardan herhangi birisi için bile bir eksiklikdir» (55).

f) Allah'ın Cüz'ilere İlişkin Bilgisi

Filozoflar, önceden bilmezken bilir hâle gelmek ve önceden kudretli değilken sonradan bir şeye kâdir olmanın, bu sıfatlara sahip olanda değişmeyi gerektireceği düşüncesinden hareketle, Allah'ın cüz'ileri bilmediği görüşüne varmışlardır (56). Onlara göre, böyle bir değişim Allah için sözkonusu edilemez. Onlar bu konuda şu şekilde bir akıl yürütüyorlar: Bir bilginin doğru olması demek, bir şey belirli bir durumda nasılsa onu öylece bilmek demektir. Dolayısıyla, bunun başka durumlardaki bilgisi de, zorunlu olarak, başka bir bilginin olmasını gerektirir. Bu da, bu durumları bilen kimsede bir değişikliğin olması sonucunu doğurur. (57).

Gazâlî bu görüş karşısında başlıca iki şekilde tavır alır: a) Değişen durumları bilmenin bilgide bir değişmeyi gerektirmediğini göstermek ve, b) Filozofların sözlerinin, gene onların dayandığı delillere dayanarak, pek de sağlam deliller olmadıklarını isbat etmek; dolayısıyla Allah'ta cüz'ileri bilmekten ileri gelen bir değişikliğin olmadığını göstermek.

Gazâlî, birinci şıkla ilgili olarak, bu konuyu ele aldığı kitaplarında şöyle bir örnek verir: Bizim, yarın güneş doğarken Ali'nin geleceğine dair bir bilgimiz olsa; sırf bu bilgi ile, onun gelmekte olduğunu, daha sonra da gelmiş bulunduğunu bilebiliriz. Bu üç durumu kavramak için kalıcı ve tek olan bir bilgi yeterlidir (58). Tıpkı bunun gibi, Allah'ın bilgisinin mahza izâfet'e râci olduğunu söyleyerek, O'nun geçmiş, geleceği ve şimdi'yi bildiğini savunur. (59). Ayrıca Gazâlî, bu konuda şöyle bir delil daha ileri sürer: Çeşitli durumlar arasındaki farklılık geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölündüğünde bir tek şey olmakta, dolayısıyla çeşitli zâtlar arasındaki değişiklik açısından bir fazlalık belirtmemektedir. Ve zâtların değişip çoğalmasıyla (taaddud) bilginin değişmediği de

(55) Tehafut, s. 44.

(56) Tehafut, s. 55.

(57) Tehafut, s. 55.

(58) Tehafut, s. 55.; İktisad, s. 162.

(59) Tehafut, s. 55.

bilinmektedir. Buna göre, bir tek zâtın hallerinin değişmesiyle (taaddud) nasıl değişir? Bir tek bilgi, birbirinden farklı muhtelif zâtları içine almayı ifade ettiğine göre, böyle bir bilginin geçmiş ve geleceğe yönelik olarak bir tek zâtın hallerini kuşatabileceği niçin imkansız olsun? (60) Kısaca Gazâlî, Allah'ın eşyayı ezelde, ebedette ve şu anda değişmeyen, tek bir bilgi ile bildiğini söylemektedir (61).

Oysa felâsife, bilginin kendinde belirli bir bilinene **izâfet** olduğu görüşünden hareketle, belirli bir bilinene yapılan izafetin onun hakikatine dahil olduğunu savunmaktadır. Buna göre, izafetler değiştikçe, izafetin kendisi için zâtî olan şeyler de değişir. Dolayısıyla farklılık ve ardardalık meydana gelince de değişme olur (62). Felâsife, geçmiş, gelecek ve şimdi ile ilgili olarak, bu üç durumda Allah'ta bir değişikliğin olmadığı görüşünü savunur. Durumu değişmeyince de, O'nun bu üç durumu bilmesi tasavvur edilemez. Zira, bilgi bilinene bağlıdır; bilinen değişince bilgi de değişir. Dolayısıyla, bilgi değişince bilen de değişir. Allah için bu değişiklik ise, hiç şüphesiz, imkansızdır (63).

Gazâlî bu konuyla ilgili olarak İbn Sina'nın iki görüşünü nakleder: Bu görüşlerden birincisine göre, Allah, meselâ güneş tutulmasının tüm evrelerini -filozofların kendi tabirlerince, mücerret akıl diye adlandırdıkları- melekler aracılığıyla bilmektedir (64). İbn Sina'nın ikinci görüşü ise şudur: Allah eşyayı, zaman kaydına girmeyen; gelecek, geçmiş ve şimdi diye ayrılmayan tümel bir bilgiyle bilir. Yerde, gökte zerre kadar bir şey yoktur ki O'nun bilgisinin dışında kalsın. Ancak O, cüz'ileri küllî bir bilgiyle bilir. (65).

