

TEHAFÜT GELENEĞİNDE İLAHİ BİLGİ PROBLEMİ

Ahmet AKGÜÇ *

Özet

Tehâfüt geleneği İslam Felsefesi ve Kelam ilminde önemli bir yer işgal eder. Tehafütlerin üç ana başlık halinde ele aldıkları önemli konulardan birisi de Allah'ın ilmi konusudur. Tutarsızlık geleneğini başlatan Gazzalî'dir. Gazzalî felsefî bir disiplin içerisinde ilk defa filozofların görüşlerini tenkit etti. Gazzalî'ye karşı ilk reddiyeyi de İbn Rüşd yazdı. Buna göre Gazzalî'nin Tehafütü ile İbn Rüşd'ün Tehafütü Tehafütü iki karşıt görüşü temsil etmektedir. Osmanlı döneminde Hocaşâde ve Ali Tûsî tarafından yazılan tehafütler, aynı konuları ele almakla birlikte tartışılan konulara derinlik kazandırmışlardır. Biz çalışmamızda tehafütler çerçevesinde sadece bilgi konusunu ele aldık. Filozoflar ve kelamcıların temel ilkeleri çerçevesinde ileri sürülen görüşleri içerik bakımından inceledik. Herşeyden önce filozoflar, Allah'ın ilminde sınırlamaya gitmiş ve bu ilmin tikellere taalluk etmediğini ileri sürmüşlerdir. Kelamcıların büyük çoğunluğu ise böyle bir düşünceye katılmamışlardır. Ayrıca Allah'ın kendisini ve başkasını bildiğine dair görüşlerin, çoğu zaman filozofların genel ilkeleri ile uyummadığını ileri sürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Allah'ın ilmi, tikellerin bilgisi, tümel, tehafüt, İslam felsefesi, kelam.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ahakguc@hotmail.com

Divine Information Problem in the Tradition of Tehafut

Abstract

Tehafut texts tradition holds an important place in Islamic Philosophy and Kalam. One of the major topics discussed in three main categories of Tehafut Texts is the subject God's knowledge. Ghazzali is the first starter the tradition of Tehafut. Ghazzali had criticized the views of the first philosopher in a philosophical Discipline. Ibn Rushd also wrote the first rejection against Ghazzali. In this case, Tehafut of Ghazzali and Ibn Rushd's Tehafütü Tehafut represent two opposing views. In Ottoman period the Tehafut texts that Written by Hocasade and Ali Tusi dealt with the same issues, so they add depth to the issues discussed. In our study, we consider only the subject of knowledge which rely on tehafut texts. We analyzed the views that put forward in terms of content in the framework of The basic principles of philosophers and theologians have. All former philosophers, went to limitations in God's knowledge and argued that this knowledge not about the particulars. The majority of theologians not participate in such thoughts. In addition, the view that God knows himself and others, have often argued that conflicts with the general principles of the philosophers.

Key Words: Allah's knowledge, the knowledge of the particular, the universals, tehafüt, Islamic philosophy, theology.

Giriş

Kelam ilminin çekirdeğini oluşturan ilk metinlerden olan Ebu Hanife'nin Fıkhu'l-Ekber'inde, Allah'ın ilmi konusunda dikkat çekici tespitlerde bulunulmuştur. Allah'ın eşyayı var etmeden önce ezelde bilen olduğu; var olanı var olduğu halde, yok olanı yok olduğu halde bildiği ifade edilmiştir. Ebu Hanife'nin bu ifadeleri Allah'ın bilgisinin eşyanın önüne geçtiğini açıkça vurgulamaktadır. Ebu Hanife, Tehafütlerde tartışma konusu olan noktaya şu cümleleriyle öncülük etmiştir: Allah, ayakta duran bir kimseyi ayakta durduğu halde, oturan bir kimseyi oturuyor olduğu halde bilir, bilgisi de değişmez ve

bu sonradan¹ meydana gelmez. Değişim ve farklılık yaratılanlarda olur.² Oturmak ve ayakta durmak gibi birbirinden farklı olan aynı kişiye ait iki durumun Allah tarafından bilinmesiyle O'nun bilgisinde değişimi meydana getirmeyeceği tezi ilk defa Ebu Hanife tarafından ortaya atıldığı görülmektedir. Bu, daha sonraki dönemlerde İslam filozofları tarafından ortaya atılan "Allah tikelleri bilirse bu bilgi O'nun zatında değişimi gerektirir" iddiasını nakzeden bir tutumdur. "Allah'ın tikelleri bilmediği" iddiası Allah'ın bilgisini sınırlandırmak anlamına geldiğinden bir kısım kelimcilerin tamamına yakını tarafından kabul edilebilir bir durum olarak görülmemiştir. Bu konunun genel olarak iki tarafı olmuştur. Bir tarafta bu konuyu ilk ele alan Gazzâlî ve onun yanında yer alan tehafüt yazarları, diğer tarafta ise Gazzâlî'yi tenkit eden İbn Rüşd. Biz makalemizde bu zıtlığın üzerine dayandığı akli ve nakli delilleri ve gelişimini ele alacağız.

Bilgiden söz ederken bilen bilinen ve bu ikisi arasındaki ilişki esas olarak alınmaktadır. Bilen olmaksızın bilgiden söz etmek mümkün değildir, fakat bilinen olmadan bilgiden söz etmek böyle değildir. Eğer bilgiden söz edebilmek için o an bilinenin var olmasını şart koşarsak, bilginin varlığa bağlı olarak anlık olması ve varlıklara bağlantılı olarak yaşadığımız geçmiş zamana ait bilginin bilgi olarak kabul edilmemesi gerekirdi. Ancak bilgi geçmiş şu an ve gelecek zaman için söz konusudur. Nesnesi olmaksızın bilgiden söz edilemeyecek olsaydı, geçmişin ve geleceğin bilinmemesi gerekirdi. Tam aksine zamanla ilintili olarak nesneleri kavramak bir ayrıcalık ve üstünlük nedenidir. Gelecek ile ilgili bilgilerde bilineni olmayan bilgi olarak kabul edebiliriz. Bilinenin bilinmesi için zaman şartı aranması zorunlu değildir. Geçmiş ve geleceğin bilgisi bilineni olmayan bir bilgidir. Hem Allah hem de insan hakkında bu tür bir bilgi nasllara ve tecrübeye dayanmaktadır.

¹ Allah'a kadîm veya hâdis bilgi nisbet etme hakkında bakınız: el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, 1958, s.59

² Maturîdî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, Katar, Tarihsiz, s.125; Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.58-60 (Çeviren: Mustafa Öz, İst., 1981, s.67-68)

Filozofların tikelin bilgisinin Vacib varlık için söz konusu olamayacağını “değişkenin bilgisinin bilen vacib varlıkta değişmeye yol açacağı” iddiası kelam ilminin sıfatlar konusuna yaklaşımı ile uyum sağlamamış ve genel hatlarıyla kelamcılar ve İslam filozofları olmak üzere iki farklı gurup ortaya çıkmıştır. Allah’ın ilmi, kelam ilminde sıfatlar problemi ile felsefi bir boyut almaya başlamıştır. Mutezile’nin tevhid ilkesiyle farklı bir görüş ileri sürmesi ve filozofların bunu devam ettirmesi, sıfatlar probleminin genişlemesine ve derinleşmesine neden olmuştur. Yazılan tehafütler sıfatlar konusunun üst düzeyde tartışıldığı eserlerdir. İlk defa Gazzâlî, İslam filozoflarının görüşlerini felsefi disiplin içerisinde sistematik bir tarzda eleştirmiştir. İbn Rüşd’ün konuyu tekrar ele alması, Hocaşâde ve Ali Tûsî tarafından da tehafütler yazılması tehafüt geleneğinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu gelenek, Karabağî ve Kemal Paşazâde’nin haşîye tarzında tehafüt yazmalarıyla devam etmiştir.

1. Tehafütlerde Allah’ın İlmi

Tûsî, Tehafütünde konuya bilgi problemi ile başlamaktadır. Tûsî, İbn Sînâ’nın ilmin mahiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu tespit etmektedir. İbn Sînâ bir yerde ilmin hakikatini maddeden soyutlanma olarak açıklarken başka bir yerde ise onu nitelik kategorisinden kabul etmektedir. Bir yerde bilen cevherde şekillenen ve bilinenin mahiyetine tabi olan bir suret olarak kabul ederken, başka bir yerde onu soyut bir nisbet (izafet) olarak görmektedir.³Bilginin mahiyeti ile ilgili farklı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan dört görüşü değerlendiren Tûsî, ilmin “maddeden soyutlanmış olarak bir yerde bulunan şey” olarak kabul edildiğinde onun ademî bir durum haline geleceğini bunun da geçersiz olduğunu ileri sürerek itiraz etmektedir. İlmin nitelik kategorisinden kabul edilmesi durumunda ilmin de kudret gibi kendisi de nisbet sahibi gerçek bir sıfat olacaktır. Ancak bu görüş filozofların görüşleri ile çelişir, çünkü onlara göre sıfatların başlı başına zattan ayrı bir gerçeklikleri yoktur, zira bu durum Allah’ın

³ Ali Tûsî, *Tehafütü'l-Felasife*, Beyrut, 1425 h, s. 131

birliğine ters düşer. Tûsî, yukarıda sayılan ilmin hakikatı ile ilgili dört farklı ifadenin İbn Sînâ'ya ait olması durumunda onun kararsızlık içinde olduğu anlamına geleceğini belirtmektedir. Konunun aydınlığa kavuşması için gölgesel (zihinsel) varlık ile gerçek varlık konusunu temel olarak almaktadır.

Ateşin dış dünyada bulunması ve onun hükümlerinden olan yakma ve kurutma özellikleri, yakma işlemini yapıyorsa buna dış dünyada varlık veya asli varlık veya aynı varlık adları verilmektedir. Ancak ateşe ait bir suret zihinde bulunuyorsa buna zihinsel varlık denir⁴ ve yakma ve kurutma özellikleri zihinde suret olarak bulunan bu ateşe de yüklenemez. Çünkü o sadece bir suretten ibarettir.

