

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA TANRI'NIN BİLGİSİ

Doktora Tezi

Mahmut YILDIZ

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA TANRI'NIN BİLGİSİ

Doktora Tezi

Mahmut YILDIZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara, 2025

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

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA TANRI'NIN BİLGİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı:

- 1. Prof. Dr. Gürbüz DENİZ**
- 2. Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN**
- 3. Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ**
- 4. Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI**
- 5. Dr. Öğr. Üyesi. Muhammet ÇELİK**

Tez Savunma Tarihi:

12.06.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. **Gülbüz DENİZ** danışmanlığında hazırladığım “**Fârâbî ve İbn Sînâ’da Tanrı’nın Bilgisi**” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

08.07.2025

Mahmut YILDIZ

ÖNSÖZ

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisini ele aldığım bu tez uzun soluklu bir çalışmanın neticesinde ortaya çıktı. Tanrı'nın bilgisi meselesi felsefe ve teolojinin kadim konularından birisidir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hususunda kabul edilen yaklaşım Tanrı'nın bilgisine yönelik izahın teorik zeminini oluşturmaktadır. İster âlemdeki hareketi ya da varlığı açıklayan bir ilke olarak anlaşılsın, isterse âlemi yaratan, gözeten, kişisel sıfatlara sahip olan bir ilke olarak düşünölsün, filozofların ve teologların çoğu Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmekte ve fiillerinin bilgiye dayandığını düşünmektedir. Ancak bu bilginin mahiyeti ve kapsamına ilişkin birbirinden farklı açıklamalar getirilmektedir. İslam felsefesinin en önemli filozoflarından olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini ele aldığımız bu çalışmamız filozofların kabul ettikleri zorunlu, ezeli, basit Tanrı anlayışına bağlı olarak birtakım teolojik, metafizik ve epistemolojik tartışmayı içermektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisi hakkında rasyonel, tutarlı, bütönlöklö bir açıklama getirmeye çalışmışlardır. Bu filozofların Tanrı anlayışı başta Aristoteles ve Yeni-Platonculuk olmak üzere Yunan Felsefesi etkisini taşımaktadır. Bununla birlikte filozofların içinde yetiştiğı İslam kültüründe her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, dilediğini yapan Tanrı anlayışı hakimdir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefi dini gelenekten devraldıkları birikimi uzlaştırmaya ve onları aşmaya çalışmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki açıklamalarının ne ölçüde başarılı olduğu her zaman tartışma konusu olmuştur. Ancak kesin olan şu ki filozoflar birçok verimli felsefi ve teolojik tartışmanın ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisine dair görüşlerini detaylı bir şekilde inceleyerek problematik bağlamları ortaya koymaya çalıştığım bu çalışmanın İslam felsefesi alanındaki tartışmalara katkı sunmasını temenni ederim.

Bu çalışmayı hazırlarken fikirlerinden istifade ettiğim hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Bu çerçevede başta bu konuyu çalışmamı tavsiye eden tez danışmanım Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e şükranlarımı sunarım. Bu konudaki klasik ve çağdaş metinleri inceleyerek derinleşme fırsatı bulduğum için büyük bir memnuniyet duyduğumu belirtmek isterim. Yine tez izleme komisyonunda bulunan Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ve Mesut Okumuş'a; tez jürisinde bulunarak eleştiri ve yorumlarıyla katkıda bulunan Prof. Dr. Eyüp Bekiryazıcı ve Dr. Muhammet Çelik hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca tezimi okuyup katkılarını sunan Dr. Harun Geçer'e, Dr. Sekan Çetin'e, Dr. Reçep Yartaşı'na, Arş. Gör. Esra Kodal'a teşekkürü borç bilirim. Son olarak her zaman yanımda olan kıymetli eşim Hatice Yıldız'a ve biricik kızım Elif Erva'ya teşekkür ederim.

KISALTMALAR

Ar.	: Arapça
b.	: bin, ibn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Dp.	: Dipnot
ed.	: Editör
Fr.	: Fransızca
İng:	: İngilizce
Lat.	: Latince
MÖ.	: Milattan Önce
nşr	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
Ö.	: Öncül
S.	: Sonuç
s.	: sayfa
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
v.	: volüme
Yun.	: Yunanca

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV

GİRİŞ

I. Tezin Konusu ve Problemler	1
II. Tezin Amacı, Önemi ve Sınırları	6
III. Yöntem ve Literatür	12

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLAN

1. Konunun Tarihsel Arka Planı	22
1.1. Antik Yunan Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi	23
1.1.1. Aristoteles'te İlk Muharrik: Sırf Akıl.....	26
1.1.2. Plotinus'ta Bir: Aklın Ötesi.....	31
1.2. İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi.....	38
2. Tanrı'nın Araştırıldığı Bilim: Metafizik.....	49
2.1. Varlık ve Kısımları.....	57
2.2. Varlık ve Mahiyet Ayrımı.....	72

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN VARLIĞI, BİRLİĞİ VE SIFATLAR MESELESİ

1. Tanrı'nın Varlığı.....	82
1.1. Epistemolojik Açıdan Tanrı'nın Varlığı	82
1.2. Ontolojik Açıdan Tanrı'nın Varlığı	89
1.2.1. Sebeplilik ve İlk Sebep.....	89
1.2.2. Varlık Veren Fail Sebep	98
1.2.3. Tanrı'nın Varlığının Aklî İspatı	105
2. Tanrı'nın Birliği.....	113
2.1. Tanrı'nın Tek Olması.....	115
2.2. Tanrı'nın Basit Olması.....	122
2.3. Tanrı'nın Tam Olması.....	127
3. Tanrı'nın Sırf Akıl Olması.....	131
4. Tanrı'nın Sıfatları Meselesi	135
4.1. Tanrı'nın Sıfatlarının Zâtıyla Aynısı Olması	135
4.2. Tanrı'ya Atfedilen Sıfatların Anlamı ve Gerçekliği	141
4.3. Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı.....	146

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI'NIN BİLGİSİ

1. Bilginin Anlamı	161
2. Tanrı'nın Bilgisinin Anlamı	171
2.1. Tanrı'nın Bilgisinin Zâtî Olması.....	171
2.2. Tanrı'nın Bilgisinin Fiilî Olması.....	179
2.3. Tanrı'nın Bilgisinin Her Şeyi Kapsaması	182

2.4..... Filozoflar Tanrı'nın Başkasını ve Zâtını Bildiğini Kanıtlayamaz İddiası

186

3. Tanrı'nın Bilgisi ve Değişim 193

3.1. Tanrı'nın Tikelleri Tümel Tarzda Bilmesi..... 201

3.2. Gazâlî'nin İtirazları 217

3.3. Marmura'nın İtirazları..... 229

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI'NIN BİLGİSİ VE VAR OLANLAR

1. Tanrı'nın Bilgisi ve Çokluk 240

2. Tanrı'nın Fiilinin Bilgisinden Kaynaklanması 250

2.1. Kadîm Bilginin Âlemin Kıdemini Gerektirmesi..... 255

2.2. İlâhi Hürriyet Meselesi..... 266

3. Çokluğun Bir'den Sudûr Süreci.....270

4. Tanrı'nın Bilgisi ve İnâyet.....279

Sonuç 285

Kaynakça 292

ÖZET 301

ABSTRACT 302

GİRİŞ

I. Tezin Konusu ve Problemler

Bu çalışma, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisine dair görüşlerini konu edinmektedir. Söz konusu filozoflar, Tanrı'nın bilgisini nasıl anlamakta ve bu anlayışı hangi metafizik temeller üzerine inşa etmektedir? Bu soru, tezin temel problem alanını teşkil etmektedir. Bu problem çerçevesinde tez, şu temel iddiayı ileri sürmektedir: Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi, bilinenlere bağlı, edilgin ve ârızî bir bilgi değil; bilinenlerin kendisine bağlı olduğu, etkin, fiilî ve zâtî bir bilgidir. Bu anlamda Tanrı'nın bilgisi nesnenin sûretlerinin edinildiği epistemik bir süreç değil, sebep olma, varlık verme yaratma faaliyetiyle özdeş olan ontolojik bir realitedir. Çalışma süresince, filozofların metinleri ışığında bu iddiayı destekleyen argümanlara ve bu iddiaya yöneltilen eleştirilere yer verilecektir.

Felsefî ve dini düşüncenin kesişim noktalarından biri olan Tanrı'nın bilgisi meselesi, tarih boyunca yoğun bir ilgi ve tartışmaya konu olmuş ve Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine ilişkin birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Tanrı'nın bilgisine dair farklı yaklaşımlar, birbirinden farklı Tanrı anlayışlarına dayanmaktadır. Söz gelimi salt aklî spekülasyonla inşa edilen bir Tanrı anlayışı ile dini inanca dayalı Tanrı anlayışının ilâhi bilgiye yükledikleri anlam ve kapsam aynı değildir. Yine sadece varlık ilkesi olarak görülen, hiçbir değişme ve çokluk anlamı taşımayan salt basit bir Tanrı anlayışı ile var olanları yaratan, gözeten, olaylara müdahale eden ve iradesi olan şahsi/kişisel Tanrı anlayışlarının ilâhi bilgiye yüklediği anlamlar birbirinden oldukça farklıdır. Mesela İslam dünyasında felsefî, kelami ve tasavvufî düşünce gelenekleri, kabul ettikleri Tanrı anlayışına bağlı olarak Tanrı'nın bilgisi hakkında muhtelif görüşler dile getirmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, İslam dünyasında ortaya çıkan en önemli felsefe geleneklerinden biri olan Meşşâî Okulun önde gelen iki temsilcisidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefeleri arasında bazı farklılıklar olsa da metafizik ilkeler açısından benzer bir düşünsel altyapıyı paylaşmaktadırlar. Fârâbî ve İbn Sînâ varlık, bilgi, ahlak ve siyaset gibi felsefenin bütün alanlarında kendilerinden önceki felsefi birikimi İslam düşüncesiyle harmanlayarak kendilerinden sonra gelenleri etkilemiştir.¹ Bu filozofların görüşleri gerek İslam dünyasında gerek Batı'da çok sayıda filozof ve teolog üzerinde etkili olmuştur.²

“Meşşâî” terimi doğrudan doğruya Aristotelesçi “Peripatetik Okul”a nispet edilse de İslam dünyasında meşşâîlik sadece Aristoteles'in öğretilerine dayalı bir düşünce sistemiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda Platoncu ve Yeni Platoncu unsurları da bünyesinde barındıran kapsamlı bir felsefi yönelimi ifade etmektedir. Öyle ki meşşâîlik neredeyse bütün felsefi mirası içeren bir niteleme haline gelmiştir. Bu sayede Yeni Platoncu sudûr teorisi ve Aristotelesçi metafizik unsurların bir arada değerlendirilmesi mümkün olmuştur. Öte yandan meşşâî filozoflar, Yunan felsefesinden intikal eden mirası İslam dünyasında mevcut olan birikimle de sentezlemeye çalışmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ varlık, bilgi, ahlak ve siyaset gibi felsefenin bütün alanlarında kendilerinden önceki felsefi birikimi İslam düşüncesiyle harmanlayarak kendilerinden sonra gelen felsefe, kelim ve tasavvuf düşüncesini derinden etkilemiştir.³

Zikredilen sentezci ve uzlaştırmacı yaklaşım hem Fârâbî'nin hem de İbn Sînâ'nın felsefelerinin en belirgin özelliklerindendir. Bu bağlamda filozofların Tanrı ve âlem

¹ Mahmut Kaya, “Meşşâîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/393-396; Ömer Türker, “Meşşâîlik Ekolu”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/42-47.

² Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 51-54; Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto, 2017), 11-14.

³ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 145-148; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 251-257.

hakkındaki görüşleri, yalnızca Yunan düşünce mirasından devralınan felsefî geleneklerin değil, aynı zamanda İslam dünyasında bilhassa kelamcılar arasında sürdürülen teolojik tartışmaların da etkilerini yansıtmaktadır. Özellikle İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarını izah ederken çok defa Kur'an ayetlerine atıfta bulunmaktadır.

Birbirinden farklı teorileri uzlaştırma çabası bazen ortaya çıkan sentezin anlaşılmasını güçleştirebilmekte ve birtakım yeni problemleri beraberinde getirmektedir. Söz gelimi felsefî ilkelere dayalı bir Tanrı anlayışıyla, kutsal metinlerde Tanrı'ya izafe edilen sıfatları uzlaştırmak, çeşitli düşünsel ve teolojik zorluklara yol açmaktadır. Tanrı'nın bilgisi meselesi, bu güçlüğü en belirgin biçimde ortaya çıktığı alanlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisi meselesinde kendilerinden önce ortaya konulan felsefî birikimle dini mirası uzlaştırmayı amaçlamıştır. Ancak bir tarafta âlemdeki oluşu ya da âlemin varlığını açıklayan, zorunlu, basit, değişmez bir ilke, diğer tarafta ise âlemi yaratan, yöneten her şeyi bilen, irade eden, planlar yapan vb. şahsi/kişisel özelliklere sahip olan bir Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Böyle bir uzlaş, birini esas alıp diğerini ona göre yorumlamak şeklinde mi, yoksa ikisini de aşan yeni bir teori inşa etmek şeklinde mi, ya da başka bir şekilde mi yapılmıştır? Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, genel olarak Tanrı'nın sıfatları, özelde ise Tanrı'nın bilgisi meselesinde felsefî düşünceyi temel aldıkları ve dini öğretilerdeki Tanrı anlayışını bu çerçevede yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, ilk sebep ve zorunlu varlık olarak ifade edilir; O, her bakımdan bir ve basit bir varlıktır. Ancak Tanrı'nın zâtî birliği ve basitliği düşüncesi O'na atfedilen bütün sıfatların zâtla özdeş olduğu anlayışına götürmektedir. Bu çerçevede Tanrı'nın zâtı soyut bir akıl olarak düşünülmektedir. Tanrı'nın zâtı akıl olduğu için akletmesi zâtının gereği olarak görülmektedir. Ancak filozoflara göre Tanrı, basit bir varlık olarak anlaşıldığı için sadece kendisini akletmektedir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi, zâtını akletmesi olarak anlaşılmakta; O'na atfedilen irade, kudret, hayat gibi diğer

sıfatlar ise bilgisine indirgenmektedir. Dolayısıyla basitlik düşüncesi, Tanrı'ya atfedilen sıfatların mahiyeti ve gerçekliğini tartışmalı hale getirmektedir. Oysa klasik teist düşüncede söz konusu sıfatlar, Tanrı'nın yetkinliğinin gereği olan zorunlu sıfatlar olarak anlaşılmaktadır.

Tanrı'nın zâtının soyut bir akıl olarak anlaşılması ve akletmesinin bilgisi olarak kabul edilmesi bazı teolojik problemleri taşımaktadır. İlk olarak, Tanrı'nın bu anlamda bir bilgiyle diğer varlıkları nasıl bildiği sorusu gündeme gelmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin zâtını akletmekle sebep olduğu şeyleri içerdiğini düşünmektedir. İkinci olarak, Tanrı'nın bilgisi veya bilen oluşunun bizim bilgimiz ve bilen oluşumuzla aynı anlamı mı, benzer anlamı mı, yoksa tamamen farklı anlamımı ifade ettiği tartışmaya açılmaktadır. Bu meselenin epistemolojik yönü ise Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız dilin teşbihi mi, temsili mi, tenzihi mi olduğunu belirlemeyi gerektirmektedir. Bu hususta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimizden tamamen başka olduğunu görülmektedir. Bununla birlikte Fârâbî, Tanrı'ya atfettiğimiz yetkinlikleri, bizde yetkinlik olan durumları isimlendirdiğimiz isimlerle ifade ettiğimizi söylemektedir.

Tanrı'nın bilgisine ilişkin tartışmaların odağında O'nun zaman ve değişime tâbi olan varlıkları nasıl bildiği sorusu yer almaktadır. Bu bağlamda, Tanrı'nın bilgisinin ezeli olup olmadığı, değişen varlıklarla nasıl ilişkilendiği ve bu bilginin zaman üstü mü olduğu, yoksa varlıkların değişen durumlarına göre mi şekillendiği soruları kalamî ve felsefî gelenekte yoğun biçimde ele alınmıştır. Değişen varlıkları bilmek bir tür değişmeyi gerektirmez mi? Tanrı ezeli, basit ve değişmez ise O'nun zamansal, değişen varlıklar hakkındaki bilgisi nasıl izah edilir? Bilginin bilende değişime sebep olacağı endişesi karşısında Plotinus, bilmek ve düşünmek gibi bir etkinliği O'nda tamamen kaldırmıştır. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın zamansal değişime tabi olan her şeyi değişim gerektirmeyen bir tarzda bildiğini kabul etmektedir. Fârâbî bu hususta Tanrı'nın zâtını

akletmekle her şeye sebep olduğunu belirten genel bir izahla yetinirken, İbn Sînâ O'nun tikel varlık ve olayları tümel tarzda bildiği teorisini geliştirmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisine dair görüşleri hem klasik dönemde hem de modern dönemde birtakım tartışmalara konu olmuştur. Filozoflar, Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşattığını açıkça ifade etse de filozofların Tanrı anlayışının Tanrı'nın bilgi sahibi olmamasını ya da bazı şeyleri bilmemesini gerektirdiğini ileri sürenler olmuştur. Bu konudaki tartışmaları genel olarak Tanrı'nın bilgisinin kapsamı hakkındadır. Ancak Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti yeterince kavranmadan, bu bilginin kapsamına dair yürütülen tartışmalar, çoğu zaman kavramsal karmaşaya ve yanlış anlamalara yol açmaktadır. Bu nedenle, bu çalışmada Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın değişen varlıklara dair bilgisini değil, bütün olarak bilgisinin anlamını ve mahiyetini ele almaktayız. Bu çerçevede Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimizden başka olduğunu, dolayısıyla bilginin Tanrı'ya ve insana eş-adlı olarak yüklendiğini vurgulamaktayız. Bizim bilgimiz, nesnesinin mevcudiyetine bağlı olan ve bir takım nefsi süreçlerle elde edilen, edilgin/infialî bir bilgidir. Oysa Tanrı'nın bilgisi, nesnesini var eden fiilî bir bilgidir. Dolayısıyla bilgi, bizim için epistemolojik bir süreç iken Tanrı için ontolojik bir gerçekliktir.⁴ Ancak bu husus, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine yöneltilecek eleştirilerde ekseriyetle göz ardı edilmektedir. Buna bağlı olarak Tanrı'nın bilgisi, epistemolojik kriterlerle sınanmakta ve bazı varlıklara dair bilgisinin izahı başarısızlıkla suçlanmaktadır.

⁴ Bu görüşü savunan bazı çalışmalar bkz; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 155-169; Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 20 (2006), 1-23; Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", 99-118; Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", *Felsefe Dünyası* 47 (2008), 93-96.

II. Tezin Amacı, Önemi ve Sınırları

Çalışmamızın temel amacı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi meselesindeki görüşlerini tespit etmek, bu meselenin teorik zeminini açığa çıkarmak ve bu meseleye taalluk eden problemleri tartışmaktır. Bu kapsamda filozofların Tanrı anlayışları, genel olarak bilgi meselesine bakışları ve bu meseleyle alakalı diğer hususi tartışma bağlamları çalışmamızda dikkate alınacaktır. Yine çalışmamızda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine yöneltlen eleştirilere ve bu hususta devam eden tartışmalara yer verilecektir. Öte yanda şu iki hususun çalışmanın amacına dahil olmadığını belirtmek gerekir. Birincisi, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında bir karşılaştırma yapmak bu çalışmanın amacı değildir. Her ne kadar yer yer iki filozof arasındaki farklılıklara vurgu yapılsa da bu çalışma başlı başına bir karşılaştırma çalışması değildir. İkincisi, Tanrı'nın bilgisi meselesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yöneltlen eleştiriler değerlendirilirken bu itirazlara karşı onları savunmak bu çalışmanın amaçları arasında yer almaz.

Fârâbî ve İbn Sînâ üzerine yapılan çalışmalar belli bir seviyeye ulaşmıştır. Bu filozofların mantık, doğa bilimleri ve metafizik başta olmak üzere çeşitli konularda ortaya koydukları düşünceleri ülkemizde ve yurt dışında büyük bir ilgi görmüş ve görmeye devam etmektedir. Bununla beraber filozofların ele aldıkları felsefi ve teolojik meselelerin kolayca tüketilecek bir mahiyette olmadığı söylenebilir. Aksine bu konuları daha hususi olarak inceleyen çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim bizim araştırma konumuz olan “Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi” meselesi, birçok çalışmada ele alınmış olsa da çoğunlukla daha kapsamlı konuların alt başlığı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede Tanrı'nın bilgisi meselesi genel olarak şu üç bağlamda ele alınmıştır. Birincisi, bu filozofların Tanrı anlayışını ele alan çalışmalarda Tanrı'nın bilgisi, ilim/bilgi sıfatı olarak ele alınmıştır. İkincisi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde

bilgi meselesini ele alan çalışmalarda mukayese amacıyla Tanrı'nın bilgisine de yer verilmiştir. Üçüncüsü, Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri ele alan çalışmalarda, onun filozofları tekfir ettiği üç temel meseleden biri olan Tanrı'nın bilgisi meselesi incelenmiştir. Bu çalışmaların bir kısmına literatür kısmında yer verdik. Bizim çalışmamız Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tanrı'nın bilgisini hususi olarak ele alması bakımından önem arz etmektedir.

Her akademik çalışma gibi bu çalışmanın da belli sınırları bulunmaktadır. Tanrı'nın bilgisine ilişkin bir soruşturma en az üç temel unsuru içermektedir: Tanrı, bilgi ve Tanrı'nın bilgisi. Dolayısıyla öncelikle ilgili filozoflar açısından Tanrı'nın ne olduğunun, hangi niteliklere veya özelliklere sahip olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Ardından söz konusu mahiyet ve niteliklere sahip olan Tanrı'nın bilgisinin anlamı ve bilgisinin bizim bilgimizden farkının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Nihayet Tanrı'nın bilgisinin bilinen varlıklarla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi konusu, derin ontolojik ve epistemolojik tartışmalara uzanan oldukça geniş bir kavramsal zemine sahiptir. Ancak bu alanların her birini kapsamlı bir biçimde ele almak, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak çalışma dört bölümde planladı.

Çalışmanın **birinci bölümünde**, konunun tarihsel ve kavramsal çerçevesi ortaya konulmaktadır. Bu kapsamda Antik Yunan'dan Aristoteles ve Plotinus'un Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine; İslam dünyasından ise kelamcılar arasında cereyan eden bazı tartışmalara yer verilmektedir. Ardından konunun teorik zeminine ışık tutulmaktadır. Bu kapsamda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları bakımından araştırıldığı bilimin, “metafizik bilimi” olduğu tespit edilmekte ve bu bilimin temel konusu olan varlık olması bakımından varlık, varlığın kısımları ve varlık mahiyet

ilişkinine yer verilmektedir. Nitekim bu konular bize herhangi bir felsefi ve teolojik meseleyi önceleyen temel kavram ve ayrımları vermektedir.

Çalışmanın **ikinci bölümünde** Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı ele alınmaktadır. Bu kapsamda, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları hakkındaki görüşleri incelenmektedir. İlk olarak, ontolojik ve epistemolojik açıdan Tanrı'nın varlığı ele alınmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, var olanların ilk sebebi ve nihai varlıktır. Tanrı'nın varlığı zorunlu olup yokluğu düşünülemez. O, varlığı mümkün olan her şeyin nihai sebebi konumundadır. İkinci olarak Tanrı'nın birliği meselesi incelenmektedir. Burada Tanrı'nın birliği ve birlik yönleri müstakil olarak ele alınmakta; çoğu zaman yapıldığı gibi birlik, sıfatlar altında ele alınmamaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre İlk ve Zorunlu Varlık, her bakımdan bir olup hiçbir bakımdan bölünmeyen basit bir varlıktır. Sahip olduğu varlıkta bir dengi, benzeri ve zıddı olmaması bakımından bir ve tektir. Yine O, varlığının çeşitli parçalardan oluşmaması bakımından birdir. Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyeti, zâtından ayrı sıfatları yoktur. Bu anlamda Tanrı basit bir varlığa sahiptir. Yine Tanrı her bakımdan tam olup hiçbir eksikliği olmaması bakımından birdir.

Son olarak bu bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde basit bir varlık olan Tanrı'ya atfedilen sıfatların anlamı tartışılmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları yoktur. Basitlik anlayışının gereği olarak O'na atfedilen sıfatların anlamı zâta irca edilmektedir. Ancak geleneksel anlamda Tanrı'ya atfedilen bilgi, irade ve kudret gibi şahsi sıfatlar nasıl anlaşılmaktadır? Filozoflar Tanrı'ya bu sıfatları atfettiğinde bunların gerçek anlamını mı kastetmekte, yoksa bunlara başka anlamlar mı yüklemektedir? Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde söz konusu sıfatlar Tanrı'ya atfedilse de bu sıfatlar gerçek anlamlarından soyutlanmakta ve Tanrı'nın zâtını akletmesiyle her şeye varlık vermesine indirgenmektedir. Bu durum söz konusu sıfatların gerçekliğini tartışmaya açmaktadır. Sıfatlar meselesiyle ilişkili olarak tartışma, Tanrı

hakkında konuşmanın imkânı meselesidir. Basit bir varlık olan Tanrı, sözü geçen sıfatlara hakiki anlamda sahip değilse O'nun hakkında nasıl konuşuruz? Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı hakkında konuşurken tenzihi ve analogik dile başvurdukları görülmektedir.

Üçüncü bölümde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, keyfiyeti ve kapsamını ele alınmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle filozofların düşüncesinde bilginin ve bilen olmanın anlamı sorgulanmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bilgi, Tanrı ve insan hakkında aynı anlamı mı ifade etmekte, yoksa farklı anlamlara mı gelmektedir? Aynı anlamı ifade ediyorsa iki varlığın bilgisi arasında sadece derece farkı mı bulunmaktadır? Bu çerçevede Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimizden derece olarak değil, anlam ve mahiyet bakımından farklı olduğu görülmektedir. Ancak Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizden tamamen farklı ise Tanrı'nın bilgisi ne anlama gelmektedir?

Filozofların düşüncesinde Tanrı, gayrı maddi bir varlık olup sırf akıldır. Dolayısıyla Tanrı, zâtı gereği akletmektedir. Ancak O'nun akletmesi kendi zâtına yöneliktir. O halde Tanrı'nın bilgisi, zâtını akletmesidir. Ancak filozoflar, Tanrı'nın bilgisinin, zâtını akletmekle sebep olduğu her şeyi kuşattığını kabul etmektedir. Tanrı'nın zâtını akletmekle sebep olduğu şeyler, O'nun makulü konumundadır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi, zâtını akletmesi, varlık vermesi ve yaratması aynıdır. Tanrı'nın bilgisi bilinen şeylerin varlığına bağlı değildir. Aksine bilinen şeylerin varlığı Tanrı'nın bilgisine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, bizim bilgimizin aksine var olanları incelemektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi var olan her şeyi kuşatmaktadır. Çünkü O'nun zâtını akletmesi her şeyin kendisinden sudûr etmesinin sebebidir. Buradaki her şey ifadesi değişmeyen ve değişen bütün varlıkları kapsamaktadır. Fârâbî, Tanrı'nın bilgisi meselesinde bu genel açıklama ile yetinmektedir.

Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın değişen varlıkları değişmeden nasıl bildiğini izah etmek için “Tanrı tikelleri tümel tarzda bilir” teorisini geliştirmiştir. Ancak bu teori, “Tanrı, zâtını akletmekle her şeyi kendi zâtından bilir” şeklindeki genel izaha uygun mudur, yoksa Tanrı'nın değişen varlıklar hakkındaki bilgisine dair yeni bir izah mı getirmektedir? Bu çalışmada tümel tarzda bile teorisinin genel izaha uygun ve tutarlı olduğu vurgulanmaktadır.

Tümel tarzda bilme teorisi gerek klasik dönemde gerek modern dönemde bazı eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu kapsamda klasik dönemden Gazâlî'nin, çağdaş dönemden Marmura'nın görüşlerine yer verilmektedir. Gazâlî'ye göre filozoflar Tanrı'nın ne zâtını ne de başkasını bildiğini ispat edemez. Ayrıca o, filozofların düşüncesinde Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ileri sürmektedir. Yine bazı çağdaş araştırmacılar, tümel bilginin anlamını analiz ederek bu tarz bir bilginin bazı tikelleri kapsamayacağını ileri sürmektedir.⁵ Onlardan bazılarına göre tümel bilginin ne ay altı tikellerini ne de ay üstünde bulunan cisimsel tikelleri içermesi mümkündür. Tanrı sadece madde ve değişime konu olmayan ay üstü âlemindeki akılları bilebilir. İbn Sînâ'nın aklî bilgi için koyduğu ölçütlere göre Tanrı'nın cisimsel tikelleri bilmesi imkânsızdır. O halde İbn Sînâ'nın aklî bilgi tasavvuru, tikellerin hiçbir şekilde Tanrı'nın bilgisine konu olamamasını gerektirir. Çünkü İbn Sînâ'nın düşüncesinde tikellerin bilgisi duyu idraki vasıtasıyla elde edilir. Dolayısıyla duyu idrakine sahip olmayan Tanrı'nın tikelleri bilmesi imkânsızdır. Marmura, İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın tümel bilgisinin oluş ve bozuluşa konu olan ay altı tikellerini içermesinin mümkün olmadığını söylemektedir.

Filozoflara yöneltilen eleştirilerde genelde Tanrı'nın bilgisinin anlam ve mahiyet bakımından insanın bilgisinden farklı olduğu gerçeğinin hesaba katılmadığı

⁵ Bkz; Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-312; Peter Adamson, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 105/1 (Haziran 2005), 257-278.

görülmektedir. Aksine bu yaklaşımlar, Tanrı'nın tümel bilgisini, bizim aklî bilgimizle kıyaslamaktadır. Buna binaen Tanrı'nın bilgisini, filozofların tanım ve bilgi teorilerinde çıkartılan kriterlere tâbi tutmaktadır. Bu çalışma, Tanrı'nın bilgisinin var olanlara tâbi olmadığı ilkesine dayanmakta ve bu meselenin sudûr metafiziği kapsamında incelenmesi gerektiğini savunmaktadır.

Dördüncü bölümde, Tanrı'nın bilgisinin var olanlarla ilişkisi sudûr metafiziği kapsamında ele alınmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde var olanlar, Tanrı'nın zâtını akletmesi neticesinde O'ndan taşmaktadır. Bu durumda akla şu soru gelmektedir: Mevcudat çokluktan önce Tanrı'nın bilgisinde mi bulunmaktadır? Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'dan taşan varlık feyzi, aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinin yansıması olarak anlaşılmaktadır. Ancak Tanrı'nın kendisinde taşan varlıklara yönelik ikinci bir akletmesi yoktur. O halde Tanrı'nın bilgisinin var olanlarla ilişkisi onlar henüz var olmadan öncedir. Var olduktan sonra Tanrı'nın onlara sadece ilke olma izafeti vardır. Ancak var olanlar bireysel varlığını kazanmadan önce ilahi bilgide ayrılaşmamış olarak bulunmamaktadır.

Bu bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fail oluşunun anlamı tartışılmaktadır. Filozoflara göre Tanrı, âlemin fail sebebidir. Eşyanın varlığının Tanrı'dan sudûru, O'nun zâtını akletmesine bağlıdır. Bu durum, Tanrı'nın fiillerinin doğrudan bilgisinden kaynaklandığı anlamına gelmektedir. Tanrı'nın zâtını akletmesi ise zâtıyla beraber ezelidir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiilleri, bizim fiillerimiz gibi hâdis bir iradeyi gerektirmemektedir. Filozoflara göre Tanrı'nın fiillerinin iradeli olmaması bir eksiklik değil üstünlük göstergesidir. Nitekim bizim iradeli fiillerimiz bir amaca yöneliktir. Amaç ise bir eksikliğin göstergesidir. Oysa Tanrı'nın fiillerinde bir amaç yoktur. Çünkü amaç eksikliğin giderilmesi anlamına gelmektedir.

Bu bölümde ayrıca Tanrı'nın fiilinin irade olmaksızın doğrudan bilgisinden kaynaklandığı tezinin beraberinde getirdiği iki felsefi-teolojik mesele ele alınmaktadır. Birincisi, âlemin ezeliyeti meselesidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin fail sebebi olan Tanrı, âlemi zamansal olarak değil zâtı bakımından öncelemektedir. Dolayısıyla âlemin zamansal bakımdan ezeli olması, onun sebepsiz olması anlamına gelmemektedir. İkincisi ise, Tanrı'nın fiillerinde hür olup olmadığı meselesidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde salt akıl olan Tanrı'nın fiilleri, doğal fiillerden ayrı olarak salt akli iradeye dayanmaktadır. Tanrı hayat sahibi olup kendisinden sudûru edenden râzı ve hoşnuttur. Var olan her şey ve meydana gelen her olay, Tanrı'nın zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zâtını akletmesi, aynı zamanda O'nun bilgisi, iradesi ve kudretidir. Bütün bunlar neticesinde O'ndan varlığın taşması ise O'nun cömertliği, yaratması ve inayetidir.

Tanrı'nın bilgisiyle ilişkili olarak ele alınabilecek başka birçok felsefi-teolojik mesele bulunmaktadır. İnsanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışması, kötülük problemi gibi konular bunlardandır. Ancak bu çalışmanın hacmini fazlasıyla artıracığından dolayı söz konusu meselelere ayrıca yer verilmedi. Yine İbn Sînâ sonrasında konunun şerh ve hâşiyelerde ele alınışı ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

III. Yöntem ve Literatür

Araştırma sürecinde takip edilen temel yöntem, klasik metin analizi yöntemidir. Bu doğrultuda öncelikle konuyla ilgili veriler toplanıp sistematik olarak analiz edildi. Çalışmanın verileri, öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi eserleri, bunun yanında filozoflar hakkında yazılan ikincil kaynaklardan oluşmaktadır. Filozofların konuyla ilgili metinleri detaylı olarak incelenip, konuyla ilgili olan temel kavramlar üzerindeki görüşleri analiz edildi. Bu metinlerden elde edilen bulgular, tematik inceleme yöntemiyle değerlendirildi. Söz konusu kaynaklara yorumsamacı bir gözle bakıp, metin içerisinde

konu hakkında açık ya da saklı olan bilgiler, tümevarım yaklaşımıyla ortaya konuldu.⁶ Söz konusu metinleri alımlama ve yorumlama çabasının belli bir öznellik taşıdığını ve nihai yorum olma iddiasında olmadığını belirtmek gerekir.

Filozofların açıklamalarını değerlendirip okuyucunun anlayacağı şekilde yeniden ifadelendirilmesi sürecinde kavramsal ve tarihsel analiz ile karşılaştırmalı değerlendirme yöntemleri kullanıldı. Kavramsal analiz, filozofların kullandıkları temel kavramların anlamlarını açıklamayı ifade etmektedir. Tarihsel analiz ise filozofların bu meseledeki görüşlerinin oluşmasında etkisi olan tarihsel ve kültürel arka planı ifade etmektedir. Tarihsel analiz bağlamında Grek felsefesinden Aristoteles ve Plotinus'un, İslam düşüncesinden ise bazı kelimelerin görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmada hem karşılaştırmalı hem de kavramsal analiz bir arada kullanılarak daha bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir.

Çalışma boyunca Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini, kendi düşünce sistemleriyle tutarlı bir şekilde ifade etmeye çalıştık. Nitekim birer sistem filozofu olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerinde metafizik, doğa bilimleri, ahlak ve siyaseti içeren bütün bilgi alanları birbiriyle bağlantılı olarak ve mantık çerçevesinde ele alınmaktadır. Söz konusu tutum, filozofların Tanrı'ya ilişkin düşüncelerinde de belirgin bir şekilde tezahür etmektedir. Mesela bir taraftan Tanrı'nın fiillerinin kendisinden doğal bir zorunlulukla çıktığını söyleyip diğer taraftan O'nun dilediği gibi yaptığını söylemek, gerekli kavramsal açıklamalar yapılmadığı takdirde çelişkili bir görünüm arz edebilir. Benzer şekilde, hem Tanrı'nın zamanın tamamen dışında olduğunu kabul etmek hem de O'nun ardışık zamansal olayları bu süreci izleyerek bildiğini söylemek, gerekli felsefi temellendirmeler yapılmadığı takdirde tutarsızlık teşkil edebilir. Yine Tanrı'nın bilgisinin

⁶ Bkz; Ayşegül Bostan, "Veri Analizi", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*, ed. Özgür Arlı (İstanbul: Milli Savunma Üniversitesi Yayınları, 2024), 194; Deniz Alanka, "Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi: Teorik Bir Çerçeve", *Kronotop İletişim Dergisi* 1/1 (2024), 62-82.

bizim bilgimizden tamamen farklı olduğunu söyleyip O’nu bilgisini bizim doğru bilgi için koyduğumuz epistemik ölçütlere tabi tutmak tutarsızlık olacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda filozofların Tanrı’nın bilgisi ile ilgili görüşlerini bütün sistemle tutarlılığı içinde anlamaya çalıştık. Ancak buradaki kastımız filozofların her zaman tutarlı olduklarını iddia etmek değil, daha ziyade yoruma açık durumlarda sistemin bütünüyle daha tutarlı olan yorumu tercih etmektir.

Çalışmada kullanılan yöntemlerden biri de karşılaştırma yöntemidir. Bu kapsamda her iki filozofun Tanrı’nın bilgisiyle ilgili argümanları analiz edilerek, birbirinden ayrıldıkları noktalar ve birbirine benzerlik gösterdikleri hususlar tespit edilmeye çalışıldı. Ancak yukarıda belirtildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerinin karşılaştırılması bu çalışmanın amacı değil, yöntemlerinden birisidir. Dolayısıyla bu çalışma, iki filozofun detaylı bir şekilde karşılaştırmasını içermemekte, daha ziyade iki filozofun ortak noktalarına odaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle ayrıntılardaki farklılıklardan ziyade, ortak temalara değinmeyi amaçlamaktadır. Bu durum İbn Sînâ’nın Tanrı anlayışında Fârâbî’nin görüşlerinin belirleyici olduğu kabulüne dayanmaktadır. İbn Sînâ’nın düşüncesinde her ne kadar doğrudan atıf yapmasa Fârâbî’nin etkisi inkâr edilemez. İlhan Kutluer’in ifade ettiği gibi “İbn Sînâ’nın sisteminde olup da daha önce Fârâbî’nin sisteminde dile getirilmeyen bir teori neredeyse yoktur.”⁷ Bununla birlikte Fârâbî, Tanrı’nın bilgisi meselesini ana hatlarıyla ele almakla yetinmekte, detaylara girmemektedir. İbn Sînâ ise meseleyi daha analitik ve ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bu nedenle her ne kadar tarihsel olarak Fârâbî önce gelmiş olsa da çalışmanın iskeletini çoğunlukla İbn Sînâ’nın metinleri üzerine inşa edilmiştir. Ancak bu durum, yöntemsel bir tercih olup Fârâbî’nin ihmal edildiği anlamına gelmemelidir.

⁷ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 46.

Çalışmada kullanılan kaynaklar belirlenirken öncelikle filozofların kendi eserlerine başvurulmuştur. Filozofların eserlerinden özellikle araştırma konusunu doğrudan ilgilendiren ve aidiyetinde şüphe bulunmayanlar tercih edilmiştir. Bu kapsamda Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*, *el-Mebâdîu'l-Mevcûdât*, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserlerine; İbn Sînâ'nın ise *eş-Şîfa* adlı külliyatının *Metafizik (İlahiyat)* kitabı, *en-Necât*, ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *er-Risâletü'l-Arşîyye* adlı eserlerine öncelik verilmiştir. Bunların yanında filozofların diğer metinlerine de kısmen müracaat edilmiştir. Çalışmada kullanılan metinlerinin varsa Arapça-Türkçe karşılıklı baskılı olan metinleri tercih edilmiştir. Bu metinlerin analizinde Arapçaları esas almakla birlikte Türkçe çevirilerden faydalanılmıştır.

Çalışmanın literatüründe, yukarıda zikredilen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi metinleri dışında, filozofların bu konudaki görüşlerini ele alan birçok klasik ve modern metin bulunmaktadır. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hususundaki görüşleri kendi dönemlerinden günümüze kadar birçok eleştiri ve değerlendirmenin konusu olmuştur. Bu kapsamda Klasik dönemden ilk olarak Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin zikredilmesi gerekmektedir. Tanrı'nın bilgisi meselesi Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biridir. Gazâlî, öncelikle filozofların Tanrı'nın ne zâtını ne de başka varlıkları bildiğini ispat edemediklerini ileri sürmektedir. Ardından filozofların düşüncesinde Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddia etmekte ve bu görüşü çürütmeye girişmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiği teorisinin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁸

İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Gazâlî'nin iddialarına filozoflar adına cevap vermektedir. Ancak ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ filozoflar

⁸ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik yayınları, 2015).

grubunun gerçek temsilcisi değildir. Bu yüzden yeri geldikçe özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini de eleştirmektedir. Gazâlî ile başlayan ve İbn Rüşd ile devam eden “tehâfüt geleneği” kapsamında Hocaşâde (ö. 893/1488), Alâeddin et-Tûsî (ö.887/1482)'nin Tehâfütleri ile Mehmed b. Mustafa el-Karabağî (ö. 1198/1784) ve Muhammed Emin el-Üsküdari (ö. 1148/1735-36) ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) Haşiye veya Telhisleri ve başka eserleri içeren tehâfüt geleneği içerisinde bu mesele birçok âlim tarafından tartışılmıştır.⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi meselesindeki görüşleri ele alan eserler tehâfütlerle sınırlı değildir. Bu mesele bir yandan *Şerhu'l-İşârât* geleneği üzerinden devam etmiştir. Yine Şehristânî (ö. 548/1153) *Kitâbu'l-Musâra'a*'da, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152[?]) *Kitabu'l-Mu'teber*'de, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) *el-Mebâhisu'l-Meşrîkiyye*'de, Sirâcedin el-Urmevî'nin *Metâli'ul Envâr* adlı eserlerinde bu meseleyi ele almıştır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine yönelik Gazâlî'nin başlattığı tartışmalara bazı çağdaş araştırmacılar da katılmaktadır. Bu kapsamda Michael E. Marmura, “**Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars**” adlı makalesinde İbn Sînâ'nın tümel tarzda bilme teorisinin anlaşılması zor ve tutarsız olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰ Ona göre İbn Sînâ'nın düşüncesinde tikeli bilmenin epistemolojik ölçütleri dikkate alındığında Tanrı'nın tümel tarzda bilginin oluş ve bozuluş dünyasındaki tikelleri kapsamaması mümkün değildir. Yazarın ayrıca bu hususta

⁹ Bkz; Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina- Gazzali Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 5.

¹⁰ Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-300.

“Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy in Alfarabi and Avicenna”¹¹ adlı bildirisi bulunmaktadır.

Marmura’nın iddiaları çağdaş literatürde bu meselenin tekrar canlanmasına sebep olmuştur. Adamson’un **“On Knowledge of Particulars”** adlı makalesinde İbn Sînâ’nın Tanrı’sının sadece ay altı tikellerini değil ay üstü tikellerini de bilemeyeceğini iddia etmektedir. Adamson, *Kitabu’l-Burhan*’daki ilim ve marifet ayrımından hareketle sadece Tanrı’nın değil, bizim de tikelleri tümel tarzda bildiğimizi ileri sürmektedir.¹²

Tanrı’nın bilgisi üzerine yapılan çağdaş tartışmalara Türkiye’den bazı akademisyenler de dâhil olmuştur. Bu çalışmalar Marmura’nın iddialarını destekleme ya da ona cevap verme çabası içindedir. Bu kapsamda Fehrullah Terkan’ **“İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?”** adlı bildirisinde İbn Sînâ’nın tümel tarzda bilme teorisinin ise hayranlık uyandırıcı olmakla beraber zihin karıştırıcı, yanıltıcı ve son tahlilde kendi sistemi ile tutarsız olduğunu söylemektedir.¹³ Terkan **“Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”** adlı kitap bölümünde ise Tanrı’nın bilgisinin oluş ve bozuluş dünyasını kuşatamayacağı iddiasını detaylandırmaktadır.¹⁴

Bazı araştırmacılar ise Marmura’nın tezlerine karşı çıkarak İbn Sînâ’nın “Tanrı tikelleri tümel tarzda bilir” iddiasının kendi sistemi açısından tutarsız olmadığını savunmaktadır. Rahim Acar **“Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi”** adlı makalede Marmura’nın iddialarının aksine İbn Sînâ’nın düşüncesinde “Tanrı her şeyi bilir” iddiası ile “Tanrı tümelleri tikel tarzda bilir”

¹¹ Adamson, “On Knowledge of Particulars”, 285-289.

¹² Adamson, “On Knowledge of Particulars”, 257-278.

¹³ Fehrullah Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş Yayınları, 2008), 145-156.

¹⁴ Fehrullah Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”, *Gazzâli Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 87-127.

açıklaması arasında herhangi bir çelişki olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin âlemin varoluşundaki rolünün dikkate alınması gerekmektedir. Acar'ın yine bu meseleyi ele alan **“Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”** adlı bir makalesinde “İbn Sînâ'ya göre Allah tikelleri bilmez” şeklindeki iddianın temelsiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın tümel tarzda bilme teorisinin başarısız olduğunu iddia etmek bir şey, onun düşüncesinde Tanrı'nın tikelleri bilmediğini söylemek başka bir şeydir. Eleştirmenler bu ikisini birbirine karıştırmıştır.¹⁵

Yine İbn Sînâ'ya yöneltilen Gazâlî ve Marmuracı eleştirileri hedef alan Hasan Akkanat'ın bu kapsamda bazı çalışmaları bulunmaktadır. **“Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi”**¹⁶ adlı makalesi adından anlaşılacağı gibi Marmura'nın iddialarına cevap olarak kaleme alınmıştır. Akkanat, Marmura'nın iki sebepten dolayı İbn Sînâ'yı anlayamadığını söyler. Birincisi o “türünün tek üyesi olan tikel” ile “türünün kendisinde ortaya çıktığı tikel” arasındaki farklılığı yanlış çeviriden dolayı anlayamamıştır. İkincisi o, “saf bir kavram olarak tür” ile “her bir tekili kuran mahiyet” arasındaki onto-epistemolojik farkı anlayamamıştır.¹⁷ Akkanat ayrıca **“İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”**¹⁸ adlı makalesinde ve başka eserlerinde İbn Sînâ'nın bu meseleye yaklaşımını ve İbn Sînâ'ya yapılan eleştirileri kendi perspektifinden analiz etmektedir.¹⁹

¹⁵ Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”.

¹⁶ Hasan Akkanat, “Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi”, *Dini Araştırmalar* 12/34 (2009), 115-150.

¹⁷ Akkanat, “Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi”, 115-116.

¹⁸ Hasan Akkanat, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”, *Felsefe Dünyası* 54 (2010), 114-185.

¹⁹ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016); Hasan Akkanat, “Aleksader'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümelerin Önceliği ve Sonralığı”,

Türkçe literatürde yukarıda bahsedilen tartışmanın dışında bazı bağımsız çalışmalar vardır. Gürbüz Deniz'in "**Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi**" adlı makalesi,²⁰ Şenol Korkut'un "**Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi**"²¹ adlı kitap bölümü, Murat Demirkol'un "**İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi**"²² adlı makalesi, Aygün Akyol'un **Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ Şehristânî Merkezli Bir Tartışma**²³ adlı makalesi bulunmaktadır. Bu çalışmaların ortak özelliği filozofların düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin varlık vermeyeyle ilgili ontolojik yönüne dikkat çekmeleridir. Hasan Tanrıverdi'nin **Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi**²⁴ adlı kitabı Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi meşşâî filozofların Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini sistematik tarzda ele almaktadır.

Son yıllarda İngilizce literatürde İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın tikellere dair bilgisi üzerine yapılan çalışmaların sayısında artış görülmektedir. Bu kapsamda Lidia Mladenova Gocheva'nın **The Problem of God's Knowledge of Particulars in Avicennan and Post-Avicennan Thought** adlı doktora tezinde İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisine dair görüşlerinin kendisinden sonra gelenler üzerindeki etkisini incelemektedir.²⁵ Fedor Benevich "**God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalâm, and The Post-Avicennian Synthesis**" adlı hacimli makalede İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikellere dair bilgisi hakkındaki görüşlerini kendisinden sonraki filozofların nasıl değerlendirdiğini ve İbn Sina öncesi kelâmî görüşlerle nasıl ilişkilendirdiklerini

İslami Araştırmalar 31/2 (2020), 296-314; Hasan Akkanat, "İbn Sînâcî Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış-Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi", *Beytulhikme* 10/2 (01 Ocak 2020), 389-418; Hasan Akkanat, "Tümeller Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 119-135.

²⁰ Deniz, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", 93-120.

²¹ Şenol Korkut, "Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi", *İslâm Felsefesinin Sorunları* (Ankara: Elis Yayınları, 2003).

²² Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiye* 32 (2016), 29-54.

²³ Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ - Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2006), 111-130.

²⁴ Hasan Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023).

²⁵ Lidia Mladenova Gocheva, *The Problem of God's Knowledge of Particulars in Avicennan and Post-Avicennan Thought* (United States -- Massachusetts: Harvard University, Ph.D., 2018).

tartışmaktadır.²⁶ İstvan Lanczky, “**God’s Knowledge of Particulars: Avicenna and the Greek Philosophical Tradition**” adlı kitap bölümünde İbn Sînâ’nın Tanrı’nın bilgisine dair görüşlerinde Yeni Platoncu izlere işaret etmektedir.²⁷ Jari Kaukua, “**Future contingency and God’s Knowledge of Particulars in Avicenna**” adlı makalede İbn Sina’nın geleceğe yönelik olumsal önermelere dair mantıksal analizinin, aslında bu önermelerin epistemik kipliği (epistemic modality) çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir.²⁸ Son olarak Amirhossein Zadyousefi “**Does God Know the Occurrence of a Change Among Particulars? Avicenna and the Problem of God’s Knowledge of Change**” makalesiyle birlikte, Tanrı’nın tikellerdeki değişimi bilmesi meselesini ele alan başka akademik çalışmalar da literatürde yerini almıştır.²⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ’da Tanrı’nın bilgisini konu edinen Türkiye’de yapılan birkaç yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunlar; Şaban Haklı’nın **İslam Filozoflarına Allah’ın Cüz’ileri Bilip Bilmemesi Meselesi**³⁰, Hatice Toksöz’ün **İbn Sînâ’da Tanrı’nın Bilgisi**³¹ ve Sümeyye Bayır Taşdemir’in **Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi ve Gazâlî’nin Tehâfütü’l Felâsife Adlı Eserindeki Eleştiriler ile Mukayesesi**³², Merve Adıyaman

²⁶ Fedor Benevich, “God’s Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalâm, and The Post-Avicennian Synthesis”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 86/1 (2019), 1-47.

²⁷ István Lanczky, “God’s Knowledge of Particulars: Avicenna and the Greek Philosophical Tradition”, *Re-Defining a Space of Encounter: Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions*, ed. Antonio Pellitteri vd., Orientalia Lovaniensia Analecta Ser 283 (European Union of Arabic and Islamic Scholars, Leuven: Peeters, 2019).

²⁸ Jari Kaukua, “Future Contingency and God’s Knowledge of Particulars in Avicenna.”, *British Journal for the History of Philosophy* 32/4 (01 Temmuz 2024), 745-765.

²⁹ Amirhossein Zadyousefi, “Does God Know the Occurrence of a Change Among Particulars? Avicenna and the Problem of God’s Knowledge of Change”, *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie* 58/4 (2019), 621-652; Amirhossein Zadyousefi vd., “Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars; Investigating Marmura’s Interpretation”, 1/16 پژوهشنامه فلسفه دین (01 Nisan 2018), 127-150; Amirhossein Zadyousefi, “Does God Know That the Flower in My Hand Is Red? Avicenna and the Problem of God’s Perceptual Knowledge”, *Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions* 59/4 (2020), 657-693; Amirhossein Zadyousefi, “A Neglected Interpretation of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars.”, *Asian Philosophy* 32/2 (2022), 201-214; Zadyousefi, “A Neglected Interpretation of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars.”

³⁰ Şaban Haklı, *İslam Filozoflarına Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilip Bilmemesi Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1996).

³¹ Hatice Toksöz, *İbn Sînâ’ya Göre Tanrı’nın Bilgisi Meselesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

³² Sümeyye Bayır Taşdemir, *Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi ve Gazâlî’nin Tehâfütü’l Felâsife Adlı Eserindeki Eleştiriler ile Mukayesesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Çağırın'ın **Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl Varlığı Olarak Tanrı**³³ adlı çalışmalarıdır. Doğrudan Tanrı'nın bilgisi konu edinilmese de Gazâlî'nin tartışmaları bağlamında ele alan birkaç doktora çalışması bulunmaktadır. Ömer Faruk Erdoğan'ın **Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ Gazzali Örneği)**³⁴, diğeri ise Muhammet Özdemir'in **Gazâlî'nin Tehafütü'l-felasife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi**³⁵ adlı çalışmalarıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ özelinde olmasa da Fehrullah Terkan'ın **Recurrence of The Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge** adlı tezinin zikredilmesi gerekmektedir.³⁶

Son olarak doğrudan konumuzla ilgili olmasa da filozofların düşünce yapısını anlamak için önemli ölçüde istifade ettiğimiz şu eserleri de zikredilebiliriz. İlhan Kutluer'in **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**³⁷, Ömer Türker'in **İbn Sînâ'da Metafizik Bilgi'nin İmkânı**³⁸, Muhittin Macit'in **İbn Sina'da Metafizik ve Meşşai Gelenek**³⁹, Halil İbrahim Üçer'in **İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**⁴⁰, Gürbüz Deniz'in **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**⁴¹, Yaşar Aydın'ın **Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi**⁴², İsmail Yalçın'ın **İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı**⁴³ adlı eserler çalışmamızda önemli ölçüde istifade ettiğimiz eserlerden bazılarıdır.

³³ Merve Adıyaman Çağırın, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl Varlığı Olarak Tanrı* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

³⁴ Erdoğan, *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina- Gazzali Örneği)*. Bu eser *Tehafüt'te Tekfir Tartışmaları Gazâlî'nin İbn Sînâ Yorumu* adıyla yayımlanmıştır.

³⁵ Muhammet Özdemir, *Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012).

³⁶ Fehrullah Terkan, *Recurrence Of The Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge* (Chicago: Chicago Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004).

³⁷ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*.

³⁸ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM yayınları, 2019).

³⁹ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

⁴⁰ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

⁴¹ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010).

⁴² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

⁴³ İsmail Yalçın, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023).

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLAN

1. Konunun Tarihsel Arka Planı

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı, yaşadıkları dönemin tarihsel, kültürel ve entelektüel koşullarından bağımsız değildir. Aksine, onların görüşleri, kendilerinden önceki felsefî ve kelimî geleneklerin etkisiyle şekillenmiştir. Bu etkileşim yalnızca benimseme biçiminde değil; aynı zamanda itiraz ve eleştiri yoluyla da gerçekleşmiştir. Bu bağlamda bir filozof, kendi görüşleriyle çelişse dahi, aynı düşünsel çevrede yer alan diğer düşünürlerle belli bir düzeyde etkileşim hâlinindedir ve ortak tartışma konularını paylaşır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefeleri, Antik Yunan felsefi mirasını ve İslam düşünce geleneğini kuşatan geniş ve çok boyutlu bir tartışma ağına dayanmaktadır. Bu ağ, yalnızca fikirlerin aktarımını değil, aynı zamanda eleştirisini ve dönüşümünü de içermektedir. *Ancak bu etkileşim ağının tüm yönleriyle ortaya konulması, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle, Tanrı anlayışları üzerinde en fazla etkide bulunan belli başlı düşünür ve teologların görüşlerini ana hatlarıyla ele almakla yetinilecektir.*

Tanrı'nın bilgisi meselesi, Antik çağdan itibaren hem felsefî hem de dini metinlerde yoğun bir ilgi görmüştür. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu mesele hakkındaki düşüncelerini doğru anlamak için Antik Yunan düşüncesiyle kurulan entelektüel bağları incelememiz önem arz etmektedir. Nitekim Yunan düşüncesinden intikal eden felsefî metinler, Müslüman filozofların Tanrı anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın entelektüel alışverişi Antik Yunan felsefesiyle sınırlı değildir. Bu

filozofların düşüncelerini doğru bir şekilde analiz edebilmek için aynı zamanda İslam kültürü içerisinde ortaya çıkan teolojik tartışmaları dikkate almamız gerekmektedir. Bu kapsamda bizâtihi Kur'an ayetleri Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve bilgisi hakkında birçok veri sunmaktadır. Yine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar kelam ekolleri bu konuları içeren birçok teorik tartışma yapmıştır. Öyleyse Fârâbî ile İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışlarını ve daha hususi olarak Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini doğru anlamak için kendilerinden önceki felsefi ve teolojik tartışmalara ana hatlarıyla bakmamız gerekmektedir.

1.1. Antik Yunan Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi

Yunan felsefenin başlangıcı doğayı konu alan ve varoluşu mitler ile efsaneler yerine akılcı nedenlerle ve kanıta dayalı bir biçimde açıklamaya çalışan doğa filozoflarına dayanmaktadır. Doğa filozoflarının gündemini meşgul eden temel soru doğada gözlemlenen değişimin sebeplerinin ne olduğudur. Thales (MÖ 624-546), Anaksimandros (MÖ 610-546), Anaksimenes (MÖ 585-528) gibi doğa filozofları, her şeyin zemininde temel bir cevherin veya ana maddenin (*arkhe*) var olduğunu düşünmektedir. Bu filozoflar var olan her şeyin kendisinden kaynaklandığı cevherin ne olduğu hakkında birbirinden farklı açıklamalar (su, aperiion, hava) getirmiştir.⁴⁴

İlk Çağ felsefesinin merkezi problemlerinden biri olan değişim problemi, varlık ve oluş arasındaki ilişkiyi anlamlandırma çabası etrafında şekillenmiş ve sonraki felsefi geleneklerde de etkisini sürdürmüştür. Bu bağlamda Herakleitos (MÖ 535-475) her şeyin değişim halinde olduğunu savunurken⁴⁵ Parmenides (MÖ. 515-450) varlığın birliğini ve

⁴⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 1/85-126; Gunnar Skirbekk - Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 21-27.

⁴⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 1/186-200.

değişmez olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶ Ardından Empedokles (MÖ 490-430) evrende dört temel unsurun var olduğunu, oluş ve bozuluşun bu unsurların birleşmesi ve ayrılmasıyla gerçekleştiğini ve bu değişimi Sevgi ve Nefret adını verdiği iki ilkenin yönettiğini ileri sürmüştür.⁴⁷ Anaksagoras (MÖ 500-428) evrendeki her şeyin “Nous” (akıl) tarafından düzenlendiğini savunmuştur.⁴⁸ Demokritos (MÖ 460-370) evrenin bölünemez, küçük parçalar olan atomlardan oluştuğunu savunmuştur.⁴⁹

Doğa filozofları dünyanın yapısı ve tarihin istikametini belirleyen hareket ve nizamın ilk sebebinin ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Bu filozoflar, mutlak bir oluş ve bozuluşu reddedip değişenin gerisinde değişmeyen temel bir cevherin var olduğunu düşünmüştür. Ancak doğayı canlı olarak tasavvur eden doğa filozoflarının felsefesinde madde ve akıl, ruh ve beden Tanrı ve âlem birbirinden ayrı değildir. Bu ayrımların ilk defa Orpheusçuluğun etkisinde Pythagorascılarda görüldüğü söylenmektedir.⁵⁰

Ksenophanes (MÖ 570-475), âlemin ötesinde olmayıp ona içkin olan bir tek Tanrı inancını savunmaktadır. Tanrı’nın her türlü insani nitelikten uzak olduğunu düşünen Ksenophanes, tanrıları insan-biçimci olarak resmettiği için Homeros’u eleştirmektedir.⁵¹ Soyut bir Tanrı düşüncesine sahip olan Ksenophanes, Tanrı’nın bir olmakla beraber tümüyle hareketsiz, aşkın, ezeli ebedi bir düşünce olduğunu düşünmektedir.⁵² Empedokles’in düzen verici ilke olarak Sevgi ve Nefreti, Anaksagoras’ın Nous’u Aristoteles’in soyut akıl olarak Tanrı düşüncesinin öncüleridir.⁵³

⁴⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 1/219-228.

⁴⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 1/265-275.

⁴⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 1/290-298.

⁴⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 1/314-326.

⁵⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 51-55.

⁵¹ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 70-74.

⁵² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, 2024, 83-115.

⁵³ Adıyaman Çağırın, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Akıl Varlığı Olarak Tanrı*, 1-2.

Doğa filozofları değişimin doğasına ilişkin soruları fiziksel zeminde cevaplarken Sokrates (MÖ. 469-399) sonrasında benzer sorular metafizik alana taşınmıştır. Metafizik düşüncenin en yüksek temsilcileri Platon (MÖ. 427-347) ve metafiziği bilim olarak tesis eden Aristoteles (MÖ. 384-322) olmuştur. Platon, asıl var olanın ve gerçek olanın, maddi yapıda olmadığını aksine nesneler dünyasının ötesinde, bir takım aşkın, ezeli-ebedi, değişmez, hareketsiz gerçekliklerin var olduğunu kabul etmektedir. Asıl gerçeklikler bu ideler olup duysal varlıklar bunların gölgeleridir. Buna karşın Aristoteles, asıl gerçek olanın nesneler dünyasındaki tikel cevherler olduğunu; ideaların ise cevhere içkin olan formlara/sûretlere tekabül ettiğini kabul etmektedir.⁵⁴

Felsefi düşüncenin sürekliliği göz önüne alındığında, her filozofun kendisinden önceki filozoflara ya da düşünce okullarına önemli ölçüde borçlu olduğu açıktır. Ancak bu olgu bir filozofun düşüncelerini incelerken bütün felsefe tarihini ele almayı gerektirmez. Bunun yerine daha dolaylı etkilerden ziyade doğrudan etkilere odaklanmak yeterli olacaktır. Bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı düşüncesi üzerinde etkileri nedeniyle sistematik felsefe dönemi filozoflarından Aristoteles'in ve Helenistik dönem filozoflarından Plotinus'un düşüncesine daha geniş yer vermemiz gerekmektedir. Bu iki filozof gerek kendi eserleri yoluyla gerekse takipçileri üzerinden Tanrı'nın neliği, âlemin düzeni ve yaratılışın kaynağı gibi temel meselelerde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerini büyük ölçüde etkilemiştir.⁵⁵

⁵⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 3/124-125.

⁵⁵ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 37-90; Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 11-33.