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız hususlar, Allah'ın cüz'ileri bileceğine dair Gazâlî'nin kendisinin getirdiği aklî deliller niteliğindedir. Bundan sonra açıklamaya çalışacağımız hususlar ise onun, felâsifenin kendi sözleri ve getirdikleri delillerden hareketle, onların görüşlerinin tutarsızlığına ilişkin yorumu ve eleştirileri ile ilgili olacaktır. Bu eleştirilerinden birincisi; felâsifenin, Allah sadece küllîleri bilir şeklindeki görüşleriyle ilgilidir. Gazâlî,

(60) İktisad, s. 162.

(61) Tehafut, s. 55.

(62) Tehafut, s. 56.

(63) Tehafut, s. 53-54.

(64) Tehafut, s. 54.

(65) Tehafut, s. 53.

filozofların, «belirli bir bilinene yapılan izafet onun hakikatine dahildir, izafetler değıştikçe, izafetin kendisi için aslı olduğu şeyler de değışir; farklılık ve ardardalık meydana gelince de değışme olur (66). Dolayısıyla Allah'ın bilse bilse küllileri bilebileceğı şeklindeki itirazlarına, gene onların kendi sözlerinden hareket ederek cevap verir. Gazâlî bu konuda şöyle demektedir: Bütün cins ve türlerle ilgili bilgide birleşmeyi kabul etmediğı halde, akıllı birinin, halleri geçmiş, gelecek ve şimdi olarak bölümlere ayrılmış bir şeyin bilgisindeki birleşmeyi muhal kabul etmesi nasıl mümkün olur? (67). Daha da ileride, farklı cins ve türler arasındaki aykırılık ve benzemezlik, zaman bakımından bölümlere ayrılmış bir şeydeki başkalık ve benzemezlikten daha belirgin, daha çoktur. Orada çokluk ve aykırılık (taaddut ve ihtilaf) gerekmezken, burada niçin gereksin ki? (68).

Gazâlî'nin bu konudaki ikinci eleştirisi ise, filozofların, hadiselerden hâlî kalmayan bu âlemin kadîm olduğu şeklindeki görüşlerine yöneltmiştir. Gazâlî bu hususta filozoflara karşı şu eleştiriye yükseltmektedir: Sizin görüşünüze göre, âlem kadîmdir ve mütemadiyen değışmektedir. Değışen bir kadîm düşünebildiğimize göre, sizin için bu (değışen cüz'ileri Allah'ın bileceğı inancı)'na bir engel bulunmamaktadır. Ehl-i hakka göre ise, değıştirme olmaksızın değışme olmaz. Değışim ve olayların bulunduğu bir şey de kâdîm değıl, sonradan değildir (69).

Allah'ta sonradan olan bilgi ya kendisi veya başkası aracılığıyla olabilir. Ancak, kadîmden hâdisin sudur edemeyeceğı ve O'nun daha önce fâil değılse sonra da fâil olamayacağı, çünkü bunun değışmeyi gerektireceğı görüşünden yola çıkarak, «bunu muhal kabul ediyoruz. Eğer bu, Allah'ta sonradan olan bilgi başkası aracılığıyla olmuşsa, başkasının O'nda etkili olmasını ve O'nda bir değışiklik yapmasını da kabul etmiyoruz. Öyle ki, O'nun durumu başkasına bağımlı olarak ve zorunlu bir şekilde değışmiş oluyor», tarzındaki itirazın birinci şikkına Gazâlî şöyle cevap veriyor :

Sizin kuralınıza göre, her iki şık da muhal değıldir. «Kadîmden hâdisin çıkması imkansızdır», sözünüzü ele alalım : Biz bunun geçersizliğini, **Kadîmden Hadisin Çıkması** meselesinde gös-

(66) Tehafut, s. 55.

(67) Tehafut, s. 56.

(68) Tehafut, s. 56.

(69) Tehafut, s. 56.

termiştik. Size göre, hâdislerin ilki olan bir hâdisin kadîmden sudur etmesi niçin imkansız olsun ki? Muhal olmasının şartı ilk olmasıdır. Oysa bu sonradan olan şeylerin sonsuza kadar giden sebepleri bulunmamaktadır. Tersine, devrî hareket yoluyla kadîm bir şeye varıp dayanmaktadır ki bu, feleklerin nefsi ve hayatıdır. Felekî nefis ise kadîm olup devrî hareket ondan çıkmaktadır. Hareketin her bir parçası meydana gelip yok olmaktadır; sonrakilere ise şüphesiz yenilenmiş olanlardır (yeni bir şeydirler). Bu durumda, size göre de, kadîmden sonradan olma şeyler meydana gelmektedir (70).