Konuyu karmaşık hale getiren hususa değinmek için Tûsî, dış dünyada var olan bir şeyin hükmünün zihindeki varlığa da aktarıldığına dört sayısının çift oluşunu beş sayısının ise tek oluşunu örnek olarak vermektedir. Yine tümellik, tikellik, cinslik, fasıllık ve ikinci kategoriler de bu durumdadır.⁵ Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî bunları kavramak için cismânî duyulara da ihtiyaç olmadığını belirtmektedir.⁶ Dış dünyada bulunan bir nesnenin suretinin zihinde bulunması herkesin kabul edebileceği tecrübe alanına giren bir durumdur. Ancak soyutlara ait bir suret olmadığından soyutların zihinsel varlığından söz etmek zorlaşmaktadır. Dış dünyadaki bir nesnenin bilginin konusu olmasında bir anlaşmazlık yoktur ancak soyutlara geçildikçe konu karmaşık bir hal almakta ve kelamcıların zihinsel varlığı inkar ettikleri, filozofların ise zihinsel varlığı kabul ettikleri ifade edilmektedir. Ancak bu ithamlar kişilere ait olarak zikredilmediği için kim kimi ne ile itham ettiği açık bir şekilde görülmemektedir.

Bir şeyin zihinsel olarak var olduğuna iki şekilde delil getirilmiştir. Biz dış dünyada olmadığı halde birçok şeylerin var

⁴ Ali Tûsî, age, s.132

⁵ Ali Tûsî, age, s.132;

⁶ Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti'l-Îlâhiyye*, Haydarabad, I/84

olduğunu biliriz. Bir kısım geometrik şekiller gibi. Hatta dış dünyada var olması muhal olan şeyleri dahi kavrarız. İki zıddın bir araya gelmesinin muhal olduğunu bilmemiz gibi. Bütün bunların kavranması zihinsel varlığın varlığını göstermektedir.

Dış dünyada var olanın veya zihinde var olanın dışında başka bir varlık alanına daha ihtiyaç duyulmuştur. Buna nefsü'l-emirde varlık denmiştir. Biz nefsü'l-emirde var olan şeyi, nazara alsak da almasak da düşünssek de düşünmesek de o yine de vardır. Nefsü'l-emir, zihin ve zihin dışı olmak üzere her iki varlık alanını da kapsamaktadır.⁷ Bir şeyin nefsü'l-emirde var olması, dış dünyada var olmaktan mutlak olarak daha geneldir. Çünkü dış dünyada var olan her şey kesin olarak nefsü'l-emirde de vardır, ama tersi böyle değildir. Yani zihinde var olan bazı şeyler nefsü'l-emirde yoktur. Burada eksik girişimlilik vardır; çünkü bazen bir şey, zihinde olmayıp da dış dünyada olmak suretiyle zihinde değil de nefsü'l-emirde var olmuş olur. Bazen de zihinde olur ama nefsü'l-emirde olmaz. Doğru olmayan şeyler gibi. Dış dünyada var olmayan şeyler nefsü'l-emirde var olur ve bir kısım sıfatlarla vasıflanmış olur. Ancak bu vasıflanma yine zihinde olur. Bu nedenle zihinsel varlığın bu vasıflanmada bir katkısı yoktur.⁸ Bu duruma şu örnekler verilebilir. Nedenlilik, nefsü'l-emirde, nedenlinin yokluğunun nedeni olarak vasıflanır. Bunu açıklığa kavuşturmak için de şu örnek verilir. Aklımız rahatlıkla şu hükümde bulunabilir: Eğer elin hareketi yoksa anahtarın hareketi de yoktur. Bu örnekte eldeki hareketsizlikten yani yokluktan ibaret olan ademî bir durum, anahtarın hareketsizliğinin nedeni olarak kabul edilmektedir. Elin hareketsizliği şeklindeki zihni bir varlık yine zihinde anahtarın hareketsizliğine neden olduğu bilinmektedir. Ancak bunun tersi doğru değildir. Anahtarın hareketi yok, öyle ise elin hareketi de yoktur denilemez.⁹ Çünkü anahtarın hareketsizliği elin de hareketsizliğine neden olarak gösterilemez. Çünkü el o an başka bir şeyi hareket ettirebilir. Nedenin yokluğu,

⁷ Ali Tûsî, *age*, s. 134

⁸ Ali Tûsî, *age*, s. 135

⁹ Ali Tûsî, *age*, s. 135

sadece zihinde gerçekleşir, nedensizliğin neden oluşu da sadece zihinde gerçekleşmiş olur. İşte bu "durum nefsü'l-emirde neden olarak kabul edilmektedir. Fakat nedenli olmakla vasıflanma zihinde olmaktadır.

Dış dünyada var olmayan fakat bilginin konusu olan hususlardan olarak şunları da sayabiliriz. Mutlak olarak yok olan şeyler ve mutlak mümteniler hakkında vermiş olduğumuz olumlu hükümler, ne dış dünyada vardırırlar ne de zihinde vardırırlar. Allah'ın şeriki yoktur, şeklindeki bir hüküm buna örnek olarak verilebilir. Allah'ın şerikinin olması mümtenidir. Bu olumlu hüküm, mümteni, mümteni olarak kaldığı sürece yani Allah'ın şeriki olmadığı sürece doğrudur. İşte bu duruma mevcut madum demek zorunda kalmaktayız, zira Allah'ın şeriki yoktur ve olmayan bir şey ile ilgili doğru hükümde bulunmaktayız. Fakat bu durumlar yine de bilgimize konu olmaktadır. İnsanın bilgisinin bu alanlarla ilgili olduğu tecrübe ile görülmektedir. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus şudur: Allah'ın bilgisini, bize benzer gerekçesiyle sınırlandırmak ve O'nun bilgisinin sadece dış dünyadaki varlıklarla ilgili olduğunu ileri sürmek kelimacılar ile filozoflar arasındaki görüş ayrılığının temelini oluşturmaktadır.

Ali Tûsî, filozofları ilim konusunda tereddütlü görmektedir. Filozoflar, ilmi zihinsel bir varlık görmektedirler ancak bunun açıklanmasında söz konusu ettikleri zihinsel varlığın, varlığın (vucud) kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Dış dünyadaki bir varlığın (mevcut) suretinin idrak edenin zatında hâsıl olmasını ilim olarak tarif etmektedirler. Ancak bu tarifte eşyanın bizzat kendisinin bilenin zihninde hâsıl olması gibi yanlış anlaşılmaya uygun bir durum olduğundan "eşyanın mahiyetinin bilende hâsıl olması" şeklinde açıklama yapma ihtiyacı duymaktadırlar.¹⁰ Zira eşyanın bizzat kendisi değil de onların suretleri veya mahiyetleri bilende hâsıl olduğu bilinen bir gerçektir. Filozoflar, mevcud'un yani dış dünyada var olan nesnelerin Allah tarafından bilinmesini ele alırken onların

¹⁰ Ali Tûsî, *age*, s. 136

mahiyetlerinin suretlerinin bilen Allah'ta hâsıl olması şeklinde anlamaktadırlar. Bilgi mahiyete, mahiyet eşyaya bağlı olarak görülmektedir. Dolayısıyla Filozoflara göre, Allah'ın bilgisi var olan eşyanın bilgisidir.

Tûsî, ilmin mahiyeti ile ilgili İbn Sînâ'nın şu ifadelerini aktarmaktadır. Bir şeyin bilinmesi o şeyin hakikatinin idrak edende temessül etmesi hâsıl olmasıdır.¹¹ Buna göre bilgide asıl olan eşyanın mahiyetinin kavranmasıdır. Ancak Tûsî, filozoflara itirazda bulunarak onların ilmi, keyfiyet kategorisine dâhil ettiklerini varlığın (vucud) ise keyfiyet kategorisinden olmadığı vurgusunu yapmaktadır.

Tûsî, Devvânî'den yapmış olduğu alıntıda bu durumu ispatlamaya çalışmaktadır. Devvânî, filozoflara göre ilmi, suretin kendisi olarak nakletmektedir. Ancak filozoflara ait olarak vermiş olduğu örnek soyut alanla ilgilidir. "Birlik, bölünmemenin bilinmesidir" şeklindeki bir ifade soyut alanla ilgilidir.¹² Yani bilinebilecek durumda olan ve bilmeye konu olan bölünmemedir. Ancak bölünmeme ile ilgili bir suret söz konusu değildir. Filozoflar bilinmeyi somut alan ile sınırlandırılırsa bu örnekte görüldüğü gibi tutarsız duruma düşerler. Zira bölünmemenin sureti olmadığından onlara göre "birliğin" bilinmemesi gerekirdi.

Tûsî, filozofların çoğunluğunun görüşünü zikrederek karışıklığa neden olan noktaya vurgu yapmaktadır. Filozofların çoğunluğuna göre bilgi, mevcut bir mahiyettir, bu mevcut mahiyetin de zihinde varlığı (vucud) vardır.¹³ Bu ifadede mevcut bir mahiyetten bunun da zihinsel olarak vucuda sahip olduğundan söz edilmektedir ki dikkat edilmesi gereken nokta bize göre burasıdır. Bilgiyi tarif ederken vucud ve mevcut kavramlarını bir şey hakkında aynı anda kullanamayız. Bu bir çelişki doğurur. Tûsî de bu noktaya dikkat çekerek, iki varlık arasındaki farka işaret etmektedir. Zihinsel olarak

¹¹ Ali Tûsî, *age*, s. 136

¹² Ali Tûsî, *age*, s.136

¹³ Ali Tûsî, *age*, s.137

var olan ile dış dünyada var olan şeylerin hükümleri bir birlerinden farklıdır. Bu iki alandan birinin hükmünü diğerine aktarmak doğru olmaz. Bu çelişkili durum, filozoflar ilmi tarif ederlerken bazen suretin hâsıl olması, bazen de suretin kendisinin hasıl olması şeklinde kullanmalarına neden olmuştur.¹⁴ Filozofların bu duruma düşmelerini şu duruma bağlayabiliriz. Filozoflar, mevcudun bilgisi hakkında bir endişe duymazlar ancak mevcudun ilintileri durumundaki birinci ve ikinci kategorilerin Allah tarafından bilinmesi konusunda şüphe duymuş olabilirler.