1.1.1. Aristoteles'te İlk Muharrik: Sırf Akıl

Aristoteles (MÖ. 384-322), mit ve efsanelere bürünmüş geleneksel antropomorfik Tanrı anlayışı yerine akıl ve mantık ilkelerine dayalı rasyonel bir Tanrı anlayışı inşa etmeye çalışmaktadır. Onun düşüncesinde Tanrı, âlemdeki hareketin ve düzenin ilk sebebi olarak felsefi bir ilke olarak sunulmaktadır.⁵⁶ Aristoteles'in düşüncesinde mevcutlar; Tanrı, gök küreleri ve doğal cisimlerden meydana gelmektedir. Ancak onun düşüncesinde bu varlık tabakaları arasında ontolojik bir ilişki yoktur. Tanrı, sadece göksel nesnelere hareket vermektedir. Ancak O'nun ay altı âlemi üzerinde bir etkisi yoktur. Doğal nesnelerin oluşu ise kendilerine içkin doğal bir teleolojiyle açıklanmaktadır.⁵⁷

Aristoteles, *Metafizik*'te âlemdeki oluşu maddî, formel, fail ve gaye olmak üzere dört tür sebeple açıklamaktadır. Ona göre maddî sebep, bir şeyin kendisinden yapıldığı fiziksel malzemeyi ifade eder. Formel sebep, bir şeyin biçimi veya özünü belirleyen yapıdır. Fail sebep, bir şeyin oluşumunu başlatan dış etken ya da aktördür. Gaye sebep ise bir şeyin varoluş amacını veya nihai hedefini açıklar.⁵⁸

Âlemdeki oluş ve hareketi dört sebeple açıklayan Aristoteles, ezeli-ebedi hareketsiz bir cevherin zorunlu olarak var olması gerektiğini ileri sürmektedir. Onun sisteminde bu cevher, varlıktaki her hareket ve değişimin nihai kaynağı olan Tanrı'dır. Tanrı, kendisi hareket etmeden diğer varlıkları harekete geçiren "ilk hareket ettirici"dir.

⁵⁶ Aristoteles geleneksel olarak aktarılan inanca göre ilk tözlerin Tanrılar olduğunu ve Tanrısal olan tüm doğayı kapsadığını ifade eder. Ancak ona göre bu inanca zamanla çeşitli efsaneler eklenmiştir. Hatta bu efsaneler zaman içinde kitleleri ikna etmek ve kamu çıkarına hizmet etmek için yasalara kadar işlemiştir. Böylece Tanrılara insan biçimi verilmiş veya hayvanlara benzetilerek temsil edilmiştir. Aristoteles ilk tözlerin Tanrılar olduğu inancı doğru olsa da ona sonradan eklenen antropomorfik süslemelerin kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 518.

⁵⁷ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 226-240.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 75-144.

Tanrı varlıkların ilki, ilkesi ve bütün sebeplerin kendisine dayandığı ilk sebeptir. Bu İlk Sebep yani Tanrı; içinde yaşadığımız dünyadan ayrı ve ona aşkın, saf bir akıldır.⁵⁹

Aristoteles, her hareketin bir nedeni olduğu ilkesinden hareketle, zorunlu olarak bir “ilk hareket ettirici”nin (muharrik-i evvel) varlığını kabul etmektedir. “*O halde oluş ve yok oluşun ezeli ve ebedi olarak fiil halinde olan bir ilk sebebi vardır. Hem akıl yürütme hem de olgu, ilk gök’ün hareketinin zorunlu olarak ezeli ve ebedi olduğunu ve onu hareket ettiren bir şeyin var olduğunu göstermektedir.*”⁶⁰

Ancak Aristoteles’in düşüncesinde ezeli ilk hareket ettiricinin kendisi hareketli değildir. Aksine o, kendisi hareket etmeksizin diğer varlıkları harekete geçirmektedir. Ancak onun düşüncesinde ilk hareket ettiricinin, âleme verdiği hareket fiziksel bir hareket değildir. Aksine Tanrı fiziksel bir etkileşim olmaksızın, diğer varlıklar üzerinde bir tür cazibe ve arzu oluşturarak hareket ettirmektedir.⁶¹ Başka bir ifadeyle Tanrı’dan kaynaklanan hareket, fiziksel bir etki yerine metafiziksel bir cazibe ile açıklanmaktadır.⁶² Nitekim Aristoteles’in düşüncesinde metafiziksel etkinin fizikte ortaya çıktığı yer olan ilk gök küresinin/feleğin sürekli hareketi Tanrı’ya yakın olma arzusundan kaynaklanmaktadır.

Aristoteles’in düşüncesinde Tanrı, her şeyin kendisine yöneldiği en yüksek iyi olması bakımından gaye nedendir. O halde, Tanrı’nın fail oluşu, gaye olması bakımındadır. O’nun gaye neden oluşu, âlem içerisinde var olan her şeyin kendisine bağlı olmasını ifade etmektedir. Bu bağlılık hem ontolojik hem de teleolojik bir boyut içerir;

⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 497.

⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 504.

⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, 504. İlk hareket ettiricinin hareket ettirme tarzı niçin fiziksel bir hareket değildir? Aristoteles’e göre fiziksel hareket söz konusu olduğunda, hareket ettiren şeyin kendisinin de hareket etmesi gerekir. Fiziksel nesnelerde her hareket eden zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirilir. Ancak başkası tarafından hareket ettirilen bir şey ise ilk olamaz. Öyleyse İlk hareket ettiricinin özü bakımından hareketsiz olması gerekir. Aristoteles, *Metafizik*, 511.

⁶² Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 367-368.

çünkü Tanrı, varlıkların nihai amacı olarak onların hareketlerini ve varoluşlarını yönlendiren temel ilkedir.⁶³ Tanrı ile âlem arasında olan bu ilişki, varlıkların düzenli bir şekilde hareket etmesini ve evrenin sürekliliğini sağlamaktadır. Tanrı bütün diğer varlıklar tarafından taklît edilmesi gereken, gaye neden, en yüksek iyi, aşk ve arzunun en yüksek objesidir. “*Gaye neden aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler.*”⁶⁴

Aristoteles’in düşüncesinde Tanrı, ne âlemi yoktan yaratan ne de Platon’un iddia ettiği gibi ideaları model alarak varlıkları meydana getiren bir ilkedir. Ona göre Tanrı, ezeli olan âlemin düzen ve hareketinin kaynağıdır. Tanrı, âleme varlık veren bir fail sebep değildir; aksine ezeli olarak var olan maddeye hareket veren bir ilk hareket ettiricidir.⁶⁵ O halde Aristoteles’in düşüncesinde âlem ezeli olarak mevcuttur. Dolayısıyla Tanrı’nın âleme verdiği harekette ezeli bir harekettir. O’nun hareket ettirdiği gök cisimleri ezeli-ebedi olarak dairesel harekete sahiptir.⁶⁶ Bu yaklaşım, Aristoteles’in Tanrı’yı bir yandan evrene aşkın, diğer yandan onun düzeni ve sürekliliğiyle doğrudan ilişkili bir ilke olarak tasarlamasını mümkün kılmaktadır.

Aristoteles, ilk hareket ettirici olan Tanrı’nın “iyi” olduğunu,⁶⁷ duyusal şeylerden ayrı bir varlığa sahip olduğunu yani maddi olmadığını düşünmektedir. Ona göre Tanrı maddi olmadığı için herhangi bir büyüklüğe sahip değildir. Dolayısıyla Tanrı, kendisini

⁶³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 282-285.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 505.

⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 506.

⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 511. Aristoteles’in düşüncesinde Tanrı, âlemin nihai sınırında yer alan sabit yıldızlar küresini hareket ettir. Bu hareket tekdüze, sürekli, ezeli, ebedi ve daireseldir. Sabit yıldızlar küresi ise diğer küreleri hareket ettirir. Hareketin derece ve değeri alçalarak ay altı âleme kadar devam eder. Burada dairesel hareket yerini zaman içindeki oluş ve bozuluşa, büyüme ve küçülmeye, yer değiştirme vb. hareketine bırakır. Buna göre hareket ay altı âlemde sonlu iken ay üstü âlemde sonsuzdur. Böylece âlemdeki her bir hareket ilk harekete dayanmaktadır. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 3/197.

⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 506.

oluşturan parçalara sahip değildir ve bölünemez. “O, her anlamda etkilenme ve değişmeden uzak, mükemmel ve hayat [sahibi?]dir.”⁶⁸

Aristoteles’in düşüncesinde Tanrı, kesinlikle maddi bir varlık değildir; O, tamamen aklı bir cevherdir. Dolayısıyla Tanrı’nın fiili, akletme yani düşünmedir. Ancak Tanrı’nın akletmesi bizim akletmemizle aynı değildir. Her şeyden önce akletme, Tanrı’nın bizzât varlık tarzına, yani zâtına aittir. Zâtı gereği akıl olan Tanrı’nın düşünme nesnesi, bizâtihi kendisidir. Çünkü O, var olan en mükemmel şeydir; O’nun düşünme nesnesi en değerli olan şeydir.⁶⁹ Bu durumda Tanrı’nın düşüncesinin konusu başkaları değil Tanrı’nın kendisidir. Tanrı, kendini akletmek suretiyle hem akıl hem akledilen hem de akleden olur. Yani O’nda akıl, akleden ve akledilen bir ve aynı şeydir. Aristoteles Tanrı’nın kendini akletme fiilini “temaşa” olarak isimlendirmekte ve temaşanın en yüksek ve en mükemmel mutluluk olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰

Aristoteles’in düşüncesinde Tanrı’nın zâtından başkasını akletmesi mümkün değildir. Zira Tanrı, basit bir varlığa sahiptir; kendisinde hiçbir terkip ve çokluk yoktur. Oysa Tanrı’nın başkasını bildiği söylenirse O’nun varlığı çoklukla nitelenmiş olur. Çünkü Tanrı kendisinden başka bir şeyi bilirse, bilen ve bilinen arasında bir ayrım ortaya çıkar; bu da Tanrı’nın basitliğine aykırıdır. Bu nedenle Tanrı’nın başkasını bildiği söylenemez. O’nun kendi zâtını bilmesi ise çokluğa sebep olmamaktadır. Çünkü bu durumda bilen ve bilinen birdir. O halde Tanrı’nın düşünme faaliyeti sadece kendi zâtına yöneliktir. Yine Tanrı’nın değişen şeyleri bildiği kabul edilirse Tanrısal aklın bir parçadan diğerine geçerken değişmesi gerekir.⁷¹

⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 508-509.

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 519-520.

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 507; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 3/31.

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 522.

Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı'nın akletme/düşünme tarzı ile insanın akletme/düşünme tarzı birbirinden farklıdır. Tanrı'nın zâtı akıl olduğu için Tanrı ezeli-ebedi olarak sürekli bilfiil akletme halindedir. Oysa insan, sürekli akletme halinde değildir; aksine insan bazen düşünür bazen düşünmez. İnsan için düşünme; bilim, duyum, kanı ve çıkarımsal düşünme faaliyetleridir. İnsanın düşünme konusu daima kendisinden farklı bir şeydir. İnsanın kendisini düşünmesi ise ancak ilineksel bir durumdur. Çünkü Aristoteles'e göre maddi varlıklarda düşünen ile düşünülen arasında ayrım bulunur.⁷²

Aristoteles'e göre Tanrı'nın hayatı, akletme veya düşünmeden ibarettir. *"Bu ilke bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır. O her zaman bu hayattır, çünkü onun fiili aynı zamanda zevktir."*⁷³ İnsan için kısa süreli olarak mümkün olan temaşa ve düşünme fiili, Tanrı için ezeli-ebedi olarak vardır. Tanrı'nın özü düşünmedir; O, her an düşünmekte ve bu düşünme yoluyla doğasını gerçekleştirmektedir. Bu nedenle Tanrı, en yüksek mutluluğa sahiptir.⁷⁴

Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı'nın âleme ilk hareketi vermek dışında bir etkisi ve yönelimi yoktur. O, kendisini akleder; hiçbir anlamda kendisinden aşağıda olan varlıklara yönelmez. Dolayısıyla Tanrı'nın ne âleme dair bilgisi ne de âlem üzerinde inâyeti (ilahi gözetimi) söz konusudur.⁷⁵ Bununla birlikte Aristoteles Tanrı'nın iyi olduğunu ve âlemde var olan düzenin ilkesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre iyi, evrene içkin değildir; o evrenin kaynağı olan Tanrı'dan çıkar. Bunu şu örnekle açıklar. *"Ordunun iyisi hem düzeninde hem de onu kumanda eden komutanında bulunur, hatta daha çok ikincide bulunur. Çünkü komutan ordunun düzeninden ötürü var değildir, tersine ordunun düzeni komutan sayesinde vardır."*⁷⁶ Aristoteles'e göre âlemdeki her şey

⁷² Aristoteles, *Metafizik*, 522.

⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 507-508.

⁷⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2014, 3/200.

⁷⁵ Ross, *Aristoteles*, 286-289.

⁷⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 523.

birbirinden farklı olsa da birbiriyle karşılıklı ilişki içinde ve tek bir amaç için düzenlenmiştir.⁷⁷

Aristoteles'in düşüncesinde var olanlar, duyuşal varlıklardan ibaret değildir. Duyuşal varlıklardan dışında varlıklar kabul edilmezse ne ilk ilkeden ne de düzenden söz edilebilir. Zira bir ilk ilke kabul edilmediği takdirde her sebepten önce bir sebep, her ilkeden önce bir ilke olur. Bu durumda olumsuzluk ve kuvve içeren duyuşal şeyler sonsuza kadar birbirinden çıkar. Öyleyse duyuşal olmayan bir ilk ilkenin kabul edilmesi gerekir.⁷⁸ Aristoteles, bir ilk ilkenin var olması gerektiğini ortaya koyduktan sonra, O'nun bir olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu ilk ilkenin hiçbir zıddı olamaz; çünkü birbirine zıt olan şeylerin ortak bir maddesi vardır ve onlar bilkuvve aynı şeydirler.⁷⁹

1.1.2. Plotinus'ta Bir: Aklın Ötesi

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışında, Yeni Platoncu düşünce merkezi bir etki alanına sahiptir. Helenistik dönemin son felsefe hareketi olan bu okul, dönemin ruhuna uygun olarak hem felsefî hem de dini bir karaktere sahiptir. Okula mensup birbirinden farklı yorumları olan birçok filozof bulunmaktadır.⁸⁰ Ancak bu düşünürlerin her birine yer vermek hem mümkün değildir hem de tarihsel bağlamı göstermek açısından bu zorunlu değildir. Bu nedenle Yeni Platonculuğun kurucu filozofu olan Plotinus'un (204-270) görüşlerini incelemek yeterli olacaktır.

⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 523.

⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 527.

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 526.

⁸⁰ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı* (Asa Yayınları, 2000), 52; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 5/15; İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (Ketebe Yayınları, 2021), 1/403-407.

Plotinus, kendisini Platon'un bir yorumcusu olarak tanıtsa da onun düşünceleri farklı felsefi ve dini geleneklerin etkisini taşımaktadır.⁸¹ Plotinus'un düşüncesinde, duyulur dünya, daha temel ve asli olan duyu üstü dünyaya bağlıdır. Zira maddi, parçalı ve değişken olan, zaman ve mekâna bağlı olan duyulur dünya, hakiki ve gerçek olan duyu üstü dünyanın gölgesidir. Ona göre duyu üstü dünyanın varlıkları; Bir, Akıl ve Ruh'tur. Bu sistemde Tanrı, varlık hiyerarşisinin en tepesinde yer alan ve bütün varlığın kaynağı olan Bir'dir. Plotinus'un felsefesi, varlığın Tanrı'dan çıkışını ve O'na dönüşünü açıklayan monist bir karaktere sahiptir.⁸²

Plotinus'un sisteminde Bir, Aristoteles'in ilk muharrikinden farklı olarak âleme sadece düzen veya hareket değil aynı zamanda varlık veren bir ilkedir.⁸³ O, bütün varlığın sebebi ve kaynağıdır; ancak kendisi hiçbir şeye muhtaç değildir.⁸⁴ Bir, sebebi olduğu her şeyden tamamen başka ve var olan her şeyi aşkındır. Bir, maddî ve aklî olsun bütün varlık tarzlarının tamamen ötesinde ve her şeyden üstündür. Hatta O, bizzât varlığın da ötesindedir. Varlık altına giren her şeyin sebebi olup, bu şeylerden hiç birisiyle aynı cinsten değildir. Plotinus'a göre Bir, aynı zamanda dil ve düşüncemizin ötesindedir. Bu nedenle O'na bir isim vermek imkânsızdır. Çünkü O'na bir isim vermek ikilik katmak anlamına gelecektir. Öyleyse Bir hakkında konuşma imkânımız yoktur. Çünkü hakkında söylenen her söz O'nun herhangi bir "şey" olduğunu ifade etmektedir. O, şeylerden bir şey olmadığı için hiçbir adı yoktur. O'nun hakkında bir süjeden bahseder gibi konuşmak mümkün değildir.⁸⁵

⁸¹ Bu dönemde, *Yeni Pythagorascılar, orta dönem Platoncular ve Yeni Platoncular arasında hem felsefe ile dini hem de Aristoteles ile Platon'un düşüncelerini uzlaştırma eğilimi, yaygın felsefi tutumlarından biridir.* Bkz; Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 38; Elif Nuyan, "Plotinos'un Metafizik Anlayışı", *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 93-95; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 382.

⁸² Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 289-290.

⁸³ Plotinus, *Enneadlar / Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Fol Yayınları, 2023), 247.

⁸⁴ Plotinus, *Enneadlar*, 257-258.

⁸⁵ Plotinus, *Enneadlar*, 288-290.

Plotinus'a göre Bir hakkında "o şudur" şeklinde hiçbir nitelik yüklenmemektedir. Çünkü Bir, bütün varlığın ve her türlü düşüncenin ötesindedir. O'nu ifade etmek için -her ne kadar yeterli olmasa da- "Bir" ve "İyi" dışında hiçbir isim uygun değildir. Bir, çokluğun olumsuzlanması, iyi ise onun başka şeyler üzerindeki etkisini ifade etmektedir. O, her şeyi kendisine dayandırmamız gereken kaynaktır. Fakat O, sınırlı olan bilгимizle bildiğimiz şeylerden tamamen başka olduğu için mahiyeti hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Bu yüzden Bir hakkında konuşmanın uygun tek yolu negatif teoloji yani Tanrı'yı ne olmadığı üzerinden tanımlama yöntemidir.⁸⁶

Plotinus'un düşüncesinde Tanrı'nın (Bir'in) gayrı maddî oluşu, Aristoteles'te olduğu gibi O'nun akıl oluşu anlamına gelmez. Çünkü Plotinus'a göre Bir, akıl ya da düşünce sahibi bir varlık değil, her türlü çokluktan ve belirlenimden aşkın mutlak birliktir. Plotinus, Tanrı'yı saf akıl olduğunu söyleyen ve O'na düşünce atfeden Aristoteles'i eleştirmektedir. Ona göre Tanrı kendini düşünen ayrık bir akıl değil, tüm varlığın kaynağı olan aşkın ve bilinemez bir ilkedir.⁸⁷ Ona göre Bir'in düşünmek ve akletmek gibi bir fiili olamaz; çünkü Tanrı'nın düşünen olduğunu söylemek -sadece kendi zâtını düşündüğü söylense bile- düşünen ve düşünülen ayrımını gerektirmektedir. Yani Tanrı'nın düşündüğünü kabul etmek, O'nun özüne ikilik katmak ve mutlak birliği ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir.⁸⁸

Plotinus, Bir'in diğer varlıklarla ilişkisini akletme ve düşünme fiili üzerinden açıklamaz. Ne âlemdeki oluşu yönlendiren hareket ne de mevcutların varlığı Tanrı'nın akletmesiyle ilişkilidir. Yani Tanrı ne kendini ne de diğer varlıkları düşünmek suretiyle bir etkide bulunmaz. Bir, diğer varlıkları düşünmediği gibi onlar üzerinde başka bir irade

⁸⁶ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 386; Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 66.

⁸⁷ Plotinus, *Enneadlar*, 252-253.

⁸⁸ Plotinus, *Enneadlar*, 286; Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

ya da etkinliği de yoktur. O'nun her şeyin sebebi oluşu yetkinliğinin zorunlu sonucudur. Bir ne bir irade ne de akletme anlamında bir yönelime sahiptir. Plotinus varlığın hiçbir hareket olmaksızın Bir'den meydana gelişini Güneş hareket etmediği halde ondan ışığın meydana gelişine benzetmektedir.⁸⁹

Plotinus'un sudr sisteminde bir yandan varlığın sürekliliği savunulurken, diğer yandan her ilkenin kendine özgü mahiyeti korunmaktadır.⁹⁰ Bir, Akıl ve Ruh'un her biri diğerinden ayrıdır. Akıl, Bir'in imgesi ise Ruh ise Akıl'ın imgesidir. Işığın Güneş'e benzemesi gibi Akıl da Bir'e benzemekte ve O'nun bazı özelliklerini korumaktadır. Ancak Bir, kesinlikle Akıl değildir. Her şeyin üretici/yaratıcı gücü olan Bir hiçbir anlamda bölünmez, mutlak anlamda basittir. Oysa Akıl-belli bir birliğe sahip olsa da-Bir'in gücüne sahip olduğu şeyleri temaşa eder ve bu anlamda bölünmektedir. Yine Akıl başka bir varlığı türetebilir ama bunu Bir'den gelen gücü yardımıyla yapmaktadır. Plotinus'un sisteminde her türemiş varlık kendini türeten varlıktan daha aşağı derecede bir varoluşa sahiptir ve onu arzu etmektedir. Her şey Bir'den türemesi bakımından Bir'i arzu etmektedir. Ancak Bir, her şeye varlık vermekle birlikte, kendisi olarak kalmaya devam etmektedir.⁹¹

Plotinus'un felsefesinde Bir, her şeyde bulunan birliğin kaynağıdır. Bununla birlikte O, kendisinden meydana gelen şeylerden başkadır. Bir'in kendisinde hiçbir okluk bulunmaz; O, birlikten pay aldığı için değil, biztihi Bir'dir. Diğer şeyler ise kendisinde bulunan birlik sayesinde "neyse o" olur. Bu şeylerde mutlaka okluk vardır. Dolayısıyla Bir'den çıkan Bir değildir. Zorunlu olarak onda okluk, başkalık, benzerlik, nitelik vb. şeyler ortaya çıkar.⁹²

⁸⁹ Plotinus, *Enneadlar*, 247-248; Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 58.

⁹⁰ Plotinus, *Enneadlar*, 248.

⁹¹ Plotinus, *Enneadlar*, 258-259.

⁹² Plotinus, *Enneadlar*, 292.

Plotinus'a göre Bir'den sudûr eden ilk mevcut, bakışını Bir'e yöneltir ve yönelişle Akıl olur. "Akıl, Bir'den ayrıca kendi meydana gelişinin ürünleri ile dolu olmayı alır." Mevcutlara adını alan bu ürünler Platoncu idealara/sûretlere tekabül etmektedir. Böylece Plotinus'un sisteminde çokluk Akıl'da ortaya çıkmaktadır. Bir'den tek bir güç gelse de bu güç Akıl'daki eksiklik nedeniyle parçalanır ve çoğalır.⁹³ Plotinus'a göre "hayatın, düşüncenin ve var olan her şeyin var olmasının sebebi Akıl'ın bölünmez Bir'den çıktıktan sonra bölünmesidir. Bir, Akıl'da olan şeylerden herhangi birine sahip değildir ama her şey O'ndan gelir."⁹⁴

Plotinus, Akıl'ın sadece kendisini bildiğini, başkalarını bilemediğini söylemektedir. Bu bakımdan Akıl, Aristoteles'in ilk ilkesine benzemektedir. Plotinus'a göre kendisinin dışındaki nesneleri idrak etmek akılla değil, duyumlama, tahayyül ve kanıyla gerçekleşir.⁹⁵ Oysa bunlar ruha özgü bilme tarzıdır.⁹⁶ Akıl'ın kendisini bilmesi, Bir'i temaşa etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü o, Tanrı'dan aldığı şeyleri bilmek suretiyle kendisini de bilmektedir. Zira kendi varlığı Tanrı'nın bir bağıışı, hatta bağışlarının bütünüdür. Akıl'ın bizzât varlığı fiilidir ve bu fiilin kendisinden başka yöneleceği hiçbir şey yoktur.⁹⁷

Plotinus, düşünme ve akletme edimini Bir'den tamamen kaldırdığı için onun sisteminde Tanrı'nın bilgisinden söz etmek mümkün değildir. Bu durum onun mutlak basitlik düşüncesiyle ilişkilidir. Bir, mutlak olarak basit olduğu için mantıki anlamda bile çokluğa bölünemez. Ona göre düşünmek, doğası gereği düşünen ile düşünülen arasında

⁹³ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 265-266.

⁹⁴ Plotinus, *Enneadlar*, 249.

⁹⁵ Plotinus, *Enneadlar*, 270-271.

⁹⁶ Ona göre ruha özgü düşünme tarzı duyumlama ve düşünme yetisi veya çıkarımsal akıldır. Ruh dış nesneleri duyumlama yoluyla bilir. Ardından çıkarımsal akılla ilk olarak duyumdan türemiş imgeleri birbiriyle birleştirir ve ayırır. İkinci olarak Akıl'dan türemiş şeylerin izlerini temaşa eder. Son olarak bu izler yardımıyla yeni gelen imgeleri daha önce var olan imgelere tatbik eder. Öte yandan ruh ne duyumlama ne de akıl yürütme yoluyla kendini bilemez. O sadece duyulardan ve Akıl'dan aldığı etkileri kavrar. Plotinus, *Enneadlar*, 272-273.

⁹⁷ Plotinus, *Enneadlar*, 278-279.

bir ayırım gerektirir. Hatta Aristoteles'in aksine bu durum kendisini düşünme durumunda da geçerlidir. Mutlak olarak bölünmez olan Bir'in kendisini düşündüğü varsayılırsa kendisinin ne olduğuna dair bilgisi kendisinden başka olacaktır. Mesela "Ben, x'im" şeklinde bir bilgi de "ben" ve "x" birbirinden farklıdır. Bu durumda x, benim bir arazım olacaktır. Oysa bu durum, mutlak bölünmez olan Bir'in zâtında çokluk gerektirmektedir. Yine ona göre Bir'in kendisiyle varlığı arasında ayırım yapmak imkânsızdır. Çünkü bu durumda zorunlu olarak çokluk ortaya çıkar. Neticede Plotinus'a göre basit varlık düşüneyemeyeceği gibi düşünen varlık da bizzât kendini düşünse bile basit bir varlık olamaz.⁹⁸

Plotinus'un düşüncesinde varlığın kaynağı olan ilke, varlıkların hepsinden farklı ve her şeyden öncedir.⁹⁹ Bir'den sudûr eden fiil, Güneş'ten yayılan ışığa benzemektedir. Işığın kaynağı olan Bir'den gelen varlık, O'ndan ayrı değildir ama O'na özdeş de değildir. Bir, Aklın ötesinde olduğu için bilginin de ötesindedir; O'nun nasıl başka hiçbir şeye ihtiyacı yoksa bilgiye de ihtiyacı yoktur.¹⁰⁰

Plotinus'un düşünceleri İslam dünyasına intikal etmeden önce Yeni Platoncu şarihler tarafından tartışılmış, yorumlanmış ve yeniden üretilmiştir. Plotinus, açıkça Bir'den düşünmeyi kaldırarak bu özelliği ikinci hipostaz olan Akıl'a vermektedir. O, Platoncu ideaların kendi kendine kaim değil, Akıl'da olduğunu kabul etmektedir.¹⁰¹ Sonraki Yeni Platoncular ise ikinci ilke olan Akıl'ı ilahi akıl olarak yorumlamakta ve oluşu ilahi akılda var olan ideaların veya aklî sûretlerin gerçekleşmesi olarak görmektedir. Böylece Platon'un bizâtihi kaim ideaları ilahi akla içkin düşünme nesneleri ya da yaratıcı aklî sûretlere dönüştürülerek var oluşa dair açıklama, bir anlamda aklilik kazanmıştır.¹⁰²

⁹⁸ Plotinus, *Enneadlar*, 283-285.

⁹⁹ Plotinus, *Enneadlar*, 285-286.

¹⁰⁰ Plotinus, *Enneadlar*, 288.

¹⁰¹ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 270-271.

¹⁰² Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 250-251.

Bu kapsamda Ammonios, Simplikus, Asklepios, Filoponos gibi Yeni Platoncu İskenderiye okulu mensupları ideaların kendi başına kaim olmayıp Demiourgos'ta bulunan yaratıcı sûretler olduğunu söylemektedir. Buna göre bir sûret ya Demiourgos'ta ya maddede ya da insan zihnindedir. Bunlar sırayla; aklî sûret (*noôtai ideai*), maddi sûret (*enula eide*) ve zihni sûret (*dianoêtai idêai*) adını almaktadır.¹⁰³

Yeni Platoncu görüşler 8. yüzyıldan itibaren başlayan çeviri faaliyetleriyle İslam dünyasına intikal etmiştir.¹⁰⁴ Ancak İslam dünyasına ulaşan bazı Yeni Platoncu metinler Aristoteles'e nispet edilmiştir. Bu metinlerin başında *Üsûlûcyâ Aristûtâlis* (*Aristoteles Teolojisi*) adlı eser gelmektedir. Bu eserin Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV-VI. bölümlerinden türetildiği düşünülmektedir.¹⁰⁵ Üsûlûcyâ'da Tanrı'dan bilgi nefyedilmektedir. Buna binaen Tanrı'nın hiçbir şeyi düşünerek meydana getirmediği ileri sürülmektedir. Bunun Tanrı için imkânsız olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁶ Yine Proclus'a ait olan *Teolojinin Unsurları* (*Elements of Theology*)¹⁰⁷ adlı eser *Kitâbu'l- İzâh li Aristûtâlis*

¹⁰³ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 274-277.

¹⁰⁴ Daha geniş bilgi için bkz; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 15; Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”; Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Etkileri* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012).

¹⁰⁵ Eserin Türkçe çevirisi için Bkz; *Üsûlûcyâ*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017); Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (Duckworth, 2002); Mehmet Murat Karakaya, *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016). Plotinus'un görüşlerinin aktarıldığı bir diğer eser ise Fârâbî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*'dir. Bkz; Fehrullah Terkan, “El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (2006), 201-211. Merve A. Çağırın, bu iki eser üzerinden Arapçaya intikal eden Plotinus'un Tanrı anlayışını incelemekte ve bu eserlerde Tanrı'dan akletmenin değil fikir ve reviiye ile ifade edilen çıkarımsal akıl türlerinin nefyedildiğine dair imalara işaret etmektedir. Adıyaman Çağırın, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl Varlığı Olarak Tanrı*, 24-28.

¹⁰⁶ *Üsûlûcyâ*, 182-184.

¹⁰⁷ Bu eser Orta çağda Batı dünyasında da *Liber de Causes* adıyla Aristoteles'e atfedilmiştir. Bkz; Cahid Şenel, *el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz (Salt İyi) Liber de Causis -Aristoteles'e Nispet Edilen Apokrif Bir Eser-, [çeviri-inceleme]* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012); Yaşar Aydın, ““El-İzâh Fi'l-Hayri'l-Mahz” Ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 105-128.

fi'l-hayri'l-mahz adıyla Aristoteles'e atfedilmiştir. Bu eserle birlikte Yeni Platoncu şarihler geleneğine ait başka eserler de İslam dünyasına aktarılmıştır.¹⁰⁸

1.2. İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı, yalnızca Yunan felsefesinden değil; aynı zamanda İslam dünyasında gelişen kalamî tartışmalardan da etkilenerek şekillenmiştir. Kelam ekolleri arasında cereyan eden tartışmaların temel referans kaynağı Kur'an ayetleridir. Kur'an'ın birçok ayetinde isim, fiil ve sıfat formunda Allah'a bilgi (ilim) nispet edilmektedir. Allah'ın en üstün tarzda bilen bir varlık olduğu *alîm*, *habîr*, *şehîd*, *hâfız*, *muhsî*, *vâsi* gibi isimlerle ifade edilmiştir. Bu çerçevede ilim “zaman ve mekân sınırı olmaksızın küçük büyük, gizli açık her şeyi ve her hadiseyi hakkıyla bilmek” manasına gelmektedir.¹⁰⁹

Kur'an'da Allah'a bilgi izafe edilen, bazıları farklı yerlerde tekrar eden çok sayıda ayet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: “O her şeyi bilir” (Bakara 2/29) “Sinelerde gizli tutulan sırları bilir” (Mâide 5/7) “O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır” (Tâhâ 20/98) “O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini bilir” (Ankebût 29/52) Bu ayetlerde ve benzerlerinde Allah'ın bilgisinin her şeyi kapsadığı doğrudan ifade edilmektedir. Yine “her şeyin önceden bir ana kitapta” yazılı olduğu gibi ifadelerin (Zuhruf 43/3; Ra'd 13/39; Burûc 85/22) dolaylı olarak Allah'ın bilgisini ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Benzer şekilde hadislerde Allah'a ilim nispet edilerek ilâhî ilmin hem duyulur âlemi hem duyular

¹⁰⁸ M. Cüneyt Kaya, “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 19; Christina D'ancona, “Aristoteles'e İsnat Edilen 'Teoloji' Kaynaklar, Yapısı ve Etkisi”, çev. Mustafa Yalçinkaya, *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*, ed. Khaled El- Rouayheb - Sabine Schmidtke (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 27-28; Üçer, “Sudur Teorisi”, 1/407; Eyüp Şahin, “Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûciyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 30/1 (2019), 23-34.

¹⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/108-109; Hamdi Gündoğar, “Kur'an'da İlâhi Bilgi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 7-25.

¹¹⁰ Allah'ın her şeyi bildiği ile ilgili ayetler için bkz; <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>; <https://www.kuranvemeali.com/allah-her-seyi-bilir-ilim-ile-ilgili-ayetler>

ötesi âlemi kapsadığı belirtilmiştir. Ancak Kur'an'da ve hadislerde Tanrı'nın bilgisine dair sistemli bir teori ortaya konulmamıştır.¹¹¹

Kelamcılar, bilgiyi (ilim) Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul etmektedir. Öyleyse bilgiden önce ilahi sıfatlar meselesine bakılması gerekmektedir. İlk dönem kelam âlimleri Allah'ın sıfatlarının mahiyetini, zât-sıfat ilişkisini ve her bir sıfatlarla ilgili hususi problemleri tartışmıştır. Onlardan bazıları ilahi sıfatları temel olarak “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” şeklinde ikiye ayırmaktadır: Buna göre zâtî sıfatlar, zâtın gerektirdiği ve zât var olduğu müddetçe var olan sıfatlar; fiilî sıfatları ise zâtın işlediği fiilleri ifade eden sıfatlar olarak anlaşılmaktadır. Zâtî sıfatlardan bir özelliğin Allah'ta daima bulunmasını ifade edenlere “subûti sıfatlar”; bir özelliğin Allah'ta hiçbir zaman bulunmadığını ifade edenlere ise “selbi sıfatlar” adı verilmektedir. Bunun dışında mevcudiyetleri ancak haberle bilinen “el, yüz, oturma gibi insani özellikleri Allah'a isnat eden sıfatlara ise “haberi sıfatlar” adı verilmektedir.¹¹²

Zât-sıfat ilişkisi, zâtın nasıl tasavvur edildiğine bağlı olarak farklı şekillerde anlaşılmıştır. Teist sistemlerin büyük çoğunluğu, ilâhi zâtın mükemmel, yaratılanlardan farklı, aşkın, ezeli ve basit olduğu konusunda hemfikirdir. İslam dünyasında, gerek Kur'an ve hadislerde açıkça ifade edilen gerekse kelam metinlerinde temellendirilmeye çalışılan en temel inanç, Allah'ın varlığıyla birlikte birliği ve yetkinliğidir. Kur'an'da Allah'ın bir ve tek olduğu (Bakara 2/163,255), “benzeri gibisinin” dahi bulunmadığı (Şûrâ 42/11) ifade edilmekte ve Allah'ın ortak koşmak (*şirk*) büyük günahlardan sayılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın birliği, O'nun hem “tek” olduğunu hem de benzersiz olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde Kur'an'da Allah'ın, her şeyi yarattığı, her şeyi

¹¹¹ Yavuz, “İlim”, 22/108-109; Metin Özdemir, “İlâhi Bilgi Teorileri”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1044.

¹¹² Orhan Şener Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker, 1 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/958-959.

bildiği, her şeye güç yetirdiği, işittiği, gördüğü ifade edilmektedir.¹¹³ Dolayısıyla bu fiillerin delalet ettiği ve ulûhiyetinin yetkinliğini ifade eden sıfatlar kendisine isnat edilmektedir. Ancak bu yetkin sıfatların, Allah'ın mutlak birliği anlayışıyla nasıl bağdaştırılacağı meselesi, kelimciler arasında önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur.

Öte yandan, Allah zâtı gereği yetkin bir varlık olduğundan, bu sıfatlara ezelden beri sahip olması gerekir. Ancak bu durum, söz konusu sıfatların da O'nunla birlikte kadîm kabul edilmesi gerektiği sonucunu doğurur ki bu, kelam geleneğinde önemli bir tartışma konusudur. Bazı kelimciler, Allah'ın zâtından başka sıfatlar kabul etmenin birden fazla kadîm varlık kabul etmek anlamına geldiğini ve O'nun birliğine zarar verdiğini düşünmektedir. Onlar, Allah'ın zâtından başka sıfatları olmadığını, sıfatların zâtla aynı olduğunu söyleyerek bu problemi aşmaya çalışmaktadır. Söz konusu yaklaşım, çokluk problemini çözse bile; bu defa sıfatlar olmaksızın Tanrı'nın yetkinliğinin nasıl temellendirileceği sorusu gündeme gelmektedir.¹¹⁴

Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) Allah'ın sıfatlarını reddederek ta'tîl görüşünü benimseyen ilk isimdir. Bu görüş, daha sonra Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) tarafından kabul edilmiştir. Bu minvalde Cehm'in Tanrı'nın şey olarak dahi nitelenemeyeceğini düşündüğü söylenmektedir. Cehm'in sıfatlarla ilgili görüşü daha sonra Mu'tezile tarafından kabul edilmiştir.¹¹⁵ Bu kelimcileri sıfatların reddine götüren temel motivasyon Allah'ın zâtını her şeyden tenzih etmek, yaratılmış varlıklar için kullanılan sıfatları O'ndan nefyetmektir.

¹¹³ İlgili ayetler için bkz; Bakara 2/29, En'âm 6/101, Furkan 25/2, Âl-i İmrân 3/29, Hac 22/61, İsra 17/30, Şûra 42/11, Secde 32/6

¹¹⁴ Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/960.

¹¹⁵ Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ Ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 236-237.

İlk teşekkül eden kelim mezheplerinden olan Mu‘tezile, Tanrı’nın bir olduğunu, benzeri olmadığını, cisim ya da cisimsel özelliklere sahip olmadığını, mahlukattan önce yegâne ezeli ve ebedi varlık olduğunu temel ilke olarak kabul etmektedir.¹¹⁶ Allah’ın zâtında herhangi bir ayırım, sıfat veya çokluk bulunmadığını savunan “zâtî birlik” anlayışı, Mu‘tezilî düşüncenin temel ilkelerinden biri olarak kabul edilir. O, hiçbir anlamda bölünmez; bu nedenle O’nun sıfatı yoktur. Ortağı yoktur; fiilinde tektir ve zâtından başka herhangi bir kadîm varlık mevcut değildir. Yine Ehl-i Sünnet ve Sıfatiyye mensupları da Allah’ın birliğini esas kabul etmektedir. Ancak onlar Allah’ın sıfatlara sahip olmadığını söylemezler. Daha ziyade bu sıfatların eşi ve benzeri olmayan tek bir zâtı ifade ettiğini söylerler. “Allah zâtında birdir, parçalara ayrılmamıştır; ezeli sıfatlarında tektir, benzeri yoktur; fiillerinde birdir ve ortağı yoktur.”¹¹⁷ Burada sıfatların inkârının, sıfatın delalet ettiği fonksiyonların inkârı anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Nitekim kelamcılar, Allah’ın âlim ve kâdir, mürîd vb. olduğunda hemfikir olsa da Allah’ın zâtıyla mı, yoksa zâta zâit bir mana ile mi âlim, kâdir vs. olduğu hususunda farklılaşmaktadırlar.

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları zâtî birlik anlayışlarındaki farklılığa bağlı olarak Tanrı’ya nispet edilen ilim, kudret, hayat, irade, görme konuşma, cömertlik gibi ezeli sıfatların gerçekliği hususunda ihtilaf etmektedir. Mu‘tezile sıfatların zâttan ayrı gerçekliği olduğunu reddetmekte; bu sıfatları zâtla özdeş kılmaktadır. Mu‘tezilî âlimler, sıfatları; isimler, haller, mânalar olduğunu ifade eden farklı teorilerle geliştirmiştir. Ehl-i Sünnet ise sıfatların gerçekliğini kabul eden realist bir yaklaşım benimsemektedir.¹¹⁸

¹¹⁶ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 236.

¹¹⁷ Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 56.

¹¹⁸ Köksal, “İlk Dönem Mu‘tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi”, 241-247.

Şehristânî, Mu‘tezile’nin sıfatları kabul etmediği için “muattıla”, selef âlimlerinden sıfatları kabul ve ispat edenlerin ise “sıfâtıyye” adıyla anıldığını söylemektedir.¹¹⁹

Allah’ın birliğine özel bir önem atfeden Mu‘tezile O’nun yegâne kadîm varlık olduğunu ve O’nunla beraber kadîm sıfatlar kabul etmenin zâtının birliğine halel getireceğini düşünerek sıfatları reddetmektedir. Bu nedenle Mu‘tezile, Allah’ın âlim, kâdir, diri, olduğunu kabul etse de söz konusu yetkinliklerin zâtın isimlerinden ibaret olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bunlar zât ile beraber olan ezeli manalar değildir. Yani Allah ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlarla âlim, kâdir ve diri değildir. Mu‘tezile, Allah’ın en benzersiz özelliği olan kıdemde ortaklığı, ilahlıkta ortaklıkla eş değerde görmektedir.¹²⁰ Nitekim Vasıl b. Ata’nın (ö. 748) “*kadîm mana sıfatı kabul edenlerin iki ilah kabul etmiş olacağını*”¹²¹ söylediği aktarılır.¹²²

Mu‘tezile kadîm mâna sıfatlarını reddederek Allah’ın zâtıyla âlim olduğunu, ilmin zâta mündemiç olduğunu savunmaktadır.¹²³ Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın “*Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O’nun zâtıdır, bir kudretle kâdirdir ve kudreti zâtıdır; bir hayatla diridir ve hayatı zâtıdır*” dediği nakledilir. Bu ifade görünüşte sıfatların gerçekliğini kabule yaklaşıp da yine onları zâta indirgemektedir. Sıfatlar ilâhi zâtın ötesinde bizzât varlığı bulunan mânalar olmayıp, Allah’ın zâtından ibarettir.¹²⁴ Sıfatların Allah’ın zâtından ayrı gerçekliğini en açık bir şekilde reddeden Mu‘tezilî âlim Ebu Ali el-Cübâî (ö. 303/916) ise Allah’ın âlim ve kâdir olduğunu ama ilim ve kudret sıfatıyla değil, zâtıyla âlim ve kâdir

¹¹⁹ eş-Şehristânî, *Milel*, 93.

¹²⁰ eş-Şehristânî, *Milel*, 59.

¹²¹ eş-Şehristânî, *Milel*, 61.

¹²² İlk dönem kelamcıları manâ ve şey kelimelerini sıfat anlamında kullanmaktadır. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 87-89.

¹²³ Yavuz, “İlim”.

¹²⁴ Şehristânî’ye göre “Allah bir ilimle değil, zâtı ile âlimdir” önermesi ile “Allah bir ilimle âlimdir, o zâtıdır” önermesi arasında fark bulunmaktadır. Birincisinde sıfat reddedilirken ikincisinde bizâtihi sıfat olan bir zât ortaya konulmaktadır. Ona göre Allâf, sıfatları zâtın farklı yönleri olarak kabul ettiğinde, Hristiyanların temel ilkeleri veya Ebu Hâşim’in haller görüşüyle aynı olduğu ortaya çıkmaktadır. eş-Şehristânî, *Milel*, 63.

olduğunu ifade etmektedir. Yani ona göre “Allah âlimdir” denildiğinde zâttan ayrı bir sıfata değil zâtın kendisine işaret edilmektedir. Ona göre sıfat olarak algılanan şey, sadece bizim adlandırmamızdır. Öyleyse Allah hakkında kullanılan âlim kelimesi, O’nu tanımlama ve isimlendirmenin dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bu anlamda sıfat tanımlanan varlıktaki bir şey (mânâ) değil, sadece bir şeyi olduğu gibi tanımlayan söz, bir isimdir.¹²⁵

Sıfatların gerçekliğini kabul edenlerden bazıları Kur’an’da Allah’a nispet edilen sıfatları olduğu gibi kabul ederken diğerleri bu tutumun yaratılmışların sıfatlarını Allah’a isnat etmede aşırılığa sebep olacağını düşünmektedir. Bu ikinci grup antropomorfik çağrışımları olan sıfatları yorumlamak (*te’vil*) gerektiğini düşünmektedir. Malik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Davud b. Ali el- İsfahânî (ö. 270/884) gibi bazı selef âlimler ise bu konuda hem yorumdan hem de teşbihten kaçınarak sıfatların keyfiyetini sorgulamadan inanmak gerektiğini kabul etmektedir. Abdullah b. Sâid el-Küllab (ö. 240/854 [?]), Ebu’l Abbâs el- Kalânîsî (ö. IV./ X. yüzyıl başları) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimler zikredilen selef âlimlerin görüşlerini kelami yöntemle desteklemiştir. Yine Ebu’l-Hasan el-Eş’ari (ö. 324/935–936) Ehl-i sünneti oluşturan bu grubun görüşlerini kelâmî delillerle desteklemiştir.¹²⁶

Subûtî sıfatları zâta izafe edilen müstakil “mânalar” olarak kabul eden selef âlimleri ve sünnî kelimciler, bunları “hayat, ilim ...” şeklinde “mâna sıfatlar” veya “hayy, âlim ...” şeklinde “mânevî sıfatlar” olarak adlandırmaktadır. Onlara göre Allah’a “alîm” sıfatını nispet edip O’nun ilminin olmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Kur’an’ın birçok ayetinde ilim Allah’a izafe edilmektedir. Allah’ın sıfatları meselesinde Ehli-Sünnet’in temel tezini ilk olarak İbn Küllab’ın şöyle formüle ettiği aktarılır: “Allah

¹²⁵ eş-Şehristânî, *Milel*, 83-84; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistematiği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 234-240; Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, 2/973-974.

¹²⁶ eş-Şehristânî, *Milel*, 93-94.

bir *ilim* ile *âlim*, bir *kudret* ile *kâdir*, bir *sem* ‘ ile *semî* ‘, bir *basar* ile *basîr* ‘dir.” Yani “Allah âlimdir” ifadesinin anlamı, O’nun bir ilmi olduğunu söylemektir. Diğer sıfatlarda böyledir. Allah’ın bütün sıfatları O’nunla kâim olup “zâtının ne aynısı ne de gayrısıdır.”¹²⁷

Şehristânî’nin aktardığına göre Ebü’l-Hasan el-Eş‘ari (ö. 324/935-36) ilâhî sıfatların zâta indirgenmesi durumunda ortaya çıkacak teolojik problemlere dikkat çekmektedir. Ona göre söz konusu sıfatları zâtla özdeş kılmak, onları birbiriyle de özdeş kılmak anlamına gelecektir. Bütün sıfatların aynı olması halinde Allah’ın ilmiyle kâdir, kudretiyle âlim olması gibi saçma sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Yine bu durumda zâtı bilmek Allah’ın âlim ve kadir olduğunu bilmeyi içerecektir. Oysa Allah’ın zâtına dair bilginin sıfatlarına dair bilgidен farklı olduğu açıktır. Bu farklılık ise ya sadece lafızla ya bulunulan hâlde ya da sıfatla ilgili olması gerekir. Eş‘ari, söz konusu farklılığı zât ile kâim olan sıfata bağlamaktadır.¹²⁸

Eş‘ari’ye göre yaratıcının fiilleri, inkârı mümkün olmayan sıfatlara delalet etmektedir. Yani O’nun fiilleri âlim, kâdir, mürîd olduğuna delâlet ettiği gibi ilmi, kudreti ve iradesi olduğuna da delalet etmektedir. Çünkü delâlet yönü şahid ve gâib alan/âlem için farklılık arz etmez. Zira âlimin ilim sahibi olma, kâdirin kudret sahibi olma, mürîdin de irade sahibi olmanın ötesinde bir anlamı yoktur. Zâtın bu sıfatlarla vasıflanması ise ancak onun bir hayatla diri olmasıyla tasavvur edilebilir.¹²⁹

Yukarıda zikredilen ilahî sıfat teorilerine bağlı olarak kelamcılarının ilim sıfatına yaklaşımını tespit edebiliriz. Allah’ın bilen bir varlık olduğu hususunda tartışma yoktur.

¹²⁷ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 254, 424; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistematiği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 231.

¹²⁸ eş-Şehristânî, *Milel*, 94-95.

¹²⁹ eş-Şehristânî, *Milel*, 94-95.

Bu kabulün temelinde Kur'an'da yer alan Allah'ın her şeyi bildiğine dair ifadeler etkili olmuştur. Ayrıca Allah'ın bilgisinin yaratmayı öncelemesi gerektiği düşüncesi ve tabiatta görülen düzen ve işleyişin belli bir plan ve ön bilgi gerektirdiği düşüncesi bunu desteklemektedir.

İlim, kelami düşüncede genelde zâti/subûti sıfatlardan biri olarak kabul edilmektedir. Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığını kabul eden Mu'tezilî kelimciler, O'nun ilminin zâtıyla aynı olduğunu kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle "Allah zâtından ayrı bir ilim sıfatı ile değil zât ile âlimdir." Allah'ın sıfatlarının gerçekliğini kabul eden Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre ise Allah'ın ilmi zâtla aynı değildir, ancak ondan gayrı da değildir. Başka bir ifadeyle Allah'ın âlim oluşu, O'nda bir bilgi mânasının/sıfatının varlığına dayanmaktadır. Bu iki teorinin arasını bulma girişimi olarak nitelendirebileceğimiz ahval teorisine göre ise ilim Allah'ın bilen bir halde olduğunu göstermektedir.

Allah'ın bilgisiyle ilgili kelimciler arasında ortaya çıkan tartışmalardan biri, bu bilginin kadîm (ezeli) mi, yoksa hâdis (zamansal) mi olduğu hususundadır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ilim sıfatının da diğer sıfatlar gibi kadîm olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte Cehm bin Safvan, Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) gibi az sayıda kelimci, Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Hâdis bilgi anlayışına göre Tanrı'nın bilgisi yaratmayı öncelemez. İlginç bir şekilde bu görüş, Tanrı'nın bilgisinin değişmezliği ilkesine dayandırılmaktadır. Şöyle ki Tanrı'nın bilgisi yaratmadan önce olursa yaratmadan sonra bu bilgisinin aynı kalıp kalmadığı açmazı ortaya çıkacaktır. Yaratmadan sonra Tanrı'nın bilgisinin aynı kaldığını, yani artmadığını kabul etmek O'na bilgisizlik atfetmek anlamına gelecektir. Çünkü gelecekte olacak bir şeyi bilmek mevcut bulunan bir şeyi bilmekten başkadır. Diğer taraftan yaratmadan sonra bilgisinin aynı kalmadığını kabul edersek bu durumda da O'nun değişmiş olduğunu söyleriz. Oysa değişen bir varlık yaratılmıştır ve öncesiz

olamaz. Her iki seçenek de problemlili olduğuna göre Tanrı'nın bilgisi yaratmadan önce olamaz.¹³⁰

Allah'ın bilgisinin hâdis olduğunu kabul eden Hişâm b. Hakem ve Zûrâre b. A'yen gibi Şîî âlimlerin bu görüşlerini Kur'an'da yer alan bazı ifadelerle temellendirme yoluna gittikleri söylenmektedir. Özetle onlara göre "Kur'an'da dünya hayatının mükellefler için bir imtihan vesilesi olduğu belirtilmekte ve bu imtihanı başaranlarla başaramayanların Allah tarafından bilinmesi için mükelleflerin sürdürecekları hayat tarzlarına atıf yapılmaktadır."¹³¹ Söz konusu ifadelerden hareketle onlar, Allah'ın zamansal durumları bildiğini ve bu nedenle bilgisinin hâdis olması gerektiği sonucuna varmaktadır.¹³² Hâdis bilgi anlayışına yöneltilen temel eleştirisi, Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğu kabul edildiğinde Tanrı'nın hâdislere mahal olacağıdır. Nitekim Cehm'in bu itirazdan kaçınmak için Tanrı'nın hâdis bilgisinin bir mahalde olmadığını kabul ettiği söylenmektedir.

Kelamcılarının çoğu Tanrı'nın bilgisinin kadîm/ezeli olduğunu, O'na hâdis bilgi isnat edilemeyeceğini kabul etmektedir. Ancak kadîm bilgi anlayışının yol açtığı bazı tartışmalar vardır. Söz gelimi Tanrı'nın kadîm bilgisinin yaratmadan önce şeylerle ilişkisinin mahiyeti nedir? Bilginin ezeliği bilinenin ezeliğini gerektirir mi? Bu kapsamda kelamcılar mevcutların yaratılmadan önce yani "ma'dum halde" iken bir "şey" olup olmadıklarını tartışmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcıları sadece var ve gerçek olana "şey" derken, Basra Mu'tezilesi henüz varlık aşamasına gelmemiş olanı (*ma'dumu*) da şey olarak nitelemektedir.¹³³ Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğunu kabul edenler bu bilginin

¹³⁰ eş-Şehristânî, *Milel*, 88; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 106.

¹³¹ Bkz; Âl-i İmrân 3/142; el-Ankebût 29/2-3; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2)

¹³² Özdemir, "İlâhî Bilgi Teorileri", 2/1036; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 109-110.

¹³³ Ma'dumun şey oluşu ile filozofların "mümkün mahiyetleri" ve tasavvuftaki "a'yân-ı sâbite" teorisi arasında benzerlik vardır. Özdemir, "İlâhî Bilgi Teorileri", 2/1041.

henüz var olmayan şeylerle ilişkilendirilemeyeceğini düşünmektedir.¹³⁴ İlâhi bilginin henüz var olmayanla ilişkili olmasını imkânsız gören Rafiziyye'nin, Kaderiyye ve Mu'tezile'den bazı kelamcılar ise, Tanrı'nın bilgisini zâtıyla ilişkili olan ezeli bilgi ve sonradan olan şeylere dair olan hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayırdığı söylenmektedir.¹³⁵

Tanrı'nın bilgisi kadîm ise kadîm bilginin nesnesinin de kadîm olması gerekmez mi? Oysa kelamcıların temel ilkelerine göre Tanrı'dan başka her şey hâdistir.¹³⁶ Kelamcılar “Tanrı her şeyi bilir”, “Tanrı'nın bilgisi kadîmdir” ve “Tanrı'dan başka her şey hâdistir” önermelerini çelişkiye düşmeden açıklamaya çalışmaktadır. Kadîm bilgi ve zamansal yaratmayı aynı anda savunan kelamcılar bunu Tanrı'nın başka bir sıfatı olan iradesiyle açıklamaya çalışmaktadır.¹³⁷ Bu husus Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kelamcılardan kesin olarak ayrıldığı noktayı işaret etmektedir. İleri de ele alacağımız gibi filozoflar Tanrı'nın bilgisinden sudûr eden ilk varlıkların da zamansal kadim ama zât bakımından hâdis olduğunu kabul etmektedir.

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar İslam dünyasında Tanrı'nın bilgisi hususunda birçok teorik tartışma yürütülmüştür. Bu tartışmaların hepsi kelamcılar arasında zuhur eden orijinal meseleler olmayıp bazıları farklı kültürlerle etkileşim neticesinde intikal etmiştir. Nitekim klasik kaynaklarda bazı kelamcılara nispet edilen görüşlerin filozoflardan alındığı belirtilir. Meselâ Şehristânî'nin Cafer b. Harb'ten naklettiğine göre Mu'tezilî âlim Muammer b. Abbad es-Sülemî (ö. 215/830), Allâh'ın kendisini bilmesinin imkânsız olduğunu, çünkü bu durumda bilen ve bilinenin aynı

¹³⁴ Cehm'in bu görüşü bazı modern dönem din felsefecileri tarafından savunulan Tanrı'nın zaman içinde olduğu görüşüne yakındır. Bkz; İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi (İlim Sıfatı)* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 1-8.

¹³⁵ Özdemir, “İlâhi Bilgi Teorileri”, 2/1034.

¹³⁶ Âlem cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Arazlar hâdis olduğu için arazlardan bağımsız olarak var olamayan cevherler de hâdistir. Dolayısıyla âlem bütün olarak hâdistir. Yani sadece Tanrı kadîm olup başka her şey hâdistir. Başka bir ifadeyle âlem yok iken sonra var olmuştur.

¹³⁷ Kelamcılar Allah'ın irade eden (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânası, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bkz; Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

olacağını, yine başkasını da bilemeyeceğini çünkü mevcut olması bakımından mevcut üzerinde kâdir olmadığını söylediği nakledilir.¹³⁸ Yine Nazzam'ın (ö. 231/845) Tanrı'nın iradesini, bilgisine indirgediği söylenmektedir.¹³⁹ Buradan erken dönemden itibaren filozofların tartıştığı fikirlerin dolaşımında olduğunu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak kelamcılarının çoğu, Tanrı'nın bilgisinin ezeli ve değişmez olduğunu ve her şeyi kuşattığını kabul etmektedir. Ancak yaratılışı doğrudan Tanrı'nın ezeli bilgisiyyle açıklamanın bir takım teolojik ve ahlaki problemleri beraberinde getireceğini düşünerek Tanrı'nın âlemi iradesiyle yarattığını savunmaktadır. Söz gelimi, varoluşun Tanrı'nın ezeli ön bilgisinin zorunlu bir sonucu olması durumunda, Tanrı'nın bu bilgide yer almayan başka bir yaratımda bulunması mümkün değildir. Ayrıca, insanın eylem ve tercihleri Tanrı tarafından ezeli olarak biliniyorsa, bu durumda söz konusu eylem ve tercihlerin özgürlüğünden söz edilemez. Oysa insanın mükellef bir varlık olduğu ve sınandığı, dinin temel iddialarından biridir. Bu sebeple kelamcılar, insanın özgürlüğüne yer açmak amacıyla ezeli bilgi anlayışını farklı şekillerde yorumlamak zorunda kalmışlardır.

¹³⁸ Şehristâni bu naklin hatalı olduğunu söylemektedir. eş-Şehristâni, *Milel*, 75.

¹³⁹ eş-Şehristâni, *Milel*, 67.

2. Tanrı'nın Araştırıldığı Bilim: Metafizik

Meşşâî felsefe geleneğinde diğer tüm düşünsel meselelerde olduğu gibi, Tanrı'nın bilgisi de belirli bir bilim dalı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu meselenin hangi bilim kapsamında incelendiğini tespit etmek ve bu bilimin temel kavramlarını ortaya koymak, meselenin doğru anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bilindiği üzere Aristoteles, bilimleri teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere üç temel kategoriye ayırmakta; teorik bilimleri ise fizik, matematik ve teoloji (ilk felsefe/metafizik) şeklinde yeniden sınıflandırmaktadır. Ona göre teorik bilimlerin en üstünü olan ilk felsefe veya teolojide, maddeden bağımsız ve hareketsiz varlıklar incelenmektedir.¹⁴⁰ Aristoteles bu bilimi ilk nedenleri araştıran bilim, varlık olması bakımından varlığı araştıran bilim, diğer bilimlerin ilkelerini araştıran bilim, tözün araştırıldığı bilim ve nihayet bir Tanrı'nın araştırıldığı bilim olarak tanıtmaktadır. Aristoteles' in ilk felsefe ve teoloji adını verdiği bilim daha sonra “metafizik” adını almıştır.¹⁴¹

Aristoteles, teoloji olarak adlandırdığı bilimin konusunun “varlık olmak bakımından varlık ve ona özü gereği ait olan nitelikler” olduğunu söylemektedir.¹⁴² Ancak onun düşüncesinde metafiziğin konusunun Tanrı mı, yoksa varlık mı olduğu konusu tartışmalıdır.¹⁴³ Bazı araştırmacılar Aristoteles'in düşüncesinde metafiziğin

¹⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 291-296.

¹⁴¹ Ömer Osmanoğlu, “Aristoteles'in Metafizik Sistemi”, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 52-53.

¹⁴² Aristoteles, *Metafizik*, 187.

¹⁴³ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden, Newyork: J. Brill, 1988), 250; Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā A Milestone of Western Metaphysics Thought* (Brill, 2006), 113; Rahim Acar, “İbn Sînâ'ya göre Metafizik'te Teolojinin Yeri”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 162.

konusunun Tanrı olduğunu ileri sürülmektedir. Nitekim Aristoteles'in Tanrı'nın varlığını, fizik biliminde hareket deliliyle ispatlaması bunun göstermektedir. Çünkü bir bilim kendi konusunun varlığını ispatlamaz. Tanrı, metafiziğin konusu olduğu için O'nun varlığı başka bir bilimde -bu kendisinden daha alt bir bilim olsa bile- ispatlanmaktadır.¹⁴⁴ Üçer, Aristoteles'in metafiziğin konusunu "Tanrı'da en mükemmel biçimiyle tezahür eden varlık anlamı" olarak belirlediğini söylemektedir."¹⁴⁵ Ona göre Yunanca yazan metafizik yorumcularının neredeyse tamamının metafiziği teoloji olarak adlandırmakta ve metafizik biliminin Tanrı'da kendisini gösteren varlık anlamı üzerinden tümel bir şekilde inşa edilebileceğini düşünmektedir.¹⁴⁶

Fârâbî, çeşitli eserlerinde farklı bilim tasnifleri yapmış olmakla birlikte, genel olarak Aristotelesçi teorik ve pratik felsefe ayrımını muhafaza etmektedir. Ona göre metafizik teorik bilimlerin en üstünüdür. Fârâbî, *et-Tavti'a* adlı eserlerinde ise metafiziğin, cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıkları ve diğer bilimlerin kapsadığı her şeyin en uzak sebeplerini incelediğini ifade etmektedir.¹⁴⁷

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)* adlı eserinde metafizik biliminde (*el-ilmu'l-ilâhi*) şu üç şeyin araştırıldığını söylemektedir; (i) Varlıklar ve varlık olmaları bakımından onlara arız olan şeyler. (ii) Tikel nazari bilimlerde bulunan burhanların ilkeleri. (iii) Cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıklar. Bunlar varlığı, sayıları ve mertebeleri bakımından metafizikte araştırılmaktadır. Bu araştırmanın neticesinde, varlığı başka bir şeye dayanmayan ilk varlık, yani mutlak ve mükemmel varlığa ulaşılır. Bu varlığın, kendisinden başka tüm varlıklara varlık, birlik ve hakikat kazandıran; asıl

¹⁴⁴ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 28-35.