Problemin ikinci şikkına, yani Allah'taki bilginin başkasından geldiği şeklindeki görüşe Gazâlî üç ayrı cevap verir: a) Değişme; Gazâlî bu konu ile ilgili görüşlerini, onların «yöntemi»ne (asl) göre daha önce açıkladığı gerekçesiyle, burada tekrar etmez. b) Değişme olgusu (**kevenu't-tagayyur**)'nun, değişenin değişmesine sebep olması. Gazâlî bunun da, filozoflar açısından, imkansız olmadığını belirtir. Bu görüşe göre bir şeyin hudûsu, kendisine ilişkin bilginin hudûsuna sebep olmaktadır. Bir şeyin görülmesi demek, o şeyin göze ilişmesi demektir (71). Nasıl ki görme gücüne sahip bir kimse, göz kapaklarını kaldırıncaya herhangi bir şeyi/olayı görebiliyorsa, idrak edebiliyorsa; Evvel'in bilgi yeteneği de böyle bir olayın vukuunda kuvveden fiile çıkmaktadır (72).

Gazâlî buna cevap olarak şöyle demektedir: Eğer burada kadîmin değişmesi sözkonusu ise, size (**felâsife**) göre, değişen kadîmin varolması imkansızdır. Eğer bunun vâcibu'l-vucut için imkansız olduğu görüşündeyse, bu durumda sizin için illet-malûl zincirini kesmekten başka bir delil bulunmamaktadır. Oysa biz gösterdik ki zincirin kesilmesi değişen bir kadîmle de mümkün olmaktadır (73). c) Burada kadîmin başkası tarafından değiştirilmesi sözkonusudur. Bu durum bağımlı olmayı (**teshîr**) ve Evvel'i değişikliğin istila etmesini gerektirir. Şöyle bir cevap verilebilir: O, bazı vesilelerle olayların meydana gelmesine bizzat sebep olduğuna ve bunların da kendisinde bir bilgi meydana getirdiğine ve kendisi âdeta, ancak böyle birtakım vasıtalarla bilgi edindiğine göre, sizin açınızdan, daha önceden bilmesi niçin imkansız olsun ki? «Bu durum bağımlı olmaya benzer» (**yuşbihu't-teshîra**) sözünü ele alalım. Yönteminize de uygundur bu. Çünkü, siz, Allah

(70) Tehafut, s. 56.

(71) Tehafut, s. 56.

(72) Tehafut, s. 57.

(73) Tehafut, s. 57.

tarafından sadır olan her şeyin zorunlu ve kendiliğinden meydana geldiği, dolayısıyla O'nun böyle yapmaya gücünün yetmediği görüşünü benimsemektesiniz. Bu da, gene, bir çeşit bağımlı olmaya (teshîr) benzemektedir ve kendinden sâdır olan şeylerin sudûruna, O'nun âdetâ mecbur olduğuna işaret etmektedir.

Buna karşılık olarak; «Bu zorunluluk değildir, zira O'nun yetkinliği, bütün nesnelere kaynağı olmasıdır», şeklindeki bir itirazı da Gazâlî şöyle cevaplandırır: Bu da teshîr (zoraki yapma, bağımlı olma) değildir. Çünkü O'nun yetkinliği (kemâli) bütün nesnelere bilmesidir. Her hâdisle birlikte bizde bir bilgi hasıl olacak olursa, bu bizim için bir bağımlılık ve eksiklik değil, bir yetkinlik olur. Öyleyse bu O'nun hakkında da geçerlidir. Allah en iyisini bilir (74).

Allah'ın cüz'iler hakkındaki bilgisiyle ilgili olarak yapılmış bir tartışma da şudur: Malum değişir mi? Yani, Allah tarafından önceden şöyle ya da böyle olacağı bilinen bir şey başka türlü de olabilir mi? Bunun, Gazâlî açısından, açıklanması şöyledir: Malumun karşıtının meydana gelmesi muhaldir; ancak bu, kendi açısından değil, başkası açısından böyledir (75). Söz gelişi Allah, diyelim ki Ali'nin cumartesi sabahı öleceğini bilmektedir. Ali'nin o gün ölmemesi mümkün müdür, mümkün değil midir? Doğrusunu söylemek gerekirse, diyor Gazâlî, bu hem mümkündür, hem de muhaldir. Olaya, başkasını hesaba katmaksızın, salt Ali açısından bakarsak bu mümkündür. Ancak, olayı ilim (Allah'ın bilgisi) açısından bakacak olursak bu muhaldir. Çünkü bu durumda bilginin cehalete dönüşmesi sözkonusudur (76). Olayın imkansızlığı durumunda ise, başkası açısından muhal olma kendi (o şey) açısından muhal olma gibidir. Gazâlî şöyle diyor : «İnanmayan kafirlerin inanmalarının emredilmediğini söyleyen şeriatı inkar etmiş olur. Gerçekleşmeyeceği Allah katında bilindiği halde, inanmalarının tasavvur edildiğini söyleyen de akli inkar etmiş olur. Bunun,, kafir hakkında takdir edilmiş olduğunu söylemek de bir anlam belirtmez. Çünkü kafirin bunu yapma gücü vardır. Gazâlî'ye göre bunun izahı şöyle olmaktadır: Fiilden önce kudret yoktur, binaenaleyh kafirlerin ancak kendilerinden sadır olan küfür için güç ve kudretleri vardır (77).