İbn Rüşd konuya girerken Gazzâlî'nin görüşlerini sıralayarak başlamaktadır. Bu durum ikisi arasında karşılaştırma imkânı sağlamaktadır. Gazzâlî, Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi farklı anlayışlara neden olan sıfatları sıralarken ilim sıfatını öne almaktadır. Bir şeyin irade eden tarafından bilinmesini esas olarak almakta, O'nun iradeli oluşunu ise diri oluşuna bağlamaktadır.¹⁵ Buna göre sıralama şöyle olmaktadır. Allah ilim sahibidir, bilen bildiğini irade eder, bilen ve irade eden ancak diri olabilir. İbn Rüşd görülen ile görülmeyen arasını (şahid-gaib) ayırmak suretiyle insanlara ait özellikleri Allah'a da uygulamayı şahidin gaibe kıyası olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd, filozoflara ait bir görüşü nedensellik konusu ile ilintili olarak ele almaktadır. İbn Rüşd, canlı varlıklarda iradenin anlamının "harekete yönelten istek" olduğunu bu isteğin ise onlarda bir eksikliği tamamlamak için bulunduğunu söylemektedir. Allah'ta ise özündeki bir eksiklikten dolayı kendisinde veya başkasında harekete neden olacak bir iradenin varlığını düşünmenin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ancak özündeki eksikliği giderme iddiası aksi durumda da düşünülebilir. Yani O'nda harekete yöneltecek bir isteğin olmamasını da bir eksiklik nedeni olarak düşünmek mümkündür. İbn Rüşd, filozofların irade anlayışını şöyle vermektedir. O'nun iradesi, fiilin bilgidен kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Bu durumda bilgi ile irade arasındaki farkı

¹⁴ Ali Tûsî, age, s.137

¹⁵ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s.280

görmek zorlaşmaktadır. Bilginin öne alınması açısından bakılırsa bu düşünce Gazzâlî ile örtüşmektedir. Ancak Gazzâlî, filozoflar gibi bilginin varlığı neden olduğunu kabul etmez.

İbn Rüşd, iki zıt şeyi bilmek ile iki zıt şeyi irade etmek arasını ayırmak suretiyle aradaki farkı bilginin iradeye öncelenmesinde kullanmaktadır. Ona göre, bilgi iki zıt şeyi bilme anlamına da geldiği için Vacib’den iki zıt şeyden birinin çıkması mümkündür. Buna göre Vacib iki zıt şeyi bilebilir fakat iki zıt şeyi irade etmesi mümkün değildir. Bu iki zıt şeyden daha üstün olan O’ndan çıktığı için bilene “fâzıl” adı verilmiştir. İbn Rüşd, filozoflara ait bir görüş olarak Allah’ın üç sıfatının şu şekilde sıraladıklarını aktarmaktadır: Bilgi, irade ve hayat. Bu sıralamaya paralelolarak Allah’ın, varlıklara ait bilgisine uygun olarak irade ettiğini ve iradesine uygun olarak da kudretinin iradesinden geri kalmadığını ileri sürmektedir.

Tehafütlerde ele alınan bilgi konusunun düzenli olması için hem içerik hem metot olarak önce Gazzâlî’nin sonra İbn Rüşd’ün görüşlerine yer vereceğiz. Bu başlıklara paralel olarak konunun gelişimini diğer tehafütlerle devam ettireceğiz.

2. Allah’ın Eşyayı Tümel Tarzda Bilmesi

İbn Sînâ, bütün bilinebilirleri bilmeyi, asla madde ile ilişki içinde olmama şartına bağlamaktadır. Ona göre, bütün eşyayı bilmeye engel, madde ile ilişki kurmak ve onunla meşgul olmaktır. Evvel olan Vacib varlık madde ile ilişki içinde olmadığı için sırf akıldır ve bütün bilinebilirler kendisine apaçıktır. Öldükten sonra insan, beden ile ilişki içinde olmadığından bedensel şehvetlerle ve sonu tabii işlere varan rezil sıfatlarla meşgul olmadığından bütün bilinebilirlerin hakikatları ona apaçık hale gelmektedir. Yine madde ile ilişkisi olmayan ve soyut varlıklar olduklarından dolayı meleklerin durumları da böyledir. İbn Sînâ, insanın ve meleklerin durumlarını delil getirerek Allah’ın eşyayı bilmediğini zira bütün eşyayı bilmeye

engel olanın eşya ile ilişki kurmak¹⁶ olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu ifadeler İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini oluşturan sudur teorisini desteklemektedir. Zira Vacib ilk nedendir. Kendisini akletmekle varlık meydana gelmekte ve ilk nedenin nedenliği sona ermektedir. Diğer hâdis şeyler birbirine neden olmaktadır. Bu nedenle filozoflara göre Evvel olan Allah'ın kendisi dışındakileri bilmesi söz konusu olmamalıdır. Filozoflar ilk neden olmasının dışında Allah'ın âlemdeki birbirini takip eden işlerde neden oluşunu kabul etmemektedirler. Bu düşüncelerini tikelleri bilmez şeklinde bilgi konusuna da yansıttıkları görülmektedir.

İbn Sînâ, hâdislerin Evvel olan Allah tarafından icat edildiğini açıkça söyler; fakat hâdisleri irade ettiğini ve onların zamansal olarak hâdis olduğunu söylemez. Gazzâlî bu ifadelere dayanarak filozofların iradeyi inkâr ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre fiil iki kısıma ayrılmaktadır. İrade ile yapılan fiil ve iradesiz yapılan fiil. İnsan ve hayvanın fiili iradelidir. Ateşin ısıtması, suyun soğutması iradesiz yapılan fiildir. İnsanın irade ile yaptığı fiillerde yapılan şeyin bilinmesi gerekli olduğu halde iradesiz yapılan fiillerde yapılan şeyin bilinmesi gerekmez. Tabii fiillerde de yapılan şeyin bilinmesi gerekmez. Filozoflara göre Allah âlemi zatından bir zorunluluk ve mecburiyetle yapmıştır, irade ve istekle yapmamıştır. Güneş ışığı gerektirdiği gibi O'nun zâtı her şeyi gerektirmiştir. Nasıl ki güneş ışık vermemezlik edemezse Vacib varlık da yaratmaktan kendisini alıkoyamaz. Gazzâlîye göre böyle bir ifadeye dayanarak Vacibin âlemin faili olarak isimlendirilmesi doğru olsa bile yaptığı şeyi bilmesini gerektirmez.¹⁷ Gazzâlî bu iddiayı ispatlamak için filozofların şu görüşünü de nakletmektedir. O filozoflar derler ki, O'nun zâtı, her şeyin varlığını tabii bir düzen ve zorunluluk ile gerektirmiştir, onları bilmesi yönüyle değil. Bu ifade üzerine Gazzâlî şu neticeye ulaşmakta ve filozoflara hitaben şöyle demektedir: Mademki ışığın çıkması için Güneşin onu bilmesini şart

¹⁶ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s.156

¹⁷ Gazzâlî, *age*, s.158

koşmuyorsun, ı ışık Güneşı zorunlu olarak takip ediyor, öyle ise bu durumu Evvel olan Allah hakkında da kabul et.¹⁸Görölmektedir ki, filozofların sudur teorisini kabul etmeleri, onların iradeyi inkâr ettikleri şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Bu durum bilgi konusuna da yansımıştır. “Allah tikelleri bilmez” şeklindeki ifadeleri bilgiyi inkâr ettikleri şeklinde yorumlanmıştır.

İbn Rüşd, filozoflara ait olan “madde ile ilişki içinde olmayan sırf akla bütün bilinebilirler apaçıktır” şeklindeki görüşe Gazeli’den farklı bir açıklama getirmektedir. İbn Rüşd’e göre filozoflar iki esas tespit etmişlerdir. 1. Bilmenin (idrak) nedeni heyuladan uzak olmaktır. 2. O suret, sırf kemal olması ve onda kuvve hali bulunmaması durumunda akıldır. Bu akılda kuvve hali yoktur ve tam yetkindir. Edilgen olan ise cisimdedir. Filozoflar bu iki esasa dayanarak bu âlemde “salt akıl” olan bir varlığın bulunduğunu kavramışlardır. Tabiatıta ve tabii fiillerde bulunan nizamın akli nizama göre yürüdüğünü gördüklerinde tabiata bu yetiyi o salt aklın verdiğini anlamışlardır. Bütün bunlardan da O’nun zatını akletmesinin bütün varlıkları akletmesi olduğunu anlamışlardır.¹⁹ Bu ifadeler, İbn Rüşd’ün tabii fiilleri yine tabiattaki bir akla verdiği görölmektedir. Bu düşünce, âlemde sürekli etkin olan ilah düşüncesiyle bağdaşan bir düşünce değildir. Ayrıca Mutezile’nin ilk alimleri tarafından ortaya atılan mana teorisine benzemektedir. Bu durumu destekler tarzda İbn Rüşd’ün, “ma’nâ” kavramını “madde ve suretten oluşan mevcud” olarak filozoflar adına kullandığı görölmektedir.²⁰

Gazzâlî, filozofların “bir şeyin failden çıkması, çıkan şeyi bilmeyi de gerektirir” şeklindeki görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Filozoflar bu görüşleriyle Vacibin sadece kendisinden sudur eden ilk şeyi bilmesi gerektiğini ifade ederler.

¹⁸ Gazzâlî, *age*, s.159

¹⁹ İbn Rüşd, *Tehafütü’t-Tehafüt*, Beyrut, 2003, s.286-287

²⁰ İbn Rüşd, *age*, s.285

Fakat Vacibten tek bir şey çıkmıştır.²¹ O da iradesiz olarak çıkmıştır. Bu durumda kendisinden sudur eden şeyi bilmesi gerekmemektedir.