¹⁴⁵ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 77.

¹⁴⁶ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 80-81.

¹⁴⁷ Fârâbî, *et-Tavti'a (Mantığa Giriş Risaleleri içinde)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 22.

var olan, asıl bir ve asıl hakiki olan olduğu ortaya konur. Ardından, bu sıfatlarla nitelendirilen yüce ve aşkın varlığın Allah olduğu inancına ulaşılması gerektiği temellendirilir. Daha sonra bu yüce varlığa atfedilen diğer sıfatlar tek tek ele alınır. Bu ilim, varlıkların Allah'tan nasıl sudûr ettiğini ve varlıklarını O'ndan nasıl aldıklarını açıklığa kavuşturur. Akabinde varlıkların hiyerarşik düzeni, birbirleriyle olan ontolojik bağları ve evrendeki kozmik nizam araştırılır. Son olarak ise, varlıklar âleminde herhangi bir bozukluk, zulüm ve kötülük bulunmadığı gerekçelendirilir. Ve aksi yöndeki iddialar, burhanî bilgi yoluyla reddedilir.¹⁴⁸

Fârâbî, metafiziği tümel bilim diğer bilimleri ise tikel bilimler olarak adlandırmaktadır. Ona göre tikel bilimlerin mevcudun bir kısmını incelerken tümel bilim olan metafizik “mevcut olmak bakımından mevcudu” incelemektedir.¹⁴⁹ Ona göre her bilimin bir konusu, meseleleri, ilkeleri ve ulaşmayı hedeflediği gayesi vardır. Konular zâtîarazları incelenen şeylerdir. Meseleler ilgili bilimde kanıtlanacak şeylerdir. İlkeler kanıtlanamayan öncüllerdir.¹⁵⁰ Ancak tümel bir bilim olan metafiziğin konusu nedir? Metafiziğin konusu Tanrı mı, yoksa Tanrı'yı da kuşatacak şekilde varlık mı olmalıdır? Fârâbî bu meseleyi *El-İbâne an Garaz-ı Aristotâlis fî Kitâb Mâ Ba'de't-Tabîa* adlı risalede tartışmaktadır. Burada metafiziğin tikel bilimlerden ayrı tümel bir bilim olduğunu söylemektedir. Buna göre tikel bilimler dışta veya vehimde var olan şeylerin bir kısmını konu edinerek bunların kendilerine ait özel ilineklerini araştırmakla sınırlıdır.¹⁵¹ Tümel bilim olan metafizik ise; (i) “varlık” ve “birlik” gibi bütün varlıkları kapsayan genel kavramları ve bunların tür ve eklentilerini; (ii) öncelik ve sonralık, kuvve

¹⁴⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 95-98.

¹⁴⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 38.

¹⁵⁰ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36-37.

¹⁵¹ Mesela doğa bilimleri, hareket, değişim ve hareketsizlik bakımından cismi incelemektedir. Benzer şekilde geometri ölçüyü, matematik sayıyı, tıp bedeni kendine özgü ilke ve ilinekleri bakımından incelemektedir.

ve fiil, tam ve eksik gibi özel olarak tikel bilimlerden hiçbirinin konusuna ilişmeyen şeyleri; (iii) tüm var olanların ortak ilkesini yani Tanrı'yı incelemektedir.¹⁵²

Fârâbî, metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu savunan yaklaşımlara itiraz etmektedir.¹⁵³ Ona göre birçok bilgin Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabının konusu ve içeriğinin yüce Yarattıcı, akıl, ruh ve onlarla ilgili şeylerden ibaret olduğunu zannetmektedir. Oysa bu anlayış, metafizik bilimini *ilmu't-tevhîde* indirgemek anlamına gelmektedir. Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik*'inde böyle bir durumun söz konusu olmadığını, sadece lâm [Λ , Lambda] adını alan bölümünde bu yönde bir sözünün bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁴

Fârâbî, Tanrı bilimin (*el-İlmü'l-ilâhî*) ayrı bir tümel bilim olmadığını, yegâne tümel bilim olan metafiziğin kapsamında olması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü birden fazlası tümel bilim olması halinde, bu bilimlerin birbirilerini kapsayamama problemi ortaya çıkacaktır. Ona göre Tanrı bazı varlıkların değil, mutlak olarak varlığın ilkesidir. Öyleyse varlığın ilkesinin metafizik biliminin ilahiyat kısmında incelenmesi gerekmektedir.¹⁵⁵ Kısacası Tanrı, varlığın ilkesi olması bakımından metafiziğin bir meselesi olup bu bilimde incelenmektedir.

Fârâbî metafizik bilimde şu konuların incelendiğini söylemektedir. (i) Varlık olması bakımından varlık. (ii) Varlığın ilişkinlerinden kuvve, fiil, tam, eksik, sebep, sebepli ve benzerleri. (iii) Birliğin ilişkinlerinden aynılık (hüviyyet), benzerlik, eşitlik, denklik (muvâfakat), paralellik, ilişkisellik ve benzerleri. (iv) Varlığın mukabili olan

¹⁵² Ebû Nasr el-Fârâbî, "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması", çev. İlyas Altuner, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2014), 14-16. Ayrıca bkz; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 100-113.

¹⁵³ İslam dünyasında metafiziğin konusunun Tanrı olduğu görüşü Kindî (ö. 866 [?]) ve takipçileri ile ilişkilendirilmektedir. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*'da sadece Tanrı'dan değil Aristoteleci gelenekte ele alınan gayrı maddi varlıklar, tümel kavramlar, gibi konulara da yer vermektedir. Ya'kûb bin İshâk el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

¹⁵⁴ el-Fârâbî, "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması", 14.

¹⁵⁵ el-Fârâbî, "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması", 16.

yokluk, çokluk ve bunların türleri ve ilişkileri. Bu bilimin ele aldığı konular tikel bilimlerin konularına erişinceye kadar bölümlere ve alt bölümlere ayrılmakta ve tikel bilimlerin ilke ve konuları bu bilimde tanımlanmaktadır.¹⁵⁶ Bununla birlikte Fârâbî'den Aristo'nun metafizik adlı eserindeki amacını açıklamak için yazdığı risale dışında konusu varlık olarak inşa edilen sistematik bir metafizik kitabı günümüze ulaşmamıştır.

İbn Sînâ, varlığı bizim seçme ve fiilimize bağlı olmayan şeyleri inceleyen bilime “teorik felsefe”, varlığı bizim seçme ve fiilimize bağlı olan şeyleri inceleyen bilime ise “pratik felsefe” adını vermektedir. Ardından teorik felsefeyi fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ona göre fizik; var olanları düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları ve türlere mahsus madde ile ilişkileri bakımından, matematik; var olanları tasavvurda maddeden ayrı olmaları bakımından, metafizik ise; var olanları hem varlıkta hem de tasavvurda maddeden ayrı olmaları bakımından ele almaktadır.¹⁵⁷

İbn Sînâ, konusu “varlık olması bakımından varlık” olan bir metafizik inşa etmiştir. O, “ilk felsefe” ve “hikmet” olarak da anılan metafizik biliminde incelenen şeyleri üç kısma ayırmaktadır: (i) fizik ve matematiksel varlıklar ve onlara ilişkin durumlar; (ii) ilk sebepler; (iii) sebeplerin sebebi ve ilkelerin ilkesi olan Tanrı.¹⁵⁸

İbn Sînâ meşşâî bilim anlayışının temel ilkelerinden hareketle metafiziğin konusunun Tanrı olamayacağını savunmaktadır. Bu temel ilkeleri şöyle özetleyebiliriz:

1. “Her bilimin konusu (mevzû’), meseleleri (matlubu) ve ilkeleri (mebâdi) vardır.

¹⁵⁶ el-Fârâbî, “Aristoteles’in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması”, 18.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 5-6.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/2.

2. Bir bilim, kendi konusunun varlığını ispatlamaz; aksine bir bilimin konusu, o bilimde tartışılmadan kabul edilir (müsellemdir). Bir bilimde, o bilimin konusunun varlığı değil, halleri araştırılmaktadır.
3. Öyleyse bir bilimin konusu, ya daha üst bir bilimde ispatlanır ya da kendinde açıktır.

İbn Sînâ'ya göre her bilim gibi metafiziğin de konusu, meseleleri ve ilkeleri vardır; ancak bu bilimin konusu zannedildiği gibi Tanrı değildir.¹⁵⁹ Çünkü yukarıdaki ikinci ilkeye göre bir bilim kendi konusunun varlığını ispatlamaz. Öyleyse Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olması için onun ya başka bir bilimde açıklanmış/ispatlanmış olması ya da başka bir bilimde mesele olmaksızın metafizikte müsellemler olması gerekir. Ancak İbn Sînâ'ya göre iki seçenekte geçersizdir.¹⁶⁰

İlk olarak Tanrı'nın varlığının başka bir bilimde açıklanmış olması, yani tartışılmış ve meseleleri halledilerek bu bilime teslim edilmiş olması mümkün değildir. Çünkü bilinen diğer bilimler Tanrı'nın varlığını araştırmaya uygun değildir. İkinci olarak Tanrı'nın varlığının bu bilimde müsellemler olması da mümkün değildir. Çünkü bir şeyin hiçbir bilimde araştırılmaksızın müsellemler olması için ya söz konusu şeyin varlığının kendiliğinden açık olması gerekir ya da söz konusu şeyin düşünce yoluyla açıklanmasından ümit kesilmiş olması gerekir. Oysa Tanrı'nın varlığı ne kendiliğinden açık ne de açıklanmasından ümit kesilmiştir. Nitekim O'nun varlığının delili vardır. İki

¹⁵⁹ Sîrâceddin el-Urmevî (ö. 1283) "Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm" adlı eserinde İbn Sînâ'nın yaklaşımını yansıtan açıklamalarda bulunarak metafiziğin konusu olmaya aday olan şeylerin dört olduğunu söyler; 1. Varlık olmak bakımından varlık, yani mutlak varlık. 2. Belli bir özel varlık yani Tanrı. 3. Sebeb olması bakımından sebep. 4. özel nedenler. Urmevi, bunların ilki hariç diğerlerinin metafiziğin konusu olamayacağını savunmaktadır. Urmevî, Tanrı'nın metafiziğin değil kelâmın konusu olacağını savunmaktadır. Tanrı kelâmın konusu olunca kelâm biliminde kanıtlanamaz. Sîrâceddin el-Urmevî, "Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelâm Arasındaki Fark Üzerine", çev. Engin Erdem, *İslâmî Araştırmalar* 27/3 (2016), 442-447; Tuna Tunagöz, "Sîrâceddin El-Urmevî'nin Risâle Fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 265-288.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/3-4.

seçenek de geçersiz olduğuna göre Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olamayacağı ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı ile ilgili herhangi bir araştırma metafizik biliminin konusu değil, bir meselesidir.¹⁶¹ Tanrı, varlığı ve sıfatları yönünden bu bilimde incelenmektedir.¹⁶²

İbn Sînâ, metafiziğin konusunun “mevcut olmak bakımından mevcut”; meselelerinin ise “mevcûda hiçbir şart olmaksızın mevcut olması bakımından ilişkin şeyler” olduğunu söylemektedir.¹⁶³ Bu durumda metafiziğin konusu, tikel bilimlere özgü şeylerden değildir. Çünkü tikel bilimlerin ilkeleri, daha genel olan başka bir bilimin meseleleridir. Söz gelimi tıp biliminin ilkeleri, doğa biliminin meseleleridir. Metafizik bütün tikel ilimlerin ilkelerini açıklamaktadır. Şöyle ki metafizik mevcudun hallerini, kısımlarını, türlerini incelemekte ve bu inceleme tikel bilimlerin konusunun ortaya çıktığı bir özelleşmeye ulaşıncaya kadar devam eder. Özelleşme gerçekleşince onu ilgili bilime teslim etmektedir.¹⁶⁴

İbn Sînâ, var olan (mevcûd) ile varlık (vücûd) arasında açık bir ayrım yaparak, Tanrı'ya ve diğer mevcutlara yüklenen varlık tasavvuruna ulaşmıştır. Varlık olması bakımından varlığı metafiziğin konusu; Tanrı'yı ise metafizikte soruşturulan bir mesele haline getirmiştir.¹⁶⁵ İbn Sînâ varlığın ilişkinlerini iki kısma ayırmaktadır: Birinci kısım, mevcûdun türleri gibi olan cevher, nicelik, nitelik gibi kategorilerdir. İkinci kısım ise bir, çok, kuvve, fiil, tümel, tikel, mümkün ve zorunlu gibi mevcûdun kendisine özgü ilişkinlerdir.¹⁶⁶ İbn Sînâ, mevcudun cevher ve arazdan ibaret olan kategorilere bölünmesini

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/3-4.

¹⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/4-5.

¹⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/7.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/11.

¹⁶⁵ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 88.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/11. İbn Sînâ *en-Necât*'ta ise metafiziğin (*ilm-i ilâhi*) mutlak olarak varlığı, varlığa ilişkin halleri ve diğer bilimlerin ilkelerini incelediğini söylemektedir. Burada mevcut ile eş kapsamlı olan “bir olması bakımından bir” ve ona ilişkinler, birin karşısı olan “çok olması bakımından çok” ve ona ilişkinlerin de metafizikte araştırılacağını belirtmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 235.

fasıllarla bölünmeye; kuvve ve fiile, bir ve çokta, kadîm ve muhdes, tam ve noksana illet ve ma'lûle vb. bölünmesini ise arazlarla bölünmeye benzetmektedir.¹⁶⁷ Bu durumda kategorileri varlığın türleri, diğerlerini ise “arazi fasılları” ya da “sınıfları” gibi olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre metafizikte bütün sebepli varlıkların en uzak sebepleri ile varlıkların kendisinden taşıdığı ilk sebep, mevcûdun arazları ve tikel bilimlerin ilkeleri araştırılmaktadır.¹⁶⁹ Böylece metafiziğin bünyesinde teolojii, ontolojii ve metodolojii barındırdığı söylenebilir. Tanrı ve akıllar gibi daha aşağı ilimlerde incelenmesi mümkün olmayan varlıkları inceleyen kısmına, teoloji; varlık, zorunluluk ve imkân gibi genel kavramları inceleyen kısmına, ontoloji; aşağı bilimlerin ilkelerinin temellendirilip açıklandığı kısmına ise metodoloji adı verilmektedir. O halde Tanrı, bu bilimin ana konusu değil teoloji kısmında incelenen meselelerinden biridir.¹⁷⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerinde metafizik, tikel bilimleri; metafiziğin ontoloji kısmı ise teolojiiyi öncelemektedir. Dolayısıyla Tanrı ve bilgisi ele alınmadan önce ontolojinin temel kavramlarını izah etmemiz gerekir. Nitekim İbn Sînâ herhangi bir metafizik araştırmaya başlamadan önce şu hususların bilinmesi gerektiğini söylemektedir: (i) Mevcut ve ma'dum, zorunlu ve mümkün, kuvve ve fiil, bizzât ve

¹⁶⁷ Benzer şekilde bir'in de türleri, sınıflar veya ilişkinler mesabesinde olan şeyleri vardır. Bir'in türleri; cinsten bir, türde bir, arazda bir, nispette ortaklıkta bir, sayı bakımından birdir. İlişenleri ise; eşitlik, benzerlik, mutabakat, mücaneset, müşakelet ve neyse oluk (el-hüve hüve)tur. Çok'un türleri bunların mükabilleri; çok'un ilişkinleri ise başkalık, karşılıklılık benzemezlik, eşitsizlik, la mücanese ve la müşakeledir. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 236.

¹⁶⁸ Burada gibidir ifadesi filozofun cevher ve arazi varlığın türlerine ve fasıllarla bölünmeye benzetmesi gerçekte böyle olmadığını göstermektedir. Nitekim daha sonra ifade edileceği gibi varlık cins bir anlam değildir ki türleri olsun.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ, Metafizik*, 1/12-13.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ, Metafizik*, 1/13-14; Meşşâî felsefede metafiziğin konusu hakkında başka değerlendirmeler için bz; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021). Ömer Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Sîfâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn-i Sînâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 45-61; Macid Fahri, “Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 195-206.

biliraz gibi genel durumlar. (ii) Cevher ve arazlar ve bunların kısımları. (iii) Tümel, tikel, parça ve bütünün anlamları. (iv) Tümel doğaların dışta var olup olmadığı, nefisteki varlıkları, dışta ve nefisten ayrı varlıklarının olup olmadığı, cins ve türün anlamı. (v) Sebeplik ilişkisi ve sebep türleri. (vi) Başlangıç (mebde) ve son (mead), öncelik ve sonralık, hâdislik ve türleri gibi varlık olması bakımından varlığa ilişkin durumlar.¹⁷¹ O halde Tanrı'nın bilgisi meselesine geçmeden önce bu bölümde varlığın anlamlarını, varlığın türleri gibi olan cevher ve arazi ve varlık olması bakımından varlığa ilişkin diğer durumları ortaya koymamız gerekir.

2.1. Varlık ve Kısımları

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık ve varlığın kısımlarına dair düşünceleri, büyük ölçüde Aristoteles'in metafizik anlayışından etkilenmiştir. Aristoteles'in düşüncesinde metafizik (ilk felsefe), bir kavram olarak varlığı değil var olanları, var olanın cins ve türlerini ve varlık tarzlarını araştırmaktadır. Ona göre “varlık” (*to on*), birden çok anlamda kullanılır. Bunlar; “asıl anlamda varlık”, “ilineksel (arazsal) anlamda varlık”, “kuvve hâlinde varlık”, “fiil hâlinde varlık” ve önermede doğruyu ifade etmek için kullanılan varlıktır. Aristoteles'in düşüncesinde bunlardan “asıl anlamda var olan” (Yun. *ousia*) yani “cevher” metafiziğin temel konusudur.¹⁷² Var olana dair soruşturma, öncelikle cevhere dair bir soruşturmadır. Cevher, her şeye zemin teşkil eden asıl varlık (Yun. *kuriotato ousia*), “birincil varlık” (Yun. *protê ousia*) gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷³

Aristoteles'in düşüncesinde cevherler, “duyusal” (*aistheton*) ve “düşünsel” (*noeton*) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Duyusal cevherlerin bir kısmı oluş ve bozuluşa

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/23-24.

¹⁷² Muttalip Özcan, “Aristoteles'in Varlık Görüşü”, *Kaygı* 13 (2009), 113-131.

¹⁷³ E. Burak Şaman, “Cevher-Araz Teorisi (İslam Öncesi)”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-I Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/496-499.

uğrarken diğer kısmı oluş ve bozuluşa uğramayanlardır. Düşünsel olanlar ise ya kendi başlarına vardır ya da duyuşsal olanlardan soyutlama yoluyla elde edilir.¹⁷⁴

Aristoteles, *Kategoriler*'de cevher ve arazı, "bir konuda bulunma" ve "bir konuya söylenme" bakımından değerdendirerek dördü bir ontolojik şema oluşturmaktadır. Buna göre şu insan veya bu at gibi bir konuda bulunmayan ve bir konuya söylenmeyen müşahhas varlıklar "birincil cevherler"; bir konuda bulunmayan ama bir konuya söylenen tümeller ise "ikincil cevherler" adını almaktadır. Aynı şekilde arazlar da bir konuda bulunmaları bakımından "tikel arazlar", bir konuya söylenmeleri bakımından "tüm arazlar" dır.¹⁷⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde metafiziğin konusu yukarıda ifade edildiği gibi "varlık olması bakımından varlık" yani "mutlak varlık"tır. Mutlak varlığa dair bilgi ise bedihidir. İnsanın zihninde oluşan ilk bilgilerin herhangi bir akıl yürütmeye dayanmadığı görüşü, Aristoteles'ten mülhem olarak Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da benimsenmiştir. Bu bilgi türü, aklın doğrudan ve aracısız olarak idrak ettiğı, bedihî (apaçık) ilkeler şeklinde tanımlanır ve tüm teorik bilginin temelini teşkil eder. Fârâbî, insanda meydana gelen ilk kavram ve ilk önermelerin bilgisinin açık olduğunu savunmaktadır.¹⁷⁶

Fârâbî'nin düşüncesinde bilgi, tasavvurlar (kavramlar) ve tasdikler (önergeler) olarak iki kısma ayrılır. Ona göre bilinen şeylerin bir kısmı, çıkarım (*istidlâl*), düşünme (*fıkr*) ve çıkarsama (*istinbat*) olmaksızın bilinmekte; bir kısmı ise düşünme, çıkarım ve çıkarsamayla elde edilmektedir. Birinci kısma giren bilgiler; kabule dayalı olanlar (*makbûlât*), yaygın olanlar (*meşhûrât*), duyulur olanlar (*mahsûsât*) ve ilk akledilirler

¹⁷⁴ Özcan, "Aristoteles'in Varlık Görüşü", 119.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Categories*, çev. Ackrill (Princeton: Princeton University Press, 1991), 1a24-5.

¹⁷⁶ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 113-114.

(*makûlâtü'l-evvel*) dir. Ona göre ilk akledilirler, nefislerimizde sanki yaratılıştan itibaren mevcuttur. Bunların kesinliğine ve başka tarzda olmasının imkânsızlığına yönelik bilgiyi kendimizde hazır olarak buluruz ve bize nereden geldiklerini bilemeyiz. Mesela “Her üç tek sayıdır”, “Her dört çift sayıdır”, “Bir şeyin parçası o şeyden küçüktür”, “Başka bir şeye eşit olan iki miktar birbirine eşittir” gibi bilgiler böyledir.¹⁷⁷ Fârâbî bütün insanların sahip olduğu ilk akledilirleri üç gruba ayırmaktadır. Birincisi pratik becerilerin ilk öncülleri; ikincisi insanın yaptığı şeylerde iyi ve kötüyü kendisiyle bildiğimiz öncüller; üçüncüsü ise insanın eylemine konu olmayan varlıkların hallerini bilmede kullandığımız öncüllerdir. Fârâbî zikredilen ilk akledilirlerin oluşmasını metafizik bir ilke olan Faal Akıl ile ilişkilendirmektedir.¹⁷⁸

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta işaret edilen şeylerle onları niteleyen anlamları birbirinden ayırmaktadır. Belirli bir işaret edilene söylenen/yüklenen kategoriler bu şeyin ne olduğunu, niteliğini, niceliğini, zamanını, mekanını, göreliliğini, konumunu, iyeliğini, etkin ve edilgin olduğunu bildirmektedir. İşaret edilen şeyin ne olduğunu bildiren anlama “cevher” veya “zât” adı verilmektedir. Bu anlamda şeyin cevheri; şeyin zâtı, mahiyeti ve mahiyetinin parçası anlamına gelmektedir.¹⁷⁹ Fârâbî'nin düşüncesinde işaret edilenin kendisi “tikel cevher” onun arazları ise “tikel arazlar”dır. İşaret edilenlere söylenenler, Aristoteles'in ikincil cevherine tekabül etmektedir. Bunlar ister cevher ister arazlar olsun tümel olma özelliğine sahiptir. Bu anlamlar idrak edildiğinde kendilerine nefiste tümellik tikellik gibi birtakım eklentiler ilişmektedir. Bu eklentiler sayesinde onlar cins veya tür

¹⁷⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Beş Fasil (el-Fusûlü'l-Hamse)”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 36-39.

¹⁷⁸ Bununla birlikte filozof bu bilgilerin oluşmasında duyu idraklerinin hazırlık sürecine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmekte ancak onları idraklerine indirgememektedir. Duyu idrakleri hazırlayıcı işlevi görmek, ardından faal akıldan gelen feyzin kuvveden fiile dönüştürücü özelliği sayesinde varlık bilgisi nefsimizde meydana gelmektedir. Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 116.

¹⁷⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 20-25.

olup tanımlanabilir hale gelmektedir. Çünkü kendisine nefiste ilişen anlam sayesinde cins ve tür olarak birden fazla şeye yüklem olabilmektedir. Fârâbî nefiste meydana gelen makullere eklenen bu makullere “ikinci makuller” adını vermektedir.¹⁸⁰

Fârâbî’nin düşüncesinde cevher¹⁸¹ felsefede (i.) ilk önce bir konuda bulunmayan işaret edilene, (ii.) ardından bu işaret edilenin ne olduğunu tanıtan tür, cins ve fasıl gibi tümellere ve bu işaret edilenin türlerinin mahiyetini ve mahiyeti ve kıvamının kendisiyle olduğu şeyi tarif edene denir. (iii.) Yine genel olarak kategorilerden herhangi bir şeyin mahiyetini tanıtan ve zâtını kaim kılan söylenir. Öyle ki bunlar bir araya geldiğinde şeyin zâtı teşekkül etmekte, bunlar düşünüldüğünde ise şey zâtını kaim kılan parçalarla özetlenmiş olarak düşünülmektedir.¹⁸²

Fârâbî’nin düşüncesinde bir konuda olmayan işaret edilenler, “tikel cevherler”; bir konuda olmayan ve işaret edilenlerin ne olduğunu ve onların türlerinin her birinin ne olduğunu tanıtanlar ise “tümel cevher” adını almaktadır. Ona göre Aristoteles’in bir konuda bulunmayan işaret edileni “birincil cevher”, onun tümellerini de “ikinci cevher” olarak adlandırmasının sebebi, birinci cevherlerin nefsin dışında bulunması, ikinci cevherlerin ise nefiste bulunmasıdır. Ona göre söz konusu birinci ve ikincil cevherler

¹⁸⁰ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 24-25.

¹⁸¹ Fârâbî’ye göre cevher halk arasında; (i) çeşitli maden ve taşlara denir. (ii) Bazen kişinin anne babasına atfen “Zeyd’in cevheri iyidir” denir. (iii) Halk çoğunlukla “falanın cevheri iyidir” derken ve bununla ahlaki ve sanatsal fiiller gibi iradi fiillerin çıktığı fitratının iyi olduğunu kastederler. Buradaki fitrat ise esasında mahiyete döner. Bazen de bu elbisenin kumaşı iyi sözünde olduğu gibi maddesi kastedilir. Şeyin maddesinin ise mahiyeti ya da mahiyetin parçasıdır. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 90-95.

¹⁸² el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 94-97.

mutlak cevherlerdir.¹⁸³ Kısacası Fârâbî'nin düşüncesinde kendisinin konusu olmayan son konuya ve mahiyet sahibi olan şeyin mahiyetine cevher denir.¹⁸⁴

Fârâbî'ye göre felsefede bir şeyi niteleyen zâtîolmayan sıfatlara “araz” adı verilmektedir.¹⁸⁵ Ona göre araz, konunun zâtının ve mahiyetinin dışında bir anlamı bildiren sıfattır. Konunun mahiyetine dâhil olan veya konusunun mahiyetinin gerektirdiği sıfatlara “zâtî araz”; konusunun mahiyetine dâhil olmayan ve konusunun mahiyetinin gerektirmediği sıfatlara “zâtîolmayan araz” adı verilmektedir. Felsefede özellikle bu ikincisi araz adını almaktadır. Öte yandan onun şeyde sürekli olması ya da bazen olup bazen olmaması arazın anlamına girmez. Cevherin mukabili olup onun ne olduğunu bildirmeyen arazlar dokuz kategori altında toplanmaktadır.¹⁸⁶

Aristoteles'in varlık için kullandığı *to on* (τὸ ὄν) kavramı, İslam dünyasına aktarılırken Arapçada genellikle “vücûd”, “mevcûd” ve yer yer “hüvviyet” terimleriyle karşılanmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ, tek tek var olanlarla (mevcûdât) varlık (vücûd) kavramları arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Varlık, her bir tekil varlığın ortak

¹⁸³Fârâbî'ye göre bir konuda olmayan işaret edilenleri tanıtan tümellere iki yönden cevher denir. Birincisi mutlak olarak cevher olmaları yönünden, ikincisi bir konuda olmayan tek tek işaret edilenlerin cevherleri olmaları yönünden. Bir konuda bulunmayan işaret edilene ise sadece bir yönden cevher denir. O mutlak olarak cevher olup kesinlikle bir şeyin cevheri değildir. Diğer kategorilerin tümelleri ise sadece bir şeye nispetle cevher olmaları ilişir. Onlar mutlak olarak değil tanımlarında bulundukları şeyin cevheridir. Dolayısıyla sadece bir yönden cevherdir. Bir konuda bulunan işaret edilene yani araza gelince ona ne mutlak olarak ne de görelilikle kesinlikle cevher denilmez. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 98-99.

¹⁸⁴ Bir kimse müsamahayla cevherin; bir konuya söylenmeyen, bir konuda bulunmayan, işaret edilen olmayan, kategorilerden bir şeyin konusu olmayan şeye söylendiğini düşünür ve bu durumda bir şeyin var olduğunu kanıtlarsa, cevher üç tarz olur. Birincisi kesinlikle kategorilerden bir konusu olmayan ve kendisi hiçbir şeyin konusu olmayan. Fakat bir görelilik durumu olması müstesnadır. Çünkü şeyin bir görelilikle nitelenmesi onu tarif etmez. İkincisi kategorilerden hiçbir konusu bulunmayan ama kendisi bütün kategorilerin konusu olan. Üçüncüsü kategori türlerinden mahiyet olan herhangi bir şeyin mahiyeti ve onun mahiyetinin parçalarıdır. Burada da cevherin ya mutlak olarak cevher ya da bir şeyin cevheri olması durumu ortaya çıkmaktadır. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 104-105.

¹⁸⁵ Araz halk arasında araz; (i) Bu dünya için faydalı olup ahiret için faydalı olmayan şeylere, (ii) dirhem ve dinar gibi para cinsinden olan şeylerin dışında kalanlara, (iii) oluş ve bozuluşunun yakın sebepleri tamamlanan her şeye, (iv) arız olan yani çabucak zail olan her şeye denir.

¹⁸⁶ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 86-87; E. Burak Şaman, “Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi)”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/522.

paydası olmakla birlikte, kendisi başlı başına bir mahiyet değildir; bilfiil varlık kazanmış olan şeylere izafe edilen bir mefhumdur.¹⁸⁷

Fârâbî, mevcut (mevcûd) lafzının, Arapça “vücûd” ve “vicdân” kökünden türemiş bir isim olduğunu ve bir şeyin sabit, erişilebilir ve ilgili nitelikleri taşıyabilir olması anlamına geldiğini söylemektedir. Fârâbî, mevcut sözcüğünün, felsefe eserlerinin Arapça’ya tercüme edilmesi esnasında yeni anlam kazandığını söylemektedir. Bu, tercüme edilen felsefe eserlerinde tek tek nesnelere değil nesnelerin tümüne delalet eden “varlık” anlamıdır. Farsça’da “*hest*”, Yunanca’da “*estin*”, Soğdca’da “*estî*” ve diğer dillerde bunların yerini alan lafızlar temelde haberin kendisinden haber verilene bağlandığına delalet etmekte yani yüklemi konuya bağlamaktadır. Arap dilinin sentaktik yapısında böyle bir kullanım yoktur; ancak teorik bilimlerde ve mantıkta söz konusu anlama ihtiyaç duyulmuştur. Ona göre bu ihtiyacı karşılamak için mütercimler söz konusu anlama delalet etmek üzere “hüve (هو)” ve “mevcûd (موجود)” lafızlarını ihdas etmiştir.¹⁸⁸

Fârâbî’ye göre mevcut, teorik bilimlerde ve mantıkta türemiş anlamın çağrıştırdığı anlamlara değil, şu üç anlama delalet etmektedir: Birincisi mevcut, bütün kategorilere söylenen ortak bir lafızdır. Bu anlamda önce yüksek cinslerden her birinin - zâtına delalet etmeksizin- adıdır. Zira mevcut, cevher ve arazlardan hiçbirinin tanımına dâhil değildir; ancak bunların her biri mevcut anlamını taşımaktadır. Mevcut bunların altında bulunanların tamamına tam-eşitlikle (*bi-tevâtûin*) söylenir. Ardından türlerin altında bulunanlara o türün ilk ismi olarak tam-eşitlikle söylenir.¹⁸⁹

¹⁸⁷Bkz; Ali Durusoy, “Vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/137-139; Mahmut Kaya, “Vücûd (Felsefe)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/139-140.

¹⁸⁸ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 114-117.

¹⁸⁹ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 118-123. Detaylı bir analiz için bkz; Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, 198-211; Macit, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, 101-104.

İkinci olarak, mevcut önermelerin “doğruluğunu” ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bir önermenin doğru olması, ifade ettiği anlamın nefsin dışında bulunmasıdır. Daha açık bir ifadeyle doğru anlamında mevcut, nefiste tasavvur ve tahayyül edilen akledilir anlamın, nefiste ortaya çıkmadan önce nefsin dışında var olmasıdır.¹⁹⁰ Bu anlamda mevcut zihindeki bilgi önermesinin dışa izafeti anlamında gelmektedir. Üçüncü anlamda mevcut, zihnin dışında mahiyeti olan şeyleri ifade etmektedir. Bu anlamda bir şeye “mevcut” denildiği zaman nefsin dışında bir mahiyeti olduğu kastedilmektedir.¹⁹¹ Fârâbî’nin düşüncesinde bu üçüncü anlam mevcudun temel anlamıdır.

Fârâbî, *es-Sîyâsetü ’l-Medeniyye*’de mevcutları şöyle sıralamaktadır: İlk Sebep, ikinci sebepler, faal akıl, nefis, sûret ve madde. Bunların ilk üçü kesinlikle cisim değildir ve cisimde bulunmazlar. Sonraki üçü ise cisim değildir ama cisimde bulunur. Cisimler ise altı sınıftır: Semavi cisimler, düşünen hayvanlar (insan), düşünmeyen hayvanlar, bitkiler, madenler ve dört unsur. Bu altı cismin toplamından oluşan bütün ise âlemdir.¹⁹² Fârâbî, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*’nın ontoloji kısmında yine Tanrı, ayrık akıllar (melekler ve ruhaniler) semavi cisimler ve doğal cisimleri ele almaktadır.¹⁹³ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea* adlı eserinde ise, var olmaması mümkün olmayan, var olması mümkün olmayan ve var olması ve var olmaması mümkün olan şeklinde üç kısımdan söz etmektedir. Bunlardan ilki zorunlu, ikincisi imkânsız, üçüncüsü ise mümkün varlık alnına tekabül etmektedir. O halde mevcutlar ya mümkün ya da zorunlu altına girmektedir. Zira imkânsız mevcut

¹⁹⁰ el-Fârâbî, *Kitâbu ’l-Hurûf*, 122-123.

¹⁹¹ el-Fârâbî, *Kitâbu ’l-Hurûf*, 122-123.

¹⁹² Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Sîyâsetü ’l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 16-19.

¹⁹³ el-Fârâbî, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, 30-39.

olamaz. Fârâbî burada mevcutları üç cins altıda değerlendirmektedir. Maddî olmayan şeyler, semavi cisimler ve heyûlânî cisimler.¹⁹⁴

İbn Sînâ'nın metafiziğin merkezine yerleştirdiği zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımıyla varlık mahiyet ayrımı Fârâbî'nin temel metinlerinde açıkça sistemleştirilmemiş olsa da mefhum olarak bulunmaktadır.¹⁹⁵

İbn Sînâ'nın düşüncesinde de mevcuda dair bilğimiz bedihîdir. Tasavvur ve tasdiklerden oluşan bilginin temelinde kendileri apriori ilkeler vardır. Bunların kendileri açık olarak bilinir ve ispata konu olmaz; diğer bilinenler ise bunlar sayesinde bilinmektedir. Zira her tasavvuru önceleyen bir tasavvur olsaydı bu sonsuza kadar giderdi. İbn Sînâ'ya göre “mevcut”, “şey” ve “zorunlu” anlamları nefiste ilksel olarak teşekkül eden şeylerdir. Dolayısıyla bunların nefste meydana gelişi kendilerinden daha iyi bilinen şeylere dayanmaz. Mevcut, tasavvuru zihinde bedihî olan anlamların ilkidir. Nitekim hiç kimse mevcuttan şüphe duymaz.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî - Yaşar Aydın, *Seçilmiş Fasıllar (Fusûlün Müntezeza)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 94-97.

¹⁹⁵ Fârâbî'ye aidiyeti şüpheli olan *Kitâbü'l-Cem'* ve *Uyûnu'l-Mesail* gibi eserlerde zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımı yer almaktadır. Mesela *Kitâbü'l-Cem'* de varlıkları iki kısma ayırmaktadır: (i) zâtı varlığını zorunlu kılmayan varlıklar. (ii) Zâtı varlığını zorunlu kılan varlıklar. Birinci kısımda yer alan varlıkların hem varlığını hem de yokluğunu düşünmek zihnen mümkün olduğu için bunlara “mümkün varlık” denir. İkinci kısımda yer alan varlığın yokluğu düşünülemez. Bu kısımda sadece ilk varlık bulunmaktadır. Ebû Nasr el-Fârâbî, “*Kitâbü'l-Cem'* Beyne Re'yeyi'l- Hakîmeyn Eflâtûn el- İlâhî ve Aristûtâlis”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014); Ebû Nasr el-Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnu'l-mesâil)”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 118. Eserlerin aidiyeti hakkında şüpheler için bkz; Muhittin Macit, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 5-21; Marwan Rashed, “On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fârâbî”, *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009); M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ Uyûn: Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/27; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 236; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 89-90; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 59-70. İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta nefsin varlığını ispatladığı meşhur “boşlukta asılı adam” örneğinin başında sağlıklı olsun hasta olsun, uykuda olsun uyanık olsun, sarhoş olsun ayık olsun hiç kimsenin kendi varlığından tamamen habersiz olamayacağını söylemektedir. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 107.

İbn Sînâ'ya göre nefiste ilksel olarak tasavvur edilen mevcut ve şey, iki ayrı tasavvur olup anlamları birbirinden farklıdır. Mevcut, “muhassal” ve “müsbet” anlamına gelirken şey, her şeyin kendisiyle “o şey” (*mâ hüve*) olduğu hakikate işaret etmektedir. İbn Sînâ, söz konusu hakikatin mevcûdun anlamına dâhil olmadığını ileri sürmektedir. Mesela üçgenin “o üçgendir” denen bir hakikati vardır. İbn Sînâ, her şeyin kendisiyle o şey olduğu hakikate “özel varlık (*el-vücûdu 'l-hâs*)” adını vermekte ve onu “isbâti varlık” adını verdiği “genel varlıktan (*el-vücûdu 'l-âmm*)” ayırmaktadır.¹⁹⁷

İbn Sînâ'ya göre özel varlık, dışta veya akılda bir mahiyete sahip olan şey anlamına gelmektedir. İbn Sînâ bir şeyin dışta ya da zihinde mevcut olduğunu, aksi halde şey olamayacağını söylemektedir.¹⁹⁸ İbn Sînâ, “şey”in “kendisinden haber verilen” şeklinde tarif edilebileceğini söylemektedir. Ancak kendisinden haber verilen şeyin dışta ya da zihinde varlık kazanmış olması gerekir. Dış dünyada varlık kazanmamış anlamında “yok” (*ma'dum*) ise, mutlak yokluğu değil, görelî yokluğu ifade etmektedir. Mutlak yokluk için şey denilmez ve ondan haber verilmez. “*Nitekim sadece zihinde varlık kazanmış bir şeyden haber verilebilir. Oysa mutlak yokluktan olumlama ile haber verilemez. Olumsuzlama ile haber verildiğinde ise bir şekilde zihinde var kılınmış olur.*”¹⁹⁹

İbn Sînâ düşüncesinde *varlık*, *şey* ve *bir* gibi bilişsel açıdan ilk olan kavramlar aynı zamanda en genel kavramlar (*el-umûru 'l-âmm*)dır. Ancak söz konusu kavramların genelliği, mantıktaki tümellerin genelliğinden farklı olarak metafizik bir genelliktir. Zira

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/28-29. Türker'in ifadesiyle mevcûd, dışta meydana gelen şey; genel vücûd ise dışın o şeye zarf olmasıdır. Buna göre genel vücûd dışta meydana gelmiş işaret edilebilir bir şey olmayıp, zihnin şey ile dış arasında zihnin kurduğu bir ilişkidir. Genel vücûdun ilâşerek mevcûd hale getirdiği hakikat ise özel vücûdudur. Böylece İbn Sînâ muhassal ve müsbet anlamına gelen mevcûdu hakikat ve mahiyet anlamına işaret eden şey'in anlamından ayırmakta ve varlığı (vücûd) her iki anlamı da kuşatan daha üst bir anlama dönüştürmektedir. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 155.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/30-32.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/32; Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 74-75.

mantıktaki tümeller, birçok şeye yüklenirken bunlar her var olana yüklenmektedir. Yine mantıktaki tümeller, altındaki fertlere eşit anlamda yüklenirken bunlar öncelik ve sonralıkla yani dereceli olarak yüklenmektedir. Nitekim İbn Sînâ, varlık kavramının cins anlamında olmadığını, dolayısıyla altındaki fertlere eşit şekilde yüklenemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre varlık, tüm fertlere eşit anlamda değil; öncelik ve sonralık ifade eden dereceli (*teşkiki*) bir anlamda nispet edilir.²⁰⁰

İbn Sînâ'ya göre mevcut, kategorilerin cinsi değildir. Dolayısıyla onlara cins bir anlam gibi mantıksal tümellikle yüklenemez. Varlık, cins ve fasıl gibi mahiyete dahil olan bir anlamlardan değildir. Aksine şeylere zihinde ya da dışta eklenir. Varlık, var olanlarda tek bir biçimde tezahür etmez; Önce cevhere, sonra arazlara mevcut denir.²⁰¹

İbn Sînâ, *eş-Şifa/Kategoriler*'de İbn Sînâ, anlamları özünde aynı olan ancak başka bakımdan farklılaşan isimlere “müşekkek” (dereceli anlam taşıyan) adını vermekte ve bunun en iyi örneğinin varlık kavramı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “*varlık, var olan şeylere teşkik yoluyla yüklenir. Yani varlık anlamı var olan her şeyde aynıdır, fakat var olanlarda tüm yönleriyle ve tek bir biçimde bulunmadığı için şeylerde farklı şekillerde tahakkuk eder.*” Varlık anlamı pek çok şeyde aynı olsa da bu şeyler bütün yönlerden tek bir biçimde mevcut değil, öncelik ve sonralık ifade etmektedir. Cevher için varlık anlamı araza göre öncedir; bazı cevherler varlık anlamına sahip olmaları bakımından diğerlerinden daha öncedir. Yine varlık anlamı bazı mevcutlara daha layıktır; zâtı gereği var olan başkası sebebiyle var olandan daha layıktır. Şiddet ve zayıflık bakımından farklılaşır; mesela kardaki beyazlıkla, fil dışındaki beyazlık eşit anlamlı değildir.²⁰²

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/32.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/32; Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 74-75.

²⁰² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 8-9. İbn Sînâ'ya göre müşekkek isimlerin bazıları varlık gibi mutlak, bazıları ise bir ilkeye, amaca ve gayeye nispetlidir. Bu ikincisi, tıp kitabına, neştere ve ilaca tıbbî dememiz gibi tek

İbn Sînâ'nın düşüncesinde var olanlara dair en kapsamlı sınıflama zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımıdır.²⁰³ İbn Sînâ, *Metafizik*'te varlık altına giren şeyleri, aklen "varlığı zâtı gereği zorunlu olan" ve "varlığı zâtı gereği mümkün olan" olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre zâtı gereği zorunlu varlık, Tanrı; zâtı gereği mümkün varlıklar ise, diğer her şeydir. Ona göre "varlığı zâtı gereği zorunlu olanın; (i) varlığının bütün yönlerden zorunlu olması gerekir, (ii) bir sebebinin ve denginin olması imkânsızdır, (iii) varlığının bir çokluğun toplamı olması ve hakikatinin herhangi bir yönden başkalarıyla ortak olması imkânsızdır. Bu durumda zâtı gereği zorunlu olan ne görelî ne değişken ne çokluk içerir ne de kendisine has varlığında başkasıyla ortaktır."²⁰⁴

İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta bir mevcudun zâtı dikkate alındığında varlığının ya zorunlu olduğunu ya da zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Eğer bir şeyin varlığı, zâtı gereği zorunlu ise bu durumda o, zâtı gereği gerçek (hak) olan Zorunlu Varlık'tır. O, kayyumdur (varlığı kendinden ve kendiyle kaim olandır). Ancak zorunlu değilse, mevcut olduğu farz edildikten sonra ona zâtı gereği imkânsız denilmez. Aksine o, ya sebebin yokluğu gibi bir şartla imkânsız olur; ya da sebebin varlığı şartıyla zorunlu olur. Fakat hiçbir şart

bir ilkeye; ilaca spora sağlıklı dememiz tek bir amaca; bütün nesnelere ilahi dememiz ise tek bir gayeye nispetleri bakımındandır. Ona göre mevcut ismi, mevcut anlamının tahakkuk ettiği bir ilkeye nispetle yani ilişkisel bir eş adlîlikle değil, mutlak bir eş-adlîlik yoluyla yüklenmektedir. Bu durumda şeyler varlık ve sübutta, zihinde meydana gelmiş bir mefhumda ortaktır. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 10.

²⁰³ İbn Sînâ bu ayrımı ortaya koyarken öncelikle zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını tahlil eder. Ona göre bu kavramlar yine zihinde ilk olarak teşekkül eden bedihi kavramlardır. Dolayısıyla bunların da gerçek tanımları yapılamaz. Kendilerini ancak alamet yoluyla tanıyabiliriz. Bununla birlikte bunların her biri diğeri dikkate alınarak şöyle tanımlamıştır: Zorunlu; varlığı kendinde olan ve yokluğunu düşünmek imkânsız olandır. Mümkün; varlık ve yokluğa nispeti eşit olandır. İmkânsız ise; yokluğa nispeti zorunlu olandır. İbn Sînâ, bunlardan zorunlunun tasavvurunun diğerlerinden daha öncelikli olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre zorunlu, varlığın tek'idine delalet eder; varlık ise yokluktan daha öncelikli olarak bilinir. Çünkü varlık kendisiyle, yokluk ise bir şekilde varlıkla bilinir. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/32-34. Aristoteles mantığında modal önermelerde kullanılan zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları, Müslüman filozoflar metafizik alanında kullanmışlardır. Müslüman filozoflar zorunlu ve mümkün ve imkânsız kavramlarının mantıktaki kullanımı ile metafizikteki kullanımını birbirinden ayırmaktadır. Mantıkta bunlar önermelere eklenerek onlardan yeni önermelerin elde edildiği modalitelere. Aristoteles'ten itibaren bu kipler önermelerde, önermeler arası ilişkilerde ve kıyas türlerinde kullanılmıştır. Metafizikte ise ontolojik bir anlam kazanmakta ve belli bir varlık türüne işaret etmektedir. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 16.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/35-36.

gözetilmeden, sadece zâtı dikkate alınarak değerlendirildiğinde, geriye yalnızca zâtı bakımından mümkün olması kalır. O hâlde, zâtı bakımından ne zorunlu ne de imkânsız olan bir şey mümkündür. Sonuç olarak, her mevcut ya zâtı gereği zorunludur ya da zâtı bakımından mümkündür.²⁰⁵

İbn Sînâ'nın düşüncesinde mümkün varlıkların temel özelliği ise sebepli olmalarıdır. Mümkün varlıkların, varlığı da yokluğu da mutlaka bir sebebe bağlıdır. Çünkü varlık ve yokluktan her biri ona zâtı gereği değil, bir sebepten dolayı gerekmektedir. Yani mümkün varlık ancak bir sebeple bilfiil var olabilir. Var olamamasının sebebi ise sebebin yokluğudur. İbn Sînâ ileride görüleceği gibi, mümkün varlıkların sonsuz sayıda sebebi olamayacağını kabul etmektedir. Çünkü ona göre sonsuz bir sebepler dizgesinde varlık belirginleşmez. Buradan hareketle filozof sebepsiz bir ilk sebebin var olması gerektiğini ve onun zâtı gereği zorunlu varlık olduğunu ileri sürmektedir.²⁰⁶

İbn Sînâ'nın düşüncesinde var olanlar, cevher ve araz kısımlarına ayrılmaktadır. Ona göre cevher, “bir konuda olmayan mevcut”; cevherin mukabili olan arazi ise, “başka bir şeyde o şeyin bir parçası olmaksızın ve ondan ayrı var olması mümkün olmayan mevcut” olarak tanımlanmaktadır.²⁰⁷ İbn Sînâ, cevherleri “cisimsel cevherler” ve “cisim olmayan cevherler” olarak iki kısma ayırmaktadır. Cisim olmayan cevher; madde, sûret, nefis ve akıldır. Bunlardan “madde” ve “sûret” kendileri cisim olmasa da cismi meydana

²⁰⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 127; Hasan Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/302-303.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/37.

²⁰⁷ İbn Sînâ'ya göre arazın iliştiği konu ya cevher ya da başka bir araz olabilir. Ancak arazın iliştiği konu başka bir araz ise bu arazın mutlaka başka bir konuda olması gerekir. Nihayetinde en son konu mutlaka bir konuda bulunmayan cevher olmak zorundadır. Çünkü arazlar kendi kendine kaim olamaz. Böylece cevher, arazla var olmayıp, arazi var kılmaktadır. Dolayısıyla cevher varlıkta arazdan önce gelmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/53-54.

getirmekte, nefis; cismi hareket ettirmekte, akıl ise; her yönden maddeden uzaktır. O halde cevherler; cisim, madde sûret, nefis ve akıllardan ibarettir.²⁰⁸

İbn Sînâ'nın düşüncesinde cisimsel cevherler madde ve sûretten meydana gelmektedir.²⁰⁹ Cismin bilfiil sahip olduğu şey sûret iken bilkuvve sahip olduğu şey madde, yani heyûladır. İbn Sînâ'ya göre madde ve sûretten her biri varlıkta diğerine muhtaçtır.²¹⁰ Herhangi bir cismin maddesi ve sûreti, zihinde ayrılabilse de varlıkta birbirinden ayrılamaz.²¹¹ Bununla birlikte ne madde sûretin,²¹² ne de sûret maddenin sebebi değildir.²¹³ O halde cisimsel bir maddede var olan her sûret, başka bir sebep sayesinde var olmaktadır.²¹⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde var oluşun açıklanmasında kuvve ve fiil kavramları önemli bir yere sahiptir. Aristoteles, kuvve (*dynamis*) ve fiili (*energeia*), varlığın anlamlarından sayılmakta ve kendisinden önceki filozofların bu ayrıma sahip olmadıkları için oluşun açıklamasını yapmada başarısız olduklarını söylemektedir. Aklın temel prensibi olan çelişmezlik ilkesini ihlal etmeden oluşu açıklamanın yolu kuvve ve fiil ayrımına sahip olmaktır. Ona göre kuvve temel olarak değişimin ilkesidir. Etkin kuvve, bir başka varlıkta değişime sebep olma yetisi iken edilgin kuvve, bir başka varlık tarafından değişime uğrama yetisidir.²¹⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlık tanımlanıp kısımları ortaya koyulduktan sonra var olanların ya bilkuvve ya da bilfiil halde bulunduğu

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/56.

²⁰⁹ İbn Sînâ cisimlerin bölünemeyen parçalardan oluştuğu iddiasını reddetmektedir. Ona göre cisimler doğaları gereği bölünürler. Ancak bunun ispatında gözlemler yeterli değildir. Bu nedenle gözlemlerden hareketle cisimlerin bölünemeyeceğini iddia etmek geçersizdir. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/61.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/64. Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 117-119.

²¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/74.

²¹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/76-77.

²¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/78-79.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/81-82.

²¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 393-395.

belirtilmektedir. Fârâbî'ye göre bilfiil mevcut olanların bazıları daima bilfiil halde iken bazıları ise önce bilkuvve halde iken bilfiil hale gelmektedir. Fârâbî'ye göre halk ve bazı tabiatçı filozoflar, bilkuvve mevcudu mevcut olmayan zannetmektedir. Oysa bilkuvve mevcut bilfiil olmaya yönelen ve hazırlanandır. Ona göre bilkuvve yerine “imkân” denilebilir.²¹⁶

Fârâbî halkın bilkuvve olana mevcut adını vermeyi adet edinmediklerini, aksine “mevcut olmayan” (*gayr-ı mevcûd*) adını verdiklerini söylemektedir. Ona göre halk bilkuvve anlamına sahip olmadığı için mevcut olmayan sözünden mahiyeti olmayanı anlamaktadır. Melisos'un şu sözü buna örnektir: “Mevcut dışındaki her şey mevcut olmayandır; mevcut olmayan ise şey değildir.” Fârâbî'ye göre Melisos mevcut olmayanın şey olmadığını söyleyerek onun mahiyeti olmayan zannetmiştir. Oysa mevcut olmayan mutlak yokluk değil, bilkuvve ve imkân anlamında görelî yokluktur.²¹⁷ Fârâbî tabiatçı filozofların da bilkuvve- bilfiil ayrımı yapamadıkları için sadece bilfiil mahiyeti olana mevcut adını verdiklerini ve mevcut olmayandan mahiyeti olamayanı anladıklarını söylemektedir.²¹⁸

İbn Sînâ ayrıık cevherlerin ve semavi cisimlerin varlığa gelişinin, ay altı cevherlerinin ise varlık ve oluşunu açıklayan varlık-mahiyet ve zorunluluk-imkân kavramlarına dayalı olarak yeniden inşa etmektedir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlıkları bakımından madde ve sûretler açıklanan cisimsel cevherler hareket ve oluşları bakımından kuvve ve fiil durumlarıyla açıklanmaktadır. İbn Sînâ'nın sisteminde kuvve ve fiil varlık olması bakımından varlığa ilişkin genel şeylerdendir. Kuvve, halk arasında canlılarda zayıflığın zıddı, kudret, etkilenmeme gibi anlamlara delalet etmekte ve iradeyle birlikte kullanılmaktadır. Felsefede ise kuvve birkaç anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak

²¹⁶ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 128-131.

²¹⁷ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 130-137.

²¹⁸ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 136-139.

canlı ve cansız bütün varlıkların hareketlerini kuşatan bir ilke anlamına gelmektedir. Ardından bu anlam imkân anlamına sevk edilmiş ve imkân düzleminde bulunan her şeye “bilkuvve mevcut” adı verilmiştir. Bu çerçevede şeyin kabul imkânı ve edilginliğine “edilgin kuvve” adı verilerek bu edilginin yetkinliğine de “fiil” adı verilmiştir.²¹⁹

İbn Sînâ, *Dânişnâme*’de fiilî kuvvenin failde olan bir hal olduğunu ve fiilin, failden gelme imkanını ifade ettiğini söylemekte ve ateşin sıcaklığını buna örnek göstermektedir. İnfiali kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisi sebebiyle kabul ettiği hali ifade etmektedir. Mumda sûreti kabul etme kabiliyetinin olması bunun örneğidir.²²⁰

İbn Sînâ’nın düşüncesinde kuvvenin imkân anlamı cevherlerin fiili tahakkukunu önceleyen anlamla ilişkilendirilmektedir. Özellikle ay altı cisimlerinin oluşu kuvve fiil dinamiği ile açıklanmaktadır. Ona göre “yok iken meydana gelen her şeyin maddesi vardır. Çünkü bu şeyin var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olması gerekir. Zira varlığı kendinde imkânsız olan bir şey asla var olamaz.” Ancak İbn Sînâ’ya göre bir şeyin imkânının anlamı failin ona güç yetirmesi değildir. Aksine bir şey kendinde mümkün olmadığı sürece fail ona güç yetiremez. Nitekim İbn Sînâ’ya göre “imkânsız kudrete konu olmaz; kudret ancak var olması mümkün olan şeye ilişir.” Dolayısıyla bir şeyin kendinde mümkün olması zâtı bakımından, güç yetirilebilir olması ise onu var edene izafeti bakımındandır.²²¹

İbn Sînâ’nın düşüncesinde hâdis varlıkların var olmadan önce sahip olduğu imkân ma’dum değil, mevcut bir anlamdır. Çünkü bir şeyin imkânı, ma’dum bir anlam olsaydı bu şeyin varlığını önceleyemezdi. Ancak söz konusu anlam (varlığın imkânı) mevcut olsa da bir cevher değildir. Aksine onun varlığı izafidir. Yani o, imkâna sahip olan şeye

²¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/152-154.

²²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 208-212.

²²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/162.

izafetle mevcuttur. O halde varlığın imkânı bu konuya ilişmiş bir anlamdır. İbn Sînâ varlık kuvveti olarak da adlandırdığı varlık imkânının taşıyıcısını farklı değerlendirmelere göre konu, heyula, madde olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Böylece “her hâdis bir madde tarafından öncelenmektedir.” Öyleyse kendisinden önce bir kabul edicisi (*kâbil*) bulunmayan bir şey var olamaz.²²² İbn Sînâ’ya “göre olan ve bozulan tikel şeylerde kuvve, zamansal olarak fiilden öncedir. Ancak tümel şeylerde ve gök cisimleri gibi tikel olsa bile bozulmayan ebedi şeylerde, bilkuvve olan kesinlikle onlardan önce değildir. Bu şartlardan sonra kuvve her açıdan fiilden sonradır.”²²³

2.2. Varlık ve Mahiyet Ayrımı

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın metafizik anlayışlarının ayırt edici yönlerinden biri, mümkün varlıklarda varlık ile mahiyetin birbirinden ayrılmasıdır. Arapça *ma* soru edatı ile *hüve/hiye* zamirinden türetilen mahiyet, terim olarak “bir varlığı ne ise o yapan öz” anlamına gelmektedir.²²⁴ Aristoteles’in düşüncesinde bir şeyin mahiyetinin cevhere içkin olduğu kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle onun felsefesinde cevhere (*ousia*) dair soruşturma bir şeyi olduğu şey yapan öze (*eidos*) dair soruşturmasıyla beraberdir. Bir şeyin mahiyeti onun cevherinden varlıkta değil ancak zihinde ayrılabilir.²²⁵

²²² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/163.

²²³ “Çünkü kuvvet kendi başına var olamaz, bilfiil var olabilmek için bir cevherde bulunmaya muhtaçtır. Kuvvenin taşıyıcısı olması açısından genellikle bilkuvve olan şey bilfiil olandan varlık kazanır. Bu bakımdan fiil zaman açısından kuvvetle birlikte değil ondan öncedir. Aynı zamanda fiil tasavvur ve tanım bakımından da kuvvetten öncedir. Çünkü kuvveti ancak fiile bağlı olarak tanımlayabiliriz. Oysa fiilin tanımı kuvveti gerektirmez. Yine fiil yetkinlik ve gaye bakımından kuvvetten öncedir; çünkü kuvvet eksiklik, fiil yetkinliktir. Her şeydeki iyilik bilfiil oluş ile beraberdir. Kötülük ise bil kuvvelikle ilgilidir.” İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/164-165.

²²⁴ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/34-37; Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 82; Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”, çev. Arife Ünal Süngü, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 167.

²²⁵ Özcan, “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, 119. Hüseyin Aydoğdu, “Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İlişki Problemi”, *Dört Öge* 18 (2020), 34-37. Aristoteles’in tanım teorisinde bir şeyi “ne olduğu” sorusu, cins ve hassa zikredilerek yanıtlanır ve tanımın mahiyeti gösterdiğini söylenir. Ancak onun düşüncesinde mahiyet, sistematik olarak varlıktan ayrılmamıştır. Görgün, “Mâhiyet”, 27/336-338.

Varlık mahiyet ayrımı, sistemli biçimde İbn Sînâ'da görülse de Fârâbî'nin metinlerinde bu ayrıma öncülük ettiği görülmektedir.²²⁶ Fârâbî, nefsin dışında mahiyeti olan şeyleri mahiyeti birleşik olanlar ve mahiyeti basit olanlar olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre mahiyeti birleşik olanlarda (i) özetlenmemiş toplama, (ii) kendisini kaim kılan parçalardan özetlenmiş toplama ve (iii) toplamı oluşturan her bir parçaya mahiyet denir. Bunlardan ilk ikisi, ismin ve tanımın delalet ettiği şey; üçüncüsü ise cins, fasıl, madde ve sûret gibi müstakil anlamlardır. Fârâbî'ye göre bu üçünden her biri mahiyet ve zât olarak adlandırılmaktadır. Çünkü “bu nedir” sorusunun cevabında söylenen her şey (isim, tanım ve tanımın parçaları) “mahiyet” olarak isimlendirilmektedir. Bir şeyin ne olduğu sorusuna ise bazen cins, fasıl, madde ve sûret ile bazen de tanımla cevap verilir. Onlardan her biri onun bölünmüş mahiyetine tekabül etmektedir.²²⁷

Fârâbî'nin düşüncesinde mahiyeti bölünenler, cisimsel varlıklar; mahiyeti bölünmeyenler ise Tanrı ve akıllar gibi basit varlıklardır. Ona göre mahiyeti bölünenlerde vücut ve mevcudun anlamı farklılaşır. Şöyle ki bu şeylerde mevcut özetlenmemiş toplama, vücûd ise özetlenmiş toplama ve cins ve fasıl gibi toplamın parçalarına tekabül etmektedir. Mahiyeti bölünmeyen şeyler ise çeşitli parçalardan oluşmadığı için ne tanımları yapılabilir ne parçalarından biriyle zâtına işaret edilebilir. Dolayısıyla bunları tanımlarıyla değil, ancak gerekleri/lazımları yoluyla bilebiliriz. Fârâbî'ye göre bunlar ya vücûdu olmayan mevcuttur ya da bunlarda vücut ve mevcut özdeştir.²²⁸

²²⁶ Robert Wisnovsky mahiyet kavramının kelim literatüründeki *şey'îyye-mevcûd* tartışması ile ilişkisine dikkat çekmektedir. Bkz; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 189-208; Robert Wisnovsky - Arzu Meral, “İbn Sînâ'nın Şey'îyye Kavramı Üzerine Notlar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 85-115. Ayrıca Bkz; Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 137-149.

²²⁷ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 124-125.

²²⁸ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 124-127.

Fârâbî'nin düşüncesinde nefsin dışında mahiyeti olan anlamında mevcut, genel olsa da bir tertibe göre öncelik ve sonralıkla söylenmektedir. Ona göre “*mahiyeti daha yetkin olan, mahiyet olarak meydana gelmede başkasına muhtaç olmayan, aksine başkalarının kendisine muhtaç olduğu şey mevcut denilmeye diğerlerinden daha layıktır. Oysa bir mahiyet olarak meydana gelmek için fasıla ya da cinse ihtiyaç duyan bir mahiyetin meydana gelmesine sebep olandan daha eksiktir.*” Kısacası dıştaki mevcutlar arasında mahiyetin yetkinliği bakımından bir hiyerarşi bulunmaktadır. “*Bütün kategorilerin dışında olup onların mahiyetine sebep teşkil eden bir varlık varsa, bu varlık onların ilk nedenidir.*”²²⁹

Fârâbî'nin düşüncesinde varlık-mahiyet ayrımı Aristoteles'te olduğu gibi sadece zihni bir ayrım mı yoksa İbn Sînâ'nın yapacağı gibi gerçek bir ayrım mı olduğu tartışmalıdır. Ancak Fârâbî mahiyetin nefse ya da dışa izafe edilmeden mutlak olarak ele alınabileceğini söylemektedir. Ona göre mutlak olarak mahiyet, dışla kayıtlı mahiyetten daha geneldir. Nitekim bir şeyin sadece tasavvurda mahiyeti olup dışta olmayabilir. Mesela “çap, kenara ortaktır” sözünün ya da “boşluk” sözünün sadece tasavvurda mahiyeti vardır, bu yüzden tanımları yapılabilir; fakat dışta karşılık gelen bir mahiyetleri bulunmaz.²³⁰

İbn Sînâ'nın düşüncesinde de bir şeyin varlığı ile mahiyeti iki farklı anlama delalet etmektedir. Varlık, bir şeyin sübutunu ve gerçekliğini; mahiyet ise ne olduğunu ifade

²²⁹ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 128-129.