(74) Tehafut, s. 57.

(75) İktisad, s. 179.

(76) İktisad, s. 122.

(77) İktisad, s. 180.

Allah'ın bildiği şeylerin bir sonu, bir sınırı olup olmadığı sorusuna Gazâlî; «hayır, sınırı yoktur», diyor. Çünkü şu anda varolanlar sonlu olsa bile, gelecekte varolması mümkün olanlar sonsuzdur. Biz biliyoruz ki, şu anda mevcut olmayan mümkün varlıkları Allah gelecekte varlık alanına ya çıkaracak veya çıkarmayacaktır. Bu demektir ki, O sonu olmayan şeyleri de bilmektedir. Meselâ (2) sayısını ele alalım. Bu sayı sonlu olsa bile, bunun kendi kendisiyle çarpımı sonsuz sayılar verecektir. Başka sayı, nisbet ve nicelikler de böyledir. İşte bu sonsuz malumata taalluk eden bilgi birdir (78).

Görüldüğü gibi Gazâlî, Allah'ın cüz'ilerle ilgili bilgisi meselesine son derece önem vermektedir. Çünkü filozofların, Tanrı'nın zaman ve mekanla ilgili ayrıntıları bilmediği görüşü, din açısından, büyük bir tehlike arz etmektedir. Eğer Allah ayrıntıları (cüz'iyat) bilmiyorsa, bundan falan kişinin günah işleyip işlemediğini de bilmediği sonucu çıkar. Hatta Allah'ın salt peygamberlik kavramını bilmesi Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak fiilen ve bizzat ortaya çıktığını da bilmediği sonucunu doğurur (79). Allah'ın cüz'ileri bilmemesi durumunda tüm bu ihtimallere kapı açılmış olmaktadır. Gazâlî işte bu hassas noktayı göz önünde bulundurarak, Allah'ın ayrıntıları bilmediği görüşünü ileri süren felâsife'yi (İbn Sina, Fârâbi) küfürle itham etmiştir (80). Onların, Allah'ın cüz'ileri bilmesini bir eksiklik olarak gördükleri şeklindeki görüşlerine katılmamıştır. Burada daha da dikkat çekici bir husus da şudur: Bizzat Fârâbî bile, Allah'ın ayrıntıları bilmemesinin çok kötü sonuçları olacağını ifade etmektedir (81). Biz bütün olayları bilir ve bütün duyulur şeyleri idrak ederken, O'nun (Evvel) cüz'ilere dair hiçbir şey bilmemesi ve duyulur şeylerden hiçbir şeyi idrak etmemesinin bir eksiklik ve kusur olmayacağı görüşünü Gazâlî kabul etmez. Eğer O'nun cüz'ileri bilmediğini kabul edecek olursak, bu durumda aklî tümellerin başkalarınınca bilinip, O'nun tarafından bilinmemesini de pekâlâ savunabiliriz. Gazâlî böyle bir görüşü çıkışı olmayan bir yol olarak değerlendirir (82).

(78) İktisad, s. 131.

(79) Tehafut, s. 54.

(80) Tehafut, s. 54; Mübahat Türker, Üç Tehafut, s. 207; Gazâlî, **El-Munkızu mine'd-Dalâl me'a ebhâsin fi't-Tasavvuf**, Kahire, tarihsiz.

(81) Mehmet S. Aydın'ın yayımlanmamış ders notları.

(82) Tehafut, s. 52.

Burada son olarak Őu hususu da belirtelim: Allah'ın cüz'ileri bilmemesinin vahim sonuçlar doğuracağını Fârâbi de göz önünde bulundurduğuna göre, konu (Fârâbi, İbn Sina ve Gazâlî'den) her birinin, hangi kavrama hangi anlamı yükledikleri açısından derinlemesine bir araŐtırmayı gerektirdiği kanaatindeyim. Felâsife ile Gazâlî'nin tümellere verdikleri anlamlara bir açıklık getirilebilirse tartiŐma konusu hususlar daha bir aydınlığa kavuŐturulur sanıyorum.