Hocazâde filozoflar tarafından ileri sürülen “madde ile meşgul olmak bilmeye engeldir” şeklindeki ön kabullerine farklı bir açıklık getirmektedir. Ona göre, neden nedenli ilişkisinde nedenli nedene dayanır ancak neden nedenliye dayanmaz. Nedenli neden sayesinde vardır ve varlığını devam ettirir. Ancak tersi böyle değildir. Yani neden varlığını nedenli sayesinde devam ettirmez. Hocazâde bunu “illet, ma’lûl ile şartlı değildir” şeklinde ifade etmektedir. Yine de zihinde ikisi birbirinden ayrılmazlar. İbn Sînâ’nın “Vacibin madde ile meşguliyetini” sadece zihinde gerçekleşen bir durum olduğunda kabul ettiğini dış dünyada ise şart yokluğundan veya engelin bulunmasından dolayı kabul etmediğini ileri sürmektedir. Yine Hocazâde, Zatı ile Vacib varlık, “eşyadan bir suret kendisinden hâsıl olmasıyla bilir” hükmünün filozoflara göre geçersiz olduğunu belirtmektedir. Filozofların bu hükmü kabul etmemelerinin nedeni hâdis olan şeylere Vacibin mahal olmasının gerekeceği bunun ise O’nun hakkında muhal olduğu gerekçesidir. Filozoflar soyut (mücerret) Zatın yani Vacibin kendi kendisi için hazır olduğunu, kendisine ait bir suret olmadan da kendisini bildiğini veya aklettiğini kabul etmektedirler. “İleti bilmek ma’lûlu bilmeyi gerektirir” şeklindeki bir hükme dayanarak Vacib kendisi dışındakilere neden olduğunu bilmesiyle, eşyayı da bildiğini ileri sürmüşlerdir. Netice olarak Hocazâde filozofların şu görüşünü vermektedir: Sabit oldu ki, Zorunlu varlık dışındakiler O’na dayanırlar ve nedenler serisi en sonunda O’nda son bulur. Öyle ise Allah’ın zatını bilmesinden dolayı kendisinden başka olanları bilmesi gerekir.²² Hocazâde filozofların bu ilkesine katılmadığını ifade etmektedir. Çünkü bunun böyle olduğuna delil yoktur. Zira Vacibin nedenliye ilke olduğunu bilmesi nedenliyi (ma’lulu) bilmesine bağlıdır. Öyle ise o nedenliyi gerektirici olması mümtenedir.²³ Burada filozofların görüşlerinde muhal durumu

²¹ Gazzâlî, *age*, s.159

²² Hocazâde, *Tehâfütü’l- Felâsife*, Matbaa-i İslamiye, Mısır, 1303, s.76

²³ Hocazâde, *age*, s.77

ortaya çıkaran husus, nedenlilinin neden konumuna yükselmesidir. Halbuki vakıada önce neden sonra nedenli gelir.

Hocazâde bu konuyu gerçekci bir noktaya taşımaktadır. Onun için kabul edilen ve bilinen husus şudur. Dış dünyadaki neden, yine dış dünyadaki nedenliyi gerektirir. Nedenin suretinin nedenlinin suretini gerektirdiği ne zorunlulukla ne de akıl yürütmeye bilinen bir husus değildir. Buna göre filozofların kabul ettiği gibi nedenin nedenliyi gerektirmesi sadece zihinde olan bir husustur. Dış dünya ile zihin farklı alanlardır. Ancak Hocazâde'ye göre nedenin mahiyeti, nedenlinin mahiyetini gerektirici olsaydı bu kabul edilirdi.²⁴

“Nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirir” şeklindeki filozoflara ait olan ilkeyi de yorumlayan Hocazâde, bu cümlede bazı öncüllerin ortadan kaldırıldığını söylemektedir. Ayrıca Hocazâde, Gazzâlî'nin bu konuda filozofları suçlamasını da kabul etmemektedir. Zira filozoflara atfedilen “irade ile değil de tabiatla ve zorunlulukla âlemin Allah'tan sudur ettiği” iddia edildiği gibi değildir. Zira filozoflara göre Allah'ın fail oluşu cisimsel tabiat sahiplerinden zorlananların fail oluşu gibi değildir. Aksine onlar “dilerse yapar dilemezse yapmaz” anlamında kadir olduğunu, fiili dilemek Vacib varlığın Zatının lazımı olduğunu ayrıca dilememenin O'nun için muhal olduğunu kabul etmektedirler. Bu ifadelere bakılırsa filozoflar, Allah'ın kendisi dışındaki eşyayı bildiğine delil getiremezler.²⁵

Hocazâde, filozoflara ait olan “maddede olmayan her şey akıldır” şeklindeki ifadeyi de doğru bulmamaktadır. Zira bu ifade davanın kendisidir. Öyle ise nasıl olur da delilin öncülü haline getirilebilir. Yine “her sırf (mahz) akıl için bütün bilinebilirler açık hale gelir” hükmünü de kabul etmemektedir. Zira bu öncül zorunlu değildir. Buna delil de getirilmiş değildir.²⁶

²⁴ Hocazâde, age, s.77

²⁵ Hocazâde, age, s.79-80

²⁶ Hocazâde, age, s.78

Allah'ın bilgisi konusunda filozoflar arasında bir fikir birliği yoktur. Bir kısmı Allah'ın hiç bir şey bilmediğini, bir kısmı sadece zatını bildiğini, bir kısmı her şeyi bildiğini ancak değişken tikelleri bilmediğini ileri sürmüştür. Ali Tûsî, bilmek veya bilinmek için soyut olma şartını kabul etmemektedir. Bu nedenle filozofların "her soyut olanın (mücerret) bilmesi veya bilinmesi mümkündür" sözünü doğru bulmamaktadır. Zira Allah'ın mahiyetinin de soyut olduğu ittifakla kabul edilen bir durum olmasına rağmen O'nun mahiyeti bilinmemektedir. Yine filozoflar akılların, nefislerin, etken ve edilgen yetilerin hakikatının bilinmeyeceğini itiraf etmektedirler.²⁷ Bütün bunlar göstermektedir ki bilinmeye engel sadece madde ile ilişki içinde olmak değildir.

İlk neden olan Vacib sadece kendisini bilip başkalarını bilmese, buna karşılık nedenliler hem kendisini hem başkasını bilse nedenliler hem kendilerini hem de başkalarını bileceklerdir. Bu ise nedenlinin nedenden daha üstün ve şerefli olması anlamına gelecektir. İbn Rüşd bu soruya doyurucu bir cevap verememiştir. Sadece Gazzâlî'yi akli olanla çirkin olanı karşı karşıya getirmekle suçlamıştır.²⁸

Gazzâlî, belli bir isme veya guruba isnad etmeden şu görüşü aktarmaktadır. Birisi ilme ihtiyaç duyar ki onunla bir kemal elde etsin. Zira o kişi zatında eksiktir. Örneğin insan dünya ve ahirette başına gelecekleri maslahatına uygun bir şekilde öğrenmek için bilgi ile şeref sahibi olur. Ancak Allah böyle değildir. Onun zatı başka bir şeyle olgunlaşmaktan beridir. Hatta Allah hakkında kendisini olgunlaştıracak bir ilim düşünülse O'nun zatı bakımından noksan olmasını gerektirir.²⁹ İlim sıfatına sahip olmak, kendisini veya başkasını bilmek eksiklik nedeni ise ilim sıfatına sahip olmamak, kendisini veya başkasını bilmemek de ondan daha fazla eksiklik nedeni olması gerekir. Zira övgüye layık bir vasıftan yoksun olmak

²⁷ Ali Tûsî, Tehafutu'l-Felâsife, Beyrut, 2004, s.142

²⁸ İbn Rüşd, age, s.190

²⁹ Gazzâlî, age, s.160

veya bu vasfın işlev görmemesi veya kısmen işlev görmesi kusur ve eksikliğin göstergesidir.

İbn Rüşd, “kendisinden bir fiil çıkan herkes, bu fiili bilir” şeklindeki İbn Sînâ’nın sözünün doğru bir öncül olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada Allah’ın bilmesiyle insanın bilmesi arasındaki farka dikkat çekmektedir. Allah’ın bilmesi insanın akılla kavradığı şeye benzemez; çünkü insan aklı, idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey sayesinde yetkinleşir.³⁰ İbn Rüşd bu durumun tersini Allah için düşünerek O’nu yetkinleştirecek bir sıfatın O’nun hakkında söz konusu olmadığını ifade etmektedir.

3. Vacibin Kendisini Bilmesi

Gazzâlî, Müslümanların Vacibin kendisini bildiği konusunda sağlam delili olduğunu belirtmektedir. Âlemin sonradan olduğundan hareketle, O’nun iradesinin olduğuna, iradesinin olduğundan hareketle ilminin olduğuna, irade ve ilim sahibi olmasından hareketle hayatının olduğuna hükmetmişlerdir. Diri olan herkesin kendisini bildiğini, Vacibin de diri oluşu için kendisini bildiğini kabul etmişlerdir. Filozoflar ise âlemin sonradan olduğunu (hudûs) inkar etmekle iradesini inkar ettikleri gibi kendini ve başkasını bilmesini ve hayat sahibi olduğunu da inkar etmişlerdir.³¹ Gazzâlî, bu konuda da filozofların tutarsız yönlerini sudur teorisinde aramaktadır. Ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın çıkmasını filozofların perspektifinden ele alan Gazzâlî, ateşin ve Güneşin bu durumda ne kendini ne de başkasını bilmediğini benzer durumun Vacib varlık hakkında da geçerli olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî şu neticeye varmaktadır. Öyle ise filozoflar, Vacib varlığın kendisini ve başkasını bilmemesini akıldan uzak görmemelidirler.³²

Gazzâlî varlıkları gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen, duyan ve duymayan şeklinde ikiye ayırmakta İlk ilke olan Vacib varlığın

³⁰ İbn Rüşd, *age*, s.292

³¹ Gazzâlî, *age*, s.161

³² Gazzâlî, *age*, s.161

gören ve bilen olduğunu kabul etmekte ancak filozofların bunu da inkâr ettiklerini ileri sürmektedir. Zira filozoflara göre üstünlük nesneleri görmek ve bilmek bakımından olmayıp görmeye ve bilmeye gerek duymamaktır. Vacibin üstünlüğü, âlemin varlığının ve bilgi sahiplerinin ilkesi olması yönüyledir. Gazzâlî'ye göre bu anlayışlarıyla filozoflar, O'nun kendi zâtını bildiğini de inkâr etmektedirler. Zira iradenin dışında hiçbir şey böyle bir bilginin varlığını göstermez, yine âlemin sonradan yaratılmış olmasının dışında hiçbir şey de iradenin varlığına delalet etmez.³³