²³⁰ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 126-129. Fârâbî'nin mahiyeti ifade etmek için kullandığı kavramlardan biri de “şey”dir. Ona göre ister zihinde ister dışta olsun, bir mahiyete sahip olanların hepsine “şey” denir. Bu anlamda “şey olmayan” ifadesi mahiyeti olmayan anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin düşüncesinde şeyin anlamı mevcûdun anlamından daha geneldir. Çünkü sadece nefsin dışında bir mahiyete sahip olana mevcûd denir; sadece tasavvurda olana mevcûd denmez. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 146-147.

etmektedir.²³¹ İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımını salt mantıksal ya da kavramsal bir ayrım olmaktan ziyade ontolojik bir ayrıma dönüştürmüştür.²³²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlık-mahiyet ayrımı merkezi bir yer tutmaktadır. O, zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımını varlık mahiyet ayrımı üzerine bina etmektedir. Ancak bu ayrım mümkün varlıklar için geçerli olup Zorunlu Varlık için geçerli değildir. Ona göre zâtı bakımından mümkün olan varlıkların -zorunluluğun kendisine sürekli iliştiği ezeli varlıklar da dâhil- hakikati basit değildir. Çünkü onların zâtı itibariyle sahip oldukları mahiyetleri, başkası sebebiyle sahip oldukları varlıklarından farklıdır. Dolayısıyla onların hüviyetleri varlık ve mahiyet ikilisinden oluşmaktadır.²³³

İbn Sînâ'ya göre zâtının mefhumuna varlık dahil olmayan mümkün varlıkların varlığı, mahiyetlerinin kurucu unsuru (mukavvimi) ya da gereği (lazımı) değildir. Aksine varlık onlara başkasından gelmektedir.²³⁴ Zorunlu Varlık'ta ise varlık mahiyet ayrımı yoktur; çünkü O, hiçbir anlamda kuvve durumunda değildir. Zorunlu varlık dışındaki hiçbir şey, kuvve ve imkândan uzak kalamaz. “Sadece O, birdir; başkaları ise birleşiktir.”²³⁵ İbn Sînâ ileride ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı gibi hem Tanrı'nın tekliğini ve basitliğini savunmak için hem de mümkün varlıklarla Tanrı arasındaki ontolojik farkı korumak için Tanrı'da varlıkla mahiyetin aynı olduğu görüşünü savunmaktadır.

İbn Sînâ *el-Medhal*'de insan olmak bakımından insan doğasının hem zihindeki tümel insan doğasını hem de dıştaki tikellere içkin olan insan doğasını itibari olarak öncelediğini ifade etmektedir. Buna göre insan olmak bakımından insan kendinde

²³¹Engin Erdem, “İbn Sînâ Metafizigi”, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 206.

²³² Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 149.

²³³İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/45.

²³⁴ İbn Sînâ, *el-Işârât ve't-Tenbîhât*, 317.

²³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/45.

mahiyeti ifade etmektedir. Bir şeyin kendinde mahiyeti, tümel ya da tikel değildir. Zira dışta bulunan mahiyete, dışa özgü arazlar; zihindeki mahiyete ise zihne özgü arazlar ilişmektedir. Tümellik, tikellik, vazetme, yükleme, yüklemdeki zâtîlik ve arazîlik gibi anlamlar mahiyete zihinde ilişkin arazlardır.²³⁶

İbn Sînâ, şeylerin özünü ifade etmek için mahiyet, zât, hakikat ve hüviyet kavramlarını kullanmaktadır. Ona göre “her şeyin onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zâtıdır. Her şeyin zâtı birdir. Ferdin varlığının hakikati insanlıkla gerçekleşirken onun bireysel varlığı bir nitelik bir nicelik ve başka şeylerden meydana gelmektedir.”²³⁷

Bir şeyin kendinde mahiyetinin tümel olmadığını ifade eden İbn Sînâ, tümelerin bazen “doğal tümel” (*el-küllîyyü 't-tabî'i*), “aklî tümel” (*el-küllîyyü 'l-aklî*) ve “mantıksal tümel” (*el-küllîyyü 'l-mantıkî*) şeklinde bazen de “çokluktan önce” (*kable 'l-kesrâ*), “çoklukta” (*fi 'l-kesrâ*) ve “çokluktan sonra” (*ba'de 'l-kesrâ*) şeklinde kısımlara ayrıldığını söylemektedir.²³⁸ Ona göre tümel (küllî) lafzı hem “birçok şeyde ortak olma” anlamını hem de “bu anlamın yüklendiği doğayı” ifade etmek üzere eş adlı olarak kullanılmaktadır. Oysa birincisi epistemolojik iken ikincisi ontolojik bir kavramdır.

Tümel olması bakımından tümel ile tümelin iliştiği mahiyet birbirinden ayıran İbn Sînâ, zihinde kendisine tümellik ilişkin bir anlamın öncelikle “kendinde bir şey” olduğunu

²³⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 9. İbn Sînâ, tümelin üç anlamı olduğunu söylemektedir. İlk olarak pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. Mesela insan; Zeyd, Ali, Ahmet gibi birçok şahsa bilfiil yüklem olmaktadır. İkinci olarak, bilfiil mevcut olma şartı olmaksızın, birçok şeye yüklem yapılabilen anlama tümel denir. Mesela dışta hiçbir şekilde var olmasa bile “yedigen ev” sözü doğası bakımından birçok şeye söylenmesi mümkün olduğu için tümeldir. Son olarak tasavvuru bakımından birçok şeye söylenmesine engel olmayan, ancak bir sebebin buna engel olduğu anlama tümel denir. Bu durumda bu sebebi gösteren bir delil olmalıdır. Örneğin Güneş ve Dünya zihinde pek çok şeye yüklenebilir. Ama onların dışta tek olduğuna dair bir kanıt bunu engellemektedir. İbn Sînâ tümeli bu üç anlamı kapsayacak şekilde; “tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şey” diye tanımlamaktadır. Tikel ise; “tasavvuru birçok şeye yüklenmesine engel olandır.” Mesela şu işaret edilen Zeyd’in tasavvuru, anlamını başkalarına söylenmesini imkânsız kılmaktadır. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/172-173; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 20.

²³⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 22.

²³⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 58.

söylemektedir. Mesela canlı, ister dışta mevcut olsun isterse nefiste tasavvur edilsin, kendinde bir anlamdır. Söz konusu kendinelik düzeyinde canlı, şahsi veya genel değildir.²³⁹

Üçer, “çokluktan önce geldiği söylenen tümelin, mutlak mahiyete veya doğal tümele; çoklukta bulunan tümelin bu mahiyetin fertlere içkin bulunuşuna, yani çoklukta bulunan doğal tümele; çokluktan sonra gelen tümelin ise çokluğa yüklem olabilen soyutlanmış kavram anlamında aklî tümele” tekabül ettiğini söylemektedir. Ona göre İbn Sînâ birinci ayırmda, kendinde mahiyet anlamında çokluktan önceki tümelin, ancak ve öncelikli olarak, doğal şey zımında var olabileceğini dikkate alarak çokluktan önce tümel ile çokluktaki tümeli doğal tümel kategorisinde birleştirmiştir.²⁴⁰

Makul canlılık sûretine zihinde “birçok şeye nispeti olma” anlamı ilişerek tümellik kazandığını söyleyen İbn Sînâ, canlılığa ilişen genelliğin, ahşaba ilişen şekil veya elbiseye ilişen beyazlık gibi bir araz olduğunu ifade etmektedir.²⁴¹ Ona göre doğal tümel

²³⁹ Zira canlı olması bakımından canlı genel olsaydı, hiçbir canlı şahsi olamazdı, aksine bütün canlılar genel olurdu. Yine canlı olmak bakımından canlı, şahsi olsaydı yalnızca tek bir fert olurdu. Öyleyse canlı, kendinde bir şey olup zihinde canlı olarak tasavvur edilir. O, canlı olarak tasavvuru bakımından sadece canlıdır. Bunun dışında genel veya özel gibi başka bir anlam tasavvur edilirse, canlılığa ilişen bir anlam tasavvur edilmiş olur. İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 58-59.

²⁴⁰ İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî’nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazariyat* 6/2 (2020), 32. İzmirli İsmail Hakkı, aklî tümelin Allah’ın ilminde çokluktan önce var olduğunu; tabii tümelin çoklukta maddede araz olarak bilfiil bulunduğunu; mantıkî tümelin ise çokluktan sonra tikellerden çıkarımla elde edildiğini söylemektedir. İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Sînâ Felsefesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sînâ* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009), 48. Kuşpınar, doğal tümelin çokluktan önce faal akılda ezeli olarak beşeri nefisler ve sûretlerle bulunduğunu; aklî tümelin çoklukta kuvve halinde ve arazî olarak bulunduğunu; mantıkî tümelin ise çokluktan sonra, zihinde bulunması yönüyle hariçteki fertlerden elde edildiğini söylemektedir. Bilâl Kuşpınar, *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001), 91-101. Akkanat Urmevî ve Kutbüddin er-Râzî’nin yorumlarını dikkate alarak kendinde hayvanın doğal tümele, ona eklenecek olan cinsin mantıksal tümele, mantıksal ilavelerle akılsal varoluş moduna dönüşen cins hayvanın ise aklî tümel tekabül ettiğini söylemektedir. Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, 303-306.

²⁴¹ Elbise kendinde bir anlam, beyaz başka bir anlamdır ve bunlar terkihiyle yeni bir anlam ortaya çıkar. Bunun gibi canlılık akılda bir anlam, onun genel ya da cins oluşu bir anlam, “cins olan bir canlı” oluşu ise başka bir anlamdır. İbn Sînâ, filozofların cinsin kendinelik haline “mantıkî cins” adını verdiklerini belirtmektedir. İbn Sînâ mantıkî cinsi şöyle tanımlar: “Canlıya ya da başka bir şeye işaret etmeksizin, “o nedir” sorusunun cevabında tür bakımından farklı çok şeye söylenendir.” Örneğin beyazın kendinde bir makulü vardır ve bu makulle birlikte onun elbise ya da odun olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Bununla birlikte onun elbise ya da odun olduğu düşünülürse, beyazın ona eklendiği bir durum düşünülmüş olur. Aynı şekilde birin de kendinde bir makulü vardır. Fakat onun insan ya da ağaç oluşu bu makulün dışında, bir olmanın kendisine eklendiği bir şeydir. İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 59.

yani dış dünyada mevcut olan canlılık doğası tasavvur edildiğinde makulüne cinsliğe ait bir nispetin verilmesi mümkün olan canlı olması bakımından canlıdır.²⁴²

İbn Sînâ *en-Necât'ta* mahiyetlerin üç şekilde ele alınabileceğini ifade etmektedir: (i) Şart olmaksızın, yani mutlak (*lâ-bi şartı şey*), (ii) bir şey olma şartıyla (*bi-şarti şey*) ve (iii) bir şey olmama şartıyla (*bi-şarti lâ şey*).²⁴³ Bunlardan ilki kendinde mahiyet, ikincisi kendinde mahiyetin fertlere içkin olup onları “ne ise o” olarak var kılan doğal tümele, üçüncüsü zihindeki tümel kavramlara veya aklî tümele tekabül etmektedir.²⁴⁴

İbn Sînâ, *Metafizik'te* de “tümel olması bakımından tümel” ile “tümelliğin iliştiği şey olması bakımında tümeli” birbirinden ayırmaktadır. Ona göre tümel olması bakımından tümel, zikredilen tümel tanımlarının delalet ettiği şeydir.²⁴⁵ Tümelliğin iliştiği şey ise “insan” ya da “at” için “insanlık” ve “atlık” gibi kendinde mahiyeti ifade emektedir. İbn Sînâ'ya göre “insanlık” ve “atlığın” tanımı tümelliğin tanımına dahil olmadığı gibi tümellik de insanlık ve atlığın tanımına dahil değildir. Atlık olması bakımından atlık, bir veya çok değildir. Atlık kendinde sadece atlık olup dışta ya da nefiste bilkuvv ve bilfiil mevcut değildir. Aksine birlik, atlığa ilişkin bir sıfattır ve bu sıfatla tek olur.²⁴⁶ Kısacası atlık kendinde sadece atlık olup birçok şeyin tanımıyla örtüşmesi şartıyla “genel”, işaret edilebilir olan özellik ve arazlarıyla birlikte alındığı zaman ise “özel” olmaktadır.²⁴⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde insan, madde ve arazlarıyla birlikte duyulur bir varlık olarak dikkate alınırsa “doğal insan”; genel, özel, bilkuvv ve bilfiil, bir ya da çok olma gibi

²⁴² Kısacası filozofların “doğal cins” sözünden kastettikleri zihinde cins olması mümkün olan doğal şeydir. Fakat bu şey, doğal şeylerde cins değildir. Çünkü o, varlıkta kendisi dışındaki doğal şeylerden bu anlamla farklılaşır. Dolayısıyla bu anlama bir isim tahsis edilmesi ve bu ismin ona bir halde ilişkin şeyin isminden alınmış olması mümkündür ki bu şey cinsliktir. İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 60.

²⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 256-257.

²⁴⁴ Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 34.

²⁴⁵ Bkz; 236. Dp.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/173.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/174.

kendisine ilişkin şeyler dikkate alınmayıp, anlam ve tanım dikkate alınan insan sadece insandır.²⁴⁸ Genel veya özel olma, bilkuvve veya bilfiil halde olma şartıyla insan, dışta bir mevcut ya da nefiste akledilir olarak bulunur. Dolayısıyla o, sadece insan ya da canlı değil, “canlı ve bir şey” ya da “insan ve bir şey”dir. Bu durumda canlı ya da insan, o ikisinden bir parça gibidir.²⁴⁹

İbn Sînâ’ya göre zâta ilave şeylerle birlikte var olan canlı ve insanın sadece zâtı dikkate alınabilir. Nitekim onun zâtı kendisine aitken, diğer şeyler ona ilişkin durumlar veya doğalarının lazım arazıdır. İbn Sînâ varlıkta basitin bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi zâtı bakımından canlı veya insanın arazlarıyla birlikte dışta bir fert olarak bulunan canlı ve insandan ve bunların akıldaki tümel sûretlerinden önce geldiğini söylemektedir. Canlı ve insan, sadece zâtı bakımından cins, tür, bir veya çok olarak nitelenmez. Aksine zâtı bakımından sadece canlı ve insan olup bir ya da çok olması ona gerekmektedir. Zira hiçbir mevcut, birlik ve çokluktan yoksun değildir; ama bu iki anlam mevcuda dışarıdan gelir. Böylece canlı, bu ilave şartlarla her bir fertte mevcut olmakta ve her bir fert diğer fertlerden ayrılarak belirli bir canlı olmaktadır. Çünkü o kendi hakikat ya da mahiyetinde bu itibarla belli bir canlıdır.²⁵⁰

İbn Sînâ, arazlarıyla birlikte dikkate alınan canlı ve insanı “doğal şey”, sadece zâtı bakımından dikkate alınan canlı ve insanı ise “doğal varlıktan önce olan doğa” olarak adlandırmakta ve ikincisinin varlığını “ilahi varlık” olduğunu ifade etmektedir. Çünkü canlı oluşu itibarıyla onun varlığının sebebi Tanrı’nın inâyetidir. Diğer taraftan onun madde ve arazlarıyla belli bir şahıs olması yine Tanrı’nın inâyetine bağlı olsa da tikel bir doğa sebebiyledir.²⁵¹

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/176-177.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/177.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/177.

²⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik*, 1/180.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde insan olması bakımından insanın doğasına tümellik gibi varlık da dâhil değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi varlık mahiyete ilişmektedir. Ancak tümellik ona sadece nefiste ilişirken varlık, nefiste veya dışta bu doğaya ilişmektedir. İbn Sînâ'ya göre tümel doğaların bazıları var olmak ve varlıklarını sürdürmek için maddeye ihtiyaç duyarken bazıları maddeye muhtaç değildir. Varlık kazanmak için maddeye muhtaç olanlar dıştan birtakım arazlar ve hallerin kendisine ilişmesiyle varlık kazanmaktadır. Maddeye muhtaç olmayanlar ise fasıllar, maddeler ve arazlarla çoğalmaları imkânsızdır ve her biri sayıca tek olarak vardır.²⁵²

İbn Sînâ'ya göre tümel doğaların (zâtî ve arazi niteliklerin) birçok şeyde aynı şekilde bulunması mümkün değildir. Mesela Amr'daki insanlık tanım bakımından değil ilave arazlarıyla aynı şekilde Zeyd'de bulunmaz.²⁵³ Dışta var olan her şey tekil, ferdî varlıktır. Söz konusu tekil varlıkların her bir ferdi diğerlerinden ayıran özellikler, her birinin şahsi varlığını oluşturur. Belli bir şahısta taayyün etmiş bir mananın aynıyla birçok şeyde bulunması imkânsızdır. Her ne kadar Zeyd ve Amr insan olmakta, yani “insanlık” şeklindeki genel ve tümel kavramda mahiyet açısından ortak olsalar da bu insanlık Zeyd ve Amr'da farklı şekilde tecelli eder ve her birine has özelliklerle bütünleşir. Her birinde bulunan insanlık, kendisine özgü özelliklerle taayyün eder.²⁵⁴

İbn Sînâ'ya göre tümel bir doğanın dış dünyada bilfiil tümel olarak var olması ve her şey için müşterek olması imkânsızdır. Aksine tümellik bir doğaya ancak zihni tasavvurda ilişmektedir. Yani nefiste bulunan insan, tümeldir. Ancak o nefiste bulunması bakımından değil, birçok şeyin kendisinde ortak olması bakımından tümeldir. Ayrıca o tikel bir nefiste bir heyet olması bakımından bir bilgi ya da kavramdır. Mesela insan,

²⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/182-183.

²⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/183.

²⁵⁴ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 66.

herhangi bir nefiste bir sûret olması bakımından tikel; pek çok şeyin kendisinde ortak olması bakımından ise tûmeldir.²⁵⁵



²⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/184. İbn Sînâ, “tûmel doğa dışta mevcuttur” ifadesiyle tûmel olması bakımından tûmelin değil, tûmelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşunun kastedildiğini söylemektedir. Bu durumda o, (a) doğa olması bakımından bir şey, (b) kendisinden hareketle tûmel bir sûretin akledilmesine imkân tanınması açısından bir şey, (c) bilfiil düşünölmesi yönünden bir şey, (d) bizzât bu madde ve arazlara değil de şu madde ve arazlara bitişmiş olsaydı başka bir şahıs olurdu hükmünün hakkında doğru olması yönünden bir şeydir. Bu doğa sadece birinci değerlendirmeye göre dışta mevcuttur. Diğer üç değerlendirmeye dışta mevcut bir tûmel değildir. İlk durum tûmellik anlamından sayılırsa, onun tûmellikle birlikte dışta mevcut olduğu söylenebilir. Oysa burada söz konusu olan tûmellik ancak nefiste bulunur. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/186.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI’NIN VARLIĞI, BİRLİĞİ VE SIFATLAR MESELESİ

1. Tanrı’nın Varlığı

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde felsefî bir soruşturma, konu hakkında “var mıdır”, “nedir”, “hangisi”, “niçin” sorularını içermelidir. Bu sorulardan ilki araştırma konusu olan şeyin var olup olmadığını, diğerleri onun hangi cins altına girdiğini, hangi türe ait olduğunu ve sebebinin ne olduğunu sormaktadır. Araştırma konusu Tanrı olduğunda öncelikle onun varlığının tespit edilmesi gerekmektedir. Nitekim var olanların bir sebebinin, ilkesinin ve kaynağının olduğunu söylemek ile söz konusu sebebin, ilkenin ve kaynağın ne olduğunu, hangi özelliklere veya niteliklere sahip olduğunu söylemek birbirinden ayrı şeylerdir. Öyleyse öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ açısından Tanrı’nın varlığı meselesini ele almamız gerekmektedir. Tanrı’nın varlığını epistemolojik ve ontolojik açıdan ele almak mümkündür. Epistemolojik açıdan Tanrı’nın varlığı insanın bilgisine konu olması bakımından incelenecektir. Ontolojik açıdan ise Tanrı’nın var olanlar içerisindeki yeri ve var olanlarla ilişkisi ele alınacaktır.

1.1. Epistemolojik Açıdan Tanrı’nın Varlığı

Klasik gelenekte “Tanrı vardır” şeklindeki bir önerme hem anlamlı hem de bilişsel olarak doğrulanabilir bir iddia olarak kabul edilmiştir; bu önermenin anlamsal geçerliliği uzun süre sorgulanmamıştır. Ancak 20. yüzyılın başlarında dilin anlamını ve mantığını merkeze alan felsefî yaklaşımlar, “Tanrı vardır” gibi metafizik önermelerin bilişsel değeri

olup olmadığını sorgulamıştır. Kant'ın insanın bilgi alanına çizdiği sınır²⁵⁶ mantıksal pozitivistler tarafından daha ileri taşınarak dilin sınırlarını deneyime dayandıran bir teori geliştirilmiştir. Pozitivist yaklaşım, bilgi alanımızın sadece duyu ve tecrübeyle sınırlı olduğunu, bu nedenle duyu ve tecrübemize konu olmayan bir şeyin varlığını iddia edemeyeceğimizi ileri sürmektedir.²⁵⁷ Bu düşünce bütün metafizik ve teolojik önermelerin anlamsız olduğu anlamına gelmektedir.²⁵⁸

İnsanın bilgi alanının ve dilsel imkânlarının sınırlarına yönelik bu eleştiriler, Tanrı'nın varlığına ilişkin önermelerin anlamsız olduğu gerekçesiyle ateist görüşlerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Diğer taraftan Tanrı inancının akıl yoluyla değil, ancak inanç temelinde kabul edilebileceğini savunan fideist yaklaşımlara da zemin hazırlamıştır. Nitekim fideist yaklaşıma göre Tanrı'nın bilgiye konu olamaması, O'nun varlığından ayrı düşünülmektedir.²⁵⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını akılla bileceğimiz hususunda şüphe duymazlar. Onlar bu noktada Tanrı'yı aklın ve bilginin ötesine yerleştiren Plotinus'tan²⁶⁰ ve Tanrı'nın teorik akılla bilinemeyeceğini ileri süren mistik yaklaşımlardan ayrılmaktadır.²⁶¹ Fârâbî, felsefenin amacının Tanrı'yı bilmek ve ona benzemek olduğunu

²⁵⁶ Immanuel Kant (1724–1804) teorik aklın bilgisini yalnızca fenomenler alanıyla sınırlı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre “Algısız kavramlar boştur; kavramsız algılar ise kördür.” Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer - Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 193-194.

²⁵⁷ Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 413-414.

²⁵⁸ Nitekim A. J. Ayer, teolojik dilin deneysel doğrulanabilirlik ölçütünü karşılayamadığını ve hiçbir bilişsel anlam ifade etmediğini ileri sürmektedir. A.J Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952), 35.

²⁵⁹ Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 23-26.

²⁶⁰ Ancak onun amacı natüralistler gibi bilgi alanımızı sınırlamak değil, Tanrı'nın mutlak başkalığını ve aşkınlığını muhafaza etmektir. Nitekim ona göre duyu tecrübemize konu olmayan diğer iki hipostaz olan Akıl ve Ruh'un bilinmesinde bir engel yoktur.

²⁶¹ İbn Sînâ sonrasında ortaya çıkan ve felsefede nazari araştırmanın (*bahs*) bizi ancak belli bir noktaya ulaştırabileceğini, ancak hakikati elde etmek için keşif, riyazet ve müşahade gibi teellüh yöntemlerine başvurulacağını ileri süren işraki felsefeyi de bu gruba dahil edebiliriz. Cihan, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, 405-407.

söylemektedir.²⁶² İbn Sînâ ise Tanrı'nın varlığını bilmenin imkânsız olmadığını ifade etmektedir. Öte yandan ona göre Tanrı'nın varlığına dair bilgimiz bedihî değildir. Ona göre insan, akıl yürütme yoluyla var olanlar içerisinde bir ilk ve zorunlu varlık olduğu bilgisine ulaşabilir.²⁶³

Daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde maddeden ayrı olan varlıklar, metafizik biliminde incelenmektedir. Öyleyse Tanrı'nın varlığına dair bilginin bu bilimde elde edilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan onlar, Tanrı'nın varlığına dair bilginin fizik biliminde elde edileceğini ileri süren Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Yine duyularla gözlemlenen varlıklardan (*şâhit*) yola çıkarak, gözlenemeyen (*gâib*) Tanrı'nın varlığına ulaşma yöntemini kullanan kelamcılardan ayrılmaktadırlar. Tanrı'nın varlığının metafizikte inceleneceğini ifade eden filozoflar, O'nu metafiziğin konusu değil ulaşmayı hedeflediği amacı ve meselesi olarak vazetmektedir.²⁶⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemdaki şeylerin gerçekliği hakkında metafizik realizmi savunmaktadır. Buna göre şeylerin mevcudiyetleri ve neyse olarak var oluşları bizim zihnimizden ve onları düşünmemizden bağımsızdır. Realist ontolojiye göre varlık, zihinden bağımsız bir gerçekliğe sahiptir; yani var olanlar, bizim onları düşünüp düşünmemizden bağımsız olarak ne ise o'durlar. Bu anlayışta zihnin rolü, varlığı inşa etmek değil, onu idrak etmektir.²⁶⁵ Söz konusu realist tutumun epistemolojik uzantısı ise bu şeyleri bilebileceğimizi ve onlar hakkında konuşurken kullandığımız kavramların sırf

²⁶² Ebû Nasr el-Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, 2014, 113.

²⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/3-4.

²⁶⁴ el-Fârâbî, "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması", 16; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/4-5.

²⁶⁵ Engin Erdem, "İbn Sînâ Metafiziği", *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 202.

bir isim olmanın ötesinde gerçekten dışta mevcut olan şeye işaret ettiğini kabul etmektedir.²⁶⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın realist varlık anlayışı varlığın bilgisinin bedihî olduğu tezine dayanmaktadır. Filozoflara göre insanın bilgisinin temelinde kendiliğinden açık (bedihî) bazı bilgiler vardır. İnsan diğer bilgileri bu bilgilere dayanak elde etmektedir. Ancak bu bilgilerin kendileri başka bir bilgilere dayanarak elde edilmez. Kendisinde şüphe edilmeyen bu bilgilerin başında varlık bilgisi gelmektedir. Yani varlığa dair bilgi, başka bir açıklamaya veya kanıta ihtiyaç duymayan açık bir bilgidir.²⁶⁷ Ancak filozoflara göre metafiziğin temel konusu olan mutlak varlığın bilgisi bedihî olsa da dışta özel bir varlık olan Tanrı'nın bilgisi bedihî değildir. Aksine ona dair bilgi aklî çıkarıma dayanarak elde edilir. İbn Sînâ Tanrı'nın varlığına dair bilginin ne bedihî olduğunu ne de imkânsız olduğunu; aksine varlığının aklî çıkarımla yani delille ortaya konulacağını vurgulamaktadır. Ona göre Tanrı'nın varlığına dair bilgi, metafizik biliminde elde edilmektedir.²⁶⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık merkezli metafiziği, Tanrı'nın her şeyden başkalığını ve aşkınlığını koruyarak O'nun bilinmesini mümkün kılmaktadır. Tanrı, varlık

²⁶⁶ Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 24.

²⁶⁷ Fârâbî, bilgiyi tasavvurlar ve tasdikler olmak üzere iki kısma ayırıp, bilinen şeylerin bir kısmının çıkarım (*istidlâl*), düşünme (*fıkr*) ve çıkarsama (*istinbat*) olmaksızın bilindiğini, bir kısmının ise düşünme, çıkarım ve çıkarsamaya dayandığını ifade etmekte ve birinci kısma giren bilgileri kabule dayalı olanlar (*makbûlât*), yaygın olanlar (*meşhûrât*), duyulur olanlar (*mahsûsât*) ve ilk akledilirler (*makûlâtü'l-evvel*) kısımlarına ayırır. Ona göre ilk akledilirler nefislerimizde başlangıçtan itibaren yaratılmış gibidir. Bunların kesinliğine ve başka tarzda olmasının imkânsızlığına yönelik bilgiyi kendimizde hazır olarak buluruz ve bize nereden geldiklerini bilemeyiz. Mesela “Her üç tek sayıdır”, “Her dört çift sayıdır”, “Bir şeyin parçası o şeyden küçüktür”, “Başka bir şeye eşit olan iki miktar birbirine eşittir” gibi bilgiler böyledir. Ebû Nasr el-Fârâbî, “Beş Fasil (el-Fusûlü'l-Hamse)”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 36-39. Fârâbî bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu ilk akledilirleri üç gruba ayırmaktadır. Birincisi pratik becerilerin ilk öncülleri; ikincisi insanın yaptığı şeylerde iyi ve kötüyü kendisiyle bildiğimiz öncüller; üçüncüsü ise insanın eylemine konu olmayan varlıkların hallerini bilmede kullandığımız öncüllerdir. Fârâbî bu bilgilerin oluşmasında duyu idraklerinin hazırlık sürecine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmekte ancak onları idraklerine indirgememektedir. Duyu idrakleri hazırlayıcı işlevi görmekte, ardından faal akıldan gelen feyzin kuvveden fiile dönüştürücü özelliği sayesinde varlık bilgisi nefsimizde meydana gelmektedir. Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 164-165;

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/4-5.

bakımından diğer varlıklarla ortak bir zemini paylaşmaktadır. Ancak bu ortaklık var olanlar arasında eşit değil, dereceli bir ortaklıktır. Başka bir ifadeyle varlık, var olanlara eşit anlamlı olarak değil dereceli olarak yüklenmektedir.²⁶⁹ Nitekim daha önce ifade edildiği gibi varlık, var olanlara yüklenen cins bir anlamı değildir. Zira mantıkta cins anlam, altındaki türlere eşit olarak yüklenir. Bu durumda varlık ve ona ilişen genel anlamlar, mantıki bir tümelliğe değil; metafizik bir tümelliğe sahiptir. Kısacası varlık, zorunlu varlık için söylendiğinde hiçbir yokluk ihtimali içermeyen salt varlığa işaret ederken mümkün varlıklara söylendiğinde farklı derecelerde yokluk ihtimalini taşımaktadır.²⁷⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen varlık tarzı O'nun bilinmesini mümkün kılmaktadır. Onlara göre Tanrı, Plotinus'un iddia ettiği gibi aklın ve varlığın ötesinde değildir. Aksine Tanrı aklî varlık tarzına sahip özel bir mevcuttur. İleride görüleceği gibi, filozofların düşüncesinde Tanrı zâtı gereği akıl olduğu için O'nu akılla bilmemiz mümkündür. Bununla birlikte filozoflar soyut varlıkların idrakine ulaşmak için bedenimizden soyutlanmamız gerektiğini bedenimizde olduğumuz sürece salt aklî varlıkları tam olarak bilemeyeceğimizi söylemektedir. Bu ancak bedenimizden soyutlanarak neredeyse sırf aklî varlıklar gibi akıl haline gelmemizle mümkündür.²⁷¹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde var olanlar sadece duyusallardan ibaret olmadığı gibi bilginin sınırları da sadece duyularımıza konu olan varlıklar değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ var olanları hiyerarşik bir yapı içerisinde

²⁶⁹ Yükleme teorisinde bir lafız yüklendiği her bir şeye eşit anlamda yükleniyorsa buna eşit dereceli (mutavatı') lafız denir. Yüklendiği şeylere aynı anlamda yüklenmekle birlikte derece ve şiddet farkı varsa buna dereceli anlamdaş(müşekkek) lafız denir. Teşkil tarzında kullanılan lafızlara müşekkek, tavâtü' tarzında kullanılan lafızlara ise mutavatı' denir. Bkz; Muhittin Macit, "Teşkil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/567.

²⁷⁰ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 101-102.

²⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/115.

sıralarken duyuşal varlıkların ilkeleri olan duyuşal olmayan varlıklara yer vermektedir.²⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta mevcutların yalnızca duyuşurlardan ibaret olduğu, duyuşal idrakin dışında kalan şeyleri varsaymanın imkânsız olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ayrıca o, cisim gibi konum ve mekânla belirlenmeyen ya da cismin nitelikleri gibi içinde bulunduğu şeye bağılı olarak belirlenmeyen varlıkların aslında mevcut olamayacağı yönündeki kanaatin, yaygın olmakla birlikte geçersiz bir vehim olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Zeyd ve Amr'da aynı anlamla mevcut olan ve duyuşal yolla elde edilemeyen “insan” kavramı gibi tümel aklî anlamların varlığı, bu görüşün delilini teşkil etmektedir.²⁷³

İbn Sînâ, insanın sadece el, ayak, kaş göz gibi fiziksel organlara sahip olması bakımından insan olduğu iddiasını reddetmektedir. Zira ona göre bu organların her biri insan kavramı gibi tûmeldir. Mesela tûmel olarak el, dıştaki tek tek ellerden başkadır. Ona göre var olanlar, duyu ve vehimle algılananlardan ibaret değildir. Aksi halde duyu ve vehmin kendileri de hatta akıl da duyu ve vehim tarafında algılanırdı. Ayrıca aşk, korku, öfke, utanma, cesaret gibi şeylerden hiçbirisi duyu ve vehim tarafından algılanmazlar. Öyleyse duyuşur ve duyuşura eklenen şeylerden tamamen bağımsız olan soyut varlıklar, hiçbir şekilde duyu ve vehimle algılanamaz.²⁷⁴ “Her hak/gerçek, zâtî hakikati bakımından aynı (müttefik), bir ve işaret edilemezdir. Öyleyse her gerçeğin varlığını kendisiyle elde etiğı Tanrı, hiçbir şekilde duyuşlarla algılanabilir değildir.”²⁷⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bütün var olanların insan tarafından bilinmesi mümkündür. Öyleyse duyuşal bir varlık olmayan Tanrı'nın bilinmesi de mümkündür. Bu “Tanrı vardır” önermesi, insanın bilgi sahasını aşmayan anlamlı bir önerme olduğu

²⁷² el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 16-19.

²⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 124-125; Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/289-292.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 125; Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/292-294.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 125; Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/294-298.

anlamına gelmektedir.²⁷⁶ O halde filozofların varlık ve bilgi anlayışlarında aklın bilebileceği ve bilemeyeceği (fenomen ve numen) iki ayrı varlık alanından söz edilmez. Yani aklın idrak edemeyeceği bir varlık alanı söz konusu olmayıp idrak edebilir olan her şey idrak alanına dâhildir. Var olanlar duyusallardan ibaret olmadığına ve var olan her şey idrake konu olduğuna göre Tanrı'nın varlığını bilmek mümkündür.²⁷⁷

İbn Sînâ Tanrı'nın tanımlanamayacağını kabul etse de O'nun hiçbir şekilde bilgimize konu olamayacağını iddia etmez. Ona göre Tanrı herhangi bir cinse dâhil değildir. Bu yüzden O'nun klasik anlamda bir tanımı yoktur. Tanımı olmadığı için de burhanı yoktur. Tanrı nitelik, nicelik, mahiyet, zaman, mekân ve hareketten münezzehtir. O'nun dengi, ortağı ve zıddı yoktur.²⁷⁸ Nitekim klasik tanım teorisinde bir şeyin tanımı onun yakın cinsi ve yakın faslı ile yapılır. Tanrı'nın cinsi ve faslı olmadığı için onun tanımı da yoktur. Ancak bu durum hiçbir şekilde Tanrı hakkında konuşamayacağımız anlamına gelmez. Tanrı hakkında doğrudan değil, O'nun lazımları üzerinden konuşabiliriz. Diğer taraftan Tanrı'nın tam olarak idrak edilememesindeki eksiklik insanın eksik varoluş tarzından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar epistemik kapasitemiz O'nu tam olarak idrak etmeye elverişli olmasa da onun varlığına aklî olarak yaklaşabiliriz. Nitekim salt akıl olan bir varlık akıl ile bilinebilir.²⁷⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde bir şeyin ne olduğuna dair bilgi talep etmek “o şeyi o şey yapan” şeyleri yani mahiyeti sormak anlamına gelmektedir. Bu daha sonra görüleceği gibi “Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyeti var mıdır?” sorusunu akla getirmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi İbn Sînâ mümkün varlıklarda varlığın

²⁷⁶ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 109; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 70-73.

²⁷⁷ Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–”, *Nazariyat* 1/1 (2014), 35-50.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/216.

²⁷⁹ Gürbüz Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 417.

mahiyetten ayrı olduğunu, bunun aksine Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mahiyeti olmadığını ifade etmektedir. “O’nun zorunluluğunu gerektirecek bir mahiyete sahip olduğu ve zorunluluğun bu mahiyetin gereği olduğu düşünülemez. O’nun salt varlığından ayrı olan bir mahiyeti yoktur.” Aksi halde bu mahiyete karşılık gelen bir varlığın olup olmadığını sormak mümkün olurdu. Oysa O’nun yokluğu düşünülemez. İbn Sînâ’nın bu düşüncesi ileride görüleceği gibi, Tanrı’nın basitliği düşüncesiyle ilişkilidir. İbn Sînâ’nın düşüncesinde varlığından başka bir mahiyeti olan her şey sebeplidir. Zorunlu varlığın varlığından ayrı bir mahiyeti olması halinde onun varlığı nedenli olacaktır. Oysa o zâtı gereği zorunlu olduğu için -varlığından ayrı bir mahiyetinin olması durumunda- çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır.²⁸⁰

1.2. Ontolojik Açıdan Tanrı’nın Varlığı

1.2.1. Sebeplilik ve İlk Sebep

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı, var olanların nihai ilkesi ve sebebi olup “ilk varlık” (*el-mevcûdü’l-evvel*) ve “ilk sebep” (*el-illetü’l-ûlâ, es-sebebü’l-evvel*) olarak konumlandırılmaktadır. Tanrı hem varlıkların ontolojik temeli hem de âlemdeki düzenin aşkın kaynağıdır. Var olanların bir “ilk sebep” ya da “ilk varlık”a dayanması gerektiği düşüncesi, bir yandan bu ilk varlığın kendisinin herhangi bir sebebe ihtiyaç duymayan, öncesiz ve zorunlu bir varlık olduğunu ortaya koyarken; diğer yandan âlemdeki tüm varlıkların neden-sonuç (illiyet) ilişkisi içerisinde vücut bulduğunu ve ontolojik düzenin bu ilkeye göre işlediğini ifade etmektedir.

Bilindiği gibi Aristoteles, âlemdeki oluşu açıklarken bir “ilk hareket ettirici”nin var olması gerektiğini kabul etmektedir. Bu doğrultuda Aristoteles, kendisinden önceki

²⁸⁰ Mehmet Sait Reçber, “Vâcibü’l-Vücûd’un Mâhiyeti Meselesi” (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş Yayınları, 2008), 307-315.

filozofların açıklamalarını yetersiz bularak “dört sebep teorisi”ni geliştirmiştir.²⁸¹ Ona göre formel, maddi, fail, gaye olmak üzere dört tür sebep vardır.²⁸² Ancak Aristoteles ortaya koyduğu dört sebeple sadece fizik dünyada var olan hareketi ve oluşu açıklamakta; nesnelerin varlığına dair bir açıklama getirmemektedir. Ona göre nesnenin kuvve halinde fiil hale geçmesi yani sûret alma nesneye içkin doğa ile gerçekleşmektedir. Aristoteles’in düşüncesinde ilk sebep konumunda olan Tanrı da âleme varlık veren bir fail sebep değil zâten ezeli olan varlığa hareket veren gaye sebep konumundadır.²⁸³

Yeni Platoncu filozoflar, Aristoteles’in yalnızca fiziksel hareketleri açıklamak üzere formüle ettiği dört sebep anlayışını yeterli görmeyerek, bunlara iki yeni sebep eklemiştir: misalî sebep (Yun. *paradeigmatikon*) ve araçsal sebepler (Yun. *organikon*). Yeni Platoncu düşüncede, varlık düzeyleri arasında hiyerarşik bir ayırım gözetilerek, varlığın gerçek sebepleri ile oluşun (kozmozik) sebepleri birbirinden ayrılmaktadır. Ay üstü âlemde yer alan metafizik ilkelere karşılık gelen gerçek sebepler; fail, gaye ve misâlî sebepler olarak sınıflandırılır. Bu sebepler, varlığın aşkın kaynağını ve varlıkların ilahi ilkedен taşmasını (sudûr) açıklamada temel rol oynamaktadır. Buna karşılık maddî, sûrî ve araçsal sebepler ay altı âleme ait olup fiziksel ve zamansal oluş süreçlerini açıklayan ikincil sebepler olarak ifade edilmiştir. Böylece fail sebep salt hareketin sebebi değil, varlığın sebebi haline getirilmiştir.²⁸⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles’in dört sebep teorisini temel alırken, aynı zamanda Yeni Platoncu fiziksel ve metafiziksel sebep ayrımını da kendi sistemlerine dâhil

²⁸¹ Aristoteles’e göre bir şeyi bilmek tek tek şeylerin tecrübesine sahip olmaktan ziyade, onun kavramına sahip olmak ve sebebini bilmektir. Bununla birlikte sebebini bilgisi duyulardan elde edilemez. Bilimler ve sanatlar (*tekhne*) sebeplerin bilgisini, bilgelik (*sophia*) ise varlıkların ilk sebeplerini ve ilklerini incelemektir. İlk ilke ve sebepler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü onlar sayesinde diğer şeyler bilinir. Bu yüzden İlk ilke ve sebeplerin bilimi en tanrısal ve en şerefli bilimdir. Aristoteles, *Metafizik*, 75-85.

²⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 86-89.

²⁸³ Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 27-28.

²⁸⁴ Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*, 30-31; Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 291-300; Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs* (Elis Yayınları, 2018), 218.

etmişlerdir. Böylece onlar, varlığın hem fiziksel hem de metafizik düzenini kuşatan çok katmanlı bir illiyet anlayışı geliştirmişlerdir. Bu çerçevede Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde hareket veren fiziksel mevcutlarla varlık veren aklî mevcutların sebep olma tarzları ayrılmaktadır. Fail sebep sadece hareketin açıklanmasında değil aynı zamanda varlığın açıklanmasında işlevsel hale getirilmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde var olanları inceleyen bilim olarak metafizik bir bütün olarak sebeplik/illiyet ilkesi üzerine kuruludur. Sebeplik, sadece hareketi değil varlığı açıklayan üst bir kavram olduğu için fizikte değil metafizikte ele alınmaktadır.²⁸⁵

Var olanları varlık aktarımına bağlı sıkı bir sebeplik düzeni içinde hiyerarşik olarak açıklamaya çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ, zâtı gereği zorunlu olmayan her mevcudun mutlaka sebebi olduğunu kabul etmektedir. Ancak filozofların düşüncesinde meydana gelen şeyler arasındaki nedensel ilişki sadece zihinde var olan bir itibar değil, zihin dışında şeylerin var oluşunun zorunlu bir gereğidir. Böylece sebeplik hem varlığın temellendirilişini açıklayan ontolojik ve kozmolojik bir ilke hem de bilimsel bilginin (burhan) temellerini açıklayan epistemolojik ve mantıksal bir ilkedir. Bir şey sürekli ya da çoğunlukla başka bir şeyi gerektirdiğinde bu iki şey arasındaki sebeplik ilişkisini kavrayan akıldır. Sebepliğin bilgisi duyularla elde edilemez; duyular sadece ardışıklığı vermekte, nedensel ilişkiyi kavrayamamaktadır.²⁸⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde, varlık düzeni, nedensel bir zincir içerisinde birbirine bağlı mevcutlardan oluşmaktadır ve bu zincirin zorunlu olarak sebebi olmayan bir ilk sebebe dayanması gerektiği kabul edilmektedir. Bu ilk sebep, hem âlemdeki varlıkların hem de bu varlıklar arasındaki düzenin kaynağı ve açıklayıcı ilkesidir. Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemde bulunan çokluk, hareket ve değişimin nihayetinde

²⁸⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/45-47; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 138-139.

²⁸⁶ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 163-164. İlhan Kutluer, "İlliyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000); Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*.

değişmeyen, kendisi bizzât varlık olan bir ilk varlığa bağlı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Fârâbî, tüm varlıkların sebebi olmayan ilk sebebi olarak Tanrı'yı ifade etmek için çoğunlukla “İlk Sebebe” ve “İlk Varlık”; İbn Sînâ ise “Zorunlu Varlık” terimini kullanmıştır. Esasında her ikisi de birbiriyle yakın anlama sahip olup zâtı dikkate alındığında “zorunlu” diğer varlıklara nispetle “ilk” kullanımı öne çıkmaktadır. İlk Sebebe, sadece hareket ettirici fail sebebe değildir; O, hem her şeyin var edici fâil sebebi hem de her şeyin kendisine yöneldiği gaye sebeptir.

Fârâbî, kendi mertebesinde bir ve tek olan ilk sebebin Tanrı olduğuna inanılması gerektiğini; O'nun ikincilerin (ayrık akılların) ve faal aklın yakın sebebi olduğunu söylemektedir.²⁸⁷ Fârâbî'ye göre bütün varlıkların nihai sebebi olan İlk Varlık'ın kendi varlığının bir sebebi yoktur. Bu anlamda O, ilk sebeptir. Ona göre İlk Varlık'ın, varlık ve mertebesinde kuşatamadığı herhangi bir şeyin bulunması mümkün değildir. O'ndan daha önce olan veya O'nunla aynı mertebede olan; bir varlığın olması mümkün değildir. Bundan dolayı O'nun varlığı ne kendisinden önce olan başka bir şeyden ne de kendisinden daha eksik bir şeyden elde etmiş olması asla mümkün değildir. Fârâbî O'nun herhangi bir biçimde var olmamasının mümkün olmadığını söylemektedir.²⁸⁸

Fârâbî'nin düşüncesinde İlk Varlık'ın kendisini önceleyen bir sebebinin olması imkânsızdır. O'nun varlığının, “kendisi ile” “kendisinden” ve “kendisi için” (*bihi, anhu ve lehu*) olduğu bir sebebi yoktur. O'nun varlığı her türlü madde ve konudan uzaktır. Çünkü O, madde değildir; varlığı/kıvamı kesinlikle ne bir maddede de ne de bir konudadır. Aynı şekilde O'nun bir sûreti yoktur. Çünkü sûret ancak bir maddede var olabilir. O'nun varlığının kendisiyle tamamlanacağı bir amacı ve gayesi yoktur. Aksi halde bu amaç ve gaye varlığı için sebebe olurdu. Son olarak varlığını, kendisinden daha

²⁸⁷ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 16-19.

²⁸⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46-47; el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 40-41.

önce olan bir şeyden almış olması mümkün değildir ve varlığını, kendisinden aşağıda bulunan bir şeyden alması ise zâten mümkün değildir.²⁸⁹ Bu durumda Tanrı, sebepsiz ilk sebeptir. O, her bakımdan tam olup hiçbir sebebe ihtiyacı yoktur. Varlığı kendi zâtından olup hiçbir şeye dayanmadığı için öncesiz ve sonrasızdır. O'nun için varlığa gelme ya da varlıktan ayrılma durumu söz konusu değildir.²⁹⁰

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de varlığının hiçbir sebebi olmadığını söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığının ne kendisinden dolayı (*minhu*) olduğu fail sebebi ne kendisi için olduğu (*lieclihi*) gaye sebebi ne kendisinde (*fîhi*) olduğu maddî sebebi ne de kendisiyle olduğu (*bihi*) sûrî (formel) sebebi yoktur. Aksi halde hâdis ve sebepli olurdu. Oysa O'nun varlığı zorunludur. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın fail sebebi olmadığı için fail sebebi olmayı gerektiren şu durumlardan münezzektir: (i) O'nun varlığından (inniyet) başka mahiyeti yoktur. (ii) O, cevher ya da araz değildir. (iii) Her biri varlığı diğerinden alan iki Zorunlu Varlık olamaz. (iv) O, bir yönüyle varlığı zorunlu bir yönüyle de mümkün olamaz.²⁹¹

Zorunlu Varlık'ın maddi sebebi yoktur. Çünkü kabul edici sebep (el-illetü'l-kâbile), onu kabul edecek mahallin meydana gelişinin sebebidir; yani varlığı ya da varlığın yetkinliğini kabule hazır olandır. Zorunlu Varlık, salt bilfiil yetkin olduğu için O'na hiçbir eksiklik ilişmez. O, zâtından kaynaklanan bütün yetkinlikleri öncelemektedir. Mecazi bile olsa, her türlü eksiklik O'ndan nefyedilir. Her yetkinlik ve güzellik O'nun varlığındandır. Hatta O'nun varlığının yetkinliğinin eseridir. Öyleyse O'nun yetkinliği nasıl başkasından olsun?

²⁸⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 48-49.

²⁹⁰ Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*, 29-32. Fârâbî'ye nispet edilen *Uyûnü'l-Mesâil* adlı eserde zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımını geçmektedir. el-Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", 118-119. Ancak bu eserin filozofa aidiyeti hakkında şüpheler mevcut olduğu için metinde yer vermedik. Kaya, "Şukûk alâ Uyûn: Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine", 29-67.

²⁹¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal (Mısır: Camiatü'l-Ezher, 1980), 18.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kabul edici (kâbil) bir sebebi olmadığı için, O'nun için hiçbir şey bilkuvve halde olamaz. Bu nedenle, ileride detaylı olarak görüleceği üzere, Tanrı'nın beklenen pasif bir sıfatı yoktur. Aksine O'nun sahip olduğu bütün yetkinlikler bilfiil, aktif ve hâsıdır. Yani başkası için yok (*ma'dum*) ve henüz gerçekleşmemiş (*muntazır*) halde olan yetkinlikler, O'nun için hazırdır. Çünkü bütün itibarları önceleyen yetkin zâtı bir ve basittir.²⁹²

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'tan kabul edici sebebin olumsuzlanması, O'nun için değişimin imkânsız olduğunu göstermektedir. Çünkü değişim, bir sıfatın yok olup, diğerinin var olmasıdır. Burada var olma ve yok olma ise bilkuvve bir hali gerektirdiği için Tanrı hakkında muhaldir. Yine bilkuvve olan bilfiil olamaz. Çünkü şeyi kabul edenin iki yön olur. Zira kabul gerçekleştiğinde, kabul edenin ortadan kalkmaması gerekir. Aksi hâlde varlık ve yokluk birlikte ortadan kalkar ki bu, mantıksal bir imkânsızlıktır. Bu her zât için geçerlidir. Melekler ve beşer ruhlar gibi her basit hakikat cisimlerin ilişkinlerinden uzak olduğu için kesinlikle yokluğu kabul etmez.²⁹³

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın sûrî sebebi yoktur; çünkü cisimlerde sûret, ancak bir maddeyle birlikte var olabilir. Zira sûretin varlığında maddenin, maddenin bilfiil varlığında ise sûretin bir ortaklığı söz konusudur. Zorunlu Varlık'ın sûrî sebebi olmadığı için zaman, mekân, yön ve bunları gerektiren bütün cisimsel arazların O'ndan olumsuzlanması gerekmektedir. Yine İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın gaye ve kemal sebebi yoktur. Zira gaye sebep, bir şeyin kendisi için olduğu şeydir. Oysa Tanrı, hiçbir şey için var olmamıştır. Aksine her şey, O'nun zâtının yetkinliğinden dolayı vardır; O'nun varlığına tâbidir; varlığını O'nun varlığından almıştır. Ayrıca gaye sebep, varlıkta diğer

²⁹² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 21.

²⁹³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 22.

sebeplerden sonra olsa da zihinde diğer sebeplerden öncedir. Gaye sebep; gaye sebebe sahip olan şeyde bilfiil fail sebep işlevi görmektedir.²⁹⁴

İbn Sînâ Tanrı'nın zâtının ve sıfatının hiçbir sebebinin olmayışını, O'nun sırf cömertliği (*cevvâd*), yetkinliği ve zengin oluşuyla (*ganî*) ilişkilendirmektedir:

“Zira zengin oluşu hem başkasına muhtaç olmadığını hem de başkasının varlığında O'na muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Ancak Zorunlu Varlık hiçbir şeyi güzel ya da çirkin(kötü) görmez. Aksi halde her yerde sadece güzel olan bulunur ve sürekli o var olurdu ve hiçbir yerde çirkin (kötü) olmazdı. Bu ise doğru değildir. Zira var olanların böyle farklılaşması (hem güzelin hem de çirkinin mevcudiyeti) ile bu hüküm de geçersiz olur. Çünkü her yönden bir olan, herhangi bir şeyi güzel ya da çirkin görmez. Sıfâtiyyeden bazılarının iddia ettiği gibi salah (iyi) ve aslah (en iyi) olanı gözetmek de O'nun için zorunlu (vacib) değildir. Çünkü "salah" olarak yaptığı O'na vacib olsaydı, bu fiili ne şükür ne de hamd gerektirirdi. Çünkü (bu durumda) O, üzerine vacib olanı yerine getirmiştir. Görünürde de borcunu ödeyen kimse gibi olmuştur. Bundan dolayı O, hiçbir şeyi kendisine vacib kılmaz. Aksine, O'nun fiilleri -daha sonra açıklayacağımız gibi- kendinden ve kendisi içindir.”²⁹⁵

İbn Sînâ, *Metafizik*'te mümkün varlıkların var olmak için zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir sebebe muhtaç olduğunu belirtmektedir. Ona göre mümkün varlıklar, sebepleri sayesinde varlık kazanınca zorunlu hale gelmektedir. Ancak bu durumda onlar zâtları gereği (*bi-zâtihi*) değil, başkasıyla (*bi-gayrihi*) yani sebebiyle zorunlu olurlar. Dolayısıyla bilfiil var olan mümkün varlık, zâtı bakımından mümkün başkasıyla zorunludur. İbn Sînâ'nın ifadesiyle o, “sebebi bakımından hak, zâtı bakımından bâtıldır.” Bu durumda başkasıyla zorunlu olmak, fiilen var olmak anlamına gelmektedir. Varlığı mümkün olan her şey, bir sebeple zorunlu hâle gelmedikçe bilfiil var olamaz. Öyleyse bilfiil var olan her şey ya zâtı gereği zorunlu ya da başkasıyla

²⁹⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 22-23.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 23.

zorunludur.²⁹⁶ Zâtı bakımından mümkün olan bir şeyin, var olması ya da var olmaması mümkündür. Ancak o, bu imkânı bakımından değil, sebebi bakımından var olmuştur. Çünkü her mümkün varlık, sebeplidir; her sebepli varlık ise sebebinin varlığıyla zorunludur.²⁹⁷

İbn Sînâ, *Kitâbü 'n-Necât*'ta mümkün varlığın var olduğunu ya da var olmadığını düşünmenin imkânsız olmadığını; ancak Zorunlu Varlık'ın var olmadığını farz etmenin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın varlığı zaruri iken mümkün varlığın varlığı ya da yokluğu zaruri değildir. Bu durumda zâtı gereği zorunlu olanın yokluğunu farz etmek, aklen imkânsızken, zâtı gereği zorunlu olmayanın yokluğunu farz etmek imkânsız değildir.²⁹⁸

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin hem zâtı gereği hem de başkasıyla zorunlu olması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin varlığı, başkası dikkate alınmadığında zorunlu ise başkasıyla zorunlu değildir. Zorunlu değilse zâtı gereği zorunlu değildir. Zira başkasıyla zorunlu olan, zâtı bakımından mümkündür. Öyleye başkasıyla zorunlu olan varlığın zorunluluğu, bir nispete ve izafete bağlıdır. Söz konusu nispet ve izafetin dikkate alınmasıyla bu nispet ve izafete sahip olan şeyin zâtının dikkate alınması farklıdır. Bir şeyin sadece zâtının dikkate alınması varlığının ya zorunluluğunu ya imkânını ya da imkânsızlığını gerektirir. Ancak varlığı imkânsız olamaz. Çünkü varlığı bizâtihi imkânsız olan ne başkasıyla ne de zâtı gereği var olamaz. Öyleyse varlığı zâtı itibariyle mümkün, başkasına nispetle zorunlu, bu başkasına olan nispetin kaldırılmasıyla ise imkânsızdır. Zâtı şart olmaksızın zâtı gereği mümkün varlıktır.²⁹⁹

²⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/45.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/148-149.

²⁹⁸ İbn Sînâ zâtı gereği olmayan zorunluluğa iki örnek vermektedir. Birincisi; dördün varlığı zorunludur, ancak zâtı gereği değil, iki tane iki farz edildiğinde zorunludur. İkincisi; yanma olayı zorunludur ama zâtı gereği değil, doğal fail kuvvet ve doğal münfail kuvvetin yani yanıcı ve yakıcı güç bir araya geldiği farz edildiğinde zorunludur. İbn Sînâ, *Kitâbü 'n-Necât*, 261.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü 'n-Necât*, 262.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde bilfiil var olması mümkün olmayan şeyin varlığı imkânsızdır. Bilfiil var olma imkânına sahip olanın varlığı ise ya zorunlu ya da zorunlu değildir. Zorunlu değilse henüz imkân sahasında olup varlığı yokluğundan ayrılmamıştır. Mümkün varlıklar, var olmak için mutlaka zorunlu varlığa ihtiyaç duymaktadır. Çünkü mümkün varlığın varlığı, mutlaka bir sebebe bağlıdır. Bu durumda mümkünün varlığı, sebebinin varlığıyla zorunlu hale gelmektedir. Zira sebebin varlığından önce olduğu gibi kalması imkânsızdır. O halde zâtı bakımından mümkün olan her varlık, bir başka varlık aracılığıyla zorunlu hale gelmiştir.³⁰⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesine göre İlk Sebep, varlık düzeninde her şeyden öncedir ve O'ndan önce gelen herhangi bir sebebin varlığı aklen imkânsızdır. Ancak O'nun diğer varlıklara önceliği, zaman bakımından değil, zât ve varlık bakımındandır. İbn Sînâ öncelik ve sonralığın varlığın lâzım arazlarından olduğunu; ancak sadece zamansal bir durum olmadığını söylemektedir. Ona göre önceliğin çeşitli anlamları teşvik yoluyla şu anlamda toplanabilir: “*Önce olmak bakımından öncenin sonrada bulunmayan bir şeye sahip olması ve sonraya ait olan her şeyin öncede mevcut olması.*”³⁰¹

İbn Sînâ'ya göre öncelik, şu anlamlara gelmektedir: (i) Halk arasında en yaygın olan zamansal ve mekânsal önceliktir. Belli bir düzen dahilinde mekân bakımından önce olan şey, başlangıca daha yakın olandır. Zaman bakımından önce olan ise şimdiki ana ya da başlangıç kabul edilen herhangi bir zamana daha yakın bulunan şeydir. (ii.) Daha sonra “belli bir başlangıca yakın olan şeye” önce denilmiştir. (iii.) Ardından üstünlüğü ve erdemliye, önder ve yönetene önce olan denilmiştir. Bu anlamda önce olan sonra olanda bulunmayana sahiptir. (iv.) Bundan sonra üçüncü anlamdaki itibarı dikkate alınarak öncelik ismi varlığa taşınmıştır. Bu anlamda iki şeyden örneğin a ve b'den biri (a) var

³⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 262-263.

³⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/145.

iken diğeri (b) henüz yoksa ve b'nin varlığı ancak a'nın varlığından sonra mümkün oluyorsa, a'nın b'den önce olduğu söylenir. Mesela, “bir”in var olması için “çok”un varlığı zorunlu değildir; ancak “çok”un mevcut olabilmesi için “bir”in varlığı zorunludur. (v) Son olarak öncelik başka bir açıdan varlığın gerçekleşmesine nakledilmiştir.³⁰²

İbn Sînâ'ya göre varlık bakımından öncelikte iki şeyden (örneğin a ve b) birincinin (a'nın) varlığı diğerine (b'ye) bağlı olmayıp, kendinden ya da üçüncü bir şeyden (c'den) gelirken, ikincinin varlığı birinciden geliyorsa, ikinciye birinciden varlığın zorunluluğu gelmektedir. Bu durumda ikincin varlığının zorunlu oluşu, kendi zâtı bakımından değildir; aksine onun varlığı zâtı bakımından mümkündür. Birincinin varlığı ikincinin varlığının zorunlu oluşunun sebebinin oluşturmaktadır. Dolayısıyla birinci, ikinciden varlık bakımından öncedir. İbn Sînâ, varlık bakımından önceliğe elin hareketinin anahtarın hareketini öncelemesini örnek vermektedir. Her ne kadar zaman bakımından iki hareket beraber olsa da akıl elin hareketinin önceliğini farz eder. Çünkü elin hareketi, anahtarın hareketinin sebebidir.³⁰³

1.2.2. Varlık Veren Fail Sebep

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, âlemin varlığının fail sebebidir. İbn Sînâ sebepleri şöyle tanımlamaktadır: Sûrî sebep, “bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil kendisi yapan” şeydir. Maddi sebep, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilkuve o şey yapan, o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeydir.” Fail sebep, “kendi zâtından farklı bir varlık veren şeydir.” Gaye sebep, “kendisinden başka bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği şeydir.”³⁰⁴ Ona göre maddî ve sûrî sebep, bir şeyin varlığına dâhil olup onun mahiyetinin sebepleridir. Fâil ve gaye sebep ise, şeyin

³⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/145-146.

³⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/147; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 100-107.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/1-2.

mahiyetine dâhil olmayan, fakat varlığının sebepleridir. Nitekim Tanrı, mümkün varlıkların varlığını sağlayan fâil sebeptir.³⁰⁵

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta varlığın sebebi ile mahiyetin sebebini ayırmaktadır. Ona göre maddi ve sûrî sebep mahiyetin sebebi, fail ve gaye sebep ise varlığın sebebidir.³⁰⁶ Bir şeyin var edici sebebi ya bu şeyin mahiyetini kuran şeylerden (madde ve sûret) sadece birinin sebebi ya hepsinin (madde ve sûretin) sebebidir. Bir şeyin kendisi için olduğu gaye sebep fail sebebin sebepliğinin sebebidir. Ancak varlıkta gaye fail sebebin sebeplisidir. Yani fail sebep bilfiil meydana gelen gayelerin mahiyetinin ve anlamının değil, varlığının sebebidir.³⁰⁷ İbn Sînâ'ya varlık âleminde bir ilk sebep varsa o ancak her sebepliği var eden fail sebeptir.³⁰⁸

İbn Sînâ'ya göre metafizikçi filozoflar, fail sebeple yalnızca hareketin ilkesini kastetmezler; bununla birlikte varlığı veren sebebi de kastederler. Tanrı'nın âlemin fail sebebi oluşu da bu anlamdadır. Buna karşılık doğal fail sebep ise, yalnızca hareketin türlerinden biriyle hareket ettirir; bunun dışında varlık vermez.³⁰⁹ Var olanların varlığının fail sebebi olan Tanrı, kendi zâtı dışında kalanlara varlık vermektedir.³¹⁰

Fail sebeple var olan şeyin varlığının ve yokluğunun sebebi vardır. Ancak onun daha önce yok iken sonra var olmasının sebebi yoktur. Dolayısıyla faile olan ihtiyacın sebebi yokluktan sonra var olma değildir. Aksi halde şey var olduktan sonra sebebe olan ihtiyaç ortadan kalkardı. İbn Sînâ'ya göre sebeplinin var olmak için faile olan ihtiyacının

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/1-2; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 169-170.

³⁰⁶ Bir şey bazen mahiyeti ve hakikati bakımından varlığı bakımından sebepli olur. Mesela üçgenin hakikati yüzey ve çizgiye bağlıdır. Bunlar onun maddi ve sûrî sebepleri gibidir. Ancak üçgen varlığı yönünden başka bir sebebe bağlıdır. Bu sebep ya fail sebep ya da fail sebebin sebepliğinin sebebi olan gaye sebeptir. İbn Sînâ üçgen örneği üzerinden varlık ile mahiyet ayrımını belirginleştirmektedir. “Bil ki üçgenin çizgi ve yüzeyden oluştuğu zihinde temessül edip, dıştaki varlığı henüz belirmediği sırada üçgenin anlamını anlarsın ama dışta varlıkla nitelenip nitelenmediğinden şüphe duyarsın.”³⁰⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 126; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/296-299.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 126; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/300-301.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 127; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/302.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/1-2.

³¹⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/4.

sebebi onun yok iken var olması değil, varlığın bizzât kendisidir. Yani kelimcilerin ifade ettiği gibi faile olan ihtiyacın sebebi hudus olup bir kez ortaya çıktıktan sonra ihtiyaç ortadan kalkmaz. Hudus ve onun dışındaki şeyler ona sonradan ilişen şeylerdir. Bu yüzden sebepli var olduğu sürece sürekli kendisine varlık verene muhtaçtır.³¹¹

İbn Sînâ, sebepleri; bizzât ve bilaraz sebepler, bilkuvve ve bilfiil sebepler, yakın ve uzak sebepler ve özel ve genel sebepler şeklinde kısımlara ayırmaktadır. Ona göre fizik dünyada fail sebep işlevi gören tabiat, nefis veya sûret varlık değil hareket vermekte ve varlığın kabulü için hazırlayıcı işlev görmektedir. Oysa metafizik fail sebepler olan Tanrı ve aklî cevherler varlık vermektedir. Metafizik fail sebepler, hem varlığın hem de varlığın sürekliliğinin sebebidir. Oysa, fiziki fail sebepler sebeplilerin varlığının sürekliliğinin sebebi değil, sadece hareketin sebebidir. Mesela bina ustası binanın, baba ise oğulun, ateş suyun ısınmasının varlığının sebebi değildir.

İbn Sînâ'ya göre gerçek sebepler, daima sebeplileriyle birlikte bulunmaktadır. Buna karşın bilaraz ve yardımcı sebepler, sebeplinin varlığını zamansal olarak önelemektedir. Gerçek sebeplerin sonlu olması gerekmektedir. Oysa, yardımcı ve hazırlayıcı sebepler sonsuz olabilir. Çünkü yok iken var olan hâdis şeylerin hâdis sebeplerinin olması gerekir.³¹² Bir şeyin zâtının kendisiyle bilfiil olduğu zâtî sebeplerin, bu şeyle beraber olması ve varlıkta onu önelememesi gerekmektedir. Dolayısıyla zâtî sebep, sebeplinin meydana gelmesiyle ortadan kalkmaz. Bu durum ancak zâtî ve yakın olmayan arazi sebeplerde olur. Bu yüzden zâtî olmayan sebeplerin sonsuza kadar gitmesi mümkündür.³¹³

³¹¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/5-8.

³¹² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/9-10.

³¹³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/11.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin varlığının fail sebebi olan Tanrı, belli bir zamanda değil sürekli sebeptir. Çünkü zâtı gereği başkasının varlığının sebebi olan, zâtı var oldukça sebep olmaya devam eder. Dolayısıyla onun varlığı sürekli ise sebeplinin varlığının da sürekli olması gerekir. İleri de ele alacağımız üzere âlemin varlığının zamansal bir başlangıcı olmadığı düşüncesi, fail sebebinin sürekli varlığıyla ilişkilidir. İbn Sînâ, varlık veren sebeplerin sebep adını almaya daha layık olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar, sebebi olduğu şeyden mutlak yokluğu kaldırmakta ve ona tam varlık vermektedir. Ona göre filozofların *ibda'* adını verdiği mutlak yokluktan sonra varlık verme, bir şeyi mutlak var olmama halinden (*leys*) sonra var etmektir. Burada sebeplinin kendisinde sahip olduğu yokluk “leys” sebebiyle kazandığı varlığı “eys” kavramıyla ifade edilmektedir. İbn Sînâ'ya göre bir şeyin zâtı gereği sahip olduğu şey (mahiyeti), başkasından aldığı şeyden (varlığından) zât bakımından öncedir. Ona göre tüm sebepli varlıklar, zâtî bir sonralıkla yok iken var olmaktadır.³¹⁴

İbn Sînâ'nın düşüncesinde zâtî bakımından yok iken sebebiyle var olan şeyler için, “muhtes” kavramı kullanılmaktadır. Bu anlamda muhtes kavramı, kelamcıların aksine kendisinden önce bir zaman ve vaktin geçmiş olması şartını içermez. Zira kelam terminolojisinde muhtes, öncelikle birlikte mevcut olmayan, aksine varlıkta ondan ayrılmış zamansal sonralık anlamı ifade etmektedir. Varlığı zamanla öncelenmiş olan sebeplinin varlığı, hareket ve değişimle öncelenmiştir.³¹⁵ İbn Sînâ'ya göre muhtesin varlığı, ya mutlak yokluktan ya da mutlak olmayan yani mevcut bir maddede bulunan özel mukabil yokluktan sonra olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, varlığı mutlak yokluktan sonra meydana gelen şeyin sudûru bir sebeple gerçekleşir ve bu tür bir sudûr *ibda'* olarak adlandırılır. Ona göre “ibda' varlık verme tarzlarının en üstünüdür. Çünkü yokluk

³¹⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/12.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/12.

kesinlikle engellenmiş ve varlık ona hâkim olmuştur. Eğer yokluğu varlığını öncelerse, onun ortaya çıkışı ancak bir maddede mümkün olur.”³¹⁶

İbn Sînâ’ya göre fâil sebep, varlık bakımından sebepliye (münfaile) eşit değildir; zira fâilin varlığı zâtıyla kaimken, sebeplinin varlığı fâilden etkilenme yoluyla gerçekleşir. Varlık veren fail sebep, varlık bakımından varlığa sebepliden daha layıktır.³¹⁷ Fail ilke, varlık bakımından sebeplisine eşit olamaz; çünkü onun varlığı kendisiyledir, sebeplinin varlığı ise etkilenme yoluyla ona bağlıdır.”³¹⁸ Varlık olması bakımından varlık şiddet ve zayıflık yönünden farklılaşmaz. Daha azı ve daha eksigi kabul etmez. Varlık olması bakımından varlık şu hükümlerde farklılaşır: Öncelik ve sonralık, istiğna ve ihtiyaç, zorunluluk ve imkân. Öncelik ve sonralık açısından varlık ilk önce sebebe, ikinci olarak sebepliye aittir. İstiğna ve ihtiyaç açısından varlıkta sebep sebepliye muhtaç değilken, sebepli sebebe muhtaçtır. Zorunluluk ve imkân açısından sebep bütün sebeplilerin sebebi olursa, genel olarak bütün sebeplilere kıyasla onun varlığı zorunludur. Ancak sebep, herhangi bir sebeplinin sebebi ise o bu malule kıyasla zorunludur. Sebepli ise nasıl olursa olsun varlığı kendisinde mümkün sebeple zorunludur.³¹⁹

İbn Sînâ sebebin sebepli ile zorunlu olmasının mümkün olmadığını, aksine onun ya zâtı gereği ya da başkasıyla zorunlu olduğunu söylemektedir. Ona göre sebepli, zâtı bakımından mümkün iken; sebep zâtı bakımından mümkün ya da zorunlu olabilir. Eğer sebep zâtı bakımından zorunlu ise, varlığı sebeplinin varlığından daha gerçektir. Zâtında mümkünse, sebeplisi ile zorunlu değildir. Aksine zorunlu olduktan sonra sebepli onunla zorunlu olmuştur. Kısacası sebebin zorunluluğu, sebeplisine bağlı değildir; aksine kendisine veya sebebine kıyasladır. Sebeplinin zorunlu olması ise sebebe kıyasladır. O

³¹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/12.

³¹⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/14-16.

³¹⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/22.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/22-23.

halde sebebin zâtını dikkate alan bir inceleme sebepliye içermezken sebeplinin zâtı mümkün olup ancak sebebe kıyasla düşünülebilir. Böylece zorunluluk sebebe, imkân ise sebepliye özgüdür. Sebepli zorunluluğa sahip olduğunda bu zorunluluk öncelikle sebebe aittir. O halde sebep, sebepliye izafe edilmeden zâtı bakımından zorunlu olabilirken sebepli ancak sebebe izafetle zorunlu olabilir. Bu nedenle sebep varlığı sebepliden daha layık olup ondan daha gerçektir. Çünkü bir şeyin varlığı, ancak mutlak varlıkla temellendiğinde gerçeklik kazanır.³²⁰

İbn Sînâ bütün sebeplerin sonlu olduğunu söylemektedir. Ona göre doğa bilimlerinde doğal bir tertibe sahip olan her şeyin sonlu olduğu açıklanmıştır. Sebebi olduğu zâtın parçası olan ve zaman bakımından ondan önce olan unsûri (maddi) sebepler sonludur. O şeyin zâtî parçası olarak şeyin kendisinden olduğu sebeptir. Ancak burada türselliği ile değil de ferdiliği ile sebep olandan söz edilmemektedir. Yoksa ferdiliği ile sebep olan yani bizzât değil bilaraz sebep olanın sonsuza dek önce olan sebepleri olabilir.³²¹ İbn Sînâ gaye sebebin de sonlu olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü o diğer şeylerin kendisinden dolayı olduğu, ama kendisinin hiçbir şey için olmadığı tamlık sebebidir. Tamlık sebebin ötesine bir tamlık sebebi olsaydı, birincisi ikincisinden dolayı olurdu. Bu durumda tamlık sebebi olduğu farz edilen birincisi tamlık sebebi olamazdı. Tamlık sebebinin sonsuz sayıda olabileceği iddiası tamlık sebebini ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. İbn Sînâ sûri sebeplerin de sonlu olduğunu ifade etmektedir. İfade edildiği gibi “doğal bir düzen içerisinde bilfiil var olan parçalar sonludur. Bir şeyin tam sûreti birdir. Çok ondan genellik ve özellikle gerçekleşir. Genellik ve özellik ise doğal tertibi gerektirmektedir.”³²²

³²⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/23-24.

³²¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/72-74.

³²² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/ 84-85.

İbn Sînâ, ilk fail ilkenin mutlak olarak ilk ilke olduğunu ifade etmekte ve onun bir olması gerektiğini söylemektedir. Ancak ilk unsûri sebep, ilk sûrî sebep ve diğerlerinin zorunlu olması gerekmez. Çünkü onların hiçbirisi mutlak olarak sebep değildir. Ona göre Zorunlu Varlık birdir ve fail ilke mertebesindedir; O, diğer sebeplerin de sebebidir. O halde ilk fail sebep olan Zorunlu varlık sayıca birdir. O'nun dışındakiler zâtı bakımından mümkün olup sebeplidir. Sebepliğin kaçınılmaz olarak zorunlu varlıkta sona ermesi gerekir.³²³

İbn Sînâ'ya göre zâtı gereği var olan ve bir olan Zorunlu Varlık dışında, her şey varlığını başka bir varlıktan almaktadır. Onlar kendi zâtında yok (leys) iken, O'nunla var (eys)dir. Bu anlamda her şey, O'nun tarafından yaratılmıştır. Ancak onların zâtî yokluğu, madde ya da sûretin eksikliğinden kaynaklanan izâfî bir yokluk değil; mutlak yokluktur. Bu durumda yaratılmış şeylerin varlığı tamamen var eden tarafındandır. “İlk Sebep’e kıyasla her şey yaratılmış (*mübde*)’tır. Ancak bu öncesinde yokluğun mümkün olduğu bir var etme olmayıp ezeli (*sermed*) şeylerde mutlak yokluğu imkânsız kılan bir var etmedir.” İbn Sînâ sebeple sebeplisi arasında zamansal sonralığı gerektirmeyen bu yaratmaya *mutlak ibda*’ adını vermekte ve mutlak var etmenin (*te'yis*) herhangi bir var etme olmadığını belirtmektedir.³²⁴

İbn Sînâ, zâtında mutlak olarak yok iken sebebi ile var olanlara “muhtes” adı vermektedir. Ona göre muhtes varlığın kendinde sahip olduğu mutlak yokluk, ona başkasından gelen varlıktan öncedir. Zira hâdis varlıkların kendinde sahip olduğu şey yokluk ve imkândır; varlık ve zorunluluk ise ona başkasından gelmektedir. Dolayısıyla onun yokluğu/imkânı varlığından öncedir. Ancak buradaki öncelik ve sonralık zaman

³²³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/85-56.

³²⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/86-87.

değil zât bakımından olup Tanrı dışındaki her şeyin varlığı kendi sahip olduğu yokluktan sonradır.³²⁵

İbn Sînâ imkân ya da kuvve halinde olan şeylerin var olmak için mutlaka bilfiil bir mevcûda muhtaç olduğunu söylemektedir. Çünkü imkân ve kuvve halindeki bir şey kendi başına varlık kazanamaz veya fiile geçemez. Şayet bütün mevcutlar imkân ve kuvve halinde olsaydı, hiçbir şey var olamazdı. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre mümkün ve bilkuvve varlıkları önceleyen ve onların bilfiil varlık kazanmasını sağlayan fail sebep, Zorunlu Varlık'tır. O, her şeyin varlığının ve zorunluluğunun ilkesi olup her şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak zorunlu kılmaktadır. O'nun dışındaki her şeyin varlığı O'ndan geldiği için O, İlk'tir. Ancak "İlk" oluşuyla O'nun varlığının zorunluluğuna eklenen bir anlam kastedilmemektedir. Dolayısıyla O'nun varlığının zorunluluğu, ilk olmakla çoğalmaz. Aksine "İlk" oluşuyla O'nun başkasına izafeti kastedilmektedir.³²⁶

1.2.3. Tanrı'nın Varlığının Aklî İspatı

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın varlığı başka bir delile dayanmayan, zihnen varsayıp kabul ettiğimiz bedihî tasavvurlardan değildir. Aksine O'nun varlığı akılla bilinmektedir. O halde filozofların düşüncesinde Tanrı'nın varlığına götüren aklî delilin veya delillerin ortaya konulması gerekmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlarken hangi yöntemi kullanmaktadır? Bilindiği gibi Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ileri sürülen delillerin bazıları sebepten sebepliye doğru bir akıl yürütme şeklinde iken bazıları sebepliden sebebe doğru bir akıl yürütme tarzındadır.

Fârâbî bir şeyin varlığına dair delili (*burhân-ı vücûd*) ile sebebine dair delili (*burhân-ı lime*) birbirinden ayırmaktadır. Ona göre Tanrı için sebep delilinden söz

³²⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/86-87.

³²⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/88.

edilemez. Çünkü ancak varlığı ve doğruluğu kendiliğinden veya kıyasla bilinen bir şeyin sebebi sorulur. Zira niçin sorusu bir şeyin tanımına delalet etmektedir. Tanım ise bir şeyin özet mahiyetine (mesela insan “düşünen hayvan” şeklinde tanımını onun cinsi ve faslından oluşan özet tanımıdır) delalet eder. Özet mahiyet ancak zâtı bölünen varlıklar için söz konusudur. Bu durumda şeyin mahiyeti onun varlığının sebeplerinden biri ve en özeldir.³²⁷ İbn Sînâ da benzer şekilde Zorunlu Varlık’ın bir sebebi olmadığını dolayısıyla hakkında sebep burhanı (*burhân-ı limmî*) olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Tanrı hakkında ancak varlık burhanından (*burhân-ı innî*) söz edilebilir.³²⁸

Fârâbî Tanrı’nın varlığını ispatlamaktan ziyade nasıl bir varlık olduğu ile ilgilenmektedir.³²⁹ Bununla birlikte onun bazı ifadeleri bize Tanrı’nın varlığına ilişkin ne tür bir delile yakın olduğu hakkında ipucu verebilir. Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da İlk Varlık’ın, kendi varlığının sebebi olmayan ve kendisi her şeyin sebebi olan “ilk sebep” olduğunu söylemektedir. Ona göre İlk’in herhangi bir biçimde var olmaması mümkün değildir:

“O, varlık üstünlüğü bakımından varlık tarzlarının en üstünü; varlık yetkinliği bakımından en yüce mertebededir. Bu yüzden O’nun varlığına ve cevherine yokluğun karışması kesinlikle mümkün değildir. Dolayısıyla O’nun hiçbir şekilde kuvve halinde bir varlığa sahip olması ve herhangi bir şekilde var olmaması mümkün değildir.”³³⁰

Fârâbî, burada İlk Varlık’ın mükemmelliğinden hareketle onun yokluğunun imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır. Fârâbî’nin bu düşüncesinin ontolojik delile yakın olduğu ileri sürülebilir. Ancak Fârâbî’nin Tanrı anlayışı temelde ilk varlık görüşüne

³²⁷ el-Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 280-283. Fârâbî’nin varlık burahânı ile sebep burhânı ayırımına dair açıklamaları için bkz; Fârâbî, *Kitabu’l Burhan*, çev. Ömer Türker - Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 5-7, 19-23.

³²⁸ Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, 144-149.

³²⁹ Mehmet Karakuş, “Fârâbî Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı Ve Nitelikleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* | 3/6 (2017), 113.

³³⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 46-47.

dayanmaktadır. Öyle ki mükemmellik ilk varlık olmanın gereğidir. Yani ilk Varlık'ın hiçbir anlamda ihtiyaç sahibi olmaması ve her türlü kuvve ve imkândan uzak olması gerekir; aksi halde ilk varlık olamaz. Nitekim noksanlık, kuvve ve imkân sebepli varlıkların özelliğidir. Sebepli varlık ise var olmak için sebebine ihtiyaç duyar. Kuvve ve imkâna sahip olan şeyler fiil hale geçmek için bir sebebe ihtiyaç duyması bakımından nokсандır. Oysa O, sahip olduğu her şeye en başta sahiptir. Dolayısıyla İlk Varlık'ın varlığı mükemmelliğinin gereği olarak görülebileceği gibi, mükemmelliği de ilk varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İlk Varlık'ın yokluğu düşünülemez; çünkü O, her türlü imkândan ve eksiklikten uzak olmayı, dolayısıyla mutlak mükemmelliği gerektirir. O halde Fârâbî'nin delilinin bir yönüyle ontolojik bir yönüyle kozmolojik olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan varlık burhanı öncelikle zihinde apaçık olarak bulunan varlık kavramına dayanmaktadır. Ardından varlık kavramından hareketle sebep-sebepli ayırımına ya da mümkün zorunlu ayırımına başvurulmaktadır.³³¹ Yukarıda ortaya koyduğumuz açıklamalardan hareketle İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın varlığına götüren aklî delilini önermeler halinde yeniden şu şekilde ifade edebiliriz.

Ö1.Varlık bedihîdir.

Ö2. Var olanlar, zâtı bakımından ya mümkün ya da zorunlu varlıktır.

Ö3. Mümkün varlıkların varlığı sebepli, zorunlu varlığın varlığı sebepsizdir.

Ö4. Mümkün varlıklar zinciri sonsuza kadar mümkün varlıklardan ibaret olamaz.

³³¹ Ömer Bozkurt, "İbn Sina'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sina*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 71.

S. O halde mümkün varlıkların bir zorunlu varlığa dayanması zorunludur.³³²

Burada Ö1’de varlığın herkes için bedîhî olduğu ve apaçık olarak bilindiği ifade edilmektedir. İbn Sînâ’ya göre varlık herkes için açık olup kendisinden şüphe duyulmaz. O halde varlığın ispatlanması gerekmez. Ö2’de var olanların zâtı dikkate alındığında ya zorunlu ya da mümkün varlık olduğunu ifade edilmektedir. Ö3’te mümkün varlıklar sebepli olmakla zorunlu varlık ise sebepsiz olmakla nitelenmektedir. Mümkün varlık zâtı bakımından var ya da yok olabilir. Onun var olması zâtı bakımından değil sebebi bakımındandır. Ö4’te mümkün varlıkların sonsuz sayıda mümkün sebebi olamayacağı ifade edilmektedir. Yani mümkün varlığın sebebi zâtı dikkate alındığında ya zorunlu ya da mümkündür. Mümkünse onun da sebebi vardır ve sebebinin yine mümkün ya da zorunlu olması gerekmektedir. Mümkün varlıkların sonsuz sayıda mümkün sebebinin olması imkânsızdır. Çünkü sonsuz bir sebepler dizisinde varlık belirginleşmez. Dolayısıyla sonsuz bir sebepler dizisi var olanları açıklayamaz. Oysa bir şeylerin var olduğu açıktır. Sonuçta sebepli olan mümkün varlıkların zâtı gereği zorunlu olan bir İlk Sebepe’ye dayanması gerekmektedir. O halde Tanrı bütün mümkün varlıkların kendisine ihtiyaç duyduğu “Zorunlu Varlık” ve bütün sebepliler dizisinin kendisine dayandığı “İlk Sebepe” tir. Zâtı gereği zorunlu olan İlk Sebepe’in kesinlikle bir sebebi yoktur. Aksine O, her şeyin nihai sebebidir.³³³

İbn Sînâ’nın düşüncesinde varlık veren sebepler bilfiil sonsuz olamaz. Çünkü sonsuza kadar giden bir sebepler zincirini kabul etmek gerçekte bilfiil olan mevcûdun

³³² İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik*, 1/37; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, 271-272. İbn Sînâ’nın farklı eserlerinde tekrar eden bu delil *er-Risâletü’l-Arşîyye*’de ise şöyledir: Var olanlar ya sebepli ya da sebepsizdir. Eğer sebepli ise bu mümkün varlık, sebepsiz ise zorunlu varlıktır. Mümkün varlığın varlığa gelişi kendinden olamaz. Mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebe ihtiyaç vardır. Mümkün varlığın sonsuz sayıda sebebi olamaz. O halde mümkün varlıkların varlığı sebepsiz bir ilk sebebe dayanmalıdır. İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, 15-16.

³³³ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik*, 1/36.

olmamasını gerektirmektedir. O halde sebepler dizisinin bir ilk sebepte sona ermesi gerekmektedir. Bu ilk sebep dışındaki her şey varlığını ve varlığının devamını ona borçludur. *“İlletler bütün yönlerden sonludur; her illet tabakasında bir ilk ilke vardır; hepsinin ilkesi Bir’dir ve Bir olan ilke de bütün mevcutlardan farklıdır; yalnız O’nun varlığı zorunlu ve bütün mevcutların varlığının başlangıcı O’ndandır.”*³³⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi varlık veren sebep sebeplisiyle beraberdir. Beraberce var olan sebep ve sebeplilerin sonlu olması imkânsızdır. Mesela A, B’nin B’ de C’nin sebebi olsun. Bu durumda A hem B’nin hem de C’nin sebebi olarak mutlak ve ilk sebeptir. C, bir yönden sebep bir yönden sebeplidir. B, A’nın doğrudan sebeplisi iken C dolaylı sebeplisidir. Burada C ile temsil edilen ara sebeplerin sayısı birden fazla olabilir. Ancak söz konusu ara sebeplerin sonsuz sayıda olması imkânsızdır. Aksi halde uçların yani sebepsiz ilk sebebin ve hiçbir şeyin sebebi olmayan sebeplin ortaya çıkması mümkün olmazdı ve her biri sebepli olmada ortak olurdu. Yine iki ucun var olup araçların sonsuz olması da saçmadır. O halde sebeplerin sonsuz olması imkânsızdır; mutlaka bir ilk sebebe dayanması gerekir.³³⁵ İbn Sînâ sonsuz sebepler zinciri gibi sebeplerin sonlu olup devr (kısır döngü) halinde tekrar etmesini de imkânsız bulmaktadır.³³⁶

İbn Sînâ *el-İşârât*’ta mümkün varlıkların varlığının sebepli oluşundan hareketle Zorunlu Varlık’ın var olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zâtından dolayı mevcut olamaz. Çünkü mümkün olduğu için zâtında varlığı yokluğundan daha öncelikli değildir. Varlık ya da yokluktan biri öncelikli olursa bu bir şeyin hazır olması ya da kaybolmasından dolayıdır. Öyleyse her mümkün varlığın varlığı başkasındandır. Bu durumun silsile halinde sonsuza uzanmasına gelince, silsilenin fertlerinden her biri zâtında mümkün olur ve bütün de onunla ilişkili

³³⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/70-71.

³³⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/71-72.

³³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, 272-273.

(*muallakatün*) olur. O halde bütün zorunlu olmaz, başkasıyla zorunlu olur. Çünkü tek tek bütün fertlerin toplamı olan bütün, sebepli olup fertlerinin dışında bir sebebi gerektirmektedir.³³⁷

Bireylerden her biri sebepli olan her bütünün, bireylerin dışında olan bir sebebinin olması gerekir. Çünkü aksi halde (a) Ya bütünün hiçbir sebebi yoktur. (b) Ya da sebebi bütün olarak bireylerdir. (c) Ya da bütün sebebi bazı fertleridir. İbn Sînâ'ya göre ilk seçenek imkânsızdır. Çünkü sebepsiz olması halinde varlığı zorunlu olur. Bütünün varlığı bireyleri ile zorunlu olduğu için bu mümkün değildir. İkinci seçenekte imkânsızdır. Çünkü bu durumda bütün kendisinden dolayı sebepli olur. Çünkü bütün ve hepsi (*küll*) aynı şeydir. Her biri anlamında hepsine gelince bütün onunla zorunlu olmaz. Bütünün sebebi fertlerden bazıları olamaz; çünkü bazı fertler sebep olmaya diğerlerinden daha öncelikli değildir. Geriye bütünün bir sebebi gerektirmesi ve bu sebebin bütünün dışında olması kalmıştır.³³⁸

Bütünün bireylerinin dışında olan sebebi, öncelikle bireylerin sonra bütünün sebebidir. Aksi halde bireyler ona muhtaç olmaz. Bütün bireylerden oluştuğu için ona (dış sebep) muhtaç olmaz, bilakis sadece bazı bireylerin sebebi olabilir. Bu durumda genel olarak bütünün sebebi olamaz. Kısacası dış sebep olan Zorunlu Varlık bütünün sebebi olduğu için zorunlu olarak her bir bireyin sebebidir.³³⁹

Bir sıra düzeninde art arda gelen sebep ve sebeplilerden oluşan her bütünde sebebi olmayan bir sebep bulunur ve o sıra düzeninin uç en uç ve başlangıç tarafındır. Çünkü bu sıra düzeninde ortada olanlar sebeplidir. Sebep ve sebeplilerden oluşan her silsile-ister sonlu ister sonsuz olsun- sadece sebepli olursa dış bir sebebe ihtiyaç duyar. Ancak bu

³³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 127; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/303-305.

³³⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 128; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/305-306.

³³⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 128; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/307.

silsilede son halka mutlaka o sebebe bağlanır. Öyleyse bu silsilede sebepli olmayan bir sebep varsa o uç ve son olacaktır. Şu hâlde her silsile zâtı gereği Zorunlu Varlıkta sonlanır.³⁴⁰

İbn Sînâ'nın delilinin de ontolojik delillerden mi yoksa kozmolojik delillerden mi sayılacağı hususu tartışmalıdır.³⁴¹ Bazı araştırmacılar İbn Sînâ'nın delilinin sonuçtan sebebe giden kelamcılarının yöntemine benzediğini ifade etmektedir.³⁴² Bazı araştırmacılar ise İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlaması konusunda fizikten yola çıkan delillerden ziyade aklî ve tümel öncüllere dayalı delillere önem verdiğini söylenmektedir. Onlara göre İbn Sînâ'nın Aristoteles'in hareketten yola çıkan deliline yönelik eleştirileri bunun delilidir.³⁴³

İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için duyusallara dayanmayan, tümel aklî ilkelere dayalı bir yöntemin var olduğunu söylemektedir. Ona göre bu yöntem var olanların açıklanmasında varlığı zorunlu olan bir ilkeyi zorunlu olarak gerektirmektedir. Yine bu yöntem İlk İlke'nin hiçbir biçimde değişmemesini, çoğalmamasını ve her şeyin bir düzene göre zorunlu olarak O'na bağlı olmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ bu yöntemle *burhân-ı sıddikîn* adını vermekte ve sebebi sebepli üzerine delil getirmenin daha kesin ve sağlam bir sonuca götürdüğünü belirtmektedir. Ancak ona göre kendi yetersizliğimizden

³⁴⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 129; Melikşâhî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/308-309.

³⁴¹ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation And The Existence of God in Medieval Islamic And Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 298; Toby Mayer, "İbn Sînâ'nın Burhânı's-Sıddikîn'i", çev. Temel Yeşilyurt, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-256.

³⁴² İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına yönelik delilinde kelamcılardan etkisi hakkında bkz; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendimi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.

³⁴³ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 266; Bkz; Ömer Mahir Alper, "Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), 85-103.

dolayı sebepten sonuca giden zikredilen burhâni yöntemi takip etmede ayrıntılara girmeksizin genel varlık dereceleri dışında başarılı olamadığımızı ifade etmektedir.³⁴⁴

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta Tanrı'nın dengi, zıddı, cinsi ve faslı olmadığını, dolayısıyla O'nun tanımı olmadığını ifade etmektedir. Bu yüzden O'nun sebep delili söz konusu olamaz. O'na açık aklî bilme (*bi sarîhi 'l-irfâni 'l-akliyyi*) dışında işaret edilemez.³⁴⁵ İbn Sînâ, İlk'in varlığına, birliğine ve sıfatlardan beri oluşuna yönelik açıklamanın varlığın kendisinden başkasını düşünmeye gerek bırakmadığını ifade etmektedir. Yani Tanrı'nın varlığını ispatlamak için O'nun fiillerini dikkate almaya ihtiyaç yoktur. Her ne kadar fiilleri O'na delil olsa bile bu yol yani varlığın durumunu dikkate almamız daha sağlam ve daha üstündür. Çünkü varlık olması bakımından varlık O'na şahitlik eder. Sonra O, varlıkta kendisinden sonra olan diğer şeylere şahitlik eder. İbn Sînâ'ya göre Fussilet suresinin 53. ayeti buna işaret etmektedir. “*Biz onlara afakta ve enfüste delillerimizi göstereceğiz ki O'nun gerçek olduğunu anlasınlar.*” İbn Sînâ bu hükmün belli bir kesime özgü olduğunu ifade etmektedir. Ayetin devamı olan “*Rabbinin her şeye şahid olması yetmez mi?*” ifadesiyle ise sıddıkların hükmü olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁶

İbn Sînâ'nın yukarıdaki deliline baktığımızda duyuşal âlemden hareketle duyuşal olmayan bir varlığa delil getirmek yerine varlığın bilgisinin kesinliğinden hareketle varlık sahasında zâtıyla zorunlu bir varlığa ulaşmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun eserden müessire giden yöntemi eksik bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Sînâ “O'nun burhâni olmaz, bilakis O, her şeyin burhânıdır. Ona ancak açık deliller delalet

³⁴⁴Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 38-39; Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 98-99; Fevzi Yiğit, “İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 89-109; Mayer, “İbn Sînâ'nın Burhânu's-Sıddıkîn'i”, 255-276.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* (*Hasan Melikşâhi şerhi ile birlikte*), çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 323.

³⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 325.

eder” diyerek yaratılanların ona delil olamayacağını aksine O’nun yaratılanlara delil olacağını ifade etmektedir.³⁴⁷

Sonuç olarak bir bütün olarak baktığımızda İbn Sînâ’nın delilinin sırf yaratılanlardan hareketle Tanrı’nın varlığına ulaşan bir akıl yürütme olmaktan ziyade tümel aklî öncüllerden zorunlu sonuçlara ulaşan bir akıl yürütme olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ Tanrı’nın varlığını duysal varlıklardan hareketle açıklamak yerine duysal olan ve olmayan bütün varlıkları kapsayan varlık anlamının kendisinden hareket etmektedir. Dolayısıyla onun delilinin kozmolojik olduğunu söylemek doğru değildir. Diğer taraftan ontolojik delilin tarifiyle ilgili yaygın kabul, İbn Sînâ’nın açıklamalarını ontolojik delil kategorisine koymamızı da engellemektedir. Erdem, İbn Sînâ’nın varlığın bedihî oluşundan hareketle zorunlu bir varlığın var olduğunu ortaya koyan delili için “metafizik delili” ismini kullanmaktadır. Ona göre “var olanı var olması bakımından analiz ederek, sırf varlıktan hareket ettiği için, onun argümanını “ontolojik delil” olarak adlandırmak mümkün olsa da İbn Sînâ’nın metafizik ilminin ilkeleri, konuları ve amaçları hakkındaki görüşleri dikkate alındığında onun argümanını “metafizik delil” olarak adlandırmanın daha isabetli olacağını ileri sürmektedir.”³⁴⁸

2. Tanrı’nın Birliği

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı’nın varlığı kadar O’nun birliği üzerinde durmaktadır.³⁴⁹ Filozoflar, varlıkla beraber birliği ele almakta; cinsten bir, türde bir, arazda bir, sayı bakımından bir gibi kısımlarını ve mukabillerini incelemektedir.³⁵⁰ İbn Sînâ, varlıkla

³⁴⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/99.

³⁴⁸ Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, 97-119.

³⁴⁹ Bazı araştırmacılar bu durumu İslam’ın tevhid vurgusuyla uzlaşma olarak görmektedir. Bkz; Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”, 325.

³⁵⁰ Bkz; Cevdet Kılıç, “Farabi’nin Kitabı’l-Vahid Ve’l-Vahde isimli Eserinde ‘Birlik’ Ve ‘Çokluk’ Kavramı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 377-402; İbrahim Maraş, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54.

birliğin aynı anlam kapsamına sahip (*musâvîk*) olduğunu düşünmektedir. Yani varlıktan söz edildiği yerde birlikten de söz edilmesi gerekir. Bu yüzden metafizikte varlık ve ilişkinleriyle beraber birlik ve ona ilişkinler de incelenmektedir. Var olan her şey, bir birlikle var olmaktadır. Zira bir açıdan “mevcut” denilen şeye, başka bir açıdan “bir” denilmektedir. Ancak bir ve mevcut konu bakımından aynı olsa da anlam bakımından farklıdır. Öyle ki var olan her şey bir değildir; nitekim çok olması bakımından çok bir değildir. Bununla birlikte çok olması bakımından çokta da birlik ilişmekte ve bununla tek bir çokluk olmaktadır.³⁵¹

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde “bir” kavramı bir şeyin bölünmez olması yönünden ve kendine has varlığı yönünden tanımlanmaktadır. Bu anlamda onlar varlıklar arasında bir olmaya en layık olan varlığın Tanrı olduğu düşünülmektedir.³⁵² Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı, varlığın olduğu gibi birliğin de kaynağıdır. Dolayısıyla O’ndan varlık alan her şey aynı zamanda birlik kazanmaktadır. İbn Sînâ, Tanrı’nın kendisine has birliğini diğer varlıkların birliğinden ayırmaktadır. Ona göre Tanrı, zâtı gereği birdir; birlik ona arız olmuş değildir. O’nun birliği ilk unsûri sebebin, ilk sûrî sebebin ve diğerlerinin birliğinden farklıdır. Çünkü onlardan hiçbirisi mutlak olarak ilk sebep değildir. Fail sebep olan Zorunlu Varlık, diğer sebeplerin de sebebi olduğu için gerçek anlamda birdir.³⁵³ “Zorunlu Varlık, hiçbir anlamda çokluk anlamı taşımayıp zâtı sırf ve gerçek birliğe sahiptir. Ancak bu durum, diğer varlıkların O’ndan olumsuzlanmadığı ya da O’na izafe edilmediği anlamına gelmez. Aksine her mevcuttan birbirinden farklı birçok varlık tarzı olumsuzlanır. Yine her mevcudun, özellikle bütün

³⁵¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/48-49.

³⁵² Armağan Atar, *Klasik İslâm Felsefesinde İlahî Basitlik Kavramı: Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği* (Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 56.

³⁵³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/85-87.

varlığın kendisinden taşıdığı mevcudun, diğer mevcutlara bir tür izafeti vardır. Sonra onu izleyen olumlu ve olumsuz izafetler zâtının gerekleri ve sebeplileridir.”³⁵⁴

İbn Sînâ Zorunlu Varlık’ın birliğinin kendi mertebesinde tek olması, zâtının çeşitli anlamlardan mürekkep olmaması ve varlığının tam olması gibi çeşitli yönlerini ele almaktadır.³⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*’de birinci makalenin yedinci faslında Zorunlu Varlık’ın tekliğini, sekizinci makalede ise basitliğini ve tamlığı ele almakta ve bütün bunların birliğin yönleri olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“ O, her yönden birdir; (1) çünkü ne bilfiil ne de bitişik (nicelik) gibi varsayımda ya da vehimde parçalara bölünemez. (2) Yine O, zâtın kendisinde hepsini birleştiren farklı aklî anlamlardan mürekkep olması suretiyle akılda da bölünemez. (3) O, kedisine ait varlığında herhangi bir ortağının olmaması anlamında Bir’dir. O halde O, bu birlik ile tektir. (4) Yine O birdir, çünkü varlığı tamdır; tamamlanmak için beklediği bir şey yoktur.”³⁵⁶

İbn Sînâ aktarılan metnin birinci ve ikinci cümlesinde Zorunlu Varlık’ın basitliğine, üçüncü cümlede tekliğine, son cümlede ise yetkinliğine işaret ederek O’nun bütün bu yönlerden bir olduğunu ifade etmektedir. O halde Zorunlu Varlık teklik, basitlik ve tamlık yönlerinden birdir.

2.1. Tanrı’nın Tek Olması

Fârâbî’nin düşüncesinde İlk Varlık, kendi varlık mertebesinde tek olması anlamında birdir. Bu anlamda Tanrı’nın varlığında ve mertebesinde bir benzeri, dengi ve zıddının olması imkânsızdır. Ona göre Tanrı’nın tek oluşu, ilk varlık oluşunun gereğidir; zira İlk Varlık’ın birden fazla olması imkânsızdır. Çünkü birden fazla ilk varlık var

³⁵⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/88-89.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/94.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117.

olduğu farz edilirse, İlk Varlık olamayacaktır. Yani birden fazla olmak İlk Varlık olmanın gerekleri ile çelişmektedir. Fârâbî İlk Varlık'ın tekliğini birden fazla olmasının imkânsız oluşuna dayandırmaktadır.

Fârâbî'nin düşüncesinde İlk, cevheri bakımından kendisi dışındaki her şeyden başkadır. O'nun sahip olduğu varlığa, başkasının sahip olması mümkün değildir. Çünkü bu varlığa sahip iki varlık arasında bir başkalığın (*mübâyet*) ve bir farklılığın (*tegâyür*) olması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü bütün yönleriyle birbirinden ayırt edilemeyen iki şey, öz itibarıyla tek ve aynı varlık olarak değerlendirilir. Zira birbirinden ayırt edilemeyen şeyler özdeştir.³⁵⁷ Fârâbî, İlk Varlık'ın birden fazla olamayacağına yönelik bazı aklî deliller ortaya koymuştur. Bunlardan ilkinin şöyle ifade edebiliriz:

Ö1. İlk Varlık statüsüne sahip iki varlık (A ve B) farz edilirse, bunların birbirinden farklılaştıkları bir yönü (x) ve aynı oldukları bir yön (y) ortaya çıkar.

Ö2. Bir şeyin iki yöne sahip olması, onun birleşik olmasını gerektirir.

Ö3. Bileşik olan her şey, varlığı için bileşenlerine muhtaçtır.

Ö4. Varlığı için bileşenlerine muhtaç olan her şey sebeplidir.

Ö5. İlk Varlık varlığı için hiçbir sebebe ihtiyaç duymaz.

S. O halde İlk Varlık birden fazla olamaz.

Fârâbî, iki tane İlk Varlık olması halinde aynılık ve farklılık yönlerinin mürekkeplik gerektireceği düşüncesinde hareket etmektedir. Ardından şunu sormaktadır: Sadece B'nin x yönüne (başkalık) sahip olduğu, A'nın ise x dışında bütün yönlerde B ile aynı olduğu söylenebilir mi? Fârâbî'ye göre bu varsayımda B'nin farklı olduğu yön (x), kendisine mahsus varlığını oluştururken, diğer bütün yönlerden ikisi ortak olacaktır. Bu

³⁵⁷ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, 50-51.

durumda ise B'nin varlığı iki yönden mürekkep olacaktır: yalnızca kendisine mahsus olan yön (x) ve A ile ortak olduğu yön (y). Dolayısıyla B'nin varlığı A'nın varlığının aynısı olmayıp A basit ve bölünmez iken B ise birleşik ve bölünür olacaktır. Bu nedenle B'nin varlığı iki parçayla kaim olur ve dolayısıyla sebepli olur. Kısacası bu durumda ilk olma statüsüne sadece A sahiptir. B'nin varlığı A'nın varlığından daha aşağıda, daha eksik olup ilk olma statüsüne sahip değildir.³⁵⁸

Fârâbî İlk Varlık'ın birden fazla olamayacağına yönelik ikinci delili şöyledir:

Ö1. Varlığı tam olanın, kendi türünden başka bir varlığın olması imkânsızdır.

Ö2. İlk Varlık'ın varlığı tamdır.

S. O halde, İlk Varlık ile aynı türden bir başka varlığın olması imkânsızdır.

Bu delil Tanrı'nın varlığının tam oluşuna yani onun yetkin oluşuna dayanmaktadır. Tanrı'nın birden fazla olması halinde varlık bakımından tam olamaz. Çünkü Fârâbî 'ye göre bir şeyin tam olması varlığının türünden kendisinden başka bir varlığın olmasını imkânsız kılmaktadır. Söz gelimi bir şey büyüklük bakımından tam ise onun dışında bu türden bir büyüklük olamaz. Ya da bir şey, cevheri (zât) bakımından tam ise kendisi dışında cevherinin türünden bir şey bulunmaz. Mesela Güneş, Ay ve yıldız gibi tam cisimlerin türlerinde kendileri dışında başka bir şey bulunmaz. Yani bunlar türlerinin tek ögesidir. Buna göre İlk Varlık, varlık bakımından tam olduğu için O'nun dışında başka bir şeyin bu varlığa sahip olması imkânsızdır. Dolayısıyla O, bu varlıkta tektir ve bu yönden birdir.³⁵⁹

Fârâbî'nin düşüncesinde İlk varlığın benzeri ve dengi olmadığı gibi zıddının olması da imkânsızdır. Ona göre bir şeyin zıddının o şeyden başka (*mübâyin*) olması

³⁵⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 50-51.

³⁵⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 50-53.

gerekir. Ancak her başkalık zıtlık değildir. Zıtlık iki şey arasında başkalıkla beraber karşıtlık (*muânid*) olmasını gerektirmektedir. Buna göre birbirine zıt olan iki şey bir araya geldiğinde biri diğerini ortadan kaldırır. İki şey birbirine fiilleri, keyfiyetleri veya cevherleri bakımından zıt olabilir. Fârâbî, İlk'in neden zıddı olamayacağını şöyle ispatlamaya çalışmaktadır:

Ö1. İki zıt aynı anda var olmaz.

Ö2. İlk Varlık'ın zıddı olsaydı O'nun ortadan kalkması mümkün olurdu.

Ö3. Ortadan kalkması mümkün olan varlık, İlk Varlık olamaz.

S. O halde İlk Varlık'ın bir zıddı olamaz.

Bu delile göre Tanrı'nın zıddı olursa, cevherinde kendisine zıt olan bu şey tarafından ortadan kaldırılması mümkün olur. Ancak ortadan kalkması (yokluğu) mümkün olan bir şeyin varlığının ve bekasının zâtına dayanması/zâtı gereği var ve bâki olması mümkün değildir. Aksine bu durum, onun cevherinin/zâtının gerek varlığını devam ettirme gerekse var olma noktasında yeterli olmadığı ve varlığı ile bekasının başkasıyla olduğu sonucuna götürür. Var olmaması mümkün olan şey ezeli olamaz. Cevheri/zâtı, varlığı ve bekası için yeterli olmayan şey ise varlığı ve bekâsı için mutlaka başka bir sebebe ihtiyaç duyar. Fârâbî, ayrıca Tanrı'nın bir zıddı olması halinde O'nun varlığının ancak zıddının yokluğuna bağlı olacağını, dolayısıyla da zıddının yokluğu O'nun varlığının sebebi olacağını söylemektedir.³⁶⁰ Yine ona göre iki zıddın birbirini ortadan kaldıracağı ikisini kabul eden ortak bir yerin olması gerekir. Bu yer konu cins ya da başka bir şey olabilir. Böylece iki zıt sabit olan şeyde art arda gelir. Bu durumda bu yer varlık bakımından bu ikisinden önce gelmektedir. Oysa İlk, kendisinden önce bir şey olmayandır. Fârâbî'nin düşüncesinde İlk'in zıddının olmaması O'ndan başka mevcut

³⁶⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 52-55.

olmaması anlamında gelmez. O'nun varlığıyla aynı mertebede olmayan başka mevcutlar elbette vardır. Ancak O'nun mertebesinde olan bir mevcûdun olması ise mümkün değildir. Çünkü iki zıt varlıkta aynı mertebededir. Dolayısıyla İlk, varlığında tek olup varlığının türünden hiçbir şey ortağı olamaz. Dolayısıyla o kendi mertebesinde tek olması bakımından biridir.³⁶¹

İbn Sînâ ise var olanlar içerisinde bir Zorunlu Varlık'ın olması gerektiğini ortaya koyduktan hemen sonra O'nun bir olması gerektiğini ve çok olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.³⁶² Ona göre Zorunlu Varlık sadece bir tane olup kendi mertebesinde tektir. Başka bir ifadeyle O'nun bir benzeri, dengi ve ortağının olması imkânsızdır. İbn Sînâ, Tanrı'nın tekliğini zorunlu varlık kavramının kendisinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Tanrı'nın tekliği hususunda ileri sürdüğü deliller aksi varsayıldığında ortaya çıkan mantıksal çelişkilere dayanmaktadır. İlk delili şöyle ifade edebiliriz:

Ö1. Birbirine denk iki zorunlu varlık (A ve B) kabul edilirse, her biri zâtı bakımından ya zorunludur ya da zorunlu değildir.

Ö2. Zâtı bakımından zorunlu olması halinde diğeriyle dikkate alındığında da zorunlu ise hem zâtı gereği zorunlu hem de başkasıyla zorunlu olur. Oysa Zâtı gereği zorunlu olan başkasıyla zorunlu olamayacağı için bu ihtimal geçersizdir.

Ö3. Zâtı bakımından zorunlu değilse, zâtı bakımından mümkün olup diğeri ile zorunludur. Bu ise onun varlığını başkasından aldığı anlamına gelir ki, bu da zorunlu varlık olmasıyla çelişir.

³⁶¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 54-55.

³⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/34-37.

S. O halde birden fazla zorunlu varlık olamaz.³⁶³

İbn Sînâ daha önce mevcutların zâtı bakımından ya zorunlu ya da mümkün olduklarını, mümkün olanların var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyduğunu ve başkası sebebiyle var olanların başkasıyla zorunlu olduklarını ifade etmiştir. Birinci öncül birden fazla zorunlu varlık olması halinde her birinin zâtı bakımından ya zorunlu olduğunu ya da zorunlu olmadığını ifade etmektedir. İkinci öncül zâtı bakımından zorunlu olması halinde zâtı bakımından hem başkasıyla beraber zorunlu olması gerektiğini ifade etmektedir. Oysa biri diğerinin sebebi olmaksızın iki zorunlu varlıktan söz edilmektedir. Yine Zorunlu Varlık'ın zâtı bakımından mümkün olması imkânsız olduğu için ikinci öncül geçersizdir.

İbn Sînâ, bu husustaki başka bir delilinde birden fazla Zorunlu Varlık'ın olması halinde birinin diğerlerinden ayıramayacağı düşüncesine dayanmaktadır:

Ö1. Bir şey başkasından ya zâtı ve hakikatiyle ya da zâtı hakikati dışında bir anlamla ayrılır.

Ö2. Birden fazla Zorunlu Varlık kabul edilirse, bunlar birbirinden zâtı ve hakikatiyle ayıramaz. Çünkü hakikatleri bakımından farklılaşan iki şey aynı hakikate sahip olamaz.

Ö3. Hakikate dahil olmayan anlamlarla ayrılmaları da imkânsızdır. Çünkü bunlar arazlardır. Oysa Zorunlu Varlık'a arazın ilişmesi imkânsızdır.

S. O halde birden fazla Zorunlu Varlık olamaz.³⁶⁴

³⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/38.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/41-42. İbn Sînâ bu delile *er-Risâletü 'l-Arşîyye*'de yer vermektedir. Bkz; İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 16-17.

İbn Sînâ öncelikle dışta varlıkların birbirinden nasıl farklılaştıklarını belirginleştirir. Ona göre dış varlıkta farklılaşan şeyler ya zâtî bir anlamda ya da zâta eklenen arazi bir anlamda farklılaşır. Birden fazla zorunlu varlık farz edildiğinde bunlar zâtî ve hakikatiyle farklılaşamazlar. Aksi halde aynı zât olamazlar. Oysa burada aynı şeyin birden fazla olduğu farz edilmektedir. Ancak birden fazla zorunlu varlık neden birbirinden arazlarla ayrılamaz? İbn Sînâ'ya göre araz bir şeye ya mahiyeti bakımından ya da dış bir sebeple ilişir. Mahiyeti gereği ilişen arazların, o mahiyete sahip olanların hepsinde ortak olacağı için ayırım gerçekleşmez. Arazın Zorunlu Varlık'a dış bir sebeple ilişkisi de imkânsızdır. Çünkü bu durumda da Zorunlu Varlık bir sebebe bağlı olacak ve zâtî gereği değil başkasıyla zorunlu varlık olacaktır. Oysa başkasıyla zorunlu olan zâtî gereği mümkündür. O halde birden fazla Zorunlu Varlık'ın dış bir sebeple ilişen arazlarla da ayrılması imkânsızdır.³⁶⁵ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın birliği, başka hiçbir varlığın O'nun zorunluluğuna ortak olmamasını gerektirmektedir. Çünkü O'nun sahip olduğu zorunluluk altında türleri olan bir cins ya da altında fertleri olan bir tür gibi tümel bir anlam değildir. Dolayısıyla fasıl ve arazlarla bölünmesi imkânsızdır. Esasında varlık ve zorunluluk O'nda aynı anlama gelmektedir.³⁶⁶

İbn Sînâ, birbirinden zâtî anlamda farklılaşan şeylerin farklı hakikate sahip olduklarını; arazi anlamda farklılaşan şeylerin ise hakikat bakımından aynı, varlıkları farklı olduklarını söylemektedir. Ona göre bu şeyler iki unsurdan oluşur; farklılaştıkları şey ve ortak oldukları şey.³⁶⁷ Aynı türsel tanıma sahip olan şeyler başka sebeplerle farklılaşırlar. Onlardan biri sebebin etkisini kabul edici güçle beraber olmadığında yani madde olmadığı zaman ancak tek bir şahıs olarak taayyün eder. Ancak türünün tabiatında çokluk mümkünse her birinin taayyünü sebeptir. Dolayısıyla konuda ya da konunun

³⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/41-42.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/42-43. Bkz; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 262-263.

³⁶⁷ Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Tercüme ve Şerh*, 1/310.

yerini tutan şeyde farklılık olmadığı sürece iki siyahlık veya iki beyazlık arasında gerçekte (*nefsü'l-emrde*) farklılık olmaz. Melikşâhî'nin ifadesiyle çokluk, maddenin ya da konunun farklılaşması sebebiyle meydana gelir. Zorunlu Varlık, madde ve konudan münezzeh olduğu için O'nun hakkında çokluk söz konusu değildir. Zorunlu Varlık, zâtının taayyünü bakımından birdir; kesinlikle çok şeye söylenmez.³⁶⁸

İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta Zorunlu Varlık'ın hiçbir şeyle mahiyet ortaklığı olmadığını söylemektedir. Çünkü "O'nun dışındaki her şeyin mahiyeti, varlığın imkânını gerektirmektedir. Varlık ise bir şeyin mahiyeti ya da mahiyetinin parçası değildir." Yani mahiyeti olan şeylerin mefhumuna varlık dahil değildir. Aksine ona arız olur. Öyleyse Zorunlu Varlık ne cins anlamında ne de türsel anlamda hiçbir şeyle ortak değildir. Bu yüzden ondan faslî ya da arazî anlamla ayrılmaya ihtiyaç yoktur. Bilakis O, zâtıyla ayrıdır. Zâtının cinsi ve faslı olmadığı için tanımı yoktur.³⁶⁹

2.2. Tanrı'nın Basit Olması

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın birliğinin diğer bir yönü ise zâtının basit oluşudur. Tanrı'nın basitliği, zâtında herhangi bir bileşiklik, çokluk ve kuvve hali olmadığını ifade etmektedir. Tanrı'nın zâtî birliği anlamına gelen basitlik, O'nda varlık-mahiyet, zât-sıfat gibi her türlü bileşik yapıları dışlamaktadır.³⁷⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın basit bir varlık olduğu düşüncesi sadece teolojinin değil metafiziğin de temelinde yer almaktadır. İlahi basitlik tezi, Tanrı ile diğer varlıklar

³⁶⁸ Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Tercüme ve Şerh*, 1/314-315.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 320-321.

³⁷⁰ Stump Eleonara - Norman Kretzmann, "Absolute Simplicity", *Faith and Philosophy* 2 (1985), 353; Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, Ankara: Elis Yayınları, 2005), 214; Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 19-22; Atar, *Klasik İslâm Felsefesinde İlahî Basitlik Kavramı: Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği*, 37-42.

arasındaki ontolojik farkı muhafaza ederek Tanrı'nın biricikliğini ve mükemmelliğini temellendirmek için kullanılmaktadır.³⁷¹

Fârâbî, İlk Varlık'ın tanım bakımından cevherini oluşturan şeylere bölünemeyeceğini söylemektedir. Çünkü tanımın kısımlarının O'nun cevherini oluşturan kısımlara delalet etmesi mümkün değildir. Aksi halde tanımının kısımlarının delalet ettiği anlamlar, O'nun zâtının sebebi olurdu. Zira bir şeyin tanımının parçalarının delalet ettiği anlamlar, madde ve sûretin kendilerinden meydana gelen şeylerin varlığının sebepleri olması gibi tanımlananın varlığının sebebi olur. Ancak bu durum, varlığı hiçbir sebebe dayanmayan İlk Varlık için imkânsızdır. O, tanım bakımından bölünmediği gibi ne nicelik olarak ne de başka bir anlamlarda kesinlikle bölünmez. Dolayısıyla O, ne bir büyüklüğe sahiptir ne de cisimdir. Özetle İlk Varlık hiçbir bakımdan bölünmez ve her yönden birdir. Zira nicelik, nitelik, cevher gibi belli bir yönden bölünmeyen her şey o yönden birdir.³⁷²

Fârâbî'ye göre İlk Varlık cevheri bakımından bölünmez olduğu için, O'nun diğer varlıklardan ayrıldığı varlığının zâtında kendisiyle var olduğu varlığından farklı olması mümkün değildir. Bu nedenle O, kendi dışındaki şeylerden zâtıyla aynı olan birlik sayesinde ayrılmaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre birliğin anlamlarından biri, her mevcudu kendine has bir varlıkla diğerlerinden ayıran özel varoluş tarzıdır (el-mevcûdu'l-hâss). Başka bir ifadeyle her mevcut, kendisine özel varlıkla mevcut olması bakımından bir adını almaktadır. Birin bu anlamı, varlıkla aynı anlam kapsamına sahiptir. Fârâbî'ye göre İlk, bu yönden de birdir ve bir adına ve anlamına her şeyden daha layıktır.³⁷³

³⁷¹ Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 44-45.

³⁷² el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 54-57.

³⁷³ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 56-57.

İbn Sînâ da Tanrı'nın zâtının basit olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Tanrı'nın zâtî birliği olan basitlik O'nun dışta ve akılda çeşitli parçalara bölünmemesi anlamına gelmektedir. Basit varlıklar ne bilfiil ne de varsayımda bölünebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtı kesinlikle bir araya gelen parçalardan oluşmaz. O'nun zâtı niceliksel şeylerden ve tanımın delalet ettiği anlamlardan oluşmaz. O'nun zâtı cisimsel varlıklar gibi madde ve sûretten oluşmaz. Bu nedenle Zorunlu Varlık, ne mümkün varlıklar gibi varlıktan ayrı bir mahiyete ne de zâttan ayrı sıfatlara sahiptir. Tanrı'nın zâtı basittir ve zâtı birleşik olan mümkün varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü zâtı bir araya gelen parçalardan oluşan birleşik varlıklar, var olmak için söz konusu parçalara muhtaçtır. Dolayısıyla bu parçalar onların varlığının sebebidir. Oysa daha önce ifade edildiği üzere Zorunlu Varlık sebepsizdir.³⁷⁴

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtının basit oluşu, sebepsiz ilk sebep ve zâtı gereği zorunlu olmasıyla ilişkilidir. Zira Zorunlu Varlık'ın zâtı bir araya gelen parçalardan oluşsaydı, bu parçalar O'ndan önce olur ve O'nu oluştururdu. Bu durumda ise O, zâtı bakımından değil, başkasıyla zorunlu olurdu. Oysa O, zâtı gereği Zorunlu Varlık'tır. Öyleyse Zorunlu Varlık, ne anlam ne de nicelik bakımından bölünmez. Zira bir şey ya nicelik bakımından (miktersal parçalara) ya anlamsal bakımdan (madde ve sûret gibi manevi parçalara) ya da türün cins ve fasıla bölünmesi gibi mahiyet bakımından bölünebilir.³⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın birliği bitişme, bir araya gelme ve benzeri nedenlerden dolayı cisimlere ilişkin “ârızî bir birlik” değildir. Çünkü cisimlerdeki birlik, bir zâta ya da zâtlara ilişkin vücûdi bir anlamdır. Oysa Tanrı'nın birliği, zâtının çeşitli anlamlardan birleşik olmadığını, basit olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁶ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık

³⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 264.

³⁷⁵ İbn Sînâ, *el-Işârât*, 316.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117.

kesinlikle cisim ve cismani değildir. Aksine O'nun varlığı cisim ya da cismani olan şeylerin sebebidir. Duyulur cisimler hem niceliksel bölünmeye hem de heyula-sûretten meydana geldiği için manevi bölünmeye tabi olup çokluk ifade etmektedir. Yine duyulur cisimlerin kendi türlerinden olsun ya da olmasın benzerleri vardır. Bütün duyulur cisimler ve onlara bağlı olan her şey sebeplidir. Oysa Zorunlu Varlık, ne bölünür ne türünde veya da cinsinde bir benzeri vardır ne de sebebi vardır.³⁷⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde her türlü ontolojik bileşikten uzak, basit bir varlık olan Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı yoktur. “İlk'in varlığından (inniye) başka bir mahiyeti yoktur.”³⁷⁸ Ona göre varlık-mahiyet ayrımı daha önce ifade edildiği gibi sebepli varlıklar alanıyla sınırlıdır. Mümkün varlıklarda inniyet/varlık mahiyetin gereklerindendir. Mümkün varlığın zâtı dikkate alındığında varlığı ya da yokluğu zorunlu değildir. Onun bilfiil var oluşu harici bir sebepledir. Yani varlığı mahiyete zâtı nedeniyle değil, ancak harici bir sebeple ilişmektedir. Dolayısıyla mahiyeti olan her şey sebeplidir. Zorunlu Varlık sebepsiz olduğuna göre varlığından başka bir mahiyeti söz konusu olamaz. O'nun varlığının zorunluluğunu gerektiren bir mahiyetinin olması ve varlık-mahiyet terkiibinden oluşması imkânsızdır. Aksi halde bu mahiyetin hakikatinden başka bir anlamı olur.³⁷⁹ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın mahiyetten ayrı hakikati olsaydı, varlığın zorunluluğunun bu mahiyetle ilişkili olması gerekir ve o olmaksızın zorunlu olmazdı. Bu durumda Zorunlu Varlık zâtı gereği değil, başkasıyla zorunlu olurdu.³⁸⁰

³⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 318.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/89. İbn Sînâ'nın “İnne'l-evvele lâ mahiyeten lehû gayra'l-inniyeti” ifadesi iki şekilde anlaşılmaktadır. Birinci anlayışa göre O'nun mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı vardır. İkinci anlayışa göre ise O'nun varlığından başka bir mahiyeti yoktur. Bkz; Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık”, çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 193-209; Ali Ebrahimzade, “İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi”, *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 156-162; Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 166-173.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/89-90.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/90-91; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 117-123.