İbn Rüşd, kelamcılar ile filozofların ortak noktasına dikkat çekmektedir. Âlemin evvel olan Fail tarafından varlığa getirildiği, yokluğunu varlığına yeğlediği sabit olmuştur. Öyle ise bu failin iradeli olması gerekir. Gazzâlî'nin de dediği gibi O fail varlıkta etkin olmaya ezelden beri devam ediyorsa bilen olması da gerekir. O halde filozoflar ve kelamcılar bu temel noktada birleşmektedirler. Ancak İbn Rüşd'ün iradeye yüklediği anlam onun kelamcılardan farklı düşündüğünü göstermektedir. Gazzâlî'nin filozoflar adına naklettiği "yüce Allah'tan çıkan şey tabii olarak çıkar" şeklindeki sözü O'nun anladığı gibi olmadığını ileri sürmektedir. İbn Rüşd'e göre bu söz filozoflara isnat edilmiş yanlış bir görüştür. Gerçek şu ki, filozoflara göre mevcûdâtın Allah'tan sudûr etmesi eşyanın tabiatından ve insan iradesinden bir fiilin sudur etmesinden daha yüce bir tarzdadır. Zira insanda ve eşyanın tabiatındaki iradede noksanlık ve bölünme söz konusudur. Canlıdaki irade hareketin ilkesidir. Ancak Vacib, görünür âlemde (şahid) olduğu gibi hareket etmekten ve hareketin ilkesi olmaktan beridir. Öyle ise mevcudatın Vacibden irade ile suduru, tabiatın ve canlının iradesinden daha şerefli ve yüce bir şekilde gerçekleşmektedir. İşte bu yüce yönü sadece Allah bilir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın iradeli olduğunun delili şudur. Eğer Allah sadece bilen olması nedeniyle fail olsaydı, iki zıddı birden yapan olurdu. Hâlbuki bu durum O'nun hakkında muhaldir. Öyle ise iki zıddan birini

³³ İbn Rüşd, age, s.296 (Gazzâlî'nin görüşlerini naklederken)

seçmek suretiyle (irade) yapması zorunlu olmaktadır.³⁴ Görülmektedir ki İbn Rüşd, düşüncesini iki zıt şeyin bilinmesi ile iki zıt şeyden birinin irade edilmesi arasındaki farka dayandırmaktadır. İbn Rüşd, iki zıt şeyi bilmenin aynı zamanda iki zıt şeyi yaratmak anlamına geleceğini bunun da Allah hakkında muhal bir durum olduğunu esas olarak almaktadır. Muhal bir durumdan kaçarak Allah'ın iki zıttan birisini tercih etmesini temel olarak kabul etmektedir. Buna göre İbn Rüşd iradeyi esas olarak almaktadır. Bilgi ile yaratma arasında ilişki kurmak suretiyle de bilgide te'sir özelliğinin olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ancak böyle bir düşünce bilgi ile kudretin karıştırılması anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, iki zıddı bilen olmakla fail olmayı Vacib için muhal görürken, iki zıddan birini irade etmek suretiyle fail olmayı iradenin gereği olarak görmektedir. Ancak iki zıddı bilmek ayrıdır, iki zıddın faili olmak ayrıdır. Muhal olan ikincisidir, birincisi değil. Öyle ise iki zıddı bilmek ile iki zıddı irade etmek arasında fark olmasa gerektir. Zira fail olmak, iradeye olduğu kadar ilme de yakındır. Zira O'nun neyi yapacağını irade ettiğinde neyi irade ettiğini de bilmesi gerekir. Aksi halde neyi irade ettiğini bilmeden yapmış olur.

“Kendisini (özünü) bilen, kendisinden çıkan şeyi bilir” şeklinde hüküm ortaya koyan bir kimse “başkasını bilmeyen, kendi Zâtını da bilmez” şeklindeki bir hükmü kabul etmesi gerekir, diyen Gazzâlî'nin iddiası karşısında İbn Rüşd şu itirafta bulunmaktadır. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın, “Vacib, başkasını da bilir” şeklindeki sözünü, filozofların bu konudaki delillerine dayanarak geçersiz kılmıştır ve İbn Sina'yı “Vacibin (İlk İlkenin) kendi Zâtını bilmediği” sonucunu kabul etmek zorunda bırakmıştır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin ulaştığı sonucun doğru olduğunu kabul ve itiraf etmektedir.³⁵ İbn Rüşd'ün bu itirafına bakılırsa filozoflara göre Allah'ın başkasını bilmemesi gerekmektedir. Zira Allah'ın başkasını bilmediği kabul edilirse bu düşüncesinin

³⁴ İbn Rüşd, age, s.297

³⁵ İbn Rüşd, age, s.298

kapsamına tikeller de girmektedir. Buna göre filozofların Allah'ın tikelleri de bilmediğini kabul etmeleri gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflar adına söylemiş olduğu "canlı olmayandan hayatın, âlim olmayandan ilmin çıkması caizdir" şeklindeki söz, doğru değildir. Eğer bu doğru olsa mevcut olmayandan vucudun çıkması ve diri olmayandan dirinin çıkması da doğru olurdu. Öyle ise Gazzâlî'nin filozoflar adına söylediği safsatadan ibarettir. Şu husus kesindir ki, İlk İlkeye ait en üstün şeref sadece her şeyin ilkesi olması yönüyledir. İbn Rüşd, filozoflar adına söylenen bu iddiaya açıklık getirirken Gazzâlî'nin endişelerini haklı çıkaracak ifadeler kullandığı görülmektedir. Zira İbn Rüşd gerekçesinde şu ifadeleri kullanmaktadır. Filozoflar İlk İlke'yi ıslatme ve görme ile vasıflandırsalardı O'nun nefse sahip bir varlık olması sonucunu doğururdu. Bu nedenle onlar İlk İlkeyi ıslatme ve görme ile nitelemekten kaçınmışlardır. Bu ifadelerden iyi niyetle de olsa filozofların İlk İlke'den ıslatme ve görme vasıflarını kaldırdıkları net bir şekilde anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, bu çıkmazdan kurtulmak için şerefi, ıslatme ve görme gibi vasıflarla vasıflanmakta değil de bilginin en şerefli bir tarzda İlk İlke'ye nispet edilmesinde görmektedir.³⁶ Bu bilgiyi de varlıklara varlığını vermesinde görmektedir. Diğer taraftan bu bilginin sadece "var olan" ile ilişki kuracağını ileri sürmesi³⁷ bir çelişkidir. Zira bu durumda neden, var olana neden olacaktır; fakat var olan bir şeye var olmadan önce ve var olma esnasında bir neden aranmasının bir anlamı olur.

Allah'ın zatını bilmesinden hareketle, kendisi dışındakileri bilmesi gerektiği ileri sürüldüğü gibi, kendisi dışındakini bilmesinden hareketle, kendi nefsinin bilmesi gerektiğini ileri sürenler olmuştur. Ancak kendisini bilmek ile başkasını bilmek arasında birbirini gerektirme söz konusu değildir. Allah'ın kendisini bildiğini ileri süren, O'na ait bir suretin kendisinde hazır bulunmaması nedeniyle ilmin tarifine uymamıştır. Başkasını bilme hususunda ise başkasından

³⁶ İbn Rüşd, age, s.299

³⁷ İbn Rüşd, age, s.307

elde edilen bir suretin Vacib Zata mahal olacağından dolayı, kadimin hâdise mahal olması söz konusu olmuş ve kabul edilmemiştir.

Ali Tûsî, filozofların “Allah’ın zatına zait sıfatları yoktur” iddiasını yıktıklarını belirtmektedir. Çünkü Allah’ın kendisini bilmesi için zatında hâsıl olan sureti zatının kendisi olmayacaktır.³⁸ Suret zatının aynısı olmayınca bildiği kendisi olmayacaktır. Bu durumda filozoflar Allah’ın kendisini hangi yolla nasıl bildiğini açıklamaları gerekmektedir. Ali Tûsî’ye göre filozoflara ait olan “İlim şeref ve kemaldır” şeklindeki söz ile “Allah için sıfatlar sabit olsa bu O’nun hakkında noksanlık olur; çünkü O başkasıyla mükemmel olmuş olur” şeklindeki söz bir biriyle çelişmektedir. Filozoflar, birincisinde ilmi şeref olarak kabul etmelerine rağmen ikincisinde ilim sıfatını başkasıyla mükemmelleşme olarak görmektedirler. Yine diğer kemal sıfatlarının hepsi için bu durum söz konusu olmaktadır. Ali Tûsî, bu sıfatların kendileriyle vasıflanmanın değil de zıtlarıyla sıfatlanmanın noksanlık olduğunu³⁹ belirterek filozofların görüşlerinin tutarsızlığına dikkat çekmektedir.

4. Allah’ın Tikelleri (Cüzîleri) Bilmesi

Filozoflar Allah’ın bazı şeyleri bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Allah, ister şekli üzere sabit felek cisimleri gibi daimi olsun ister oluşan ve bozulan bileşik unsurlar gibi değişken olsun şekilsel tikelleri bilmez onları tümel yönüyle (külli tarzda) bilir.⁴⁰İbn Sînâ açık bir şekilde “Allah eşyayı tümel (külli) bir tarzda bilir” iddiasında bulunmuştur. Onun bilgisi zaman kapsamına girmez. Zaman geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Filozoflar Allah’ın bilgisinin bu üç zamanla ilişkili olmadığını ileri sürmüşlerdir. Örnek olarak güneş tutulması verilmektedir. Güneş tutulmuş değilken birden tutulur, sonra tekrar açılır. Bu durumda üç zaman dilimi ortaya çıkar. Güneşin tutulmasının beklendiği an. Güneşin tutulma anı. Güneş tutulmasının ortadan kalktığı an.