“Zorunlu Varlık’ın Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu inniyettir... İnniyetten başka bir mahiyete sahip olan her şey sebeplidir. Çünkü varlık ve inniyet mahiyet için kurucu unsur (mukavvim) değildir.”³⁸¹

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere İbn Sînâ, Tanrı’dan mahiyeti nefyetmekle O’nun sebepsiz ilk sebep olan ontolojik statüsünü korumayı hedeflemektedir. Nitekim o, mahiyeti olan her şeye varlığın Tanrı’dan taşıdığını ifade etmektedir. Mahiyeti olan her şey, zâtında mümkün olup O’nunla var olmaktadır. Ona göre Tanrı, “yokluk ve diğer sıfatların kendisinden olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır.” Ancak O, her şeyde ortak olan mutlak varlık yani genel varlık değildir. Aksine mutlak varlık, herhangi bir ilave bir şart olmaksızın mevcutken Tanrı, kendisinde hiçbir ziyade terkip olmaması şartıyla mevcuttur. İbn Sînâ’nın düşüncesinde mutlak varlık her şeye yüklenen tümel bir anlam iken Tanrı terkip olmaması şartıyla özel bir mevcuttur. O’nun dışındaki her şeyde terkip bulunmaktadır.³⁸²

İbn Sînâ Tanrı’nın mahiyeti olmadığı için O’nun cinsi, faslı ve tanımının olmadığını söylemektedir. Çünkü cins “o nedir” sorusunun cevabında söylenmekte ve şeyin mahiyetinin parçası olmaktadır. Oysa Tanrı’nın çeşitli parçalardan birleşik olması imkânsızdır. “İlk’in cinsi yoktur, cinsi olmayanın faslı da yoktur, tanımı da yoktur” Zira bir şeyin tanımı onun cinsinden ve faslından elde edilir. İbn Sînâ cinsi, faslı ve tanımı olmayan bir şeyin burhânı olmayacağını söylemektedir. Ancak bu daha önce işaret edildiği üzere varlık burhanı değil, sebep burhanıdır. “O’na burhanda yoktur; çünkü sebebi yoktur. Bu nedenle O’nun niçini yoktur. O’nun fiillerinin de niçini yoktur.”³⁸³

Sonuç olarak İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı’nın cinsi, mahiyeti, niceliği, niteliği, zamanı, mekânı, dengi, ortağı, zıddı yoktur. O’nun tanımı yoktur, burhanı yoktur;

³⁸¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/90-91.

³⁸² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/92.

³⁸³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/92.

aksine O her şeyin burhanıdır. O'nun açık delilleri vardır. O varlığı ortaya konulduktan sonra sadece olumsuz ve izafî sıfatlarla nitelenir. Yani benzerlerini kendisinden olumsuzlayan ve sebep olduğu şeylerle olan izafetleri ifade eden nitelemelerde bulunulabilir. “Çünkü her şey O'ndandır ama O, kendisinden olanlara ortak değildir. O her şeyin ilkesidir. Ancak kendisinden sonra olan şeylerden bir şey değildir.”³⁸⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu basitlik düşüncesine yönelik iki temel eleştiri getirilmektedir. Birincisi; basitlik düşüncesinin, Tanrı'yı bir nitelik yaptığı, bir niteliğin ise zât (person) dolayısıyla da Tanrı olamayacağı iddiasıdır. Buna göre basitlik Tanrı'ya şahsi sıfatlar yüklemeye engel olmakta ve onu salt bir ilke haline getirdiği eleştirisidir.³⁸⁵ İkincisi ise; basit oluşun Tanrı'yı bilmeyi ve Tanrı hakkında konuşmayı imkânsız hale getirdiği iddiasıdır. Buna göre bir şeyi bilmek için o şeyin mahiyetine ihtiyaç duyulur. Oysa basitlik anlayışı, Tanrı'nın mahiyetini ortadan kaldırarak O'nu bilmeyi imkânsız hale getirmektedir. Bu düşünceye göre basitlik anlayışı Tanrı'nın neliği hakkında agnostisizme sebep olmaktadır. Bu eleştiriler Tanrı'nın sıfatları meselesinde tartışılacaktır.

2.3. Tanrı'nın Tam Olması

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bütün mevcutların varlığının ilk sebebi olan Tanrı, zâtı bakımından bütün noksanlıklardan uzak, her bakımdan tam ve mutlak anlamda yetkindir.³⁸⁶ Fârâbî, İlk Varlık dışındaki her şeyin mutlaka bir yönden eksik olduğunu; ancak O'nda herhangi bir eksiklik bulunmasının asla mümkün olmadığını ifade

³⁸⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/99.

³⁸⁵ Bkz; İsmail Çetin, “Tanrı'nın Değişmezliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52; Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”; Mustafa Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”, *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 76; İsmail Yalçıntaş, “İbn Sînâ Açısından Tanrı'nın Basitliği Zat Olmasına Engel midir?”, *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*, ed. Fevzi Rençber - M. Sait Uzundağ (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 18-35; Atar, *Klasik İslâm Felsefesinde İlahî Basitlik Kavramı: Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği*.

³⁸⁶ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 141-145.

etmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığı, bütün varlıklardan üstün ve en öncedir. O'nun varlığından daha üstün ve daha önce olan bir varlığın bulunması imkânsızdır. Kısacası Tanrı, varlık bakımından en üstüne ve yetkinlik bakımından en yüce mertebededir.³⁸⁷

Fârâbî'nin düşünce sisteminde Tanrı'nın yetkinliği, felsefi yapının merkezini oluşturan temel bir ilke olarak öne çıkmaktadır. Ona göre Tanrı'nın varlığına ve cevherine herhangi bir yokluğun karışması kesinlikle mümkün değildir. *“Dolayısıyla O'nun hiçbir şekilde kuvve halinde bir varlığa sahip olması ve herhangi bir şekilde var olmaması mümkün değildir.”* Filozofun bu ifadesi, Tanrı'nın varlığı ile mükemmelliği arasında ilişki kuran ontolojik delile benzemektedir. Ona göre Tanrı'nın yetkinliği yokluğunu imkânsız kılıp ve varlığını gerektirdiği için, ezelidir. O, bekasını sağlayan başka bir şeyden dolayı değil, zâtı ve cevheri bakımından varlığı ezelidir.³⁸⁸

Fârâbî, İlk Varlık'ın hiçbir eksikliği bulunmadığını, her açıdan tam ve mükemmel bir varlık olduğunu ve bu bakımdan tam bir varoluşa sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre varlık bakımından tam ve yetkin olan bir varlığın türünden, kendisinden başka bir varlığın bulunması imkânsızdır. Mesela Güneş, Ay ve yıldız gibi tam cisimler kendi türlerinde tektir. Bunun gibi ilk varlık tam olduğu için kendi varlığında tektir.³⁸⁹

İbn Sînâ da Tanrı'nın varlığının “tam” olduğunu ifade etmekte ve tam olmasını birliğin yönlerinden görmektedir. Ona göre Tanrı, varlığı ve yetkinlikleri yönünden hiçbir eksiklik taşımaz. O'nun varlığı tamamen zâtından dolayıcıdır. O'nun varlığının cinsinden olan hiçbir şey varlığının dışında olup başkasından dolayı var olmaz. Oysa insanın varlığının yetkinliklerinden çoğu eksiktir ve onun insanlığı sadece kendisine ait olmayıp türün diğer fertleriyle ortaktır. İbn Sînâ'ya göre tam olmak, kendisi için var olması

³⁸⁷ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 46-47.

³⁸⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 46-47.

³⁸⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 50-53.

gereken her şeye sahip olmayı ve hiçbir noksanlığı ve ihtiyacı olmamayı gerektirmektedir. Bu anlamda varlığında tam olan, başka hiçbir şeyle tamamlanmaya ve yetkinleşmeye ihtiyaç duymaz. Kısacası Tanrı'nın tam oluşu varlığından ve yetkinliğinden hiçbir şeyin noksan olmaması ve varlığının tamamen kendisi nedeniyle olup başkasından dolayı olmaması anlamına gelmektedir.³⁹⁰

İbn Sînâ, Tanrı'nın tamlığını varlığının zorunlu oluşuyla temellendirmektedir. Ona göre, zâtı itibarıyla varlığı zorunlu olan bir varlık, her yönden zorunludur. Eğer O, bir açıdan zorunlu, başka bir açıdan mümkün olsaydı, bir sebeple zorunlu, diğer bir sebeple mümkün olurdu. Bu durumda zâtı, mutlak anlamda zorunlu olmazdı ve varlığı iki farklı sebebe dayanırdı. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın varlığı, herhangi bir açıdan imkân (yani mümkün olma) durumuna sahip olamaz. Aksine sahip olduğu her şey O'nun için zorunludur. O'nun ne beklenen/ muhtemel bir iradesi ne beklenen bir tabiatı ne beklenen bir ilmi ne de zâtı gereği beklenen sıfatlardan bir sıfatı vardır.³⁹¹

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın her türlü noksanlıktan uzak olması, aynı zamanda varlığında hiçbir bakımdan madde ve kuvve olmaması anlamına gelmektedir. Çünkü madde ve kuvve yokluğu ve eksikliği gerektirmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın kuvve halinde bulunan herhangi bir yönü olamaz. Çünkü O'nun varlık ve cevherine herhangi bir anlamda yokluğun karışması mümkün değildir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, hiçbir sebebi olmayan Tanrı'nın salt yetkinlik olduğunu ve O'nda ne bir eksikliğin ne de bilkuvve olan bir unsurun bulunmadığını belirtmektedir. Filozofun Tanrı'nın tamlığı ile ilgili bu düşüncesi ileride görüleceği gibi, O'na atfedilen sıfatlarının mahiyeti hakkında ip ucu vermektedir. Zira İbn Sînâ her türlü kuvve halinden uzak tam bir varlığa sahip olan

³⁹⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/100; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 265.

³⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 265.

Tanrı'nın henüz gerçekleşmemiş (muntazıra) hiçbir sıfatının bulunmadığını söylemektedir.³⁹²

Tanrı'nın sadece kendisine ait olan yetkin varlığına sahip olması bakımından tam olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre Tanrı aynı zamanda tüm varlıkların kendisinden taşması bakımından 'tamın ötesinde'dir. Tanrı'nın tamın ötesinde oluşu, O'nun sadece kendisi için değil, başkaları için de varlık ve yetkinlik kaynağı olduğu anlamına gelmektedir.³⁹³ Başka bir ifadeyle Tanrı'nın tamın ötesinde oluşu, O'nun diğer varlıklara varlık vermesini ifade etmektedir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın her şeyin varlığının sebebi olması bakımından zâtı gereği 'sırf iyi' olduğunu belirtmektedir. Ona göre iyi, varlık ve yetkinlikle; kötü ise yoklukla ilişkilidir. Bu durumda "bir şey ne kadar var ve yetkinse o kadar iyidir." Öyleyse diğer varlıkların varlık ve yetkinliğinin kaynağı olan Tanrı, zâtı gereği sırf iyiliktir. Başka bir ifadeyle iyi, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötü ise bir zâtı olmayıp ya cevherin yokluğu ya da cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur." Varlığı mümkün olan yokluğa muhtemel olduğu için sırf iyi olamaz. Çünkü o bütün kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak değildir.³⁹⁴ Kısacası İbn Sînâ var olmanın iyilik olduğunu ve daima bilfiil var olan Zorunlu Varlık'ın ise sırf iyi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca O, şeylerin iyiliklerini ve yetkinliklerini vermesi bakımından da iyidir.³⁹⁵

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın tam ve yetkin oluşu ileride açıklayacağımız gibi fiilleri hususunda birtakım tartışmalara sebep olmaktadır. Ona göre İlk Sebep hakiki, tam ve bilfiil olup metafizik sebeplerin en üstünüdür. O, mutlak olarak bir ve zorunlu

³⁹² İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 21.

³⁹³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/100.

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/101; İbn Sînâ, *Kitâbü 'n-Necât*, 265.

³⁹⁵ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 145-148.

olup hiçbir şekilde bölünme, terkip, çokluk ve imkân kabul etmeyip her bakımdan tam ve yetkindir. Tam sebep, kendisinden sadır olanların sürekliliğini gerektirmektedir. Çünkü ona göre tam bir sebebin fiilini geciktirmesi için bir neden yoktur. Ayrıca, O'nun tamlığı, fiillerinde herhangi bir dışsal amaç gözetmemesini gerektirir. Çünkü tam olan, fiiliyle yetkinleşmeye ihtiyaç duymaz.³⁹⁶

3. Tanrı'nın Sırf Akıl Olması

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde, var olanların ilk sebebi olan ve varlığı zâtı gereği zorunlu olan Tanrı, dış dünyada hakiki bir varlık olarak mevcuttur. O, zihnimizin bir varsayımı ya da hayal ürünü değil; mevcutların ilki ve onların ilkesi olan gerçek bir varlıktır. Bu bağlamda Fârâbî, Tanrı'nın "hak" (gerçek) olduğunu söylemektedir. Ona göre hak ve hakikat bir yönden varlıkla (*vücûd*) aynı anlam kapsamına sahip (*musâvîk*)tir. "Bir şeyin hakikati, kendisine özgü olan varlığı ve varlıktan pay olarak aldığı en yetkin varlığıdır. Yine bir mevcudun akılda bulunan makulü ile mutabık olmasına da hak denir. Bu anlamda söz konusu mevcuda, makul olması yönünden hak, akledene izafeti olmaksızın zâtı bakımından ise mevcut denir." Fârâbî'ye göre Tanrı, zikredilen iki yönden de haktır. İlk olarak O, kendisine ait varlığın en yetkin varlık olması bakımından haktır. ikinci olarak O, makul olması bakımından haktır. O'nu akleden varlık olması bakımından varlıkla karşılaşır. Ancak O, makul olmak bakımından hak olmak için kendisini akledecek başka bir zâta muhtaç değildir. Kısacası Tanrı, iki yönden de hak denilmeye en layık olandır. O'nun hakikati, hak olmasının dışında bir şey değildir.³⁹⁷

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin hakikati/gerçekliği, kendisi için olumlanan özel varlığıdır. Bu anlamda Zorunlu Varlık'tan daha gerçek bir şey yoktur. Yine varlığına

³⁹⁶ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 148-152.

³⁹⁷ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 60-61.

inanmanın doğru olduğu şeye hak/gerçek denir. Bu durumda varlığına inanmanın sürekli doğruluğu olduğu ve başkasıyla değil zâtıyla sürekli olan hak denmeye daha layıktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, bu anlamda da hak adına en layık olandır. Çünkü O'nun varlığına inanmak hem doğru hem sürekli doğru hem de sürekliliği başkası nedeni ile değil zâtı gereğidir. Zorunlu Varlık dışındaki şeylerin mahiyetleri varlığı gerektirmez; aksine onların Zorunlu Varlık'la ilişkileri dikkate alınmadığında, kendileri bakımından yalnızca yokluğu hak ederler. Bu nedenle diğer her şey, O'na nispetle hak, kendiliklerinde ise batıldır. "O'nun veçhi dışında her şey bâtıldır." (Kasas 28/88.)³⁹⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde var olan her şeyin varlığının Tanrı'dan taşıdığı kabul edilse de Tanrı ile taşan varlıklar arasında bir aynılık söz konusu değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı ile âlem arasında kesin bir başkalık olduğunu kabul etmektedirler. Bu filozofların aşkın bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Tanrı'nın aşkın bir varlık oluşu O'nun âlemde var olan her şeyden tamamen başka olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aşkın Tanrı anlayışı, Tanrı ile âlemi birbirinden ayrılmaz birlik şeklinde gören panteist yaklaşımlardan ayrılmaktadır.³⁹⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde mevcutların temel kısımları cevher ve arazlardan ibarettir. Cevherler madde, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş kısımdır. Madde ve suret, cismi oluşturan bileşenler olup dışta kendi başına mevcut değildir. Nefis yersel ve göksel cisme bitişebilme (*mukârin*) özelliğine sahiptir. Akıl, ise cisimsellikten ve maddeden tamamen ayırık, ontolojik gerçekliğe sahip bir cevher olarak mevcuttur. Hatta cisme göre daha üstün bir varlığa sahiptir.⁴⁰⁰

³⁹⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 266.

³⁹⁹ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 83. Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", 63.

⁴⁰⁰ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 149-150.

Varlıkların tamamının varlık kazanmasını sağlayan İlk Sebep'in kendisi, maddî bir varlık mıdır, aklî bir varlık mıdır, yoksa hem maddeyi hem de akı aşkın bir varlık mıdır? Hatırlanacağı gibi Aristoteles ilk hareket ettiricinin maddî bir varlık olmadığını, bu bakımdan sırf akıl olduğunu söylerken Plotinus Tanrı'nın akıl ve varlığın ötesinde olduğunu kabul etmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, bütün varlıkların ilk ilkedен sudûr ettiğini kabul ederek bu yönüyle Plotinus'un görüşüne yaklaşırlar. Ancak söz konusu ilk ilkeyi salt akıl olarak tanımlamaları bakımından Aristoteles'in izinden gitmektedirler.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkı korumayı amaçlamaktadır. Tanrı zâtı bakımından her şeyden farklı ve üstün olup sahip olduğu varlığı bir başkasıyla ortak değildir. Tanrı'nın sırf akıl olması, ayrı akıllarla aynı statüyü paylaştığı anlamına gelmez. Fârâbî, Tanrı'nın aklî bir cevher olduğunu söylemektedir. O, mevcutları; İlk Sebep, ikinci sebepler, faal akıl, nefis, sûret ve madde sıralamakta ve bunların ilk üçünü cisim olmayan ve cisimde bulunmayan cevherler olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre İlk Sebep olan Tanrı'nın ontolojik statüsü diğer aklî cevherlerin üzerindedir. Zira O, her şeyin ilkesidir.⁴⁰¹

İbn Sînâ ise İlk Varlık'ın soyut bir akıl olduğunu kabul etmekte, ancak O'nu bir cevher olarak nitelemekten kaçınmaktadır. İbn Sînâ "bir konuda olmak" tanımının Tanrı ve diğer cevherleri kuşatan cins bir anlam olarak tasavvur edilmesi halinde Tanrı'nın diğer varlıklarla ortak bir mahiyeti olduğu ve sebepli olduğu yanlışlığına götüreceğini düşünmektedir. Ona göre cevher kavramı, varlık mahiyet ayrımına tabi olan mümkün varlıklar için kullanılmaktadır.⁴⁰² Ona göre Tanrı'nın cevher olduğunu söylemek O'nu bir

⁴⁰¹ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 16-19.

⁴⁰²Bkz; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 111-115.

cinsin altına koymaktır. Oysa cinsi olan şeyin, mahiyet sahibi olması gerekmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi bu Tanrı hakkında imkânsızdır.⁴⁰³

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, hiçbir bakımdan maddî veya cisimsel bir varlık değildir. Bu filozoflar Tanrı'nın aklî bir varlık olduğunu daha doğrusu bilfiil akıl olduğunu düşünmektedir. Fârâbî, bir mevcudun akıl olmasını ve bilfiil akletmesini engelleyen şeyin madde olduğunu; var olmak için maddeye muhtaç olmayan bir şeyin cevheri bakımından bilfiil akıl olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁴ İbn Sînâ da benzer şekilde Tanrı'nı bütün yönlerden maddeden ayrı bir zât olması bakımından sırf akıl olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁵ Ona göre Tanrı, zâtı gereği akleden ve zâtı gereği akledilendir. "Kendisiyle kaim olduğu zâtı akledilendir. O, kayyumdur; ilişkinlerden, zayıflıklardan ve maddeden ve zâta ilave ve bir hal olmasını gerektiren diğer durumlardan uzaktır."⁴⁰⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ, İlk Sebep'in salt akıl olması görüşünde Aristoteles ile benzer düşünmektedir. Ancak onlar, Tanrı'yı yalnızca hareketin değil, varlığın tümünün sebebi olarak görmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, diğer taraftan Tanrı'nın sırf akıl olduğu düşüncesini Yeni Platoncu sudûr teorisi ile uzlaştırmaktadır. Böylece filozoflar, Tanrı ve âlem hakkında yeni bir açıklama getirmektedir. Buna göre çokluğun Tanrı'dan sudûru Tanrı'nın zâtını akletmesine dayalıdır. Tanrı'nın akıl oluşu, O'nun hem varlık tarzını hem de fiilin mahiyetini belirleyen en temel ilkedir. Sebepsiz ilk sebep, varlığı zorunlu ve her yönden bir olan Tanrı kendi varlığından başka varlıkları da meydana getirmektedir. Her yönden bir, basit ve sırf akıl olan Tanrı'nın âlemde mevcut olan çokluğu nasıl meydana getirdiğini sonraki bölümde detaylı olarak ele alacağız.⁴⁰⁷

⁴⁰³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/92-93.

⁴⁰⁴ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 56-57.

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 324.

⁴⁰⁷ Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Felsefe Dünyası* 16 (1995), 89; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 151.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'yı akleden ve bilen bir varlık olarak tanımlamalarının sebeplerinden biri, İslam düşüncesinde Tanrı'nın "her şeyi bilen" (*âlim*, *alîm*) sıfatıyla nitelendirilmesidir. Nitekim birinci bölümde zikrettiğimiz gibi, Kur'an'da yer alan birçok ayette Allah'ın bilen bir varlık olduğu ifade edilmektedir. Bu ayetlerden hareketle kelimciler, Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Ancak kelimciler Tanrı'nın bir akıl olduğunu ifade etmezler. Hatta Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları reddedip O'nun zâtıyla âlim, kâdir, mürîd olduğunu savunan Mu'tezile bile O'nun zâtını "akıl" olarak belirlemez. Bu durumda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu Tanrı'nın salt akıl olduğu düşüncesi, klasik teolojide kabul gören Tanrı'nın akıllı bir varlık veya akıl sahibi olduğu anlayışından farklıdır. Bu durum Tanrı'ya atfedilen bilginin farklı anlaşılmasının başta gelen sebeplerindedir.

4. Tanrı'nın Sıfatları Meselesi

4.1. Tanrı'nın Sıfatlarının Zâtıyla Aynısı Olması

Önceki bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde, âlemin varlığının sebebi olan; ancak kendisi hiçbir sebebe muhtaç olmayan bir İlk Sebep'in var olması gerektiği ifade edildi. Ardından İlk Sebep'in, her yönden bir olduğu; eşi, benzeri ve dengi bulunmadığı; varlığının birleşik değil, basit olduğu; zâtında herhangi bir madde ve kuvve hâlini içermeyip tam ve eksiksiz olduğu; ayrıca sırf akıl olduğu ortaya konuldu. Bu bölümde ise, söz konusu basit ve aşkın ilkeye atfedilen sıfatların anlamları ele alınacaktır.

Âlemin varlığını veya oluşun nasıl meydana geldiğini temellendirmek için Tanrı'nın varlığını esas alan düşünce sistemleri, Tanrı'yı hangi sıfat ve niteliklerle tasvir ettikleri konusunda farklı teorik yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Tanrı, âleme aşkın bir varlık olarak tasavvur edildiği gibi âleme içkin bir varlık olarak da anlaşılabilir. Tanrı, bazı anlayışlarda kişisel nitelikler taşıyan bir varlık olarak düşünülmekte, bazı

anlayışlarda ise kişisel özelliklerden arınmış mutlak bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Tanrı'ya atfedilen sıfatların mahiyeti ve kapsamı konusunda teist ve deist yaklaşımlar birbirinden ayrılmaktadır.⁴⁰⁸ Teizm, genelde evreni yaratan, düzenleyen, koruyan fiillerinde özgür olan kişisel sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışını⁴⁰⁹ deizm ise varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışını ifade etmektedir.⁴¹⁰ Arıcan'ın aktardığına göre Kant, deizmi Tanrı'ya sadece salt apriori kavramlardan türetilen sıfatları atfeden anlayış olarak; teizmi ise Tanrı'ya tecrübe ile bildiğimiz insani nitelikleri analogi yoluyla atfeden anlayış olarak nitelendirmektedir.⁴¹¹ O halde teizmi deizmden ayıran önemli noktalardan birinin Tanrı'ya atfedilen sıfat, ilişki ve fiillerin kişisellik/şahsılık taşıması olduğu söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı sadece apriori kavramlardan üretilen sıfatlara sahip bir ilke mi? Yoksa bilgi, irade ve kudret gibi şahsi özellikleri taşıyan bir şahıs mı? Bu soruyu cevaplamak için öncelikle Tanrı'nın şahıs ya da şahsi sıfatlara sahip olmasının anlamını belirginleştirmemiz gerekmektedir. Tanrı'nın şahsî özelliklere sahip olması ilim, irade ve kudret gibi şahsi niteliklere sahip olması; çeşitli fiilleri yapabilmesi ve başkaları ile iletişim kurabilmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede teist düşüncede öne çıkan şahsi nitelikler Tanrı'nın mükemmelliğinin bir gereği olarak görülmekte ve şahıs olmaması halinde aşk, akıl, yaratma, iyilik gibi en üstün kişisel özelliklere sahip olamayacağı anlamına geldiği düşünülmektedir.⁴¹²

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teist dini geleneklerde Tanrı'ya bilen, irade eden, güç yetiren, cömert, iyi ve aşk gibi ulûhiyet sıfatları atfedilmekte; bunlar olmaksızın

⁴⁰⁸ Musa Kazım Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 59-75.

⁴⁰⁹ Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", 59-62.

⁴¹⁰ Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", 63-64.

⁴¹¹ Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", 63-64.

⁴¹² Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 59-62.

Tanrı'nın yetkin olmayacağı düşünülmektedir. Tanrı'ya atfedilen şahsi özelliklerin başında irade, bilgi ve kudret gelmektedir. Tanrı'nın kendisine özgü fiillere sahip olan gerçek bir fail (fail-i muhtar) olması için fiillerinin iradeye dayanması gerektiği düşünülmektedir. Buna göre şahsi olmayan bir Tanrı, meydana gelen her şeyin ardındaki güç/ilke olabilir; ancak hususi fiilleri yapamaz. Yine Tanrı'nın fiillerini yapabilmesi için muayyen/tikel hadiselerden ve şartlardan haberdar olması ve bu hadiselerin akışını etkileyecek kudrete sahip olması gerektiği düşünülmektedir.⁴¹³

Buraya kadar ortaya koyduğumuz bilgilere göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı, temelde varlık, birlik ve zorunluluk gibi bedihî kavramlara dayanmaktadır. Var olanlar içerisinde zorunlu bir ilk varlığın var olması gerektiği düşünülmekte ve bu varlığın zâtı gereği sahip olması gereken özellikler aklî çıkarımla elde edilmektedir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın sahip olduğu özellikler, ilk ve zorunlu oluşun gerektirdiği özellikler olarak ortaya konulmaktadır. Mümkün varlıkların bir zorunlu sebebe ihtiyacından hareketle ilk ve zorunlu varlığın var olduğuna, ardından zorunlu ve ilk oluşun gerektirdiği sebepsiz, kadîm, bir, ihtiyaçsız, yetkin gibi lazımlara ulaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın en temel belirlenimleri apriori kavramlardan türetilmektedir.⁴¹⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'dan şahsi nitelikleri tamamen kaldırdığı söylenebilir mi? Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu sıfatlardan bazılarını Tanrı'ya atfettiği görülmektedir. Ancak filozoflar, bu sıfatları hiçbir zaman zâttan farklı bir anlam ifade edecek şekilde kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda İbn Sînâ, Tanrı'ya *âlim*, *kâdir*, *mürîd*, *cömert*, *mütekellim*, *semi'* ve *basîr* gibi sıfatlar atfetmekte; ancak bu sıfatları geleneksel teist düşünce tarafından yüklenen şahsi anlamlarından soyutlamaktadır. Böylece bu

⁴¹³ Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 243-254.

⁴¹⁴ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 46-71; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, 1/34-41.

sıfatlar, hakiki anlamlarının tamamen ötesinde, Tanrı'nın mertebesine uygun bir şekilde kullanılmaktadır.

İlk ve zorunlu varlık tasavvurunun zorunlu bir sonucu olmadığı hâlde, neden Tanrı'ya ilişkin bazı şahsi sıfatlara –en azından lafzen de olsa– yer verilmektedir? Fârâbî ve İbn Sînâ, Müslüman birer filozof olarak Kur'an'da yer verilen bu sıfatları felsefi sistemleriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim bu filozoflar, birçok yerde iddialarını ayetlerle desteklemektedir. Dolayısıyla, filozofların Tanrı'ya yüklenen şahsi özellikleri felsefi bir dil çerçevesinde kullanmayı sürdürmelerinin esas nedeni, söz konusu uzlaşmayı sağlama yönündeki gayretleridir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının merkezinde basitlik düşüncesi bulunmaktadır. Basitlik anlayışı Tanrı'yı zâtından başka bir anlama işaret eden sıfatlarla nitelendirmeyi imkânsız kılmaktadır. Geleneksel teist düşüncede kabul edilen söz konusu sıfatları gerçek anlamıyla anlaşılırsa yani zâtın ötesinde bir anlama işaret edecek şekilde kullanılması halinde Tanrı'nın basitliği düşüncesiyle uyumsuz olacaktır. Bu yüzden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar Tanrı'yı gayrı şahsi bir ilke olarak kabul etmekle suçlanmaktadır. Bu kapsamda filozofların Tanrı'sının âlemin varlığını açıklayan ilke olduğu ama şahsi özelliklere sahip olamayacağı söylenmektedir.⁴¹⁵

Tanrı'nın basit bir varlık olduğu düşüncesi, aslında orta çağ filozof ve teologlarının Tanrı'nın tabiatını anlama noktasında başvurdukları temel teoridir. Bu tezi savunanlar genelde Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğunu ve mükemmelliğin basitliği gerektirdiğini kabul etmektedir.⁴¹⁶ Ancak Tanrı'nın basitliği birden fazla tarzda kavranmaktadır. Bazıları basitliğin zât-sıfat ayrımını ortadan kaldırdığını düşünmektedir.

⁴¹⁵ Beki, "El-Fârâbî'de Tanrı ve Nihailik".

⁴¹⁶ Eleonore Stump, "Simplicity", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro vd., Blackwell Companions to Philosophy 9 (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 270.

Bazıları ise zât sıfat ayrımının basitlikle beraber savunulacağını kabul etmektedir. Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları olduğunu kabul edenler, bu sıfatların Tanrı dışında bir nedene dayanmadığını; aksine sıfatların Tanrı'nın zâtıyla kaim olduğunu bu yüzden basitliğe zarar vermediğini düşünmektedir. İslam dünyasında birincisi yaklaşımı Tanrı'nın sıfatlarını zâtıyla özdeşleştiren Mu'tezile ekolü temsil etmektedir. İkinci yaklaşımı ise Tanrı'nın sıfatlarının zâtın aynısı olmadığını ama zâttan farklı da olmadığını savunan Ehl-i Sünnet ekolü kabul etmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları olduğunu kabul etmemeleri bakımından Mu'tezile'ye yakın olduğu söylenebilir.⁴¹⁷

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'dan varlık-mahiyet ayrımı, zât-sıfat ayrımı gibi ontolojik bileşiklik ifade eden ayrımları kaldırarak O'nun zâtının birliğini korumayı amaçlamaktadır. Çünkü zâta varsayılan her türlü bileşiklik, bileşenlere muhtaç olma anlamı taşıyacaktır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendisine özgü hakikati, yani Zorunlu Varlık olması bakımından İlk'i kendisi yapan/kendisi kılan, zâttır.⁴¹⁸ Tanrı'nın zâtı hiçbir anlamda bölünme ve çokluk içermez. Zorunlu, bir, ilk, iyi ve akıl gibi isimlerin hepsi de tek bir zâta işaret etmektedir.⁴¹⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde sıfat, özellik, nitelik gibi anlamlar zâttan ayrı olan ve zâta ilave olan şeyler değildir. Aksine bunlar zâtın aynısı olan, zâtı ifade eden anlamlardır. Mümkün varlıklar zâtı meydana getiren farklı anlamlardan oluştuğu için zâtın parçaları konumunda olan zâtî anlamlardan ve zâta eklenen arazî anlamlardan oluşmakta ve bunların hepsi sıfat ismini almaktadır. Oysa Tanrı'nın zâtı çeşitli anlamlardan mürekkep değildir. Zâtına ilave anlamların ilişkisi de mümkün değildir. O

⁴¹⁷ Nader el-Bizri, "Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi", ed. Ziya Erdiç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 199-217.

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/94.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

halde O'na varlığı ile mahiyeti ayrı olan mümkün varlıklara atfettiğimiz anlamda sıfatlar atfetmek mümkün değildir. Öyleyse filozoflar Tanrı'da zâta ilave anlamlar olan sıfatları kabul etmemektedir. Tanrı diğer varlıklardan birtakım sıfatlarla değil zâtının birliği, basitliği, yetkinliği gibi zâtının aynısı olan anlamlarla ayrılmaktadır.⁴²⁰

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın maddi ve kâbil sebebi olmadığı için O'nun hiçbir yönden bilkuvve bir halinin olamadığını ifade etmektedir. Ona göre bu durum, Tanrı'nın beklenen gerçekleşmemiş bir sıfatının olmadığı; aksine zâtının tamamen bilfiil olduğu anlamına gelmektedir. Bu ise Tanrı'nın sıfatlarının zâtına zait/ilave olmadığını göstermektedir. Çünkü O'nun zâtına zait sıfatları olsaydı, bu sıfatlar zâta nispetle bilkuvve olurdu ve zât bu sıfatların sebebi olurdu. Bu durumda zât sıfatları önceler, bir yönden fail bir yönden kâbil olurdu; fail olduğu yön kâbil olduğu yönden başka olduğu için iki farklı yöne sahip olurdu.⁴²¹ Öte yandan İbn Sînâ'ya göre sıfatlarının zâta zait olmayıp aksine onun kıvamına dahil olduğu, zâtın varlığının bu sıfatlar olmaksızın tasavvur edilemeyeceği de söylenemez; çünkü bu zâtın mürekkep olması ve birliğin ortadan kalkması anlamına gelmektedir.⁴²²

Tanrı'nın basitliği düşüncesi birkaç yönden eleştirilmektedir. Gazâlî mahiyeti olmayan bir varlığın düşünölemeyeceğini söylemektedir. Ona göre biz salt varlığı belli bir hakikate nispet etmeden bilemeyiz. Hakikati olmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilemeyen bir varlık bilinemez. Kısacası o, basitlik anlayışının Tanrı'nın bilinemeyeceği sonucuna götürdüğünü söylemektedir.⁴²³ Tanrı'nın basitliği

⁴²⁰ Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", 332-335; Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri", 109-134; Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 146-149.

⁴²¹ İbn Sînâ'ya göre bu her şeyde geçerli olan genel bir ilkedir. Mesela cisim hareketli ise bir yönde hareket eden bir yönden hareket ettirme başka bir yönden hareket etme vardır. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 21.

⁴²² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 21.

⁴²³ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 115-117.

düşüncesine çağdaş filozoflardan da ciddi eleştiriler gelmektedir.⁴²⁴ Plantinga, basitlik anlayışında Tanrı'nın sıfatlarının zâtla ve birbiriyle özdeşleştirilmesinin Tanrı'nın bir zât olarak düşünülmemesi, yalnızca bir sığata indirgenmesi sonucunu doğurduğunu söylemektedir.⁴²⁵ Nash, basitlik anlayışından kaynaklanan, biri ontolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki sorundan söz etmektedir. Birincisi, mutlak basit olan zâta ilahi sıfatların nasıl atfedilebildiğı sorundur. İkincisi ise, insan zihninin mutlak basitlikteki bir varlığı kavrayamayacağı düşüncesidir.⁴²⁶ Şimdi sırasıyla bu konuları ele almamız gerekir.

4.2. Tanrı'ya Atfedilen Sıfatların Anlamı ve Gerçekliği

Tanrı'nın basit bir varlık olarak anlaşılması, O'na atfedilen sıfatların gerçekliği hususunda tartışmaya sebep olmuştur. Orta Çağ boyunca Tanrı'ya atfedilen sıfatların anlamı ve gerçekliği tartışmasında, Tanrı'nın bu sıfatlara karşılık gelen birtakım parçalardan oluştuğunu savunan aşırı realist yaklaşımla, bu sıfatların Tanrı'da hiçbir ontolojik karşılığının bulunmadığını ve yalnızca insanlar tarafından verilen adlardan ibaret olduğunu ileri süren nominalist yaklaşım, tartışmanın iki uç noktasını temsil etmektedir.⁴²⁷ Realist yaklaşım, sıfatların zihnimizden bağımsız gerçekliğini savunurken, nominalist yaklaşım zihnimizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığını, dilsel ve zihinsel isimlerden ibaret olduğunu savunmaktadır. Bu ikinci yaklaşıma göre sıfatlar Tanrı'nın varlığında gerçek ayrımlar olarak bulunmamaktadır. Aksin sıfatlar, Tanrı'nın

⁴²⁴ Geniş bir analiz için bkz; Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 269-282.

⁴²⁵ Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 40.

⁴²⁶ Ronald H. Nash, *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God* (Grand Rapids, Michigan,; Zondervan Publishing House, 1983), 86-91.

⁴²⁷ Nash, *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God*, 85-91.

bölünemez özünü insanların nasıl algıladığının bir sonucu olarak, öznel anlamda vardırırlar.⁴²⁸

Tanrı'nın basit bir varlık olduğunu savunan yaklaşım, genelde O'nun zâtından başka sıfatları olmadığını kabul etmektedir. Bu yaklaşım geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen sıfatları zâttan ayrı olarak düşünmez. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen âlim, hakîm, hayy, cömert ve âdil gibi sıfatlar, sırf akıl olan zâta indirgenmektedir. Bu filozoflar Tanrı'nın zâtının sırf akıl olduğunu kabul ettikleri için Tanrı'nın akletmesinin O'nda nesnel bir gerçekliği vardır. Tanrı, zâtıyla aklettiği için Tanrı'nın akletmesi zâtının aynısıdır. Tanrı'nın zâtını akletmesi ise O'nun bilgisidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi ve bilen oluşunun anlamı bizim bilgimizden ve bilen oluşumuzdan farklıdır. Tanrı'nın bilgisi ise zâtı gereği akıl olan zâtını akletmesidir. Tanrı'nın bilgisi zâtından/cevherinden başka ve zâta ilave bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması aynı zât ve tek bir cevherdir.⁴²⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ, bilgi dışındaki Tanrı'ya atfedilen sıfatları, bilgiye ve dolayısıyla zâta irca etmektedir. Başka bir ifadeyle, bu sıfatlar Tanrı'nın zâtıyla aynı olan bilgisinin farklı düzey ve yönlerden ifadesidir. Fârâbî'ye göre “Tanrı hakîmdir” dendiğinde, O'nun zâtını akletmek ve bilmekle en üstün olanı bildiği anlamına gelir. Çünkü hikmet en üstün olan şeyin en üstün bilgi ile akledilmesidir. En üstün bilgi ise ortadan kalkması mümkün olmayan ve devamlı olan bilgi anlamına gelmektedir. Ortadan kalkması mümkün olmayan ve sürekli olan bilgi ise O'nun zâtına dair bilgidir.⁴³⁰

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın hayy olmasının anlamı, O'nun en üstün akılla en üstün akledileni akletmesi yani en üstün bilgiyle en üstün bilineni bilmesidir. Ona göre bizim

⁴²⁸ Mehmet Ata Az, “İlâhi Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi”, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 267-269.

⁴²⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 58-59.

⁴³⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 60-61.

hayat sahibi olmamız idrak etmemizle ilişkilidir. Biz en düşük bilgi nesnesi olan duyulurları en düşük idrak olan duyumlama ile idrak ettiğimiz için hayat sahibi olduğumuzu söyleriz. Öyleyse en üstün idrak olan akıl ile en üstün akledilirleri akleden Tanrı'nın hayat sahibi olması daha önceliklidir. Nitekim ifade edildiği gibi Tanrı, akıl olması bakımından akletmektedir. O'nun akleden ve akıl olması, bilen ve bilgi olması bir ve aynıdır. Aynı şekilde O'nun hay olması ve hayat olması tek bir anlamdır.⁴³¹

İbn Sînâ, Tanrı'ya *âlim*, *mürîd*, *hayy*, *kâdir*, *cömert* gibi şahsi sıfatlar atfetmekte; ancak bu sıfatları Tanrı'nın sırf akıl olan zâtına dayandırmakta ve O'nun akletmesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre Tanrı bilen (*âlim*)dir; ancak bilgisi zâtın aynısıdır. O'nun zâtı sırf akıl olduğu için Tanrı zâtı gereği akletmektedir. O'nun bilmesi zâtını akletmesi neticesinde her şeye varlık vermesinden ibarettir.⁴³²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde irade, kudret, hayat gibi ilahi sıfatların her birinin anlamı bilgiye irca edilmektedir. Çünkü Tanrı bu sıfatlara hakiki anlamıyla sahip değildir. Zira Tanrı, bizim sahip olduğumuz anlamda bir iradeye sahip değildir. Çünkü bizim iradeli eylemlerimiz bir arzu ve amacı gözetmektedir. Oysa Tanrı “hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. O'nun iradesi, bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmıştır.”⁴³³ Tanrı'nın eylemlerini bir arzu ve amacın öncelemesi mümkün değildir. “O'ndan meydana gelen şeyde bir amaç söz konusu değildir. Aksine İlk, zâtı gereği irade eder.”⁴³⁴

İbn Sînâ, Tanrı'nın hayat sahibi (*hayy*) oluşunu da, bilgisiyle yani zâtını akletmesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre insanın hayat sahibi oluşu, idrak ve hareket ettirme olan iki farklı kuvvetle tamamlanmaktadır. Oysa Tanrı'nın idrak etmesi yani

⁴³¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 60-63.

⁴³² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105.

⁴³³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/109.

⁴³⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

akletmesi, aynı zamanda O'nun fiillerinin sebebidir. Bu durumda O'nun akletmesi aynı zamanda yaratmasıdır. Dolayısıyla O'nda idrak ve yaratma tek bir anlamın ifadesidir. Öyleyse Tanrı'nın hayat sahibi oluşu, insanki gibi iki farklı güce (idrak ve hareket) muhtaç değildir. O'nun hayat sahibi oluşu, bilgiden başka bir şey değildir. Bilgisi ise zâtıyla aynı olduğu için, Tanrı bunların hepsine zâtı gereği sahiptir.⁴³⁵

Özetle İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın hayatı, iradesi, kudreti, cömertliği bilgisiyle aynıdır. Böylece bilme, irade etme, güç yetirme, cömert olma gibi şahsi özelliklerin temelinde Tanrı'nın zâtı gereği akleden olup zâtını akletmesi yer almaktadır. Tanrı zâtı gereği akleder; bu akletme her şeyin varlığının ilkesi olup hiçbir nedene dayanmaz. Tanrı'nın akletmesi eşyanın kendisinden sudûrunun sebebidir. İbn Sînâ'ya göre O'nun cömert oluşunun anlamı budur. “Tanrı'nın iradesi varlığın taşmasındaki herhangi bir gayeyle ilgili olmayıp taşmanın kendisinden başka bir şey değildir, o da cömertliktir.”⁴³⁶

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu, her yönde bir olduğunu, sebeplerden münezzeh olduğunu ortaya koyduktan sonra O'nun sıfatlarının zâtına ilave olmadığını, övgü ve yetkinlik sıfatlarıyla mevsuf olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı âlim, hayy, mürîd, kâdir, mütekellim, semî, basîr ve benzeri güzel sıfatlarla nitelenir. Ancak bu sıfatlar olumsuzlama (selb) ve izafetle zâta dönmektedir. Bu durumda sıfatlar sayıca çok olsa bile birliği bozmaz ve varlığın zorunluluğuyla çelişmez.⁴³⁷ Mesela kıdem O'ndan hem yokluğu (*adem*) hem de sebepli olmayı olumsuzlamaktadır. Yine bir (*vâhid*) tanım bakımından ve fiilî olarak herhangi bir şekilde bölünmeyi olumsuzlamaktadır. Sıfatların izafî olması ise Tanrı'nın sebep olduğu varlıklar ilişkisini göstermektedir. Mesela O'nun hâlik, bârî, musavvir olması ve (diğer)

⁴³⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 23-24.

bütün fiilî sıfatlar böyledir. Bazı sıfatlar ise hem selbî hem izafî anlam taşımaktadır. Mesela mürîd ve kâdir sıfatı ilim ile yaratma (halk) arasındaki ilişkiden mürekkeptir.⁴³⁸

İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtı gereği bilen olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın bilgisi, bilinen oluşu ve bilen oluşu tek bir şeydir. “*O başkasını bilir, bütün bilinenleri zâtıyla bilir. Her şeyi bilinenin varlık ve yokluğuyla değişmeyecek tarzda tek bir bilgiyle bilmektedir.*” O'nun bilen oluşu zâtını akletmesinden ibarettir.⁴³⁹ İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen hayy, mürîd, kâdir gibi diğer sıfatların anlamı bilgiye indirgenmektedir. Hatta İbn Sînâ Tanrı hakkında görmek, işitmek, konuşmak gibi daha cismani özelliklerden söz etmektedir. Ancak o, bu sıfatları yine Tanrı'nın bilgisine indirgemektedir. Ona göre “*Tanrı'nın işitilir olanları bilen olması onun işiten (semî); görülür olanları bilen olması da gören (basîr) olmasıdır. “İlim tektir; ancak taalluk ettiği şeylerin değişmesi ile farklı adlar alır.*” Eşyanın batınına taalluk ettiğinde habîr, zahirine taalluk ettiğinde *şehîd*, sayılabilir olanlara taalluk ettiğinde “*muhsî*, işitilirlere taalluk ettiğinde *semi*’ görülürlere taalluk ettiğinde *basîr* adını alır. Yine eşyanın inceliklerine taalluk ettiğinde-onları koruma ve gözetmeyle beraber *latîf* adını alır. İbn Sînâ, bütün bunlardan hareketle Tanrı'nın “gaybı ve şهادeti bilen” olduğunu söylemektedir. “Ne yerde ne de gökte zerre miktarınca bir şey bile O'nun ilminden gizli kalmaz.”⁴⁴⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde hem ilk, zorunlu, bir, basit, yetkin gibi salt aklî sıfatlar hem de bilme, irade etme, güç yetirme gibi gerçek anlamı şahsi olan sıfatlar Tanrı'nın zâtına indirgenmektedir. Tanrı'ya atfedilen söz konusu sıfatların sırf akıl olan zâta indirgenmesi bu sıfatların hakiki anlamlarından soyutlanmasını ve aralarındaki anlam farkının ortadan kalkmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen bilgi,

⁴³⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 24.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 24-25.

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 30.

irade, kudret ve cömertlik gibi nitelikler, hakiki anlamlarının dışında yeni bir anlamda kullanılmaktadır.

Geleneksel teist düşüncede de Tanrı'ya atfedilen sıfatların anlamı, bu sıfatların insan için kullanıldığında taşıdığı anlamla birebir örtüşmemektedir. Tanrı'ya ve insana ortak olarak atfedilen sıfatların sınırlı bir anlam benzerliği bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde sıfatların iki varlığa yüklenişi, nicelik değil mahiyet bakımından farklıdır. Tanrı'nın aklemesi, zâtının akıl oluşunun gereği olup bilmesi, iradesi, güç yetirmesi, cömertliği bu akletmenin ve sonucu olan varlık vermemin bizim tarafımızdan ifade edilmeleridir. Bütün bunlardan hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfedilen şahsi sıfatların gerçekliği konusunda nominalist bir yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir. Öyleyse Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde sıfatlar, kendimize ait yetkinliklerden yola çıkarak Tanrı'ya bizim atfettiğimiz adlandırmalardır. Yani Tanrı'ya atfedilen şahsi sıfatların zihnimizden bağımsız gerçekliği yoktur. Biz Tanrı'nın zâtı gereği akıl ve akleden olduğunu bildiğimizde O'nun bilgi sahibi olduğunu söyleriz. Tanrı zâtı gereği akletmekte ve buna bağlı olarak varlık kendisinden taşmaktadır. Biz bu akletme ve taşmayı farklı cihetlerden bilgi, irade, kudret ve cömertlik olarak adlandırmaktayız. Nitekim Bor'un ifade ettiği gibi basitlik anlayışının mantıksal sonuçlarını takip edersek Tanrı'ya atfedilen niteliklerin sadece insanın zihnine ve diline ait olup Tanrı'da bu kavramsal ayrışmaya karşılık gelecek gerçek niteliklerin olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁴¹

4.3. Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

⁴⁴¹ İbrahim Bor, *İlâhî Kelâmın İmkânı ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 52-53.

Tanrı'nın sıfatlarının mahiyeti ve gerçekliği meselesi, Tanrı hakkında konuşmanın imkânını belirlemektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu Tanrı'nın basitliği düşüncesi, Tanrı hakkında anlamlı bir biçimde konuşmayı imkânsız hâle getirdiği iddiasıyla eleştirilmektedir. Bu iddiaya göre basitlik anlayışını savunanlar, Tanrı'nın sıfatlarının zâtıyla aynı olduğunu ve bu sıfatların zâttan ayrı birer hakikat olarak var olmadığını ifade etmektedir. Ancak, bu sıfatlar olmaksızın Tanrı hakkında anlamlı biçimde konuşmak mümkün değildir. Reçber, Tanrı'nın ontolojik olarak basit bir varlık olarak anlaşılmasının, Tanrı hakkında konuşmayı imkânsız hale getirdiğini ifade etmektedir. Çünkü basitlik O'na çeşitli sıfatlar isnat etmenin yolunu kapatmaktadır.⁴⁴²

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı meselesi, aynı zamanda yaratılmışlardan mutlak başkalığıyla ilgilidir. Tanrı hakkında kullandığımız ifadeler, günlük dilin sınırları içerisinde. Ancak birbirinden tamamen başka olan Tanrı ve yaratılmış varlıkları aynı kelimelerle/sıfatlarla nitelemek mümkün müdür? Mümkünse bu varlıkların Tanrı'dan tamamen başka olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Mümkün değilse tamamen başka olan Tanrı hakkında nasıl konuşuruz?

Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin mahiyeti, muhtevası, bilgi verici olup olmadığı dili nasıl kullandığımıza bağlıdır. Bilindiği gibi gündelik hayatta kullandığımız lafızların hakiki anlamının yanında mecâzi, sembolik, anlamları da vardır. Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız ifadelerin ve sıfatların hakiki anlamını mı, yoksa mecâzi bir anlamı mı kastetmekteyiz? Söz gelimi “Tanrı bilir”, “Tanrı ister” dediğimiz zaman buradaki bilme ve istemeyi gündelik dilde kullandığımız anlamda mı kullanmaktayız? Eğer mecâzi anlamı kastediliyorsa bu anlamın hakiki anlamla bir benzerliği var mıdır, yoksa bunlar tamamen eş adlı/eş sesli iki ifade midir? Klasik tabirle bu ifadelerin delalet

⁴⁴² Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 60-61.

yönü gâib ve şahid hakkında aynı mıdır? Bu tartışma hususi olarak kutsal kitaplarda yer alan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği etrafında tartışılrsa da biz daha geniş bir perspektiften Tanrı hakkında konuşmayı ele almaktayız. Tanrı hakkında konuştuğumuz dil hususunda üç yaklaşım tespit edilmiştir: teşbihi dil yaklaşımı, tenzih dil yaklaşımı ve temsili dil yaklaşımı.

Teşbihi dil yaklaşımı, Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin ve Tanrı'yı niteleyen sıfatların hakiki anlama delalet etmediğini savunmaktadır. Mesela “Tanrı bilendir” ifadesiyle “Ali bilendir” ifadesi aynı anlamı taşımaktadır. Ancak teşbihi dil, Tanrı'yı diğer varlıkların sahip olduğu özelliklerle nitelediği için antropomorfik olmakla suçlanmaktadır.⁴⁴³ Bu kapsamda gündelik dili doğrudan teolojik dile aktarmanın sorunlara yol açabileceği söylenmekte ve sözcüklerin günlük anlamlarını aşkın varlığa olduğu gibi yüklemenin kabul edilemez olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴⁴

Tenzihi dil yaklaşımı, Tanrı hakkında kullandığımız ifadelerin anlamlarının kendisine mahsus olduğunu ifade etmektedir. Teşbihi dilin tam karşısında yer alan bu yaklaşıma göre Tanrı yaratılanlardan tamamen başka olduğu için günlük dilden aldığımız kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız imkânsızdır. Bu yüzden herhangi bir yüklemi ve özelliği olumlu olarak Tanrı'ya yüklemenin hiçbir yolu yoktur. Tanrı bütün güzellik ve yüceliğin ötesinde olduğu için hiçbir isim ve sıfat O'nu kuşatıp sınırlayamaz. Tenzihi dil görüşüne göre Tanrı hakkında ancak olumsuzlama yoluyla (*selb, via negativa*) konuşabiliriz.⁴⁴⁵ Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın basitliği, aşkınlığı ve

⁴⁴³ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 54-55.

⁴⁴⁴ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 102.

⁴⁴⁵ Koç, *Din Dili*, 56.

başkalığı nedeniyle Tanrı'nın zâtı bilinemeyeceğinden dolayı Tanrı hakkında ifade ettiğimiz kavramlar en nihayetinde gerçek bir anlama sahip değildir.⁴⁴⁶

Temsili dil yaklaşımı ise Tanrı hakkında konuştuğumuz dilin mecazi ve analogik olduğunu savunmaktadır. Tenzih ve teşbih arasında yer alan bu yaklaşıma göre analogi, Tanrı'yı tamamen dünyamıza indirmeden O'nun hakkında anlamlı bir şekilde konuşmayı mümkün kılmaktadır. Mesela “Tanrı bilendir” ifadesi “Ali bilendir” ifadesiyle tam olarak aynı anlamı ifade etmese de büsbütün farklı bir anlamı da ifade etmez. Burada Tanrı'ya ve Ali'ye yüklem olan “bilen” niteliği iki farklı varlıkta, her birinin ontolojik yapısına uygun biçimde kullanılmaktadır. Analogik dil Tanrı hakkında olumlu ifadeler kullanmakla tenzihi dilden, el, yüz, oturma ve kalkma gibi cisimsel özellikleri dahi Tanrı hakkında gerçek anlamıyla kullanan katı teşbihi dilden ayrılmaktadır. Dolayısıyla analogik dil, hem Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılarak agnostisizmden hem de Tanrı hakkında konuşurken onu insan biçiminde tasvir eden antropomorfizmden uzak durmayı sağlamaktadır.⁴⁴⁷

İslam dünyasında hem teşbihi dil yaklaşımının hem tenzihi dil yaklaşımının hem de temsili dil yaklaşımını benimseyenler olmuştur. Bu yaklaşımların radikal ve ılımlı versiyonları bulunmaktadır. Mücessime adı verilen bazı gruplar Tanrı'ya atfedilen sıfat ve özelliklerin hakiki anlama delalet ettiğini savunmaktadır. Ancak bu katı teşbih görüşü antropomorfik bir Tanrı anlayışına sebep olmakla suçlanmıştır. Bu yaklaşımın tam karşısında olan Mu'tezilî kelimciler ise Tanrı'nın sıfatları konusunda tenzihi öne çıkaran bir tutum sergilemektedir. Onlar özellikle el, yüz, oturma gibi cisimsellik ifade eden

⁴⁴⁶ Zikri Yavuz, “Din Dili”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 270.

⁴⁴⁷ Yavuz, “Din Dili”, 282-282; Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 408-413.

haberi sıfatların kesinlikle hakiki anlama delalet etmediğini, bunların te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁴⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı hakkında konuşma meselesi sadece O'nun yaratılanlardan başkalığı bakımından değil, aynı zamanda O'nun zâtının basitliği bakımından ele alınmalıdır. Zira Tanrı yaratılmışlardan tamamen farklı olsa da yaratılmışlara yüklenen sıfatların O'na farklı bir anlamda veya sadece derece farkıyla yüklendiği ileri sürülebilir. Ancak basit olan bir varlığa herhangi bir sıfatın atfedilmesi basitlikle çelişmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın basit bir varlık olduğu düşüncesinin O'nu var olan her şeyden tenzih etmenin mantıksal sonucu olduğu söylenebilir. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'yı her türlü insan biçimci sıfatlardan hatta mümkünleri niteleyen sıfatlardan tenzih etmekte ve Tanrı'nın basitliği fikrine ulaşmaktadır.

Tanrı'nın basitliği düşüncesi farklı düzeylerde kavranabilmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın basitlik anlayışı Plotinus'un basitlik anlayışından farklıdır. Hatırlanacağı üzere Plotinus bütün mantıksal sonuçlarını içerecek şekilde mutlak basitlik anlayışını savunmaktadır. Ona göre Bir, varlıklardan tamamen başka, aklın ve varlığın ötesindedir.⁴⁴⁹ Dolayısıyla bizim kavram ve kategorilerimizle Bir hakkında olumlu bir şekilde konuşma imkânımız yoktur. Bir'in kendi kendisiyle özdeş bir varlık olduğunu söylemek dışında “o şu özelliklere sahiptir” diyebileceğimiz hiçbir anlam yoktur. Bir, akli bir varlık olmadığı için aklın O'nu kavraması imkânsızdır. Akıl ancak kendi görebileceği şeyleri gösterebilir. Bir hakkında hiçbir bilginiz ve düşüncemiz olmadığı için O'nun zâtını kavramamız mümkün değildir. O'nun hakkında ancak negatif yolla, yani O'nun ne

⁴⁴⁸ Metin Yurdağür, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/472.

⁴⁴⁹ Bkz; Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 59-78; Hasan Özalp, “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji”, *Journal of Turkish Studies* 10/2 (01 Ocak 2015), 735-748; Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in The Platonic Tradition: From Plato to Eriugena* (Leuven: Peeters Press, 1995).

olmadığını söylemek yoluyla konuşabileceğimizi ileri sürmektedir. Bizim Bir hakkında söylediğimiz her şey bizzât O’nu değil, bizim O’nunla olan ilişkimizi yansıtan ifadelerdir.⁴⁵⁰ Plotinus’a göre Tanrı’nın düşüncenin ve bilginin konusu olmaması Tanrı için bir eksiklik değil aksine yetkinliktir. Her türlü adlandırma ve tanımlamanın ötesinde olan Bir; eksiksiz, kusursuz ve mutlak yetkindir. Tanrı’yı akılla bilme yolunu kapatan filozof, mistik yolla tecrübe edilebileceğine inanmaktadır.⁴⁵¹

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın basitlik anlayışı Tanrı’yı varlık sahasının dışına çıkarmadan diğer varlıklarla arasında ontolojik farkı korumaktadır. Tanrı, varlık anlamında diğer var olanlarla ortak olsa da bu ortaklık dereceli bir ortaklıktır. Yani var olanların ilkesi olan Tanrı varlık derecesinin en üstündedir. Dolayısıyla varlık anlamının delalet yönü Tanrı ve diğer varlıklarda değişmemektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı’yı varlık alanı içine dahil etmekte ve varlığın kaynağı ve var olanların ilkesi olan İlk Varlık’ın sırf aklî bir mevcut olduğunu kabul etmektedir. Bu durum Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı hakkında konuşmanın asgari metafizik zeminini teşkil etmektedir. Çünkü varlık olmak bakımından varlık ve varlığa arız olan genel anlamlarda Tanrı diğer varlıklarla ortaktır. Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ’nın tenzih anlayışı Tanrı hakkında konuşmayı imkânsız kılacak bir mahiyette değildir. Ayrıca Tanrı’nın aklî bir varlık olduğu düşüncesi, O’nun akılla bilinebilmesini mümkün kılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın tenzihi dili kullanma noktasında Mu‘tezili kelamcılar ile yakın olduğu söylenebilir. Ancak Mu‘tezile’nin filozoflara göre daha sınırlı bir tenzih anlayışına sahip olduğunu görülmektedir. Çünkü onlara göre Tanrı’nın âlim oluş, kâdir oluş gibi zâtî sıfatları, anlamı/hakikati açısından duyularla gözlemlenebilen alan (şahit) ve duyularla gözlemlenemeyen alana (gaib) göre farklılık arz etmez. Bu sıfatların insan

⁴⁵⁰ Plotinus, *Enneadlar*, 288-290.