³⁸ Ali Tûsî, age, s.148

³⁹ Ali Tûsî, age, s.148

⁴⁰ Hocaşâde, age, s.81

Filozoflara göre üç zaman dilimine göre üç farklı bilgimiz vardır. İlk önce güneş tutulması diye bir şeyin gerçekleşmediğini, ikincisinde gerçekleştiğini, üçüncüsünde ise tutulmanın geçip gittiğini biliriz. Bu üç bilginin farklı olduğunu, bu farklılığın bilen kişide değişikliği zorunlu hale getirdiğini⁴¹ ileri sürmüşlerdir. Allah'ta değişikliğin muhal olmasından hareketle O'nun bu üç durumu zamana bağlı olarak bilmesi söz konusu olamaz. Bilinen değişince bilgi de değişir, çünkü bilgi bilinene tabidir. Filozoflara göre Allah değişmeyeceği için tek bilgi ile bilecektir. Bu bilgi de tümel bilgidir. Zamana bağlı değildir. Allah için o bilgide güneş tutulacak, tutulma anı ve tutuldu söz konusu olamaz.⁴² Allah güneş tutulmasını bütün arazlarıyla ve sıfatlarıyla bilir; fakat ezelde vasıflandığı bir ilimle bilir. Örnek olarak güneşi, ayı, onların dairesel hareketlerle döndüklerini, bazı hallerde iki noktada kesiştiklerini, ayın güneş ile dünya arasına girmesiyle güneşin gözlerden gizlendiğini ve tutulmasının ne kadar süreceğini bilir. Fakat bütün bunları, tutulmayı, tutulma öncesini ve sonrasını bilmesi değişmeyen tek bir bilgi biçimdedir.

Gazzâlî, bilginin ve bilgideki değişikliğin bilende bir değişikliğe yol açacağını kabul etmez ve şu soruyu sorar: Şöyle diyen kimseyi niçin yalanlıyorsunuz. Belli bir vakitte güneşin tutulacağına dair Allah'ın tek bir bilgisi vardır. Gerçekleşmeden önceki bilgi, tutulmanın olacağına dair bir bilgidir. Tutulacağına dair olan bilgi tutulduğuna dair olan bilginin aynısıdır. Tutulmanın olduğuna dair bilgi de tutulma geçtikten sonraki bilgi ile aynıdır. Farklılıklar sadece zamana nisbette kendini göstermektedir. Nisbetteki bu farklılıklar, ne ilmin kendisinde ne de bilenin kendisinde bir değişiklik meydana getirir. Bir şahıs önce senin sağında durur, sonra soluna geçer daha sonra da önüne geçerse değişiklik ne bilgidedir, ne de bilendedir, sadece yer değiştirmededir. Değişiklik, duran kişinin mekâna nisbetindedir. Allah'ın ilmini de böyle anlamak gerekir.⁴³ Tartışma konusu olan bilgideki değişiklik doğru bilginin yanlış bilgi haline

⁴¹ Adudiddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Tarihsiz, Beyrut, s. 288

⁴² Gazzâlî, age, s.165

⁴³ Gazzâlî, age, s.168

dönüşmesi değildir. Üç zaman diliminde de bilgi bilinenle uyumludur, bu nedenle de doğru bilgidir. Bilgi bilende bir değişikliğe yol açsa, tümel bilgi de değişikliğe neden olur. Zira tümel de olsa bilgisizlik durumundan bilgili hale gelmek de farklı bir durumu ifade etmektedir. Bu durumda önümüzde iki ihtimal vardır. Ya değişime uğramaması için Allah'ın hiç bir şey bilmediğini ileri sürmek veya bilmenin onda herhangi bir değişime yol açmadığını, bilmekle mükemmel hale gelmediğini O'nun zatından dolayı mükemmel olduğunu ileri sürmemiz gerekecektir.

İbn Rüşd, Gazzâlînin nakletmiş olduğu “türlerin ve cinslerin çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir” şeklindeki sözü doğrulamakta ve açıklık getirmektedir. İbn Rüşd'e göre filozofların derinleşmiş olanları bu sözle şunu kast etmektedirler. Allah'ın varlıkları bilmesi ne tikel ne de tümel olarak nitelendirilir. Çünkü bu hususları gerektiren bilgi, edilgen bilgidir ve nedenlidir. İlk akıl ise, salt fiildir ve nedendir. İbn Rüşd bu görüşüyle varlığa neden olan bilgi ile varlığın bilgisini ayırmaktadır. Bunlara etkin ve edilgen bilgi adını vermektedir. Yine İbn Rüşd'e göre filozoflar Allah'ın ancak kendi özünü kavradığı sonucuna varınca, O'nun özünün zorunlu olarak akıl olduğunu kabul etmişlerdir. Bu aklın yoklukla değil sadece var olanla (mevcud) ilişki kurduğunu kabul ettiler. Bu ilkeye dayanarak Allah'ın var olanlarla ilişkisinin bizim bilgimiz gibi olmayıp daha yüce bir ilişki olduğunu kabul ettiler. Allah'ın bilgisi bizim bilgimizden daha üstün bir bilgi olduğuna göre O'nun bilgisinin var olan nesneyle olan ilişkisi, bizim bilgimizin var olan nesne ile olan ilişkisinden daha üstün bir ilişkidir. Bu öncüllerden hareketle var olanların daha üstün ve daha aşağı olmak üzere ikiye ayrıldığını kabul ettiler. Daha üstün olan varlık, daha aşağı olanın nedenidir.⁴⁴İbn Rüşd bilginin varlığa neden olduğunu kabul etmekle, etkinliği kudretten ilme intikal ettirdiği görülmektedir.

Hocazâde, filozoflara ait olan “maddede olmayan her şey akıldır” şeklindeki hükmü kabul etmemekte ve bu ifadeyi davanın

⁴⁴ İbn Rüşd, age, s.307

kendisi olarak görmektedir. Öyle ise bu hüküm, delilin öncülü haline getirilemez.⁴⁵

Hocazâde, Allah'ın zatının herhangi bir şekilde değişime konu olmayacağını belirterek üç zaman dilimini O'nun bilgisi kapsamına almaktadır. Vacib hakkında geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman gibi bütün zamanlar gerçekleştikleri vakitlere göre O'nun tarafından bilinmektedir. "Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman" şeklinde Allah'ın ilmine zamanın girmesi suretiyle değil de üçünü birden kuşatacak şekilde O'nun tarafından bilinir. O'na nisbetle şu anda, geçmişte ve gelecekte bazı şeylerin gerçekleştiği veya gerçekleşeceği tasavvur edilemez. Bu şekilde O'nun eşyayı idrak etmemesi cehalet olmaz. Şöyle olsaydı Allah hakkında cehalet söz konusu olurdu. Üç zaman dilimine göre bazı şeyler gerçekleşse veya gerçekleşecek olsaydı Allah da onları o şekilde bilmemiş olsaydı bu durum O'nun hakkında cehalet olurdu.⁴⁶ Hocazâde üç zaman dilimini birden vakiya uygun olarak Allah'ın ilmi içerisinde değerlendirmektedir. Öyle ise bu ilimde değişme söz konusu olmayacaktır. Bilgisi, varlıkla nasılsa öyle ilişki kurmaktadır. Bu nedenle, Allah tikeli bilmez, düşüncesine katılmamaktadır. Hocazâde, tikelleri bilmek cisimsel aletlere ihtiyaç duyar, hükmüne de katılmamaktadır. Bu durumun sadece biz insanlar için geçerli bir durum olduğunu⁴⁷ belirtmektedir.

Filozoflar tarafından ileri sürülen "Allah'ın eşyayı bilmesi onların var olmalarından ibarettir" şeklindeki sözleri Hocazâde'ye göre geçerli değildir. Eğer böyle olsaydı, Allah'ın ilmi eşyaya zatiyla öncelenmiş olmazdı. Çünkü bir şeyin kendisine öncelenmesi muhaldir. Netice olarak Allah'ın eşyayı bilmesinin onların var olmalarında bir katkısı yoktur.⁴⁸ İlmin var etmede katkısının olduğunu ileri sürmek ilim sıfatını kudret ile karıştırmak anlamına gelir. Zira etkinlik kudret sıfatındadır, ilim sıfatında değildir.

⁴⁵ Hocazâde, age, s.168

⁴⁶ Hocazâde, age, s.83

⁴⁷ Hocazâde, age, s.84

⁴⁸ Hocazâde, age, s.85

“Belli bir nedenliye nisbet, ilmin hakikatine dâhildir” şeklindeki bir iddiaya Hocazâde şu yorumu getirmektedir. Nisbet farklı olduğunda, nisbetin zati olduğu şey de farklı olur. Bu durumda farklılık elde edilmiş olur. Farklılık elde edilince değişim de elde edilmiş olur. Bu doğru olduğu takdirde ise Evvel olan Allah’ın zatından başka bir şeyi bilmemesi gerekir. Ancak bu kabul edilecek bir durum değildir. Mutlak cansız, mutlak hayvanı, mutlak insanı bilmek, farklı farklı şeyleri bilmektir. Bunlara yapılan nisbetler de farklıdır. Bu durumda tek bir ilim, farklı olan şeyleri bilmek olmayacaktır. Öyle ise bu durum bilinenin birden fazla olmasını ve farklılığını gerektirmektedir.⁴⁹ Hocazâde’ye göre Allah, farklı farklı şeyleri bildiği gibi birden fazla şeyleri, kendisini ve kendisi dışındaki şeyleri de bilmektedir.

Allah’ın “tikeli tümel tarzda bildiğini” filozofların ileri sürmelerinin altında yatan neden, sudûr teorisi olsa gerektir. Allah tümelin nedeni, bilgi de etkin bilgi olduğundan O İlk Neden olan Vacib, mevcudu tümel tarzda bilecektir. Allah, tikelin nedeni olmadığı için onu bilmesinin mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Tikelin bilgisinin bilenin zatında değişime neden olacağı iddiası ise sadece şekilsel bir iddiadır. Bu nedendir ki filozoflar, tikelleri bilmesi durumunda Allah hakkındaki değişikliğin kaçınılmaz olacağı ile ilgili gerekçeleri tam olarak ortaya koyamamışlardır. Kemal Paşazâde filozofların ileri sürmüş oldukları “Allah cüzileri bilmez bilirse O’nda değişime neden olur” iddialarını açık bir çelişki olarak görmektedir. Çünkü ona göre, değişken cüziler de diğerleri gibi O’nun eseridirler. Öyle ise Allah’ın tikelleri bilmesi gerekir.⁵⁰ Bu durumda filozofların ilkelerine göre Allah’ın tikelleri bilmemesi gerekmektedir.