⁴⁵¹ Plotinus, *Enneadlar*, 248.

ve Tanrı için kullanımlarında anlam değil derece farkı vardır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ise bilgi, kudret, irade gibi şahsi sıfatlar bizdeki delalet ettikleri anlamlarıyla Tanrı'ya yüklenmez. O halde bu sıfatlar Tanrı ve bize ortak kullanımı bir anlam ortaklığı değil, sadece isim ortaklığıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ genelde gaibin şahide kıyası denilen kelamcılarının kullandığı yöntemle başvurmaktan kaçınmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın varlığı basit olup zât sıfat ayrımı olmadığı halde O'na atfedilen sıfatlar ne anlama gelmektedir? Basitlik anlayışını savunanlar için bu sorunun klasik cevabı olumsuzlama (selb) ve ilişki (izafet) dir. Yani Tanrı'ya atfedilen sıfatlar ya O'nu bir şeyden olumsuzlayarak ya da bir şeyle ilişkisini göstererek zâta dönmektedir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatının var ve mevcut olduğunu, ardından diğer sıfatlarının bir kısmının izafetle bir kısmının ise olumsuzlamayla O'na işaret ettiğini ifade etmektedir. Ona göre söz konusu olumsuz ve izafi sıfatlar Tanrı'nın zâtında bir çokluğa ve değişime sebep olmaz. Zira Tanrı hakkında konuşurken temel ilke zâtın çokluk ve değişimden korunmasıdır. Olumsuzlamayla beraber olan sıfatlar O'nun ne olmadığını ortaya koyarak bir nitelemede bulunmayı ifade etmektedir. İzafetle beraber olan sıfatlar ise Tanrı'nın varlıklarla ilişkisini ifade eden nitelemelerdir.⁴⁵²

(1) Bir insan İlk hakkında, herhangi bir çekince duymasa “o, cevherdir” dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. (2)Yine “o birdir” dediğinde, kendisinden nicelik ya da sözle bölünmenin olumsuzlandığı veya bir ortağının bulunmasının olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. (3) “Akıl, akleden ve akledilen” dediğinde ise gerçekte bir izafetle birlikte bu soyuttan madde ve ilgilerine karışma imkânını olumsuzlandığını kastetmiştir. (4) “İlk” dediğinde O'nun bütün varlığa izafetini kastetmiştir. (5) “Kâdir” dediğinde, O'ndan başkasının varlığının ancak

⁴⁵² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

zikredildiği tarzda O'ndan meydana geldiğine izafetle O'nun Zorunlu Varlık olduğunu kastetmiştir. (6) “Hayy” dediğinde, ancak bu aklî varlığı yine ikinci kasıtlı aklî olan bütün mevcutlara izafetle birlikte, kastetmiştir. Çünkü Hayy idrak eden ve etkin olandır. (7) “Mürîd” dediğinde, Zorunlu Varlık'ın akıl olması, yani maddenin O'ndan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir. Dolayısıyla bu bir izafet ve olumsuzlamadan oluşur. (8) “Cömert” dediğinde, Bir izafet ve olumsuzlamayla beraber ilave bir olumsuzlamayı kasteder. Bu ilave olumsuzlama O'nun zâtı gereği bir gayeyi O'ndan olumsuzlar. (9) “İyi” dediğinde bu varlığa bilkuvve olan şeyin karışmasından ve eksiklikten münezzehe olduğunu –ki bu, olumsuzlamadır- veya O'nun her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olduğunu-ki bu, izafettir- kastetmiştir.⁴⁵³

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de de benzer ifadeler yer vermektedir:

(10) “O'na Hakk denildiğinde bunun anlamı O'nun varlığının zorunluluğuna râcidir. (11) “Cömert” olmasının anlamı herhangi bir karşılık beklemeksizin, bir gaye gözetmeksizin varlık vermesi ve bununla başkasının menfaatini gözetmemesidir. (12) “Melik” olmasının anlamı her şeyden müstağni olmasıdır. Yani hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ama her şeyin ona ihtiyaç duymasıdır. İhtiyaç duymama (istiğna) kavramında üç şey itibara alınır. Birincisi O'nun özü başkasına dayanmaz. İkincisi O'nun izafetten arınmış sıfatları başkasına dayanmaz. Üçüncüsü izafî sıfatları da başkasına dayanmaz. Çünkü O'nun zâtı izafe edilenlerin de ilkesidir ve onu öncelemiştir. (13) “Evvel” denildiğinde özü itibariyle kendisine herhangi bir terkip olmaması, nedenlerden münezzehe olması kastedilir. Var olanlarla ilişkisi varlıkların O'ndan sudûr etmesidir. O, var olan her şeyden öncedir. O halde Hakk'tan başkası için olabilecek her yetkinlik, güzellik ve varlık İlk Hak için önceliklidir ve ondan kaynaklanmıştır, başkasından dolayı değildir. (14) “Ahir” denildiğinde bunun anlamı iniş ve çıkış sürecinde bütün varlıkların O'na dönmesidir.”⁴⁵⁴

⁴⁵³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113-114.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 32-33.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın basitliği O'nun zâtından ayrı sıfatlara sahip olmamasını gerektirmektedir. Tanrı hakkında kullanılan sıfatların O'nun zâtî birliğine ve basitliğine zarar vermeksizin zâttan bir anlamı olumsuzladığını ya da zâtın başka varlıklara olan bir izafeti gösterdiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁵ Kısacası Tanrı'nın zâtında herhangi bir çokluk meydana getirmemesi, O'nun birliğine hâlel getirmemesi ve O'na herhangi bir sebep nispet edilmemesi şartıyla sıfatlar Tanrı hakkında kullanılabilir. Hepsinin de işaret ettiği anlam varlığının zorunlu, bir, nedensiz ve yetkin olmasıdır.⁴⁵⁶

Fârâbî, Tanrı'yı nitelemek için kullandığımız ifadelerin günlük dilden alındığını; ancak bu ifadelerin Tanrı hakkında kullanıldıklarında günlük dilde ifade ettikleri anlamı taşımadıklarını söylemektedir. Ona göre akıl yetimiz, Tanrı'nın yetkinliğini olduğu gibi idrak etmede yetersizdir. Zira bir şeyin doğru ve tam idraki, onun nefsimizdeki makulünün dıştaki varlığı ile örtüşmesidir. İdrak edilen şeyin varlığı tamsa onun zihnimizdeki makulünün de tam olması gerekir. İdrak edilen şeyin varlığı eksikse, nefsimizdeki makulü de eksik olur. Mesela hareket, zaman, sonsuzluk ve yokluk gibi mevcutlar kendilerinde eksik varlığa sahip oldukları için nefsimizdeki makulleri de eksiktir. Oysa sayı, üçgen, dörtgen gibi mevcutlar kendilerinde yetkin oldukları için nefislerimizdeki makulleri de yetkindir. O halde en yüksek varlık ve yetkinliğe sahip olan Tanrı'nın nefislerimizdeki makulünün de en yüksek yetkinlikte olması gerekmektedir. Ancak vakıada durumun böyle olmadığını görülmektedir. Fârâbî'ye göre bunun sebebi O'nun en yüksek yetkinliğe sahip olması nedeniyle idrake zor gelmesi değil, akıl

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 33-34.

yetimizin zayıflığıdır. Akıl yetimize madde iliştiği için, Tanrı'nın varlığını olduğu gibi akletme hususunda yetersiz kalmaktadır.⁴⁵⁷

Madde ile karışmış olduğumuz için ve cevherimiz İlk'in cevherinden uzak olduğu için O'na ilişkin tasavvurumuz da eksiktir. Ancak cevherlerimiz O'na yaklaşırsa O'na ilişkin tasavvurumuz daha kesin ve daha doğru olacaktır. Yani maddeden ayırık hale geldikçe O'na dair tasavvurumuz daha tam olacaktır. Bu ise ancak bilfiil akıl haline gelmekle mümkündür. Maddeden tam olarak ayrılabilirsek O'nun zihnimizdeki makulü olabilecek en yetkin hale gelmiş olur.⁴⁵⁸

Fârâbî Tanrı'nın yetkinliğini ifade etmek için *azamet*, *celâl* ve *mecd* kavramlarını kullanmaktadır. Bunlar büyüklük, ululuk, yücelik gibi anlamlar ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin büyüklüğü, ululuğu ve yüceliği cevher ya da arazlarından birinin yetkinliği bakımındandır. Bunlar bizim hakkımızda çoğunlukla arazlardan birinin yetkinliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. İlk'e gelince O'nun yetkinliği bütün yetkinliklerin üstünde olduğu için, büyüklüğü, ululuğu ve yüceliği de bütün büyüklük ve yüceliğinin üstündedir. O'nun büyüklüğü ve yüceliği cevheri ve zâtı dışında başka bir şeyde değil cevherindedir. Dolayısıyla başka bir şeyin O'nu yüceltmesine bağlı olmaksızın zâtında azamet sahibidir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Fârâbî Tanrı'nın yetkinliği karşısında bizim idrak kapasitemizi açıklamak için ışık analogisine başvurmaktadır. Işık görülebilenlerin ilki, en yetkini, en açığı olup diğer görülenler onunla görülür ve o, renklerin görülmesinin sebebidir. Buna göre daha büyük ve daha tam olan her şeyde görme idrakinin daha tam olması gerekir. Ama durumun aksine olduğunu görüyoruz. Yani görülen şey daha tam ve büyük oldukça görme gücümüzün idraki zayıflamaktadır. Bu O'nun gizli olmasından ya da eksik olmasından dolayı değil, aksine O kendinden açıklık ve aydınlığın en son noktasındadır. Fakat nur olması bakımından yetkinliği gözleri kamaştırmakta ve gözler onu görmede yetersiz kalmaktadır. İlk sebep, ilk akıl ve ilk hayyı bizim sahip olduğumuz akıllarımızla kıyasladığımızda durum böyledir. Onun bizdeki makulünün eksikliği kendinde eksik oluşunda değildir. Onu idrak edişimizdeki zorluk varlığındaki bir zorluk nedeniyle değildir. Aksine akıl yetimizin O'nu tasavvur etmedeki zayıflığı nedeniyledir. el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 62-65.

⁴⁵⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 64-67.

⁴⁵⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 66-67.

Fârâbî, Tanrı'yı idrak etmedeki yetersizlikten dolayı O'nu ifade etmek için günlük dile başvurmak zorunda olduğumuzu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın üstünlüğü tecrübe dünyamızdaki şeylerin üstünlüğünden tamamen farklı olsa da biz O'nun üstünlüğünü ifade etmek için tecrübe dünyamızdan edindiğimiz kavramları kullanmaktayız. Başka bir ifadeyle Tanrı hakkında kullandığımız isim ve nitelemeler etrafımızdaki mevcutlardan bizim için en üstün olanların kemal ve varlık üstünlüğüne delalet eden isimlerdir. Ancak bu isimler İlk hakkında kullanıldığında etrafımızda bulunan varlıklar hakkında kullanıldıklarında delalet ettiği yetkinlik ve üstünlüğe delalet etmez. Aksine O'nun kendisine mahsus yetkinliği cevherindedir. Yine bizde yetkin isim ve sıfatların delalet ettiği birçok yetkinlik vardır. Oysa Tanrı'ya atfedilen birçok yetkinlik O'nun cevherinde bir çokluk ifade etmez. Aksine bu çok sayıda isim O'nda bölünmeyen tek bir cevhere ve tek bir varlığa delalet etmektedir.⁴⁶⁰

Fârâbî, Tanrı dışındaki varlıklarda bir yetkinlik ve üstünlüğe delalet eden isimlerden bazılarının, o şeyin kendisine; bazılarının ise onun başka bir şeyle ilişkisine delalet ettiğini söylemektedir. Mesela; mevcut, bir, diri gibi isimler şeyin kendisine delalet ederken cömert, adil gibi isimler onun başkasıyla ilişkisine delalet etmektedir. İlişkisel olan bu isimler bir yetkinlik ve üstünlüğe delalet ettiğinde ilişki bu yetkinliğin parçasıdır. Yani ilişki, o yetkinliğin bir parçası olur ve bu yetkinliğin kıvamı bu ilişkiyi gerektirir. Fârâbî'ye göre bu isimler İlk'e aktarıldığında, O'nun kendisinden taşan varlıklarla ilişkisine, onlara izafetine delalet etmektedir. Ancak bu isimlerin delalet ettiği yetkinliğin varlığı bu ilişkiye değil, O'nun zâtına ve cevherine bağlıdır.⁴⁶¹

Neticede Fârâbî'nin düşüncesinde Tanrı hakkında kullanılan isim ve nitelemelerin tecrübe dünyamızdan alındığını; bunların ancak tecrübe dünyamıza ait olan anlamlara

⁴⁶⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 78-79.

⁴⁶¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 80-81.

delelet etmediğini söyleyebiliriz. Öyleyse söz konusu nitelikler, Tanrı'ya gerçek anlamlarıyla değil, temsil/benzetme/analöji yoluyla yüklenmektedir. Söz konusu ifadelerin tecrübe dünyamıza ait anlamları, O'ndan tenzih edilirken, kendisine mahsus yetkinlikleri ifade etmek için yine benzetme yoluyla bu isimler kullanılmaktadır. Fârâbî, Tanrı'nın adlandırılması gereken isimler konusunda teşbih ya da insan biçimciliği çağrıştıracak ifadelerden kaçınmaya özen göstermektedir. Ancak nihayetinde onun adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki şeylerin yetkinlik ve erdemini gösteren isimlerdir. Bununla birlikte bu isimleri Tanrı hakkında kullandığımızda O'nun cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanılmalıdır.

Tanrı'nın günlük dilde kullanılan yetkin sıfatlarla nitelendirilmesi, hem lafız hem de anlam düzeyinde dikkatle ele alınması gereken bir meseledir. Lafzen bakıldığında, “bilen”, “güçlü” veya “adil” gibi terimler hem Tanrı'ya hem de insana atfedilebildiği için, Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasında bir benzerlik izlenimi doğabilir. Bu durum, Tanrı'nın aşkınlığını zedeleyebilir. Anlam düzeyinde ise bu sıfatların Tanrı için kullanımı, mutlaklık ve sonsuzluk vasfı göz önünde bulundurularak kavramsal olarak dönüştürülmelidir. Bu bağlamda, Tanrı hakkında kullanılan sıfatlar ne tamamen mecazîdir ne de insana atfedildiği biçimiyle hakiki; bilakis analojik bir anlam taşır. Bu anlayış, hem Tanrı'yı beşerî özelliklerle sınırlamaktan (teşbih) hem de O'nu tüm niteliklerden yoksun bırakmaktan (ta'tîl) kaçınmayı mümkün kılar. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen her bir sıfat, benzer lafızlarla ifade edilse dahi aşkın ve mutlak bir içerik taşımaktadır.

Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf* da lafız mana ortaklığı bakımından isimleri; ortak olanlar (*müttefikatü'l-esmaüha*) ve eşit anlamlı olanlar (*mutavâtî'*) olarak iki kısma ayırmakta ardında bu ikisi arasında olan isimleri dört kısma ayırmaktadır: Birincisi; birbirinden farklı şeylere bir benzerlikle aynı adın nispet edilmesi. Bu durumda ne nispet dilen şeyler bu benzer şeyin ismini alır ne de tersi olur. İkincisi bir ismin tek bir şeye nispet

edilmesidir. Üçüncüsü, nispet edildikleri şeyin isminden türemiş tek bir ismin alınması. Mesela tıp isminden türemiş olan “tıbbî” ismi. Dördüncüsü nispet edildikleri şeyin isminin aynısı olan tek bir isimle isimlendirilenler. Fârâbî zikredilen üç türden her birinin ya eşit ya da fazla olduğunu söylemektedir.⁴⁶²

İbn Sînâ ise *eş-Şifâ/Kategoriler*’de ortak isimleri, eşit anlamlı (*mutavatı* ‘) olanlar ve eşit anlamlı olmayanlar olmak üzere kısma ayırmaktadır. Eşit anlamlılık, ortak ismin her ferde eşit olarak yüklenmesidir. Cinsin türlere yüklenişi böyledir. Mesela canlı ismi, insana ve ata eşit olarak yüklenir. İbn Sînâ eşit anlamlı olmayanları üç sınıfa ayırmaktadır: (i) Anlamları özünde aynı olsa da başka yönden farklılaşanlar. (ii) Anlam aynı olmasa da aralarında bir tür benzerlik olanlar. Bunlar anlam bakımından ortak olmasa da aralarında aynı isme sahip olmalarına neden olan bir benzerlik bulunur. (iii) Aynı isme sahip olup ne anlamda ortak olması ne de aralarında bir benzerlik bulunmayanlar.⁴⁶³

İbn Sînâ, çok sayıda farklı şeye özü bakımından aynı anlamda yüklenen ancak derece ve şiddet gibi başka bakımlardan farklılaşan isimlere “müşekkek” adını vermektedir. Daha önce ifade edildiği gibi varlık, var olanlara dereceli bir anlam ortaklığıyla yüklenmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın farklı varlıklara ortak olarak yüklenen isimlerle ilgili bu izahlarından hareketle Tanrı’ya atfedilen bilgi, hayat, kudret, irade gibi sıfatların ortaklığını çözümleyebilir miyiz? Filozofların düşüncesinde Tanrı’ya atfedilen sıfatların ne eşit anlamlı (*mutavatı* ‘) ne de müşekkek olduğu söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde bilgi, irade kudret gibi sıfatlarının Tanrı ve insana aynı anlamda ama derece bakımından farklı olarak yüklendiği söylenebilir mi? Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde varlık, birlik gibi en genel kavramların dereceli

⁴⁶² el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 38-39.

⁴⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (Litera Yayıncılık, 2010), 8-9; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 74-75, 100.

ortaklığı fikrini Tanrı için kullanılan ilahi sıfatlara taşımak mümkün değildir. Çünkü söz konusu sıfatların Tanrı ve insan için kullanımında derece ve şiddet farkı değil, anlam farkı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla filozoflar için söz konusu sıfatların ortaklığını teşvik lafzıyla açıklamak mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın tasnifinde yer alan müttefik isimlerin ikincisi “aynı anlamı taşımayan ama bir benzerlikten dolayı aynı adı alan isimler”dir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen sıfatların bu sınıfa dahil olduğunu söylemek mümkündür. Zira yukarıda ifade edildiği gibi Fârâbî, Tanrı'nın yetkinliklerini bizdeki yetkinliklere benzetme yoluyla adlandırdığımızı söylemektedir.

Müttefik isimlerin son sınıfı olan “ne anlam ortaklığı ne de bir benzerliğe sahip olan isimler” ise sadece isim benzerliğine sahiptir. Tanrı ve insanı niteleyen sıfatlar sadece isim ortaklığından ibaret olabilir mi? Bu hususta İbn Rüşd, sıfatların yalnızca lafzi ortaklık taşıdığını düşünmektedir. Ona göre Tanrı ve insana ortak olarak söylenen bütün sıfatlar anlam ortaklığı olmaksızın salt eş adlı olarak yüklenmektedir. Ona göre duyuşsal tecrübemize açık olmayan varlıkların (gaibin) müşahade ettiğimiz varlıklara (şahid) kıyaslama yöntemiyle anlaşılması tamamen yanlıştır. Bu nedenle o, Tanrı'nın bilgisini, insanın bilgisine kıyasla anlamayı reddetmektedir. Özellikle Tanrı'nın tikellere dair bilgisi, insanın onlara dair bilgisinde köklü biçimde farklıdır. Bu iki bilgi tarzını birbirine benzetmek cehalettir. Çünkü bu, birbirine mukabil olan iki zâtı ve onların özelliklerini aynı saymak anlamına gelmektedir. Öyleyse ona göre bilgi, kadîm ve hâdis varlıklar hakkından ancak eş adlı olarak kullanılmaktadır. Tıpkı küçük ve büyük için “celel” lafzının kullanılması gibi sadece lafzi ortaklıktan ibarettir.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ İbn Rüşd, *Din ve Felsefe İlişkisi (Faslü'l-makâl ve takrîru mâ beyne 'ş-şerî'a ve 'l-hikme mine 'l-ittisâl)*, thk. Muhammed Abdulvâhid el-Asri, çev. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 136-138.

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde basit bir varlık olan Tanrı'ya atfedilen sıfatlar, zâtından başka bir anlama işaret etmez. İbn Sînâ, Tanrı'ya atfedilen sıfatların zâtın birliğini, basitliğini ve zorunluluğunu ihlal etmeksizin olumsuz bir anlam ifade ettiğini ya da bir izafeti gösterdiğini söylemektedir. Fârâbî, Tanrı'nın yetkinliğini ifade etmek için O'na atfedilen sıfatların anlamının, ilk olarak tecrübe dünyamızdaki varlıkların yetkinliklerini ifade etmek üzere vazedildiğini, ancak bunları Tanrı'ya atfedildiğinde O'na özgü yetkinliği ifade etmek üzere zâtına delalet ettiğini söylemektedir. Fârâbî aynı lafzın gösterdiği bu iki anlam arasındaki ortaklığın temelinde asgari bir benzerlik olduğunu ifade etse de esasında bu benzerlik bir anlam ortaklığı içermemektedir. İbn Sînâ'nın ifade ettiği olumsuzlama ve izafetle beraber Fârâbî'nin ortaya koyduğu benzerlik sınırlı da olsa Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI’NIN BİLGİSİ

1. Bilginin Anlamı

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde bilgi, sadece insana atfedilen bir özellik değildir. Aksine Tanrı’nın, ayırık akılların, göksel cisimlerin ve insanın farklı formlarda bilgisinin olduğunu düşünülmektedir. O halde öncelikle bilginin birbirinden farklı varlıklarda aynı anlamı mı, yoksa farklı anlamları mı ifade ettiğini belirlemek gerekmektedir. Ardından Tanrı’nın bilgisinin mahiyetini, bilinenlerle ilişkisini, diğer sıfatlarla ilişkisini ve bu hususlarda ortaya çıkan problemler ele alınacaktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı, ayırık akıllar ve Faal Akıl, cisim olmayan ve cisimde bulunmayan zâtları bakımından sırf akıl olan varlıklardır. Zâtları bakımından akıl olan bu varlıkların fiilleri akletmek/düşünmektir. Bunlardan daha aşağıda olan göksel cisimler, hayvanlar ve insan ise cisimsel olmakla beraber nefis sahibi olan varlıklardır. Bunlar zâtları akıl olmadığı için sürekli bilfiil akletmez; ancak bilkuveve olarak aklederler. Dolayısıyla aklî varlıklarla nefsanî varlıklara atfedilen bilgi birbirinden kategorik olarak farklıdır. Çünkü zâtları sırf akıl olan varlıkların bilgisiyle aklemesi aynı anlamı taşımaktadır. Oysa nefsanî varlıklar, akletmeden daha düşük seviyede olan duysal ve tahayyülî bilgiye sahiptir. Filozofların düşüncesinde bilginin anlamını belirginleştirmek için öncelikle insanın bilgisinin ardından diğer varlıkların bilgisinin anlamını belirlememiz gerekmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın insani bilgisinin ne olduğu ve nasıl meydana geldiğine dair görüşleri büyük ölçüde Aristoteles’in “*Ruh Üzerine*” (Yun. *Peri Psykhe*, Lat. *De Anima*,) adlı eserine dayanmaktadır. Aristoteles, canlıların (bitki, hayvan ve insanlar) nefis ve

bedenden meydana geldiğini söyler.⁴⁶⁵ Aristoteles'in düşüncesinde nefis ve bedenden oluşan canlılar, çeşitli güçlere/yetilere sahiptir. Bitkilerde beslenme ve büyüme gücü; hayvanlarda beslenme ve duyumlama gücü,⁴⁶⁶ canlı varlıkların en üstünü olan insanda ise bunlara ilaveten düşünme gücü bulunmaktadır.⁴⁶⁷ Hayvanlarda idrak yetisi olan duyumlama ile beraber hayal gücü (*phantasia*), isteme yetisi ve onun türleri olan; iştah (*epythima*), tutku (*thmos*) ve aklî istek (*boulesis*) meydana gelmektedir.⁴⁶⁸

Aristoteles'in düşüncesinde idrak; duyumlama, tahayyül ve düşünme süreçlerini kapsamaktadır. Bilginin temelinde yer alan idrak, bir şeyin sûretini maddesinden soyutlanması işlemi olarak özetlenebilir. Hayvanlar sadece duyusal ve hayali idrake sahipken, insan bunlara ilaveten aklî idrake de sahiptir. Duyusal ve hayali idrak sürecindeki bütün işlemler aklî idrakin psikolojik malzemesini oluşturmaktadır. Burada gerek duyumlama gerekse düşünme bir şeyin sûretinin maddeden soyutlanmasıdır.⁴⁶⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ, canlı varlıkların nefis ve bedenden birleşik olduğunu kabul etmektedir. Fârâbî, nefsin besleyici (*el-ğâzî*), duyusal (*el-hasse*), tahayyül eden (*el-müteyayyil*), arzu eden (*en-nuzû'î*) ve düşünen (*en-nâtık*) yetileri olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁰ Ona göre nefis, bitkisel düzeyde beslenme ve üreme; hayvani düzeyde idrak ve hareket gücüne sahiptir.⁴⁷¹ İnsan nefsinde ise, duyumlama, mütehayyile ve arzu gücünün yanında akletme (düşünme) gücü bulunmaktadır. İnsan bu güçle ilim ve sanatları

⁴⁶⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 65. Ona göre nefis “bilkuvve hayata sahip doğal cismin, yani organlara sahip bir cismin ilk yetkinliği (*entelekheia*)” Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 65.; “canlı bedenin nedeni ve ilkesi” “canlılardaki hareketin kaynağı” ve cisim olamayan bir cevherdir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 85-86.

⁴⁶⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 73-74.

⁴⁶⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 82.

⁴⁶⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 78; Ross, *Aristoteles*, 207.

⁴⁶⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 135-175.

⁴⁷⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni (Farâbî'nin İki Eseri içinde)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 50; el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 39.

⁴⁷¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 134-142; Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 104.

elde etmekte, fiillerin ve huyların güzel ve çirkin olanını ayırt etmektedir. Yapılması ve yapılmaması gereken eylemlere onunla karar vermektedir.⁴⁷²

Fârâbî'ye göre duyumlama gücü, beş duyu vasıtasıyla duyulurları idrak eden güçtür. Bu güç, haz ve acı veren şeyleri idrak eder ama faydalı ve zararlıyı, iyi ve kötüyü idrak edemez.⁴⁷³ Mütelaya gücü ise duyumlama işleminden sonra duyulur imgeleri (*resm*) koruyan, onları birbiriyle birleştiren ve ayıran güçtür.⁴⁷⁴ Arzu gücü ile bir şeyi isteme ya da ondan kaçınma, bir şeye iştiaak duyma ya da onu kerih görme, bir şeyden etkilenme ya da sakınmak suretiyle bir şeye yönelim meydana gelmektedir.⁴⁷⁵

İbn Sînâ, canlıların cisim ve cisimsel mizaçlarından dolayı değil, nefis sayesinde “hareket ettiklerini ve algıladıklarını söylemektedir. Ona göre nefis beden üzerinde tasarruf eden bir cevherdir. Bu cevher bizim asıl kendiliğimizi oluşturan kısımdır.⁴⁷⁶ İbn Sînâ soyut bir cevher olan nefsin organlara dağılmış dalları ve kuvvetleri olduğunu ve bunlarla şeyleri duyumlayıp ve onlardan etkilendiğimizi söylemektedir.⁴⁷⁷ Ona göre bir şeyin idrak edilmesi bir etkilenmedir. Bu, idrak edilenin hakikatinin idrak edende temessül etmesiyle gerçekleşmektedir. Bu süreçte kendisiyle idrak edilen şey, bu hakikati müşahade etmektedir. Filozofa göre bu hakikat, idrak ettiği zaman idrak edenin dışındaki nesnenin hakikatidir. Ancak artık onun geometrik nesneler gibi dışta bilfiil varlığı yoktur. Onun hakikati idrak edenin zâtında ondan ayrı olmayarak ve kalıcı olarak resmedilmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷² el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 20-21.

⁴⁷³ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 22-23.

⁴⁷⁴ Fârâbî'ye göre akletmeyen hayvanların bazılarında akletme gücü dışındaki diğer güçler bulunmaktadır. Bunlarda mütelaya yetisi insandaki akletme gücünün yerini almaktadır. Bazılarında ise sadece duyumlama ve arzu gücü bulunmaktadır. el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 22-23.

⁴⁷⁵ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 22-23.

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 109; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 205.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 109; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 208-205.

⁴⁷⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 110; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 211-212.

İbn Sînâ'ya göre hayvani düzeydeki nefis, idrak ve hareket yetilerine sahiptir. Bu yetilerin her birinin kendine özgü cismanî bir aleti ve özel bir ismi bulunmaktadır. Ona göre idrak yetileri, iç idrak yetileri ve dış idrak yetileri olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Dış idrak yetileri beş duyu; İç idrak yetileri ortak duyu, musavvire veya hayal, mütehayyile ve tefekkür, vehim ve zâkiredir.⁴⁷⁹ Bunlar tikel bir şeydeki sûret ve manaları algılayan ve saklayan nihayet Faal Akıl'dan gelen feyizle tümel kavramların oluşmasına hazırlık yapan yetilerdir.⁴⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre insani nefis, diğer hayvanlardan farklı olarak düşünme/akıl gücüne sahiptir. İnsanın bu gücü, ameli/pratik akıl ve nazari/teorik akıl olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İnsan pratik akılla tikel durumlar karşısında tercih edilen amaçlara ulaşmaktadır. Pratik akıl bu durumda ilk, yaygın ve tecrübi öncüllerden hareketle doğru eylemi ortaya koymaktadır. Bunu yaparken tümel görüşten tikele geçmek için teorik akıldan yardım almaktadır. İbn Sînâ, aklın istidat haline "heyûlani akıl", ilk akledilirleri aldığı zaman "bilmeleke akıl", makullerle yetkinleştiği zaman "kazanılmış akıl" ve "bilfiil akıl" adını vermektedir. Ona göre akıllı melekedен tam fiile, heyuladan melekeye çıkaran ise Faal Akıl'dır.⁴⁸¹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde insanın bir şeyin bilgisini elde etmesi, o şeyin sûretinin soyutlanması işlemine dayanmaktadır. Ancak nefsin idrak yetileri ve bedeninin organlarıyla gerçekleşen soyutlama işlemi bilginin elde edilmesinde sadece bir hazırlık aşamasıdır. Nihayetinde bilginin elde edilmesi, Faal Akıl'dan gelen feyizle gerçekleşmektedir. Bu süreçte dış duyular tarafından alınan sûretler iç duyulara

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 111-112; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 213-214.

⁴⁸⁰ Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001), 32-40.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 112-113; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 217-227.

aktarılmakta, nihai nokta da ise Faal Akıl'dan gelen feyizle bilgi nefiste nakşolmaktadır.

Bu durumda bilgi, idrak edilen sûretin nefiste yer almasıdır.”⁴⁸²

Fârâbî insanının akletme gücünün cevherinde bilfiil olmadığını, Faal Akıl'ın yardımıyla bilfiil olduğunu söylemektedir. Ona göre Faal Akıl hem bizim aklımızı bilfiil hale getirmekte hem de diğer şeyleri akletme gücümüz için bilfiil makul kılmaktadır. Ona göre insanın akletme gücü bilfiil akıl haline geldiğinde kısmen ayrık akıllara benzemektedir. Yani bilfiil akıl olduğunda zâtını akletmekte ve böylece onda akleden ve akledilen aynı olmaktadır. Bu durumda aklettiği yönden makul olması suretiyle akleden cevher olmaktadır. Bu sayede insanın aklı, Faal Akıl'ın makamına yaklaşmakta ve bilfiil akıl hâline gelmektedir. Böylece onda akleden, akledilen ve akıl bir ve aynı şey olmaktadır. Fârâbî'nin düşüncesinde bu aynı zamanda insanın nihai amacı, mutluluğu elde etmesinin yoludur.⁴⁸³

Fârâbî insanın bilme sürecinde Faal Akıl'ın işlevini, görme olayında Güneş'in işlevine benzetmektedir. Şöyle ki Güneş'ten çıkan ışık sayesinde bilkuvve halde olan görme bilfiil hale gelmektedir. Gören, bu ışık sayesinde aynı zamanda ışığın kaynağı olan Güneş'i de görmekte, bu ışıkla bilkuvve görülür olan renkler bilfiil görülür hale gelmektedir. Aynı şekilde Faal Akıl'dan insana akletme gücünde nakşolan bir şey taşmakta ve bu şey sayesinde bilkuvve makul olan şeyler bilfiil hale gelmektedir. Yine bu şey sayesinde bilkuvve akletme gücü Faal Akıl'ı da düşünmektedir. Hatta Fârâbî bu şeyle bilkuvve akıl olan insanın bilfiil makul hale geldiğini, yetkinlik bakımından Faal Akıl'ın derecesine yaklaştığını söylemektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸² Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001), 22-23; Ahmet Kamil Cihan, “İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname 2* (2003).

⁴⁸³ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 26-27.

⁴⁸⁴ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 26-29.

İbn Sînâ da insanın bilgisinin nihayetinde Faal Akıl'dan gelen feyze bağlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre akledilir sûretlerin konusu olan nefs-i natıka kendisiyle kaim olduğu cisme yerleşmiş (*müntabi'*) değildir. Aksine cisim, onun âletidir. Bu yüzden nefs-i natıka, Faal Akıl ile ittisal melekesi kazandığında, âletlerin yokluğu ona zarar vermez. Çünkü bu durumda o âletle değil zâtı gereği akleder.⁴⁸⁵ Fiilleri alet vasıtasıyla olan kendine özgü fiili olmayanın söz konusu alet üzerinde fiili olamaz. Nitekim duyu güçleri asla aletleri olan duyu organlarını ve kendi algılarını algılayamazlar. Zira kendi âletlerini ve idraklerini algılayacak âletleri yoktur. Aletleri ile olan dışında da fiilleri de yoktur. Oysa aklî güç böyle değildir. O her şeyi akleder.⁴⁸⁶ Her akleden ise bir şeyin başka bir şeyde yerleşmesi gibi kendisinde aklî sûretlerin yerleştiği mevcut bir zâttır.⁴⁸⁷

İbn Sînâ, insanın bilgisinin nefiste meydana gelen bir araz olduğunu söylemektedir. Varlıklara dair bilgi, onların maddelerinden soyutlanmış sûretlerinden elde edilmektedir. Bu varlıklar ister cevher ister araz olsun onların sûretleri bizde birer araz olarak meydana gelmektedir.⁴⁸⁸ Faal akıl ve ayırık cevherlere dair bilimiz de aynı şekilde arazdır. Onlar aklın soyutlamasıyla değil, aksine onlar zâtı gereği maddeden ayırık

⁴⁸⁵ Aletle akletseydi, alete yorgunluk iliştiğinde, duyu ve hareket kuvvesine arız olduğu gibi akleden kuvveye yorgunluk arız olurdu. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 160-161; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 431-432.

⁴⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 161; İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, 434.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 164; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 146.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ bu meselede şu itiraza dikkat çeker: Cevherin bilgisinin nefiste araz olarak bulunması cevherin tanımına aykırı olmaz mı? Şöyle ki cevherin tanımı “bir konuda bulunmayan”dır. Cevherin bilgisi zihinde bulunduğu bu tanımla çelişmektedir. Zira cevher zâtı gereği cevherdir ve mahiyeti de cevherdir ve bir konuda bulunmaz. Cevherin mahiyeti, ister aklın idrakine isterse dış dünyaya nispet edilsin, cevherdir. İbn Sînâ bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Cevherin mahiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın cevherdir. İbn Sînâ'ya göre dışta ya da zihindeki bulunuşu cevherlerin kendinde mahiyetine dahil değildir. O halde cevherin akılda araz olarak bulunuşu onun cevher olması bakımından onun tanımında dahil değildir. Yani cevherin tanımı “akılda bir konuda olmaksızın var olmak” değildir. Aksine dışta bir konuda bulunmaksızın var olmaktır. Burada yine itiraz devam edip şöyle bir soru gelebilir. Aklın kendisi de dışta değil midir? İbn Sînâ burada kastedilen dışı şöyle tanımlar: cevher kendisinde var olduğunda fiillerinin ve hükümlerinin ortaya çıktığı şeydir. Örneğin hareketin mahiyeti bilkuvve olanın yetkinliğidir. Oysa akılda bu nitelikte bir hareket yoktur. Çünkü hareketin mahiyetinin bu surette olmasının anlamı, hareketin dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mahiyet olmasıdır. Bu mahiyet bilindiğinde yine bu nitelikte olur. Yani o akılda da dışta da bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mahiyettir. Örneğin müknaatın hakikati avuçta da demirde de aynıdır ama o avuçta değil demirde hükümlerini ortaya çıkarır. Şeylerin mahiyetlerinin akıldaki durumu da böyledir. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/126-127.

varlıklardır. Dolayısıyla onların bizdeki bilgisi her açıdan onların kendisi değildir. Zira onların zâtı ayrıktır. İnsan aklında onların zâtları değil, mahiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir. Dolayısıyla ayırık cevherler bizim bilgimize konu olmaları bakımından diğer cevherlerle aynıdır. Ancak nefsimiz diğer cevherlerin anlamını soyutlarken birtakım yorumlara ihtiyaç duyarken ayırık cevherlerin anlamını olduğu gibi yansıtmaktadır.⁴⁸⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde kendisine bilgi atfedilen varlıklardan biri de semavi cisimler/feleklerdir. Filozofların sisteminde semavi cisimler, tıpkı bizim gibi nefis ve bedenden oluşmaktadır. Ancak semavi cisimlerin nefisleri tür ve cevherleri bakımından hayvanların nefislerinden farklıdır. Onların nefisleri, bizim nefislerimizden daha üstün ve daha yetkindir. Semavi cisimler, kendileriyle cevherleştiği nefisleri sayesinde dairesel olarak hareket etmektedir. Çünkü semavi cisimlerin nefisleri, hiçbir zaman kuvve halinde bulunmaz; daima fiil halindedir. Onların makulleri, kendilerinde en baştan beri hasıldır; çünkü onlar daima akletmektedir. Oysa insan nefsi, kuvve halinden fiil haline geçmektedir. Şöyle ki bizim nefsimiz önce makulleri akletmeye hazırlanmış kabul edici haldeyken, makuller hasıl olduğunda bilfiil hale gelmektedir.⁴⁹⁰

Fârâbî'nin düşüncesinde semavi cisimlerin nefislerinde duyumlama ve tahayyül gücü yoktur. Onlarda sadece akleden nefis vardır. Bu bakımdan onlar kısmen nefs-i natıkaya benzemektedir. Ancak onların aklettiği şeyler, cevherleri bakımından makul olan şeylerdir. Yani onlar İlk'i, kendilerine varlık veren ikincileri ve kendi zâtlarını akletmektedir. Dolayısıyla semavi nefisler, maddede bulunan şeyleri akletmez. Zira onlar

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/128-129. İbn Sînâ, doğal ve matematiksel sûretlerin kendi başına ayırık olarak var olamayacağını; aksine onların bir akılda ya da nefste bulunması gerektiğini söylemektedir. Oysa ayırık akılların varlıkları onlara dair bilgimizden bağımsızdır. Aksine onlara dair bilgimizin oluşması için onlardan etkilenmemiz gerekir. Eğer ayırık ve matematiksel sûretler var olsaydı, onlara dair bilgimiz de onlardan bize gelen şey olurdu. Onlara dair bizde mevcut olan şey, bizzât kendileri değil onlara benzeyen eserler olurdu. İşte bu eserler nefsimizde meydana gelen bilgilerdir. Bu nefste meydana gelen bu bilgiler arazlardır. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, 1/129.

⁴⁹⁰ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 22-23.

cevherleri bakımından kendilerinden daha aşağıda bulunan makulleri akletmekten yücedir.⁴⁹¹

İbn Sînâ ise Fârâbî'den farklı olarak feleğin nefsinin akletmenin yanı sıra yenilenen irade ve tasavvura ve vehim gücüne sahip olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre feleğin nefsi, bizim nefsimiz gibi değişen tikelleri idrak edebilmekte ve onları irade edebilmektedir. Ona göre feleğin nefsi, onun cisminin yetkinliği ve sûretidir. Böyle olmayıp her yönden kendi başına kaim olsaydı sırf akıl olurdu ve bu durumda ne değişir ne intikal eder ne de kuvve içerirdi. “Öyleyse feleği hareket ettiren nefis, maddeden soyut değildir. Onun feleğe nispeti, bizim nefsimizin bize nispeti gibidir. Dolayısıyla o, maddeyle karışık bir tarzda akletmektedir. İbn Sînâ feleğin nefsini bizdeki pratik akla benzetmektedir. Ancak onun vehimleri ve vehme benzer şeyleri doğru, tahayyülleri ve tahayyüle benzer şeyleri gerçektir.”⁴⁹²

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde cisim olmayan ve cisimde bulunmayan Tanrı, ayırık akıllar ve Faal Akıl'ın sadece aklî bilgisi söz konusudur. Ancak onların daha aşağı bir idrak düzeyi olan duyusal bilgisi söz konusu değildir. Çünkü bu varlıkların zâtları madden tamamen ayrı sırf akıldır. Dolayısıyla bunlar, zâtları gereği akletmektedir. Ancak sırf akıl olan varlıkların akletmesi, nefsanî varlıkların akletmesinden başkadır. Sırf akıl olan Tanrı'nın akletmesi ayırık akılların akletmesinde başkadır. Fârâbî'ye göre Tanrı sadece kendi zâtını akletmektedir. Ancak O'nun zâtı belli bir yönden bütün mevcutların sebebi olduğundan, zâtını akletmekle belli bir yönden bütün mevcutları akletmektedir. Çünkü diğer varlıkların her biri varlığını ancak O'nun varlığından alır.⁴⁹³ Ayırık akıllar

⁴⁹¹ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 24-25.

⁴⁹² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/130.

⁴⁹³ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 24-25.

ise kendi zâtını ve İlk'i akletmektedir. Ayrık akılların sonuncusu olan Faal Akıl ise İlk'i, ikincileri ve kendi zâtını akletmektedir.⁴⁹⁴

Buraya kadar ifade edilenlerden Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde zâtı ve cevheri bakımından akıl olan varlıkların bilgisinin nefis sahibi varlıkların bilgisinden farklı tarzda olduğuna anlaşılmaktadır. Varlık hiyerarşisinde üstte olan varlıkların bilgisi aşağıda olanlardan daha üstündür. İlk Varlık olan Tanrı'nın bilgisi, ayrık akılların bilgisinden daha üstündür. Ayrık akılların bilgisi feleklerin bilgisinden daha üstündür. Ancak farklı varlık derecelerine sahip olan bu varlıkların bilgisi sadece derece bakımından mı, yoksa anlam bakımından mı farklıdır?

Önceki bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'da ve bizde aynı ismi taşıyan sıfatların aynı anlamı taşımadığı, sadece benzetme yoluyla aynı ismin verildiği ifade edildi. Tanrı'ya ve insana yüklenen bilgi için de aynı durum söz konusudur. Bu durumda “Tanrı bilendir” ifadesiyle “Ali bilendir” ifadesi aynı semantik içeriğe sahip değildir. Aksi halde kendisine bilgi nispet edilen bütün varlıkları kuşatan ortak bir bilgi tanımının olması gerekirdi.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bilgi sahibi olduğu söylenen bütün varlıkların bilgisini kuşatacak ortak bir bilgi tanımı var mıdır? Daha önce ifade edildiği gibi bilgi, “maddi özelliklerden soyutlanmış bir hakikatin akılda meydana gelmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak bu tanım, yalnızca nefis sahibi varlıklara ait bilgiyi kuşatmaktadır. Çünkü buradaki “meydana gelme” ifadesi nefsanî varlıkların bilgisinin özelliği olan etkilenme durumuna işaret etmektedir. Çünkü meydana gelme bilginin

⁴⁹⁴ Fârâbî Tanrı ve ayrık akıllar gibi zâtı bakımından makul olan şeyleri, zâtı gereği akıl olmayıp zihinde makul olan makullerden ayırmaktadır. Zâtı bakımından makul olan şeyler cisimlerden ayrık olup ve kıvamları maddede değildir. Bunlar cevherleri bakımından akıl ve akledendir. Bunlarda akleden ve akledilen aynıdır. Oysa zâtı bakımından makul olmayan taş, ağaç, bitki gibi nesnelerin zihindeki makullerinde akleden akledilen başkadır. Cisim olan veya cisimde bulunan şeylerden hiçbirisi cevheri bakımından makul değildir el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l- medeniyye*, 26-27.

edinilme sürecine işaret etmektedir. Oysa zâtı gereği akıl olan varlıkların bilgisinde bu süreç söz konusu değildir. O halde bu tanım hem Tanrı'nın hem de insanın bilgisini kapsayamaz.

İbn Sînâ Tanrı'nın bilen oluşunu açıklarken, akledeni yani bilen "bir şeyin soyut mahiyetine sahip olan" şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁹⁵ Bu tanım hem bir sürece atıfta bulunmamakta hem de insanın bilgisini de kuşatabilmektedir. Ancak soyut mahiyete sahip olmak epistemolojik bir durum değil, aynı zamanda ontolojik bir durumdur. O, bilen varlıklar bu anlama tamamen farklı tarzda sahiptir. Nitekim söz konusu soyut mahiyet insanda sonradan elde edilen aklî sûret iken Tanrı'da baştan itibaren bulunmaktadır. Nitekim ileride açıklanacağı gibi Tanrı'da ayrılmış aklî sûretler yoktur. Onun sûretlere sahip olmasının anlamı onların varlık ilkesi olmasıdır. Bu nedenle filozoflar Tanrı'nın bilgisinin husûlî değil, huzûrî bilgi olduğunu söylemektedir.

Sonuç olarak insanın bilgisi bir sûreti elde etmeyi ifade ederken Tanrı'nın bilgisi bir sûreti var etmek anlamına gelmektedir. Ancak "bilen" ismi bu iki varlığa asgari bir benzetmeden kaynaklanmaktadır. Aşağıda görüleceği gibi, Tanrı'nın zamansız, mekânsız ve bilinenlere tâbi olmayan zâtî bilgisi, insanın bir takım duyuşal ve zihinsel süreçlere, zaman ve mekâna bağlı olan bilgisinden oldukça farklıdır. Tanrı için bilmek, nesneleri zihinsel olarak kavramaktan çok, onların varlık sebebi olmaktır.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/103-104.

⁴⁹⁶ Tanrı'nın bilgisinin ontolojik yönüne vurgu yapan bazı çalışmalar için bkz; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 158-159; Deniz, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", 93-120; Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", 99-118; Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*, 36.

2. Tanrı'nın Bilgisinin Anlamı

2.1. Tanrı'nın Bilgisinin Zâtî Olması

Tanrı'nın akleden, düşünen, bilen bir varlık olup olmadığı, O'na atfedilen ontolojik varlık biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtının sırf akıl olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla akletmek, Tanrı'nın zâtının gereğidir. Bu görüş önceki bölümlerde ifade edildiği gibi Aristoteles'in düşüncesine dayanmaktadır. Aristoteles, var olanların maddi varlıklardan ibaret olmadığını, maddi olmayan ve maddede bulunmayan mevcutların aklî bir varlık tarzına sahip olduğunu kabul etmektedir. Nitekim ona göre İlk İlke olan Tanrı, sırf akıldır. Aristoteles'in aksine Plotinus ise Bir adını verdiği Tanrı'yı aklın hatta varlığın ötesine taşıyarak akletme ve düşünmeyi O'ndan kaldırmakta onun yerine ikinci ilkenin akıl olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹⁷ Aristoteles'in ilk ilkesi, Plotinus'un ise ikinci ilkesi zâtları gereği akıl oldukları için fiilleri akletmektir. Zâtı sırf akıl olan bir varlığın akletmesiyle bedensel bir varlık olarak insanın nefsindeki düşünme yetisiyle gerçekleştirdiği akletmeden farklıdır. Buna göre sırf akıl olanın akledişinde akleden ile akledilen aynıdır. Oysa insanın aklettiği şey çoğu zaman kendisinden başkadır.⁴⁹⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde gayrı maddi bir mevcut olan Tanrı, zâtı gereği sırf akıldır. Tanrı, bilmeye konu olan nesneleri dışsal yollarla değil, kendi zâtına içkin bir zorunlulukla, yani doğrudan ve aracısız olarak akletmektedir. Şöyle ki bir varlığın akletmesi için ya akıl denilen bir yetiye sahip olması ya da kendisinin bizâtihi akıl olması gerekmektedir. Nefs sahibi varlıklar, bu yetiyle aklederken sırf akıl olan varlıklar, zâtı gereği ve zâtıyla akletmektedir. Bu bağlamda Tanrı sahip olduğu zâtı

⁴⁹⁷ Plotinus, *Enneadlar*, 286.

⁴⁹⁸ Korkut, "Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi", 264.

dışında ilave bir yetiyle değil, zâtıyla akletmektedir. Bu yüzden zâtı bakımından sırf akıl olan için akletme ilişen bir özellik ya da sıfat değil, zâtının gereğidir.

Fârâbî, İlk Varlık'ın bir madde olmaması ve hiçbir bakımdan maddeye sahip olmaması bakımından bilfiil akıl olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sûretin akıl olmasını ve bilfiil akletmesini engelleyen şey, kendisinde bulunduğu maddedir. Şey var olmak için maddeye muhtaç değilse o şey cevheri bakımından bilfiil akıldır.⁴⁹⁹ Fârâbî'nin düşüncesinde bilfiil akıl olan Tanrı, aynı zamanda bilfiil akledilendir. Çünkü yine bir şeyin bilfiil akledilmesine engel olan şey maddedir. Dolayısıyla Tanrı akıl olması yönünden aynı zamanda akledilendir. Fârâbî'ye göre zâtı gereği akıl olan Tanrı'nın akletme fiili kendi zâtına dönüktür. O, akledilen olmak için kendisi dışında kendisini akledecek bir zâta muhtaç değildir. Bilakis O, bizzât kendi zâtını akletmektedir. Böylece O hem bilfiil akıl, hem bilfiil akleden (âkıl) hem bilfiil akledilendir. Kısacası Tanrı söz konusu olduğunda akıl, akleden ve akledilen tek bir zât ve bölünmeyen tek bir cevherdir.⁵⁰⁰

Fârâbî, Plotinus'un aksine, zâtı akıl olan Tanrı'nın zâtını akletmesinin akleden ve akledilen ikiliğine sebep olmayacağını düşünmektedir. Ona göre akledilen nesnenin akleden öznenen başka olması halinde çokluk gerekmektedir. Oysa kendi zâtını akletme fiilinde akleden ile akledilen aynı şey olduğu için çokluk gerekmemektedir.

“O, bilmekle zâtının dışında bir üstünlük kazanacağı bir başka zâta muhtaç değildir. Yine bilinmek için de kendisini bilecek bir başka bir zâta muhtaç değildir. Aksine cevheri bilmek ve bilinmek için yeterlidir. O'nun zâtına ilişkin bilgisi cevheri dışında bir

⁴⁹⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 56-57.

⁵⁰⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l- Fâzıla*, 58-59.

şey değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinen olması ve bilgi olması tek bir zât ve tek bir cevherdir.”⁵⁰¹

Fârâbî'nin düşüncesinde akleden-akledilen özdeşliği Tanrı'nın akletme tarzına mahsustur. Çünkü sadece O'nda hiçbir çokluk yoktur. Ayırık akıllar ise zâtları bakımından sırf akıl olsalar da onlar sadece kendi zâtlarını değil aynı zamanda Tanrı'yı da akletmektedir. Fârâbî'ye göre zâtı gereği akledenle, cevheri oluşturmayan bir akılla akledenin akletme tarzları birbirinden farklıdır. Mesela insanın cevheri bir akıl değildir. Aksine o, madde ve sûretten birleşik cisimsel bir cevherdir. Bu yüzden o cevheri bakımından değil, akıl gücüyle akletmektedir. Bu yüzden insan söz konusu olduğunda akleden ile akledilen aynı şey değildir. Yine insan için akledilen önce bilkuvve akledilen iken akledildiği zaman bilfiil akledilen hale gelmektedir. Bizim aklımız da akıl olmak bakımından akledilen değildir. Çünkü “*Biz cevherimiz akıl olduğu için akletmiyoruz. Bilakis biz cevherimizi oluşturmayan bir akıl ile aklediyoruz. Oysa İlk böyle değildir; akıl, akleden ve akledilen O'nda tek bir anlam, tek bir zât ve bölünmeyen tek bir cevherdir.*”⁵⁰²

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın zâtı gereği âlim/bilen olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın bilgisi, bilinen oluşu ve bilen oluşu aynı şeydir. Tanrı, zâtından başkasını da bilir ama bütün bilinenleri zâtıyla bilir. O, her şeyi bilinenin varlık ve yokluğuyla değişmeyecek tarzda tek bir bilgiyle bilir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı zâtı gereği bilendir. Çünkü bilgi; “cismani durumlardan soyut hakikatin husulüdür.” Tanrı'nın bir olduğu, cisim ve cismin niteliklerinden soyut olduğu sabit olduğunda, bu hakikatin O'nun için hasıl olduğu anlaşılır. Bu soyut hakikat kendisine hasıl olan ise ‘âlim’ olarak

⁵⁰¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁵⁰² el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

nitelenir. Burada akledenin zâtını ya da başkasını akletmesine bakılmaz. Zâtı kendisinden ayrı bulunmadığından O, zâtı gereği bilendir.⁵⁰³

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'da bilgi, bilen ve bilinen aynıdır. Şöyle ki bilgi soyut hakikattir. Tanrı zâtını aklettiğinde zâtında soyut hakikat hazır olduğu için O, âlimdir. Bu durumda bilgi, bilen ve bilinen O'nun zâtına nispetle birdir. Tanrı zâtını aklettiğinde bu zâtında bir artmaya sebep olmaz; O herhangi bir çoğalma olmaksızın bilen, bilgi ve bilinen olur. Bilen ve akleden (âlim ve âkıl) arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü onlar mutlak anlamda maddeyi olumsuzlamaktan ibarettir.⁵⁰⁴

İbn Sînâ, madde ve ilgilerinden uzak olup, ayrık bir varlıkla gerçekleşmiş olan her varlığın bizâtihi akıl ve akledilen olacağını belirtmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık, bütün yönlerden maddeden ayrı bir zât olması bakımından akıldır. Zira Tanrı, gayrı maddi bir varlığa sahip soyut bir mevcuttur. Bir şeyin soyut olarak var olması, aklî bir varlığa sahip olması anlamına gelmektedir.⁵⁰⁵ Ona göre Tanrı, soyut hüviyet olması bakımından akıl; soyut hüviyete sahip olması bakımından akleden; soyut hüviyetin kendisi tarafından akledilmiş olması bakımından akledilendir. Yani Tanrı, hem akıl hem akleden hem de akledilendir. Çünkü Tanrı, soyut bir akıl olarak kendi zâtını akletmektedir.⁵⁰⁶

İbn Sînâ, Tanrı'da akıl, akleden ve akledilen aynı varlık olduğu için zâtında bir çokluk olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre bunlar O'na farklı bakımlardan söylenen izafi durumlardır. Yani Tanrı, soyut bir hüviyet olması bakımından akıl; bu soyut hüviyete zâtı gereği sahip olması bakımından akledilen; zâtının soyut bir hüviyete sahip oluşu bakımından ise akledendir. Başka bir ifadeyle Tanrı, kendi zâtının soyut mahiyetine sahip olması bakımından akleden, soyut mahiyetinin zâtına ait olması

⁵⁰³ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 24-25.

⁵⁰⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 25.

⁵⁰⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102. İbn Sînâ, *Kitâbü 'n-Necât*, 280-281.

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102.

bakımdan ise akledilendir. Akleden akledileni gerektirmektedir. Ancak bu gerektirme sözü konusu şeyin, gerektiren şeyden başkası ya da onun kendisi olmasını içermez. Dolayısıyla akledenin akledilen olması mümkündür.⁵⁰⁷

İbn Sînâ, *en-Necât* adlı eserinde, varlığın ve varlığın kısımlarının doğaları gereği akledilebilir olduğunu belirtmektedir. Ona göre varlıklar maddî formda bulunduklarında ve maddenin arazlarıyla kuşatıldıklarında, akli değil duyusal ve tahayyüli olmaktadır. Bu maddi engelden soyutlandığında geriye akledilir bir varlık ve mahiyet kalmaktadır. Başka bir ifadeyle zâtı gereği madde ve ilişkinlerinden soyut olan her şey, bizâtihi akledilendir. Zorunlu Varlık, madde ve maddenin ilişkinlerinden mücerrettir. Dolayısıyla O, mücerret bir hüviyet olması bakımından akıl; mücerret hüviyetin zâtı gereği ona ait olması bakımından akledilen; zâtının mücerret hüviyete sahip olması bakımından akledendir.⁵⁰⁸

Akledilen, bir şeyin soyut mahiyeti; akleden ise bir şeyin soyut mahiyetine sahip olandır. Akledilen, akledenin kendisi ya da başkası olması olabilir. Tanrı, soyut mahiyete sahip olması bakımından akleden; soyut mahiyet olması bakımından ise akledilendir. Onun sahip olduğu soyut mahiyet ise zâttır. Yine soyut mahiyet olması bakımından akıldır ki bu yine kendi zâttır. Bu durumda, akledenin zorunlu olarak bir akledileni gerektirdiği söylenebilir. Ancak bu gerektirme bu şeyin zâtından başka olmasını içermez.⁵⁰⁹ İbn Sînâ'nın düşüncesinde bir şeyin soyut mahiyetine sahip olan her şey akleden, bir şeyde soyut mahiyet olarak bulunan her şey ise akledilendir. Bir mahiyet, zâtı gereği akledildiğinde ve zâtı gereği kendisine bitişip ondan ayrılmayan bütün soyut mahiyetleri aklettiğinde o hem zât gereği akleden hem de akledilendir. Bu durumda

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102-103. İbn Sînâ akletme gücümüzü bu gücün kendisi ile aklettiğimiz zaman da akleden ile akledilenin aynı olduğunu söylemektedir. Akletme gücümüzün kendisini başka bir güçle değil yine onunla akletmekteyiz. Aksi halde kendisiyle şeyleri aklettiğimiz gücü akletmek için başka bir gücümüzün olması gerekirdi ki bu teselsülü gerektirmektedir. O halde bir şeyin akledilen olması kendisinden başka bir şeyin akledilen olmasını gerektirmez. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/103.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 280-281.

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 280-281.

akledilen ve akleden oluşun kendisi zâtta ve itibarda ikilik gerektirmemektedir. Yani onun soyut mahiyeti kendi zâtıdır. İbn Sînâ bu açıklama ile Tanrı'nın kendisinde bölünme, çokluk olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.⁵¹⁰

Fârâbî düşüncesinde Tanrı, zâtını akletmekten büyük bir haz ve hoşnutluk duymaktadır. Ona bu en üstün hazdır. Şöyle ki bir varlığın güzelliği (*cemâl*), görkemi (*behâ*) ve ihtişamı (*ziynet*) onun kendisine ait en üstün varlıkla var olması ve son yetkinliğini elde etmesidir. Tanrı'nın varlığı en üstün varlık olduğu için O'nun güzelliği, ihtişamı ve görkemi en üstündür. İnsani düzlemde güzellik, ihtişam ve görkem birtakım arazlarla ve bedensel şeylerle yani cevherimiz dışındaki şeylerle açığa çıkmaktadır. Oysa Tanrı bunlara cevheri ve zâtı bakımında sahiptir. İlk'te güzel olan ve güzellik ihtişam, görkem tek bir zâttan başkası değildir.⁵¹¹

Fârâbî'ye göre en güzel, en görkemli ve en ihtişamlı olanın en iyi idrakte idrak edilmesi sonucunda en yüksek haz, sevinç ve gıpta ortaya çıkmaktadır. Güzellik görkem ve en ihtişamın zirvesinde olan Tanrı'nın zâtını idraki, en son ve en yetkin idrak ve zâtına/cevherine dair bilgisi en üstün bilgidir. Öyleyse O'nun zâtını idrak etmekle duyduğu haz ise bizim kühünü kavrayamayacağımız bir hazdır. Fârâbî'ye göre biz bu hazzın büyüklüğünü ancak kendi düzeyimizde en yetkin ve görkemli olan şeyleri idrak ettiğimizde tecrübe ettiğimiz hazza kıyasla anlayabiliriz. Bu durumda bizde ortaya çıkan hazzı bütün hazların en büyüğü zannederiz. Bu hal her ne kadar kısa süreli olup hemen kaybolursa da bizde büyük bir hoşnutluk bırakır.

⁵¹⁰ İbn Sînâ Tanrı'da akıl, akleden ve akledilenin aynı oluşunu hareket ettiren ile hareketli arasındaki izafet ilişkisine benzetmektedir. Her hareketli bir hareket ettireni gerektirmektedir. Ancak hareket edenin başkası olması zorunlu değildir. Aksine hareket ettiren hareketlinin kendisi olabilmektedir. Nitekim kendi kendini hareket ettiren şeylerde bu durum görülmektedir. Bunun gibi her akledilen de bir akledeni gerektirmekte ve akleden akledilenin kendisi olabilmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 103; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 280-281.

⁵¹¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 66-69.

Şu hâlde “Tanrı’nın zâtına dair bilgisi ve zâtında en üstün ve en güzel ve en görkemli olanı idraki, bizim kendi katımızda en güzel ve en görkemli olana dair bilgimize ve idrakimize kıyasla anladığımız gibi O’nun bu idrakten duyduğu sevinç ve neşesi de bizim elde ettiğimiz sevinç ve neşeye kıyasla anlamaktayız.” Bununla birlikte bizim idrak ve bildiğimizin O’nun idrakine ve bildiğine, bizim katımızda en güzel olanın O’nun zâtında en güzel olana bir nispeti yoktur. Bir nispet olsa bile bu çok azdır. Dolayısıyla bizim haz duymamız, sevincimiz ve kendimize gıpta etmemizin İlk’in hazzı, sevinç ve gıptasına bir nispeti yoktur. Bir nispet olsa bile bu gerçekten çok azdır. Zira basit bir parça ile miktarı zamanda sonsuz olan bir şey arasında ve son derece eksik olan bir şeyle son derece yetkin olan bir şey arasında nasıl bir nispet olabilir.⁵¹²

Fârâbî, bir şeyin zâtından duyduğu hazzın ve hoşnutluğun zâta olan muhabbet ve aşkla orantılı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı, zorunlu olarak zâtına âşıktır; zâtını sever ve övünç duyar. Ancak O’nun zâtına olan aşkının, bizim zâtımıza olan aşka nispeti, O’nun zâtının üstünlüğü ve yetkinliğinin bizim üstünlük ve yetkinliğimize nispeti gibidir. Bizim aksimize O’nun katında seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ve maşuk aynıdır. Bizde üstünlük ve güzellik âşık olana değil, âşık olunana aittir. Zira bizde âşık olan âşık olunanın kendisi değildir. Oysa İlk, hem âşık olan hem de âşık olunandır. “Başkası O’nu sevsin ya da sevmesin O’na âşık olsun ya da olmasın o ilk sevilen ve ilk âşık olunandır.”⁵¹³

İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı, kendi zâtını akletmekten sonsuz bir hoşnutluk ve haz duymaktadır.

“Her türlü noksanlıktan uzak ve her yönden bir olan Zorunlu Varlık güzellik ve hoşluğun zirvesindedir. Bu bakımdan Zorunlu Varlık her şeydeki güzellik ve hoşluğun ilkesidir. İdrak edilen her güzellik, uyum ve iyilik ise hoş gider ve sevilir. Bütün bunların

⁵¹² el-Fârâbî, *el-Medînetü ’l- Fâzıla*, 68-69.

⁵¹³ el-Fârâbî, *el-Medînetü ’l- Fâzıla*, 70-71.

ilkesi idrak edilmeleridir. Hissi, hayâlî, vehmî, zannî ve aklî idrak tarzlarından biriyle gerçekleşen idrak ne derin ve hakiki olursa ve idrak edilen zâtı bakımından ne kadar yetkin ve üstün olursa, idrak gücünün onu (idrak edileni) sevmesi ve ondan haz alması artar. O halde yetkinlik, güzellik ve hoşluğun zirvesinde olan Zorunlu Varlık zâtını bu güzellik ve hoşluğun zirvesiyle akletmektedir. Böylece O, kendi zâtının en büyük aşığı, mâşuğu ve en yüce haz alanı ve alınanı olur. Çünkü haz (*lezzet*) uyumlu (*mülâyim*) olması bakımından uyumlunun idrakinden ibarettir. Duyusal haz, uyumlunun duyumsanması, aklî haz ise aklî olanın akledilmesidir. Bunun gibi İlk, en üstün idrakle, en üstün idrak edileni en üstün idrak edendir. O halde o en üstün haz alan ve en üstün haz alınandır.⁵¹⁴

Buraya kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtının akıl olduğu, O'nun kendi zâtını aklettiği ve bu akletmeden büyük bir haz duyduğu ifade edildi. Bütün bunlardan Tanrı'nın bilgisinin zâtını akletmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu anlam, klasik teist geleneklerde Tanrı'nın bilgisine verilen anlamdan farklıdır. Teist geleneklerde Tanrı'nın bilgi sahibi olması zâtının ve cevherinin gereği olmaktan ziyade mükemmel varlık olmanın gereği olarak düşünülmektedir. Yani bu düşünceye göre her şeyi bilmek mükemmel bir varlık olmanın gereğidir. Buna göre bir Tanrı'nın olup biteni bilmemesi ya da bilgisinin eksik olduğunu düşünmek mümkün değildir.⁵¹⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ise Tanrı salt akıl olduğu için zâtı gereği akleden ve bilen bir varlıktır. Bununla birlikte ilk ve zorunlu varlığın tam ve yetkin bir varlık olması gerekmektedir. Dolayısıyla filozofların düşüncesinde Tanrı'nın salt akıl olması ile yetkin olması birleştiği için zikredilen teist sezgileri de içerdiği söylenebilir. Ancak teist düşüncede Tanrı sadece zâtını değil diğer varlıkları da bilmektedir. Bu noktada, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın diğer varlıklara dair bilgisinin

⁵¹⁴ İbn Sînâ bu durumun hiçbir şeyle kıyaslanamayacağını ve bu anlamlar için bu isimlerden başka isimler olmadığını, bu isimlerden hoşlanmayanın başka isimler kullanabileceğini söylemektedir. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/114-115.