Ali Tûsî bilgiyi “bilen ile bilinen arasındaki nisbetin kendisi” olarak kabul ederek filozoflar tarafından ileri sürülen “Allah değişken tikelleri bilseydi, ya cahil olması ya da değişken olması gerekecekti”

⁴⁹ Hocazâde, age, s.85

⁵⁰ Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Ankara, 1987, s.534

şeklindeki iddialarını doğru bulmamaktadır. Bu iki durumdan hangisi takdir edilirse edilsin değişen sadece nisbetin kendisidir. Sıfatları üzerinde taşıyan zat, sıfatların ilişki kurduğu şeylerin çoğalmasıyla ve değişmesiyle değişmez.⁵¹ Tikelin bilgisindeki değişikliğin zatta da değişikliği gerektirmeyeceğini “zamana nisbetle değişen tikellerin bilgisinin birbirini ortadan kaldırmamasına bağlamaktadır. Ona göre, “Eve girdi” ile “Eve girecek” arasında bir fark yoktur.⁵² Zira bu iki bilgi, birbirini tekzip edip ortadan kaldırmamaktadırlar. Dolayısıyla filozofların delilleri geçersiz olmaktadır.

Yine filozoflara göre Allah Zeyd’e ve Halid’e arız olan şeyleri bilmez, sadece mutlak olarak tümel bir bilgi ile insanı bilir. Bu iddialarına şunu delil olarak ileri sürmektedirler. Zeyd’in şahsı Halid’in şahsından sadece duyu yoluyla ayırt edilir, akılla değil. Zira ayırt etmek belli bir yöne işaret etmekle olmaktadır. Şu veya bu diyerek işaret etmek, duyunun duyulandan elde ettiği bir nisbete işaret etmektedir. Akıl ise sadece tümel olan (külli) mutlak ciheti ve tümel mekânı bilir. Duyulara ait bir nisbetin Vacib hakkında da kullanılması muhaldir.⁵³ Filozoflar duyuların bilgisini insan bilgisi, tümellerin bilgisini ise Vacibin bilgisi olarak belirlemişlerdir. Ancak Gazzâlî’ye göre filozoflar bu düşünceleriyle dini temelinden sarsmışlardır. Zira bu düşünce şu problemleri ortaya çıkaracaktır. Zeyd Allah’a itaat etse veya isyan etse Allah Zeyd’de meydana gelen değişik halleri bilmeyecektir. Zira bizzat Zeyd’i bilmiyor, çünkü o bir şahıstır. Fiilleri ise sonradan var oldu. Şahsı bilmeyen elbette şahsın sonradan olan fiillerini ve hallerini hiç bilmez. Zeyd’in küfredip kâfir olduğunu veya Müslüman olduğunu bilmeyecektir yani şahıslara mahsus olarak bilmez. Hatta Hz. Peygamber bir şahıs olarak peygamberliğini ilan ettiğinde Allah onun peygamberlik iddiasında bulunduğu hali bilmez. Sadece peygamberlik iddiasında bulunanı ve vasıflarını bilir. Peygamberlik iddiasında bulunan şahsı bilmez.

⁵¹ Ali Tûsî, age, s.150

⁵² Ali Tûsî, age, s.151

⁵³ Gazzâlî, age, s.166

Nebiden çıkan durumları Vacib bilmez çünkü o haller bir şahısta ayrı ayrı zamanlarda meydana gelir. Onları değişik zamanlarda bilmek Vacibin Zatında değişikliği meydana getirir.⁵⁴ Filozofların bu iddiası ayetlerin birçoğu ile çelişmektedir. Ayette peygamberin çeşitli hallerinin Allah tarafından bilindiği belirtilmektedir.⁵⁵

Gazzâlî filozofların “Allah mutlak insanı bilir” iddialarının geçersiz olduğunu belirtmektedir. Eğer mutlak insanı, mutlak hayvanı ve mutlak cansız bilmiş olsa bütün bunlar ister istemez farklı farklıdır neticede bunlarla ilgili nisbetler (izafetler) de farklı farklıdır. Öyle ise tek bir bilgi, birbirinden farklı olan durumların bilgisi olmaya elverişli değildir. Nisbet, bilmek için zati bir vasıf olduğu için hem çokluğu hem farklılığı gerektirir, sadece benzeyişle olan birden fazla olmayı değil. Birbirine benzeyen şeyler bile biri diğerinin yerine geçmez. Örnek olarak canlıyı bilmek, cansız bilmek yerine; beyazı bilmek siyahı bilmek yerine geçmez. Bunlar da birbirinden farklı şeylerdir.⁵⁶ Filozofların iddiaları kabul edilse bile bu farklı şeyleri bilmek de bilende değişiklik meydana getirecek ve Allah’ın zatında değişikliğe yol açacaktır. Bu verilerden şu neticeyi çıkarabiliriz. Allah’ın tümel tarzda bildiğini kabul eden filozoflar birbirinden farklı olan tümellerin bilgisinin kendi ilkelerine göre tikeller gibi O’nun zatında değişime neden olacağını görmezlikten gelmişlerdir.

Gazzâlî filozofların ileri sürdükleri gerekçeleri bir adım daha ileri götürmektedir. Bir şeyin halleri zaman bakımından bölümlere ayrılabilir. Ancak benzer durum nevi ve cinslerde de kendini göstermektedir. Nevi ve cinsler arasında da farklılıklar vardır ve bunlar filozoflara göre çoğalmaya neden olmuyorsa bir şeyin zaman bakımından bölümlere ayrılan hallerinin de çoğalmaya ve değişmeye neden olmaması gerekir. Vacibin ilmi ezelden ebede her şeyi kuşatan tek bir ilim olduğu için bu durum bilen zatında herhangi bir

⁵⁴ Gazzâlî, age, s.166

⁵⁵ Mesela Bkz. Abese 80/1-10

⁵⁶ Gazzâlî, age, s.169

değişikliğe neden olmamalıdır.⁵⁷ İlim konusunda Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki farkın şu olduğu söylenebilir. Gazzâlî Allah'ın ilminin ezeli olmasından hareketle her şeyi kapsadığını, İbn Rüşd ise Allah'ın ilk neden olmasından hareketle her şeyi bildiğini ileri sürmektedir.

Gazzâlî filozofların “âlem kadimdir” görüşlerini göz önüne almak suretiyle onların kadimden “değişen kadimi” anladıklarını çünkü âlemin değişimden uzak kalmadığını bildiklerini belirtmektedir. Buna göre filozofların, tikeli ve değişen hâdisleri bilmenin Vacibin Zatında değişikliğe yol açmadığını da bilmeleri gerekir. Ayrıca Gazzâlî filozofların, kadimden hâdisin sudûr etmeyeceğini, Vacibin fail değilken sonradan fail olmasının O'nda değişime yol açacağını ileri sürdüklerini belirtmektedir. Gazzâlî filozofların bu iddialarını çelişkili bulmakta ve şu soruyu sormaktadır. “Hâdis, hâdislerin ilki olduğu halde nasıl oluyor da siz filozoflara göre kadimden hâdisin sudur etmesi muhal oluyor? Muhal olmasının şartı onun ilk hâdis olmasıdır. Aksi halde bu hâdislerin sonsuz olarak hâdis sebepleri de olmayacaktır; hatta dairesel hareket vasıtasıyla kadim olan bir şeyde son bulacaktır. Gazzâlî filozoflar adına şu neticeye varmaktadır. İlkeleriniz esas alındığında bile siz filozoflara göre hâdisler, kadimden sudur etmektedir.”⁵⁸

İbn Rüşd, Gazzâlîden yaptığı alıntıda filozoflarla arasındaki zıtlığa yer vermektedir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın hâdis (sonradan) ilminin olması söz konusu olamaz. Zira bu hâdis ilim ya O'nun zatından veya başkası tarafından olacaktır. Eğer zatından olsa kadimden hâdis çıkacaktır, hâlbuki filozofların prensibine göre kadimden hâdis çıkmaz. Ayrıca felek kadimdir, hâdisler o felektен çıkar. Gazzâlî'nin çıkmazda gördüğü filozoflara ait bu çelişkili ifadeleri İbn Rüşd, şu şekilde çözmeye çalışmaktadır:

Filozoflara göre hâdis, mutlak kadimden sudur etmesi mümkün değildir, hâdis cevheri itibarıyla kadimden sudur eder,

⁵⁷ Gazzâlî, age, s.169-170

⁵⁸ Gazzâlî, age, s.169-171

hâdisin hâdis olması, hareket etmesinde yatmaktadır. Bu hareket halindeki hâdis ise gök cisimleridir. Bunlar, aynı zamanda mutlak kadim ile mutlak hâdis arasında aracı konumundadır. Çünkü bu bir bakımdan kadim bir bakımdan ise hâdistir. Filozoflara göre bu aracı, göğün devresel hareketidir; çünkü bu hareket türde kadim, parçaları bakımından ise yaratılmıştır. Dolayısıyla o, kadim olması yönüyle kadimden çıkmıştır; yaratılmış olan parçaları bakımından ise, onlardan sonsuz sayıda yaratılmış şeylerden çıkmıştır.⁵⁹İbn Rüşd mutlak kadim ile mutlak hâdis arasında devresel harekete sahip gök cisimlerinin aracılık ettiğini söylemesi tikellerin bilgisiyle ilişkilidir. Mutlak kadimin hâdislerle ilişkisi kesildiği için hâdisin ve tikellerin bilgisi ile de ilişkisi kesilmesi gerektiğinden bu düşünceye sahip olsa gerektir.

Celaledin Devvânî, filozoflar adına söylenen “Allah’ın cüziyyâtı bilmediği” görüşüne katılmamaktadır. O’na göre akli meselelerde hükümlerin çelişmesi caiz değildir. Bu çelişiklik hükümlerin tahsisinden kaynaklanmaktadır. Külliyyatı bilir, cüziyyâtı bilmez, demek genel hükmü tahsis etmektir. Ayrıca cüziyyâtın bilinmesinin de duyular vasıtasıyla olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Buna rağmen Devvânî, filozofların tekfir edilmesini doğru bulmamaktadır. Zira küllileri bilmek ve cüzileri bilmek birer idrak çeşididir sadece bir şeye taalluk ederler. Bu nedenle onların tekfir edilmesi doğru bulmamaktadır.⁶¹

Allah’ın var olanı bilmesi konusunda İbni Rüşd, var olanı esas alarak onu nasılsa o haliyle (ala ma hüve aleyh) bilmek olduğunu ileri sürmektedir. Bu şey kendiliğinden değiştiğinde onunla ilgili bilginin de değişmesi lazım gelecektir. Aksi halde o nesneyi olduğu halin dışında bir durumda bilmiş olacaktır. Bu durumda İbn Rüşd şu iki durumdan birinin vuku bulmasını gerekli görmektedir. Ya kadim kendiliğinden değişecektir yahut meydana gelen olayları olduğu gibi

⁵⁹ İbn Rüşd, age, s.310-311

⁶⁰ Celaledin ed-Devvânî, *Şerhu Akaid-i Adudiddin İcî*, 1306, s.28

⁶¹ Devvânî, age, s.29

bilmemiş olacaktır. Ancak bu iki durum da Allah hakkında muhal olan durumlardır. İbn Rüşd, Allah'ın zatının değişmesini kabul edemediği için hadisatı bilmediğini tercih etmiş durumdadır. Ona göre Allah'ın bilgisi, sadece var olanı var olduğu anda bilmektir.⁶²

İbn Rüşd'e göre Allah'ın kadim bilgisi, mevcut için illet ve sebeptir. Mevcut yok iken var olduğu zaman O'nda zait bir ilim meydana gelseydi, kadim ilim, mevcut için neden (illet) olmayacak aksine nedenli (ma'lul) olacaktı.⁶³ Vacibin nedenli olması ise söz konusu olamaz. Görülmektedir ki İbn Rüşd, sonradan olan şeylerin Evvel olan Allah tarafından bilinmediğini ileri sürmektedir.

Diğer taraftan İbn Rüşd, filozoflar adına söylenen "Allah cüziyyâtı bilmez" şeklindeki sözü bir tevehhümden ibaret görmektedir. Filozofların bu sözleriyle maksatlarının Allah'ın cüziyyâtı hadis bir bilgi ile bilmediğini söylediklerini ifade etmektedir.⁶⁴ Gazâlî'nin filozoflar hakkında söylediği sözler vehimden ibarettir. İbn Rüşd'e göre filozofların "Allah cüziyyâtı bilmez." Şeklindeki sözlerinden maksatları bizim cüziyyâtı bildiğimiz gibi bilmez, demek istemektedirler.⁶⁵ Zira Allah her şeyin ilk nedeni olduğundan kadim bir bilgi ile bilmektedir. Bu ifadelerden ortaya çıkmaktadır ki, İbn Rüşd, cüziyyâtın bilinmesi konusunda çok net değildir.

Şehristânî, "Allah cüziyyâtı küllî tarzda bilir" düşüncesine katılmamaktadır. Küllileri bilen cüzîleri de bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ay veya güneş tutulması ile ilgili verilen örneğin İbn Sînâ'nın aleyhine olduğunu belirten Şehristânî, Allah'ın ilminde şartlı önermelerin söz konusu olmayacağını bu durumda O'nun ilminin gerçekleşmiş bir ilim olamayacağını ifade etmektedir. Netice itibarıyla Allah'ın ilmi, cüzî olduktan sonra küllî olmaktan daha yüce bir

⁶² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çeviren: Nevzad Ayesbeyoğlu) Ankara, 1955, s.31-32

⁶³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çeviren: Nevzad Ayesbeyoğlu), s.33

⁶⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çeviren: Nevzad Ayesbeyoğlu), s.34

⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Tahkik: Muhammed Ammara) s. 38-39

tarzdadır.⁶⁶ Şehristânî, filozofların Allah hakkında “âlim” yerine “âkıl” ifadesinin kullanılmasını da yadırgamakta ve böyle bir ıstılahın bulunmadığını vurgulamaktadır.⁶⁷ Fahreddin Razi, isim vermeden bir kısım insanların “Allah’ın cüziyyâtı bilmediğini” filozoflardan hikaye ettiklerini belirterek konuya başlamaktadır. Ancak bunun şüpheli olduğunu Allah’ın cüziyyâtı da bildiğini belirtmekte ve filozofların sadece değişkenleri bilmediğini ileri sürdüklerini ifade etmektedir.⁶⁸

İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-Tenbîhât isimli eserine şerh yazan Tûsî, İbni Sinâ’nın “Allah’ın cüziyyâtı bilmediği” görüşünde olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁹ Tûsî’, iki nedenden dolayı İbn Sînâ’ya göre Allah’ın cüziyyâtı bilmemesi gerekmektedir. Birisi, Allah kâmilidir, değişim ise eksikliktir, diğeri ise Allah soyut akıldır, soyutlar değişimi kabul etmezler.⁷⁰ Mehmet S. Aydın da Allah’ın bilgisi açısından Farabi ve İbn Sînâ’nın neyi ifade ettikleri net olarak anlaşılmadığı kanaatına varmaktadır.⁷¹

H. Ziya Ülken, “Allah cüziyyâtı bilmez, küllîleri bilir” sözünün Farabî’ye ait olduğunu Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya haksız yere hücum ettiği görüşündedir. H. Ziya Ülken’e göre İbn Sînâ, Allah’ın cüz’îleri bileceğini kabul eder; fakat bunu kendi sistemine göre anlamak gerekir. Allah cüz’îleri ancak küllî ile olan alakaları nisbetinde bilir. Allah’ta cüz’îlere dair vasıtalı bir bilgi vardır. Allah onları külli sebeplilik vasıtasıyla bilir.⁷²

Muhammed Âbid el-Câbirî, Gazzalî’nin Allah’ın cüziyyatı bilmemesinden doğacak olan mahzurlara katılmaktadır. Onun değerlendirmesinde başta Fârâbî olmak üzere filozoflar, Allah’ın sadece küllîleri bildiğini savunmuşlardır. Nassa dayananlar bu söze

⁶⁶ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, Neşr: Alferd James, s.232

⁶⁷ Şehristânî, *age*, s.223

⁶⁸ Fahreddin Razi, *Metallu'l-Âliye*, (Tahkik: ed-Doktor Ahmet) Beyrut, 1987, III/151; *İcî*, *age*, s.288; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1971, Beyrut, VIII/84

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Tûsî’nin şerhi ile birlikte) Kahire, 1119, II/103

⁷⁰ İbn Sînâ, *age*, II/105

⁷¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999, s.145

⁷² Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sînâ’nın Din Felsefesi*, A.U.İ.F.D. (I-II) Ankara, 1955, s.87

karşı çıkmışlardır. Zira insanlara ait eylemlerin hepsi cüzîdir. Allah'ın cüziyyâtı bilmemesi, insanlara ait bu eylemleri de bilmemesine neticede ceza ve mükâfatın ortadan kalkmasına yol açar. İbn Sînâ problemi aşmak için "Allah cüz'îleri külli bir tarzda bilir" düşüncesini ileri sürmüştür.⁷³

Sonuç

Temel bir prensip olarak "Allah'ın her şeyi bildiği ve ilminde herhangi bir değişiklik olmayacağı" bir ilke olarak ilk defa İmam Azam Ebu Hanife tarafından ortaya konmuştur. Cebriye ise Allah'ın ilminin vuku bulmasının zorunluluğundan hareketle insan sorumluluğunu ortadan kaldıran yorumlar yapmıştır. Bu iki görüş tartışma arasında filozofların Allah'ın tikelleri bilmediği ve bilirse bilgideki değişiklik O'nun zatında da değişikliği ortaya çıkarır iddiaları konunun uzun bir süre tartışılmasına neden olmuştur. Tartışma İslam filozofları ile kelimciler arasında sürüp gitmiştir. İslam Filozofları yanında yer alan İbn Rüşd ile Gazzâlî ve onu destekleyenler iki karşıt gurubu oluşturmuşlardır. Gazzâlî, Allah'ın ilim sıfatını mutlak olarak kabul ettiğinden onun her şeyi bileceğini ilminin sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. İbn Sînâ ise Vacib olan Allah'ın her şeyi tümel tarzda bildiğini bununla birlikte yere ve gökte hiçbir şeyin O'nun ilminden gizli kalmadığını⁷⁴ söylemesine rağmen tartışma devam etmiştir. Zira İbn Sînâ, "hiçbir şey O'nun bilgisinden gizli kalmaz" ifadesine bir açıklık getirmemiştir. İbn Sînâ, "Allah tümel tarzda bilir" ve "hiçbir şey O'nun bilgisinden gizli kalmaz" şeklindeki ifadeleri arasındaki farkı açıklığa kavuşturmamıştır. Tartışmanın odak noktası, Allah'ın tikelleri bilmemesi nedeniyle gündeme gelen mahzurdur.

⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çeviren: Sait Aykut) İst. 2000, s.259; Allah'ın bilgisi hakkında geniş bir değerlendirme için bakınız: Hasan Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*, Şanlıurfa, 2001,163-169

⁷⁴ İbn Sînâ, *Şîfa İlahiyat II*, Takdim: İbrahim Mezkur, Tahkik: el-Ebu'l-Gunvati, s.359

KAYNAKÇA

- Adudiddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Tarihsiz, Beyrut
- Ali Tûsî, *Tehafütü'l-Felasife*, Beyrut, 1425 h
- Celaeddin Devvânî, *Şerhu Akâid-i Adudiddin Îcî*, 1306
- Ebu Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, s.58-60 (Çeviren: Mustafa Öz), İst., 1981
- Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî, *el-Kitabu'l-Mu'teberu fî'l-Hikmeti'l-Îlâhiyye*, Haydarabad, 1358
- El-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, 1958
- Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Kahire tsz.
- Hasan Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, Şanlıurfa, 2001
- Hocazâde, *Tehafütü'l-Felasife*, Mataa-i İslamiye, Mısır, 1303
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*(Tahkik: Muhammed Ammara) Kahire, Tarihsiz
- İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, Beyrut, 2003
- İbn Sînâ, *Şıfa İlahiyat II*, Takdim: İbrahim Mezkur, Tahkik: el-Ebu'l-Gunvati
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Tûsî'nin şerhi ile birlikte) Kahire, 1119, I-V
- Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Ankara, 1987
- Maturîdî, *Şerhu Fıkhü'l-Ekber*, Katar, Tarihsiz
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999

Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çeviren: Sait Aykut) İst. 2000

Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, Neşr: Alferd James

Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi*, A.U.İ.F.D. (I-II) Ankara, 1955

Fahreddin Razi, *Metelibu'l-Âliye*, (Tahkik: ed-Doktor Ahmet) Beyrut, 1987, I-VII

Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1971, Beyrut, I-VIII.