⁵¹⁵ Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 102-103.

anlamı incelenmelidir. Tanrı'nın diğer varlıklara dair bilgisi ne anlama gelmektedir? Tanrı sadece kendi zâtını aklediyorsa diğer varlıklardan habersiz midir?

2.2. Tanrı'nın Bilgisinin Fiilî Olması

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bizâtihi akıl olduğu, akletme fiilinin kendi zâtına yönelik olduğu, ifade edildi. Ancak Tanrı zâtı dışından başka varlıkları akletmez mi? Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı, zâtı dışındaki varlıkları düşünmemektedir; onlara yönelik hiçbir fiili ve ilgisi yoktur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde de Tanrı sadece zâtını akletmektedir. Ancak onlara göre Tanrı diğer her şeyi zâtından bilmektedir. Şöyle ki bu akletmenin neticesinde var olanlar Tanrı'dan sudûr etmektedir. Tanrı'nın zâtını akletmesi ile varlıkların sudûru arasında zamansal ya da mantıksal bir ayrım bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın zâtını akletmesi ile mevcudu var etmesi iki farklı fiil anlamına gelmez.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını akletmesi, mevcûdatın varlığının kendisinden sudûr etmesinin sebebidir. Öyleyse var olan her şey, O'nun bilgisine dahildir. Ancak Tanrı'nın bilgisi, bizim bilgimiz gibi bilinen şeylerin varlığına tâbi değildir. Aksine bilinenlerin varlığı, O'nun bilgisine tâbidir. Yukarıda ifade edildiği gibi bir şeyin bilgisi onun soyut mahiyetine sahip olmaktır. İnsan, bir şeyin sûretini maddesinden soyutlamak yoluyla o şeyin bilgisini elde etmektedir. Bu durumda insanın bir şeyi bilmesi için bilinen şeyin mevcut olması gerekir. Bu süreçte insanın nefsi, idrak edilen şeyin sûretini kabul ettiği için bu sûret karşısında edilgin bir haldedir. Oysa Tanrı'nın bilgisi, bilinen şeylerin sûretlerinden etkilenme yoluyla elde edilen kazanılmış bir bilgi değildir. Aksine O'nun bilgisi bilinen şeyin varlığını önceleyen fiili/etkin/yaratıcı bir bilgidir. Tanrı bilmek için zâtı dışında bilinen bir nesnenin varlığına muhtaç değildir. Çünkü bütün varlıklar, varlığını O'ndan almaktadır. Kısacası Tanrı'nın bilgisi, bilinen

şeyin varlığına bağlı olmadığı gibi, birtakım süreçlerin ardından da kazanılmaz. Aksine Tanrı'nın bilgisi var edicidir.⁵¹⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi ile bizim bilgimiz arasındaki anlam farkı bizim bilgimizin “husûlî bilgi” Tanrı'nın bilgisinin ise “huzûrî bilgi” olmasından kaynaklanmaktadır. Bilinen şeyin sûretinin bilende hâsıl olması anlamına gelen husûlî bilgi, edilgin ve kazanılmış bir bilgidir. Oysa bilinenleri önceleyen ve onları var eden huzûrî bilgi kazanılmış ve edilgin değildir. Bilen özne bilgiyi zâtı dışında bir şeyden elde etmez. Bu nedenle bilen ile bilinen arasında herhangi bir aracı unsur söz konusu değildir.⁵¹⁷ Fârâbî bunu Tanrı'nın kendi kendine yeten bir varlık olması ile de ilişkilendirmektedir. Ona göre Tanrı'nın bilmek ya da bilinmek için başka bir varlığa ihtiyacı yoktur. Tanrı bilmek için bilgisi ile yetkinlik kazanacağı kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymayacağı gibi bilinmek için de kendisini bilecek bir başka zâta da ihtiyaç duymamaktadır. İlke olarak Tanrı'nın bilme eylemiyle, daha önce kendisinde bulunmayan bir yetkinliği kazanması söz konusu olamaz. Zira O'nda hiçbir şekilde bilkuvvellik ve eksiklik yoktur.⁵¹⁸

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisinin bilinenlerden elde edilmesinin imkânsızdır. Aksi halde ya zâtı aklettiği şeylerle kaim olurdu ya da akletmek zâtına ilişmiş olurdu. Oysa iki seçenek de O'nun zorunlu varlık oluşuyla çelişmektedir. İlk olarak Zorunlu Varlık'ın zâtının başka şeylerle kaim olması, O'nu bu şeylere muhtaç olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. İkinci olarak Zorunlu Varlık'ın zâtına bir şeyin ilişmesi, O'nda bilkuvvellik gerektirdiği için imkânsızdır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, 424-425; Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*; Yalçın, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 175-176.

⁵¹⁷ Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, 124-125; Yalçın, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 175-176; Mehmet Özturan, “Epistemik Açından Mantıksal Bilgi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 807-808; Abuzer Dişkaya, “İlm-i Huzuri ve Epistemolojik Değeri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 170-174.

⁵¹⁸ Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*, 40-42.

bilinen şeylere tâbi olursa O'nun bir halde olması bu şeylere bağlı olacaktır. Bu durumda ise zâtının değil, bu şeylerin gerektirdiği bir hale sahip olur. Oysa Zorunlu Varlık'a başkasının tesiri imkânsızdır. Zorunlu Varlık'ın zâtı hakkında daha önce ortaya konan ilkeler bu ve benzeri durumları geçersiz kılmaktadır.⁵¹⁹

Akledilir sûretler bazen dış sûretlerden elde edilebilir. Mesela göğün sûreti doğrudan gökten elde edilir. Bazen ise sûret önce akleden güçte bulunur; sonra dışta var olur. Mesela dörtgen şeklinde bir masa düşünür sonra dörtgen bir masa yaparız. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın bütünü akletmesinin bu ikinci tarzda olması gerekir.⁵²⁰ Çünkü birinci tarz bilgide, sûretler dışsal bir sebebe bağlı olarak elde edildiği için bu bilgi türü “infiali/edilgin bilgi” dir. İkinci tarz bilgide ise sûretler somut varlığın sebebi konumunda olduğu için bu bilgi türü “fiili/etkin bilgi” olarak adlandırılır.⁵²¹ Bu iki bilgi türünün her biri, akledilir sûreti kabul eden cevherde sûretin dışta mevcut oluşunu ya da mevcut olmayışını tasavvur eden aklî bir sebepten hasıl olur. Aklî cevherin, aklettiği şey başkası değil zâtı olması mümkündür. Böyle olmasaydı ayırık akıllar sonsuz kadar giderdi. Bu noktada nihai sebep olan Zorunlu Varlık'ın başkasını değil kendi zâtını akletmesi gerekir.⁵²²

“Açıklandığı üzere Zorunlu Varlık'ın zâtını bizâtihi akletmesi gerekir. Kendisinden sonra olanı ise sebebi olması ve varlığının kendisinden olması bakımından akletmesi gerekir. Diğer şeyleri ise kendi katından yatay ve dikey olarak inen sıra düzeni içerisinde zorunluluklarına göre akleder.”⁵²³

İlk'in eşyayı kendi zâtından ve kendi zâtında idraki, en üstüne idrak etme ve en üstün idrak edilmedir. Sonra İlk'in lazımı olan aklî cevherlerin İlk'i idraki, işrak yoluyla;

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁵²⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 446-447.

⁵²¹ Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, 1/147.

⁵²² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 446-447.

⁵²³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 448.

kendilerinden sonrakileri ise kendi zâtındandır. Bu ikisinden sonra gelen nefsanî varlıkların idraki ise, ilkeleri ve nispetleri dağılmış olan aklî doğılardan elde edilen bir nakış ve resimdir.⁵²⁴

2.3. Tanrı'nın Bilgisinin Her Şeyi Kapsaması

Tanrı'nın düşünen, bilen bir varlık olarak anlaşılması “O'nun bilgisinin bir sınırı var mıdır” sorusunu gündeme getirmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi, O'nun ilk sebep olmasıyla yani bütün sebepler zincirinin ilk halkası olması nedeniyle her şeyi kuşatmaktadır. Çünkü bu filozoflara göre Tanrı sadece kendi zâtını akletse de bu akledişin neticesi olarak kendisinden sâdır olan her şey O'nun için bilinen hükmündedir. Bu, Tanrı'nın zâtı dışında kalan bütün varlıkları bildiği anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Sînâ, Tanrı'nın “her şeyi” veya “bilinebilir olan her şeyi” bildiğini söylemektedir. Buradaki “her şey” var olanları ifade etmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinde var olanlar genel olarak Tanrı, akıllar, nefis ve cisimleri ile beraber felekler ve oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı âlemindeki varlıklardan ibarettir. O halde Tanrı'nın bilgisine konu olan şeyler doğrudan aklettiği zâtı ve zâtını akletmekle sebep olduğu her şeydir.

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın basit bir varlık olduğunu, bu yüzden her türlü çokluk ve değişimden uzak olduğunu kabul etmektedir. Ancak Tanrı'nın basit bir varlık oluşu, her şeyi bilmesine engel teşkil etmez mi? Nitekim daha önce ifade edildiği gibi Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı basit bir varlık olduğu için, sadece zâtını aklettiği; diğer şeyleri ise bilmediği kabul edilmektedir. Tanrı'nın her yönden bir ve basit oluşu ile her şeyi bilmesini çelişkiye düşmeden açıklamak mümkün müdür?

⁵²⁴ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 449.

Tanrı'nın yalnızca kendi zâtını aklettiğini ve diğer varlıkları bilmediğini ileri sürmek, çokluk ve değişimle ilgili eleştirilere karşı belirli savunma zemini sunmakla birlikte, Tanrı'nın zâtı dışındaki varlıklara ilişkin bilgisini tartışmalı hâle getirmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı zâtını akletmekle mevcutların kendisinden sudûruna sebep olmaktadır. Bu bakımdan Tanrı'nın sebep olduğu bu şeyleri kendi zatından bildiği söylenmektedir. Tanrı'nın bilgisinde bizim bilgimizde olduğu gibi bilen-bilinen ayrılığı yoktur; aksine bilen ve bilinen bir ve aynı zâttır. Yine O'nun bilgisinde bilinenlerin çokluğuna bağlı bir çokluk söz konusu değildir. Çünkü O, başka varlıkları zâtını akletmek suretiyle bilmektedir. Tanrı, doğrudan kendi zâtını akletmekte; diğer varlıkları bu akletmenin gereği ve sonucu olarak bilmektedir. O hâlde Tanrı'nın zâtına dair bilgisi, var olan her şeyin sebebi olması bakımından onları zorunlu olarak içermektedir.

İbn Sînâ *er-Risâletül'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın bütün bilinenleri bildiğini şöyle ifade etmektedir:

“Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu, O'nun bir olduğu, her şeyin O'ndan var olduğu, O'nun zâtı gereği bildiği, zâtı gereği bilince ise bildiği gibi yaptığı kesinleşince, O'nun bütün varlıkların ve hakikatlerin ilkesi olduğu anlaşılır. O halde, yerde ve gökte hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz. Aksine, varlık alanında meydana gelen şeylerin hepsi, O'ndan dolayı meydana gelir. O, sebeplerin müsebbibidir, sebebi olduğu, var ettiği ve yarattığı şeyi de bilir.”⁵²⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını aklederek mevcutlara sebep oluşu O'nun sebep olduğu şeyleri bilmesi anlamına gelmektedir. O halde Tanrı'nın var olanları bilmesi onlara sebep olması, onları var etmesi ve yaratması aynı eylemi ifade

⁵²⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletül'l-Arşîyye*, 26.

etmektedir. Tanrı kendisinden başka her şeyin nihai sebebi olduğuna göre O'nun bilgisi var olan her şeyi kuşatmaktadır. Nitekim her varlığın ilkesi olup ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından akletmektedir. Ona göre “*Zorunlu Varlık tam mevcutların aynlarının, oluş ve bozuluşa sahip mevcutların ise öncelikle türlerinin dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.*”⁵²⁶

Tanrı'nın sebep olduğu şeyleri bilmesi, O'nun bilmesiyle yaratması ya da var kılması arasında bir ayrım gözetmemek; bilmek ile sebep olmayı aynı anlama alanına yerleştirmek anlamına gelir. Tanrı bilfiil zâtını akletmekle, her şeyi zâtından akletmiş olmaktadır. Bu durum değişen olgu ve durumlar dahil, var olan her şey için geçerlidir. Tanrı'nın değişen şeyleri, değişen şeyler olmaları bakımından değişimleriyle beraber zamansal ve teşahhus etmiş halde akletmesi mümkün değildir. Daha sonra açıklanacağı üzere İbn Sînâ Tanrı'nın bu şeyleri başka bir tarzda yani tümel tarzda aklettiğini öne sürmektedir.⁵²⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı zâtını aklettiğinde, zâtı gereği ve zâtından dolayı akıl olarak kayyumiyeti çokluğu akletmeyi gerektirmektedir. Ancak çokluk zâtın mukavvimi olarak ona dahil değildir. Aksine çokluk zâtının lazımı olarak O'ndan sonradır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın zâtını akletmesiyle O'ndan sudûr eden çokluk, sıra düzeni üzere meydana gelmektedir. Zâtın lazımlarının (zorunlu nitelik) çokluğu -ister aynı ister farklı olsun- birliğine zarar vermez. İzafi olan ya da izafi olmayan lazımların çokluğu ve olumsuz nitelemeler İlk'e iliştiğinde O'nun zâtının birliğine etki etmez; sadece isimler çoğalmaktadır.⁵²⁸

⁵²⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁵²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁵²⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 166; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 451.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, şeyleri kendi zâtından aklettiğinden, bu şeylere dair bilgisi mevcutların somut varlıklarına bağlı değildir. Aksine mevcutların varlıkları O'nun bilgisine tâbidir. Bu anlamda o sebep olduğu her şeyi bilmekte ama somut varlıkları üzerinden değil kendi zâtından bilmektedir. O halde filozofların Tanrı'nın bilgisine verdiği anlam teist düşüncede olduğu gibi her şeyi önceden bilmesi ve tasarlaması anlamında bir ön bilgi değildir. Bilindiği gibi Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teist dini geleneklerde Tanrı'nın her şeyi bildiği kabul edilmektedir. Bu sistemlerde Tanrı'nın bilgisi yetkinlik olarak görüldüğü için O'nun her şeyi bilmesi (*âlim-i mutlak, omniscience*) yetkinliğinin gereği olarak düşünülmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, her şeyin varlığını öncelemektedir. Ancak onlar, Yeni Platoncu anlayışta olduğu gibi her şeyin hakikatinin Tanrı'da akledilir sûretler olarak bulunduğunu söylemez. Aksine Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı'da birbirinden ayrı münferit aklî sûretler yoktur. Her ne kadar Tanrı kendisinden sadır olan her şeyi bilse de onları kendi zâtından bilir. Ancak bu şeyler zâtında ayrı aklî sûretler olarak bulunmazlar. Aksine bu şeylerin birbirinden farklılaşıp bireysellik kazanmaları dışta mevcut olmalarıyla beraber gerçekleşmektedir. Tanrı'nın zâtı dışındaki şeylere dair bilgisi, onların ilkesi olmaları bakımındandır. Mevcudun fail ilkesi akıl olduğu için ve onları zâtını akletmek suretiyle meydana getirdiği için muvcûdat bu ilkenin makulü hükmündedir. Nasıl biz bir şeyi bildiğimizde onun sûreti zihnimizde meydana geliyorsa Tanrı zâtını aklettiğinde onun makulleri de dışta meydana gelmektedir.

Bütün bunlardan hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin, bizim bilgimiz gibi epistemolojik değil, ontolojik bir faaliyet olduğu söylenebilir. Bizim bilgimiz bilinen nesnelerden etkilenme yoluyla meydana gelirken, Tanrı'nın bilgisi bilinenlerden etkilenmez. Aksine Tanrı'nın zâtını akletmekle sebep olduğu şeylere yönelik ikinci bir akletmesi söz konusu değildir. Bu tek bir akledişin bütün neticelerini içermesi tarzında gerçekleşmektedir. Özetle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın

düşüncesinde Tanrı doğrudan sadece kendi zâtını akletmektedir. Bununla birlikte O, bilinebilir olan her şeyi aynı bilgi ile yani zâtına dair bilgiyle bilmektedir. Tanrı'nın zâtını akletmekle her şeye sebep oluşunu, O'nun her şeyi bilmesinin izahı olarak ifade edilmesi muhtemelen İslam düşüncesinde Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olarak tasvir edilmesinden kaynaklanmaktadır.

2.4. Filozoflar Tanrı'nın Başkasını ve Zâtını Bildiğini Kanıtlayamaz

İddiası

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilen bir varlık olduğuna yönelik açıklamaları bazı eleştirilere konu olmuştur. Bu kapsamda Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinde filozofların Tanrı'nın ne başkasını ne de kendi zâtını bildiğini kanıtlamayacaklarını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre Tanrı'nın bilgisini temellendirmenin yegâne yolu O'nun iradesini kabul etmeye bağlıdır. Nitekim Müslümanlar Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında her şeyin hâdis olduğunu ve Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini kabul etmekte ve bu ilkeden hareketle Allah'ın bilgisini şöyle temellendirmektedir: “İrade edenin irade edilenleri bilmesi zorunludur. İrade eden ve irade ettiği şeyi bilen ise zorunlu olarak hayat sahibidir. Hayat sahibi olan ise başkalarını ve zâtını bilir.”⁵²⁹ Gazâlî'ye göre filozoflar Tanrı'nın iradesini ve âlemin hudûsunu kabul etmedikleri için Tanrı'nın başkalarını ve zâtını bildiğini ispatlayamaz.

Gazâlî, filozofların Tanrı'nın başkasını bildiğine yönelik delillerini tespit ederek, bu delillerin burhâni olmadıklarını göstermeyi amaçlamaktadır. Ona göre Tanrı'nın başka varlıkları bildiğine dair filozofların ilk delili şöyledir:

⁵²⁹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik yayınları, 2015), 125.

Ö1. Tanrı maddi olmayan bir varlığa sahiptir.

Ö2. Maddi olmayan her varlık, sırf akıldır.

Ö3. Sırf akıl olan varlık için bütün makuller açıktır.

S. Tanrı bütün makulleri bilir.⁵³⁰

Gazâlî bu akıl yürütmenin sağlam olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre Tanrı'nın maddi olmayan bir varlığa sahip olduğu (Ö1) kabul edilse bile maddesiz olan her varlığın akıl olduğu (Ö2) kanıtlanamaz. Yine ona göre sırf akıl oluş, Tanrı'nın bilgisini temellendiremez. Çünkü akıl ile "diğer varlıkları kavrayan şey" kastediliyorsa bu zâten ispat edilmek istenen sonuçtur. Kıyasta elde edilmek isteneni öncül yapmak mantık hatasıdır. Akıl ile "kendi zâtını bilen" kastediliyorsa bu durumda O'nun başkasını bildiği kanıtlanamaz. Neticede Gazâlî bu delilin sağlam bir akıl yürütmeye dayanmadığı için burhâni olmadığını söylemektedir.⁵³¹ Ayrıca Gazâlî bu delilin geçersizliğini göstermek için şartlı kıyas formunda şöyle yeniden yapılandırır:

Ö1. İlk ilke maddi olsaydı nesneleri kavrayamazdı.

Ö2. Fakat o madde değildir.

S. O halde nesneleri kavrar.

Gazâlî buradaki çıkarımın hatalı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü mantıkta ön bileşenin olumsuzlanması geçerli çıkarım türü olmadığı için doğru sonuca götürmez.⁵³² Gazâlî filozofların Tanrı'nın başka varlıkları bildiğine dair ikinci delilini doğrudan İbn Sînâ'ya atfederek şöyle ifade etmektedir:

⁵³⁰ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 125.

⁵³¹ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 125-126.

⁵³² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 234.

Ö1. Tanrı âlemin failidir.

Ö2. Failin fiilini bilmesi zorunludur.

S. Tanrı âlemi bilir.

Gazâlî'ye göre burada zikredilen ikinci öncül geçersizdir. Çünkü bu hüküm sadece iradeli fiiller hakkında doğrudur. Ona göre insan ve hayvanların iradeli fiilleri, Güneş'in aydınlatması, ateşin ısıtması, suyun soğutması ise doğal fiillerden farklıdır. Failin fiili bilmesi, ancak irade sahibi faillerde gereklidir. Filozoflar âlemin Tanrı'nın fiili olduğunu söylese de Tanrı'nın âlemi iradeyle ve zaman içinde yarattığını kabul etmemektedir. Aksine onlar Tanrı'nın ezelden beri fail olduğunu iddia etmektedir. Gazâlî bu anlamdaki bir failin iradeli bir fâil olmayacağını, olsa olsa tabii bir fâil olacağını söylemektedir. Ona göre filozofların sisteminde Tanrı âlemi kendi irade ve seçmesi ile değil, zâtının gereği olarak tabii ve zorunlu bir şekilde yaratmaktadır. Işığın Güneş'ten çıkması gibi âlem O'nun zâtının gereği olarak tabii ve zorunlu olarak var olmuştur. O halde filozofların Tanrı'sının fiilini bilmesi zorunlu değildir.⁵³³

Gazâlî, Tanrı'nın failliği hususunda filozoflara yönelik eleştirilerine filozoflar tarafından şöyle cevap verilebileceğini söyler:

“Onlar bu iki durumun birbirinden farklı olduğunu, her şeyin O'nun zâtından sudûrunun O'nun her şeyi bilmesi sebebiyle olduğunu, evrensel düzenin O'nun bilgisinde bulunmasının (temessülü) her şeyin O'ndan taşmasının sebebi olduğunu söyleyebilir. Bu durumda varlığın sebebinin, Tanrı'nın her şeyi bilmesi olduğunu; oysa Güneş ile ışık arasında böyle bir ilişki olmayacağını ileri sürebilir.”⁵³⁴

⁵³³ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 128.

⁵³⁴ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 128.

Gazâlî, İbn Sînâ'nın yaklaşımını yansıtan bu açıklamanın filozofların çoğunluğunun görüşünü temsil etmediğini söylemektedir. Gazâlî'ye göre filozofların çoğu, her şeyin Tanrı'nın bilgisinde değil, zâtından zorunlu olarak ve tabii bir düzene göre var olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla bilgi ve iradenin yer almadığı bu sistemi ışığın Güneşten çıkmasına benzetmek yerindedir. Zira ışığın zorunluluğu için Güneş'in ışığı bilmesi şart değildir; bilakis ışık zorunlu olarak ona tabidir.⁵³⁵

Gazâlî'ye göre İbn Sînâ'nın bilgiye dayalı sudûr görüşü, filozofların temel ilkeleriyle uyumsuz. Ancak failin kendisinden çıkan şeyleri bildiği kabul edilse bile, Tanrı'nın başka varlıkları bildiğini kanıtlanmış olmaz. Çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'nın fiili, sadece basit bir akıl olan ilk sebepli varlıktır. Öyleyse Tanrı'nın sadece doğrudan kendisinden sudûr edeni bildiği söylenebilir. Ancak ondan türeyen ikinci dereceden varlıkları bilmesi gerekmez. Böyle bir gereklilik iradeli fiillerde bile söz konusu değilken tabii fiillerde hiç değildir. Mesela dağın tepesinden iradeli bir hareketle bırakılan bir taşın faili, hareketin başlangıcını bilir, ama hareket aracılığıyla meydana gelen çarpma kırılma gibi olayları bilmesi gerekmez.⁵³⁶

Gazâlî Tanrı'nın başkasını bildiğine yönelik filozofların delillerini aktarıp bunları çürüttükten sonra filozofların delilinin yetersizliğinde hareketle kendi delilini şöyle güçlendirir.

Ö1. Tanrı'nın iradesi ve âlemin sonradan yaratıldığı reddedildiğinde, Tanrı'nın yalnızca kendini bildiği, başkasının ise hem kendini hem de Tanrı'yı bildiği söylenir.

Ö2. Bu durumda sebepli, sebepten üstün olmaktadır. Bu saçmadır.

⁵³⁵ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 128.

⁵³⁶ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 128-129.

S. O halde âlemin iradeyle sonradan yaratıldığını kabul etmek gerekir.⁵³⁷

Gazâlî filozofların ikinci öncüle şöyle itiraz edebileceğini söyler: “Bilgi Tanrı’ya ziyade bir şeref sağlamaz. Çünkü bilgiye ancak zâtı bakımından eksik olan ve bilgiyle yetkinleşen bir varlık ihtiyaç duyar. Oysa Tanrı’nın yetkinleşmeye ihtiyacı yoktur.”⁵³⁸ Gazâlî’ye göre bu itirazı geçersizdir. Çünkü bu işitme, görme ve zaman içindeki tikelleri bilme gibi durumlar hakkında da ileri sürülebilir. Nitekim bazı filozoflar, Tanrı’nın değişen durumları bilmemesini O’nun için bir eksiklik değil, aksine yetkinlik olduğunu; zira bunları bilmenin O’nun zâtında bir değişim ve tesiri gerektireceğini söylemektedir. Gazâlî’ye göre biz tikel olayları bilirken Tanrı’nın bilmemesi O’nun için bir eksiklik değilse, aynı durumun tümeller için de geçerli olması gerekir. Yani tümel akledilirleri bilmemenin de O’nun için eksiklik sayılmaması gerekir. Dolayısıyla Tanrı’nın tümelleri de bilmediğini söylemeleri gerekir. Gazâlî bir nevi Tanrı’nın bütün bunlardan münezzehe olduğunu söylemenin içinden çıkılmaz teolojik problemlere yol açacağını düşünmektedir.⁵³⁹

Gazâlî’ye göre filozoflar Tanrı’nın başkasını bildiğini temellendiremeyince zâtını bildiğini de temellendiremez. Ona göre Allah’ın iradesi bilgisinin, irade ve bilgisi hayat sahibi olduğunun, hayat sahibi oluşu ise zâtını bildiğinin delilidir. Tanrı’nın iradesini ve âlemin sonradan yaratıldığını inkâr eden ve âlemin Tanrı’dan doğal bir zorunlulukla sudûr ettiğini iddia eden filozoflar O’nun kendi zâtını bildiğini ispatlayamaz. İbn Sînâ âlemin Tanrı’dan sudûr ettiğini savunduğu halde O’nun zâtını ve başkasını bildiğini söyleyerek filozofların ilkelerinden uzaklaşmaktadır. Ancak birbirine zıt olan bu iki önermeyi tutarlı olarak ispat etmesi imkânsızdır.⁵⁴⁰

⁵³⁷ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 129.

⁵³⁸ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 129.

⁵³⁹ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 130.

⁵⁴⁰ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 131.

Gazâlî, filozofların Tanrı'sının niçin zâtını bilemeyeceğini şöyle iddia etmektedir:

Ö1. Filozofların Tanrı'sının irade, kudret, tercih, görme, işitme gibi sıfatları yoktur.

Ö2. Bu niteliklere sahip olmayan, hayat sahibi (hayy) değil, ölü (meyyit)dür.

Ö3. Hayat sahibi olmayan ise zâtını bilemez.

S. Filozofların Tanrı'sı zâtını bilemez.⁵⁴¹

Gazâlî burada Tanrı'nın bilgisini, hayat sahibi oluşuna, hayat sahibi oluşunu da irade, kudret tercih gibi sıfatlara dayanmaktadır. Ona göre Tanrı'nın bilen olduğunu iddia etmenin mümkün ve dine uygun tek açıklaması budur. Filozofların Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında söyledikleri her şeyin temelden yoksun, zan ve tahminden ibaret olduğunu söyleyen Gazâlî, bu meselenin nihayetinde teorik akıl çerçevesinde incelenemeyeceğini, ilahi sıfatlar konusunda aklın doğal olarak yetersiz olduğunu söylemektedir.⁵⁴² Bütün bunlardan Gazâlî'nin nazarında Allah'ın zâtına ve ilim, irade, kudret gibi niteliklerine dair bilginin dinin haber verdiği bilgiler ile temellenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te Tanrı'nın bilgisini iradesiyle temellendirme çabasının, Tanrı ile insan arasında benzerlik varsaymaktan kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre kelamcılar, Tanrı'nın âlemi yaratmasının, bizim bir fiili bilgi ve irademizle yapmamız gibi olduğunu zannetmektedir. Oysa bu, Allah'ı kadîm bir insan yerine koymak anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı'nın bir şeyi bizim gibi kudret, bilgi ve iradesiyle meydana getirmesi O'nun cisim olmasını gerektirmektedir.⁵⁴³

⁵⁴¹ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 131.

⁵⁴² el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 133.

⁵⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 231.

İbn Rüşd'e göre birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ve insana yüklenen nitelikler arasında herhangi bir anlam ortaklığı olmayıp sadece bir isim ortaklığı olabilir. Ona göre kadîm ile hâdis varlıkların tabiatı arasında aşılamayacak bir sınır vardır. Bu yüzden hâdis varlıkların ilim, irade ve kudret gibi özelliklerine bakarak kadîm hakkında hüküm vermek yöntemsel bir hatadır.⁵⁴⁴

İbn Rüşd Gazâlî'nin filozofların görüşünü çarpıttığını söylemektedir. Ona göre filozoflar ne Tanrı'dan iradeyi kaldırmakta ne de insan iradesini de O'na isnat etmektedir. Çünkü ifade edildiği gibi insan iradesi, irade edende bir "eksikliği", irade edilende de bir "edilginliği" gerektirmektedir. Ona göre filozoflar için Tanrı'nın iradesinin anlamı, O'ndan çıkan fiillerin bilgiye dayanmasıdır. Dolayısıyla bilgi ve bilgeliğin sonucu olarak O'ndan çıkan her şey doğal zorunlulukla değil, failin iradesiyle ortaya çıkmaktadır. Gazâlî'nin ileri sürdüğü gibi Tanrı'nın fiili tabii bir zorunluluk gereği meydana gelseydi, O'nun bildiği zıt şeylerin aynı anda var olması gerekirdi. Oysa bu durum imkânsızdır. Öyleyse birbirinin zıddı olan iki şeyin Tanrı'dan meydana gelişi, bilgiye ilave bir sıfatı gerektirir ki bu iradedir. O halde filozofların düşüncesinde Tanrı zorunlu olarak bilgili ve bilgisinden dolayı da irade sahibidir.⁵⁴⁵

İbn Rüşd, filozofların düşüncesinde Tanrı'dan eden şeylerin O'ndan doğal olarak çıktığı iddiasını reddetmekte, varlıkların O'ndan tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle çıktığını kabul etmektedir. Ona göre bu iki sebebe (tabiat ve insani irade) eksiklik ilişmektedir. Canlı varlıkların iradesi onların hareket ilkesidir. Dolayısıyla hareketten

⁵⁴⁴ Dolayısıyla insanın hayat sahibi oluşunun anlamını Tanrı'ya taşımak imkânsızdır. Nitekim insanın hayat sahibi oluşu, duylardan hâsıl olan idrake ve iradede kaynaklanan hareket gücüne sahip olması anlamına gelmektedir. Oysa Tanrı'nın ne duylara sahip olması ne de mekânda hareket etmesi mümkün değildir. Öyleyse, insanın ve Tanrı'nın hayat sahibi oluşu arasında doğrudan bir anlam ortaklığı kurmak mümkün değildir. Bunun gibi ilim, irade, kudret, niteliklerin hiçbiri insana yüklendiği anlamda Tanrı'ya yüklenemez. İbn Rüşd şunu sormaktadır: Kelamcılar niçin Tanrı'nın duyusal idrak ve hareket olmaksızın hayat sahibi olduğunu kabul ederken hayat sahibi varlıklarda bilginin farklı olduğunu ya da filozoflar gibi Tanrı'da idrak ve bilginin hayatın kendisi olduğunu kabul etmezler? İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 232.

⁵⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 238.

münezzeh olan Tanrı'ya canlıların sahip olduğu anlamda bir irade atfetmek mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın fiilleri canlılara mahsus olan iradeden daha üstün ve mahiyetini sadece kendisinin bildiği bir nedenden dolayı çıkmaktadır. Tanrı'nın birbirine zıt iki şeyi bilmesi bunun delilidir. Yani Tanrı sadece bilen olması yönünden fail olsaydı bilgisine sahip olduğu iki zıt şey aynı anda var olurdu. Oysa bu imkânsızdır. O halde O'nun iki zıttan birisini seçmek sûreti ile meydana getirmesi gerekmektedir.⁵⁴⁶

3. Tanrı'nın Bilgisi ve Değişim

Tanrı'nın bilgisi meselesindeki klasik tartışmalar özellikle Tanrı'nın değişen şeylere dair bilgisi hususunda düğümlenmektedir. Klasik teist geleneklerde Tanrı'nın bilgisinin ezeli olduğu, değişime uğramadığı ve yaratılmış olan her şeyi kuşattığı kabul edilmektedir. Ancak Tanrı'nın her şeyi bildiği düşüncesi ile değişmez olduğu düşüncesi ilk bakışta çelişmektedir. Çünkü değişen şeyleri bilmenin bilende değişimi gerektirdiği düşünülmektedir.

Ö1. Tanrı değişmez ve her şeyi bilir.

Ö2. Her şeyi bilmek, değişen şeyleri de bilmeyi gerektirir.

Ö3. Değişen şeyleri bilmek, bilende değişimi gerektirir.

S1. O halde her şeyi bilmek, değişimi gerektirir.

S2. O halde Tanrı ya her şeyi bilmiyordur ya da değişir.

⁵⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 244-245. İbn Rüşd filozofların düşüncesinde tabiatın birkaç anlama delalet ettiğini söylemektedir. Birincisi; ateşin yukarı, toprağın aşağı doğru inmesi gibi doğal hareketlere tabiat denir. Allah için bu anlamda bir tabiatın söz edilemeyeceği açıktır. İkincisi; filozoflar kendisinden akli bir fiil çıkan her kuvve haline tabiat adını vermektedir. Mesela yapay şeylerin kendinden kaynaklandığı fiiller böyledir. Bazıları filozoflar bu tabiatın akla sahip olduğunu söylerken, bazıları onun akıl sahibi olmayıp tabiat dolayısı ile iş gördüğünü söylemektedir. Onlar söz konusu tabiatın akıldan çıktığını düşünürler ve bu tabiatı kendiliğinden hareket eden ve kendisinden düzenli fiiller çıkan yapay nesnelere benzetirler. Nitekim Aristoteles aklın tabiatının her şeyi kuşattığını söylemektedir. İbn Rüşd bu görüşün Gazâlî'nin filozoflara isnat ettiğinden çok uzak olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 245.

Aristoteles, basit bir varlık olan Tanrı'nın bilgisini zâtıyla sınırlayarak değişen varlıkları bilmekten kaynaklanan değişim probleminden kurtulmayı amaçlamıştır. Esasında Fârâbî ve İbn Sînâ da Tanrı'nın sadece zâtını aklettiğini söylemekte, ancak sebeplik yoluyla kendisinden sudûr eden her şeyi de zâtından bildiğini kabul etmektedirler. O halde Fârâbî ve İbn Sînâ açısından Tanrı'nın değişen şeyleri bilmediğini söylemek imkânsızdır. Ancak filozoflar, bu tür bir bilgide bilinendeki değişime bağlı olarak bilenin değişime uğramayacağını düşünmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bilinendeki değişime bağlı olarak bilende değişim gerektiren bilgi türü, arazi ve edilgin bilgidir. Yukarıda ifade edildiği gibi insanın bilgisi, nefiste meydana gelen bir araz olduğu için, değişen bir durumun bilgisi nefiste bir arazın yerini başka bir arazın almasıdır. Nitekim “bir nesnenin belli bir zamanda sahip olduğu niteliğe sonraki bir zamanda sahip olmamasıdır.” Değişimi gerçek ve ilişkisel olarak iki şekilde ele almak mümkündür. Gerçek değişimde bir şey belirli bir zamanda *x* niteliğine sahipken daha sonra *y* niteliğine sahip olmaktadır. Mesela bir elma, önce yeşil iken daha sonra kızardığında değişime uğramaktadır. İlişkisel değişimde ise bir şeyin niteliklerinde değil ilişkilerinde bir değişim olmaktadır. Mesela Ali'nin kardeşinin çocuğu olduğunda amca olmuştur.⁵⁴⁷ Öyleyse bilgi bilen için gerçek bir değişim midir, yoksa ilişkisel bir değişim midir? Bizim bilğimiz nefiste meydana gelen bir araz olduğuna göre bizde meydana gelen değişim arazi bir değişimdir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi bir araz değildir; çünkü Tanrı zâtı gereği, bilir. Bilgisi bilinenlere bağlı olmadığı için bilinenlerin değişimiyle değişmez.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin değişmez oluşunun temel nedeni, Tanrı'nın zâtının basit oluşudur. Tanrı, her yönden bir ve basit olup her

⁵⁴⁷ Albulkadir Tanış, “Gazâlî’de Tanrı’nın Değişmezliği ve Mutlak İlmî”, *Düşünce Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 97-98.

türlü çokluk ve değişimden uzaktır. Filozoflara göre değişim bir tür kuvve anlamından fiil anlamına geçiş ifade ettiği için bir eksiklik göstergesidir. Oysa Tanrı hiçbir yönden eksiklik ve kuvve anlamı taşımaz. Aksine O, sahip olduğu her şeye bilfiil sahip olması bakımından tamdır. Değişen varlıklar birtakım nitelikleri kaybedip, birtakım nitelikleri kazanmaktadır. Oysa basit ve mükemmel olan Tanrı'da bu tür değişimler meydana gelmez.⁵⁴⁸

Tanrı'nın bilgisi değişse bile zâtının değişmeyeceği söylenebilir mi? Tanrı'nın bilgisinin zâtından ayrı olduğunu kabul eden biri bilgideki değişimin zâtı etkilemeyeceğini ileri sürebilir. Ancak, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Tanrı'nın bilgisinin zâtı olduğu kabul edenler için bilginin değişmesi zâtın değişmesini gerektirmektedir. Bu yüzden filozoflar Tanrı'nın bilgisinin değişmez olduğunu kabul etmektedir. Kısacası Tanrı'nın bilgisinin değişmezliği zâtının basitliğinin, tamlığının ve yetkinliğinin gereğidir.

Bilginin değişim gerektirmeyen izafi bir durum olduğu söylenebilir mi? İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bir şeyin sıfatlarının birkaç yönden değişebileceğini söylemektedir. Birincisi beyazın siyahlaşması gibi izafi olmayan (*gayrı muzaaf*) yerleşik bir sıfatın değişmesidir. İkincisi ise izafi değişimdir. Mesela Ali'nin belli bir cismi hareket ettirmeye güç yetiren olması, bu cisim mevcut olduğunda onun sıfatı; bu cisim mevcut olmadığında ise onun sıfatı değildir. Bu durumda Ali'nin sıfatında meydana gelen değişim izafi bir değişimdir. Çünkü güç yetiren oluşu onun bir sıfatı olup belli bir haldeki cismi hareket ettirmek gibi tümel bir şeye izafeti ilksel ve zâtî bir gereklilikten dolayı bu sıfata ilişir. Zeyd, Amr, taş ve ağaç buna ikincil olarak dâhil olur. Dolayısıyla onun güç yetiren oluşu, belli izafetlerin kaçınılmaz olarak kendisiyle ilişkisi olması değildir. Zira eğer taş hiç mümkün olmasaydı

⁵⁴⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46-47.

ve kuvvetin hiçbir zaman onu hareket ettirmeye izafeti olmasaydı, bu Ali'nin hareket ettirmeye güç yetiren oluşuna zarar vermezdi. O halde onun güç yetiren oluşunun aslı kendisine güç yetirdiği şeylerin hallerindeki değişimle değişmez. Aksine sadece dış izafetleri (Zeyd, taş, ağaç vb.) değişir. Dolayısıyla bu kısım daha önce zikredilenin (izafi olmayan sıfatın değişimi) mukabili gibidir.⁵⁴⁹

Üçüncüsü hem izafetin hem de sıfatın değişmesi durumudur. Değişen şeylerin bilgisi bu kategoriye girmektedir. Mesela Ali, belli bir zamanda bir şeyin (mesela tutulmanın) yok olduğunu, başka bir zamanda onun var olduğunu bildiğinde onun hem bilinene olan izafeti hem de izafe edilen sıfatı değişmektedir. Çünkü onun bir şeyi bilen oluşu, izafeti ona tahsis eder. Hatta o, tümel bir anlamı bildiğinde bu tek tek tikeller bilen olmada yeterli değildir. Aksine neticeye ilişkin bilgi, kendisine yeni bir izafetin iliştiği yeni bir bilgi, nefis için yeni bir heyet, onun yeni ve özel bir izafeti olur. Öncüle ilişkin bilgiden ve gerçekleşmiş heyetten başkadır. O halde bilgi, güç yetiren oluş gibi tek bir heyetle birçok izafeti içermez. Dolayısıyla bir şeyi bilmede, kendisine izafe edilenin hali varlık ve yokluk bakımından değiştiğinde sıfata sahip olan şeyin (bilenin) halinin değişmesi gerekir. Sadece sıfatın izafeti değil, aynı zamanda bu izafetin kendisine gerektiği sıfatın kendisi de değişir. Şu hâlde değişime konu olmayanın ilk kısım ve üçüncü kısım bakımından kendisine değişim arız olması mümkün değildir. Ama ikinci kısma gelince, zâta etki etmeyen uzak izafetlerde mümkündür.⁵⁵⁰

Buradan hareketle Tanrı için gerçek değişim gerektiren durumların mümkün olmadığı, ama izafi değişim gerektiren durumların mümkün olduğu söylenebilir. Birinin sağında ya da solunda olmak, saf bir izafettir. Ancak güç yetiren ve bilen olmak, nefisde

⁵⁴⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 167-168; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 456-457.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 167-168; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 456-457.

yerleşmiş olan ve kendisine gereken (lazım) ve eklenen (lâhık) izafetlerin tâbi olduğu bir haldir. Dolayısıyla kişi, bu ikisiyle sırf izafete değil; izafetli bir hale sahip olur.⁵⁵¹

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, eşyayı bilinenin değişmesiyle değişmeyen bir tarzda bilmektedir. “Bilgisinin zâtına ilave olmadığı, zâtını bildiği, mevcudatın bütününün ilkesi olduğu, araz ve değişimden münezzeh olduğu sabit olduğunda, O’nun eşyayı değişmeyen bir tarzda bildiği anlaşılır.” Bilgisi bilinenlere bağlı olmadığı için bilinenin değişmesinden etkilenmez. Aksine bilinenler bilgisine tabidir. Çünkü eşyayı bilmesi onların varlığının sebebidir. Buradan bilginin kendisinin bir kudret olduğu ortaya çıkmaktadır. Tanrı, mevcut olan şeyleri bildiği gibi imkân halinde olan şeyleri de bilir.⁵⁵²

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Tanrı’nın bilgisine verdikleri anlam göz önüne alındığında değişim problemi ortadan kalkmaktadır. Tanrı’nın bilgisinin anlamı, zâtını akletmesi olduğunda ve her şeyi kendi, zâtından bildiği kabul edildiğinde, bir değişim gerekmesizin bilgisi her şeyi kuşatır. Çünkü bilgisi zâtını akletmesiyle kendisinden feyz yoluyla ortaya çıkan varlıkların tamamını içermesi anlamına gelir. Nitekim meydana gelen her şey mutlaka bir sebeplilik düzenine tâbi olarak meydana gelmektedir. Tanrı’nın akletmesinin doğrudan ve dolaylı olarak sonucu olan her şey O’nun bilgisine dâhil edildiğine göre değişen şeyleri de bilmektedir. Dolayısıyla İlk Sebep’in doğrudan ve dolaylı olarak sebep olduğu her şey bilgisine dahildir. Öyleyse değişen şeyleri bilmenin değişmeyi gerektirmesi Tanrı’nın bilgisi için geçerli değildir. Çünkü Tanrı’nın bilgisi, insan bilgisinin aksine duysal verilere veya somut varlığın dışsal görünümüne bağlı değildir. Klasik tabirle Tanrı’nın bilgisi bilinenlere tâbi değildir. Aksine bilinenler O’nun bilgisine tâbidir. Tanrı’nın bilgisi bilinene tâbi olmadığına göre, değişen şeyleri bilmesi

⁵⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 168; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 459.

⁵⁵² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 26.

O'nda bir değişim meydana getirmez. Çünkü değişen durumları bilmekle bilen de değiştii bilgi bilinenlere bağlı olan bilgidir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın şeyleri kendilerinden, kendi somutlukları içinde bilmesinin zâtında değişime sebep olacağı için mümkün olmadığını söylemektedir. Şöyle ki Tanrı onları bazen mevcut bazen de ma'dum olarak akletseydi O'nda bu iki durumdan her birinin aklî sûreti olurdu ve birbirine zıt olan bu sûretler beraber varlığını sürdüremezdi. Ancak bu durum Zorunlu Varlık'ın zâtında değişim anlamına geldiği için imkânsızdır.⁵⁵³ Dolayısıyla Tanrı şeyleri kendi zâtından bilmektedir. O'nun bilgisinde bilen özne-bilinen nesne ayrımı yoktur, aksi halde bilgisi, kendisi dışındaki bir gerçeklikle belirlenmiş olacaktır. Âlemdeki bütün değişen nesne ve olaylar zamansal iken Zorunlu Varlık'ın akletmesi zaman kiplerine bağlı değildir. Zorunlu Varlık akıl, akleden ve akledilen olduğu için bilgisi aşkındır. O'nun aklî bilgisi zaman içinde değişen olgu ve olaylardan elde edilmediği için değişmez.⁵⁵⁴

Tanrı'nın değişen şeylere dair bilgisi meselesi, değişimin kendisinde vuku bulduğu zaman anlayışını incelemeyi gerektirmektedir. Zira Tanrı'nın zamansal varlıkları nasıl bildiği sorusu, öncelikle zamanın mahiyetini ve Tanrı ile zaman arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir. Zamanın mahiyeti hakkında iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır. Birincisi zamanın kendi başına bir gerçekliği olduğunu kabul eden "mutlak zaman" anlayışdır. İkincisi ise zamanın kendi başına bir gerçekliği olmadığını onun madde ve harekete bağlı bir araz olduğunu kabul eden "ilişkisel zaman" anlayışdır. Mutlak zaman anlayışına göre zaman; madde, hareket ve değişim diğer gerçekliklerden bağımsız olarak Tanrı'nın yanında ikinci bir gerçeklik olarak daima vardır. Aristoteles tarafından ortaya konulan ilişkisel zaman anlayışına göre ise zaman,

⁵⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁵⁵⁴ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 155-157.

önce ve sonraya göre hareketin sayımı/ölçümüdür. Fârâbî ve İbn Sînâ ilişkisel zaman anlayışını kabul etmekte, zamanın harekete bağlı bir araz olduğunu ve Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu kabul etmektedir.⁵⁵⁵

Tanrı-zaman ilişkisinin keyfiyeti konusunda iki farklı teori öne çıkmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın zamanın tamamen dışında ve zamansız (*timeless*) olduğunu savunmaktadır. Geleneksel felsefî ve dini teizmde kabul gören bu teoriye göre Tanrı'nın öncesi yoktur; O geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bütün zamansal kategorilerin üstünde ve zamansal akışın tamamen dışındadır.⁵⁵⁶ İkincisi Tanrı'nın başı ve sonu olmayan bir zamanda (*everlasting*) hep var olduğunu ve var olacağını savunmaktadır. Çağdaş din felsefecileri tarafından savunulan bu teoriye göre Tanrı diğer şeyler gibi zamanın içindedir; fakat diğer şeylerden farklı olarak zamanda bir başlangıcı ve sonu yoktur. Tanrı'nın zaman içinde gerçekleşen eylemlerinden ve etkilerinden söz ediyorsak onun da bu zaman içinde bulunması gerekir. Başka bir ifadeyle zaman periyotlarında meydana gelen durumları bilen ve planlar yapan bir varlığın zaman içinde bulunması gerekmektedir.⁵⁵⁷

Bir varlığın zamansız olmasının anlamı, onun geçmiş, şimdi, gelecek, önce ve sonra gibi zamansal durumlara konu olmamasıdır. Çünkü zamansal varlıklar, doğaları gereği geçmiş, şimdi, gelecek, önce ve sonra gibi zamansal niteliklere konu olup ardışık bir düzen içinde var olurlar. Zamansal bir varlık için önce gelecek olan şey, sonra şimdi

⁵⁵⁵ Engin Erdem, mutlak zaman anlayışının temsilcileri olarak İslam dünyasında, Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî(ö.1152) ve Dâvud el-Kayserî (ö.1350)'yi, batıda İse İsaac Newton(1642-1727)'ı zikretmektedir. Engin Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 8-10.

⁵⁵⁶ Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 96-97; Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 98-102.

⁵⁵⁷ Ayrıca Tanrı'nın zaman içinde olduğunu kabul edenlere göre geleneksel dinlerin öğretileri bu teoriye daha uygundur. Çünkü geleneksel dinlerde Tanrı zamansal varlıklarla iletişim kurmakta, onları bilmekte, dualarına icabet etmektedir. Tanrı'nın zaman içinde olduğunu ileri süren yaklaşım O'nun değişen bir varlık olmasını bir sorun olarak görmemektedir. Bkz; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 217-224; İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi (İlim Sıfatı)* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 32; Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 235; Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 4; Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 98-102; Az, "İlâhi Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", 288-291.

ve daha sonra geçmiş olacaktır. Geçmiş olup bitmiş, gelecek henüz yaşanmamış, şimdi ise bunlar arasındaki bir duruma işaret eder.⁵⁵⁸

Tanrı'nın zamansız olduğunu kabul eden yaklaşım, O'nu zamansal değişimden korumayı amaçlamaktadır. Bazıları, O'nun tamamen zamanın dışında olduğunu, bazıları ise O'nun kendisine mahsus bir zamana ya da ana sahip olduğunu kabul etmektedir.⁵⁵⁹ Ancak Tanrı'nın zamansız (ezeli) bir varlık olarak tasavvur edilmesi, O'nun zaman içinde meydana gelen olayları nasıl bildiği sorusunu beraberinde getirmektedir. Nitekim Tanrı'nın zaman içinde olduğunu kabul edenler O'nun zamanla değişen olgu ve olayları bizim gibi zamana bağlı olarak bildiğini ileri sürmektedir. Ancak bu yaklaşım da Tanrı'nın henüz meydana gelmemiş olan gelecek zamanlı şeylere dair bilgisini sınırlamaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ, zamanın harekete bağlı bir araz olduğunu kabul etmektedir.⁵⁶⁰ Bu filozoflara göre Tanrı, mekân ve zaman gibi her türlü maddeye arız olan durumlardan uzaktır. Zâtı basit olan Tanrı'da hiçbir anlamda değişim olamaz. Nitekim değişim ve zaman, hareketle dolayısıyla maddeyle ilişkilidir. Zamansız oluşu zamanla değişen şeylerle değişmeyeceği, mekânsız oluşu da mekânda birbirinden farklılaşan ve çoğalan şeylerle çoğalmayacağı anlamına gelmektedir.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 94-95.

⁵⁵⁹ Botheus'a atfedilen bu ikinci görüşe göre Tanrı bizim gibi dünyayı an be an tecrübe etmez; aksine dünyayı bir anda topyekûn eş zamanlı olarak tecrübe eder. Buna göre Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ardılıklar yoktur. Zamanın tamamı Tanrı için "ezeli bir şimdi" de hazırdır. Tanrı hep bir anda ve değişmez haldedir. Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 99-100; Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 100-101.

⁵⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 198-204. Bkz; Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Zaman Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 37-54.

⁵⁶¹ Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", 425.

3.1. Tanrı'nın Tikelleri Tümel Tarzda Bilmesi

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, her şeyi kendi zâtından bilmektedir. Buradaki her şey değişen ve değişmeyen bütün varlık ve olayları içermektedir. Fârâbî, Tanrı'nın değişen varlıklara dair bilgisi meselesinde bu genel açıklama ile yetinmektedir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri nasıl bildiğini detaylı olarak ele almakta ve Tanrı'nın değişen tikelleri "tümel tarzda" bildiğini ileri sürmektedir. Tümel tarzda bilme teorisi, Tanrı'nın değişim ve çokluktan etkilenmeksizin her şeyi nasıl bildiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak filozofun tümel tarzda bilme teorisi, farklı anlaşılmaya elverişli yapısından dolayı bazı tartışmaları beraberinde getirmektedir. Tümel tarzda bilme teorisi, yukarıda ifade edilen genel açıklamayla tutarlı şekilde anlaşılmalıdır

İbn Sînâ, öncelikle Tanrı'nın geçmiş, şimdi ve gelecek gibi birtakım zamansal periyotlarda gerçekleşen olgu ve durumları bu periyotlara tâbi olarak bilmediğini, zira O'nun bilgisinin bizim bilgimiz gibi bilinenlere bağlı olmadığını söylemektedir. *"Zorunlu Varlık'ın değişen bu şeyleri (mütegayyirat) değişimleriyle beraber, değişen şeyler olmaları bakımından, zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir"* Ona göre Tanrı, zamanın değişimine tabi olan şeyleri, zamansal olmayan bir düzlemde akletmektedir.⁵⁶²

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, değişen tikel varlık ve olayları tikel ve zamansal olarak değil, tümel tarzda bilmektedir. Çünkü ona göre tikel tarzda bilmek, şeyleri kendi somut varlıkları ve zamansal süreçleri içinde bilmek anlamına gelmektedir. Bunun için öncelikle bilinen şeyin mevcut olması, sonra bileninin sahip olduğu idrak yetileri ile onun mahiyetini soyutlaması gerekmektedir. Tanrı'nın şeyleri somut ve zamansal süreçlere bağlı olarak akletmesi, O'nun bilgisinin bilinenlere tâbi olduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı'nın

⁵⁶² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

bilgisi, zamansal değişimle birlikte değişmiş olur. Çünkü zamana bağlı bir olguyu bilmek, bilinen şeyin zamanın bir anında varlığı daha sonra yokluğu meydana geldiği için bilenin değişmesine sebep olmaktadır.⁵⁶³ İbn Sînâ'nın Tanrı'nın zaman içinde değişen şeyleri zamansal olarak bilmesinin imkânsız olduğuna dair delili şöyledir:

Ö1. Tanrı *x*'in *Zi*'de yok olduğunu, *Zii*'de var olduğunu bilirse, O'nda bu iki zıt durumun birer aklî sûreti var olur.

Ö2. Birbirine zıt iki sûret, (varlık ve yokluk) bir mahalde aynı anda var olamayacağı için bu sûretlerin art arda gelmesi gerekir.

Ö3. Sûretlerin art arda gelmesi, bilenin zâtında değişim gerektirir.

Ö4. Tanrı'nın zâtında değişim olması imkânsızdır.

S2. O halde Tanrı'nın değişen bir durumu zamansal bir akledişle bilmesi imkânsızdır.⁵⁶⁴

Tanrı'nın şeyleri zamansal ve tikel tarzda bilmesi onları kendi zâtını aklederek değil, bu şeylerin kendilerinden bilmesi anlamına gelir. Ancak bu Tanrı'nın bilgisinin bilinene tâbi olması anlamına gelmektedir. Oysa yukarıda açıkladığımız gibi Tanrı'nın bilgisi bilinenlere bağlı değildir. İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri bilmediğini değil, onları bizim bildiğimiz tarzda zamansal ve somutlaşmış varlıkları üzerinden yani tikel olarak bilmediğini ifade etmektedir. Çünkü biz zaman içinde yer alarak değişen şeyleri değişimleriyle beraber zamansal ve somut olarak biliriz. Oysa Tanrı, zamansız olduğu için ve bilgisi bilinen şeylere bağlı olmadığı için bilinende meydana gelen değişimden etkilenmez.

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

Tanrı'nın değişen şeyleri tikel tarzda bilmediği açıklığa kavuştuğuna göre O'nun bu şeyleri tümel tarzda bilmesi ne anlama gelmektedir? İbn Sînâ tümel tarzda bilmenin keyfiyetine dair açıklamaları nispeten muğlak bırakmıştır. Bu nedenle sonraki araştırmacılar tümel tarzda bilmenin keyfiyeti konusunda ihtilafa düşmüştür. Bazı araştırmacılar tümel tarzda bilginin Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de ortaya koyduğu burhâni bilgi ile aynı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yoruma göre Tanrı'nın tümel bilgisi, bizim aklî ve burhâni bilgimizle aynı mahiyettedir.⁵⁶⁵ Ancak bu yorum, Tanrı'nın bilgisi ile bizim bilgimiz arasındaki kategorik ayrımı ihlal etmektedir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtı akıl olduğu için O'nun bilgisinin aklî bilgi olması elbette doğrudur. Ancak zâtı gereği akıl olan Tanrı'nın akli bilgisiyle bizim akli bilgimizi aynı kategoride değerlendirmek imkânsızdır. Nitekim bazı araştırmacılar, Tanrı'nın tümel tarzda bilgisinin insanın aklî bilgisiyle benzeşmediğini fark etmiştir. O'nun aklî bilgisi bizim aklî bilgimiz gibi bilinen nesnelerden soyutlama yoluyla kazanılan kavramsal bilgi değildir.⁵⁶⁶ Bu ikinci yaklaşım, Fârâbî ve İbn Sînâ açısından Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine dair daha tutarlı bir açıklama sunmaktadır.

İbn Sînâ, Tanrı'nın değişen varlıklara dair aklî bilgisini insanın aklî bilgisi üzerinden açıklamaktadır. Ancak bunun sebebi, Tanrı'nın tümel bilgisi ile bizim akli bilgimiz arasındaki mahiyet ortaklığı olduğunu düşünmesi değil, meseleyi zihnimize yaklaştırmaktır. Ona göre insanın değişen tikel bir olaya dair iki tür bilgisi söz konusudur: Duyusal bilgi ve aklî bilgi. Aklî bilgi, değişen varlıkların soyut mahiyetle ve soyut mahiyete bağlı müşahhas olmayan şeylerle akledilmesidir. Bu durumda söz konusu varlıklar, bozuluşa uğramaları bakımından bilinmiş olmazlar. Duyusal bilgi ise söz

⁵⁶⁵ Adamson, "On Knowledge of Particulars", 257-278; Akkanat, "İbn Sînâcî Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış-Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi", 389-418.

⁵⁶⁶ Bkz; Kutluer, *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 158-159; Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", 99-118; Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ - Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", 113-118; Deniz, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", 93-98; Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", 30-31.

konusu varlıkların bir maddeye, maddenin ilişenlerine, bir vakte ya da somutluğa bitişik olarak idrak edilmeleridir. Bu durumda onlar makul değil, duyulur ve tahayyül edilir şeyler olurlar. Duyulur ve hayali bir sûret ise duyulur ve hayali olmaları bakımından ancak tikelleşmiş bir alet vasıtasıyla idrak edilebilir.⁵⁶⁷ İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisinin kesinlikle duyusal bilgiyle bir benzerliği yoktur; O'nun bilgisi zâtı akıl olduğu için kesinlikle aklî bilgidir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın aklî bilgisi ile insanın aklî bilgisini eşitlemek istememektedir. O'nun akletmesi de bizim akletmemiz gibi bilinenden bilinmeyene doğru bir çıkarım değildir.⁵⁶⁸

“Zorunlu Varlık’a birçok fiil nispet etmek gibi birçok aklediş tarzını nispet etmek de O'nun için eksiklik ifade eder. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey de O'na gizli kalmaz.”⁵⁶⁹

İbn Sînâ Tanrı'nın duyusal ve zamansal şeyleri bilmek için duyu organlarına ihtiyaç duymadığını, aksine O'nun bu şeylere dair bilgisinin aklî bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Aklî bilgi zaman içinde değişen tek tek nesne ve olayların değişmeyen ve zaman ötesi yönlerini ihtiva etmektedir. Bunlar soyut mahiyet ve soyut mahiyete bağlı müşahhas olmayan şeylerdir.

“Zorunlu Varlık zâtını ve her mevcûdun ilkesi olduğunu aklettiğinde kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey bir yönden mutlaka O'nun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Böylece bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel varlıkların meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve sebeplerin tekabül ettiği şeyleri bilir. Böylelikle zorunlu olarak sebeplerin yol açtığı şeyleri, aralarındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü bunu bilip de ötekini bilmemek

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 157.

⁵⁶⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104-105.

imkânsızdır. Böylece tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından bilir.”⁵⁷⁰

Tanrı’nın mevcutlara dair bilgisinin, onlara sebep olması anlamında ele alındığında; değişmeyen varlıklar kadar değişen varlıkların da nihai sebebi olduğu açıktır. Çünkü her şeyin ilk sebebi olarak her şeyin varlığı O’ndandır. O’ndan bağımsız hiçbir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Tanrı söz konusu varlıkları kuşatan zamansal ve mekânsal kategorilerden bağımsızdır. Tanrı’nın meydana gelen varlık ve olaylara dair bilgisi söz konusu varlık ve olaylardan elde edilmez. Aksine O, eşyayı kendisinden çıkan etkiler olarak bilmektedir.⁵⁷¹

Metinde geçen “*Böylece tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından bilir*” ifadesi farklı şekillerde anlaşılmıştır. Tanrı’nın zâtını akletmekle kendisinden meydana gelen tikel varlıkların bütün zâtî ve arazi sıfatlarının sebebi olması bakımından onları bildiği söylenebilir. Yani Tanrı, bu şeyleri somut varlıklarından değil, kendi zâtını akletmenin sebep olduğu şeyler olarak bilir. Bu Tanrı’nın bilgisinin zâtî ve fiilî olmasına uygun bir açıklamadır. Ancak bu ifade, tıpkı bizim tikel bir şeyin maddi nitellerinden soyutlayıp tümel aklî bilgisini elde etmemiz gibi Tanrı’nın da tikelleri böyle bildiği şeklinde de anlaşılmıştır. Ancak böyle anlaşıldığında Tanrı’nın şeyleri kendilerinden bildiği varsayılmış olacaktır. Oysa daha önce ifade edildiği gibi Tanrı şeyleri zâtından bilir; O’nun bilgisi edilgin değildir.

İbn Sînâ’nın düşüncesinde tikel bir varlığın sıfatları, soyut mahiyeti ve bu mahiyete bağlı müşahhas olmayan şeylerdir. Söz gelimi tikel bir varlık olan Ali’nin soyut mahiyeti, insanlık; soyut mahiyete bağlı soyut sıfatlarını ise sarı saçlı, esmer, uzun boylu, Mehmet’in oğlu ve benzeri özellikleridir. Şimdi Tanrı’nın söz konusu soyut mahiyeti ve

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105-106; Bkz; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, 284.

⁵⁷¹ Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”, 30-31.

sıfatları bilmesi, onları soyutlama yoluyla elde etmesi tarzında değildir. Zira Tanrı'nın aklî bilgisi, insanın aklî bilgisinden farklıdır. İnsan, tikel varlıklara ait zâtî ve arazi sûretleri maddelerinden soyutlayarak, onların mahiyetini ve bu mahiyete ilişkin tümel sıfatları kavramsallaştırır. Bizim tikel şeylere dair aklî bilgimiz, onları tecrübe ederek söz konusu zâtî ve arazi sıfatlarını soyutlamamızdan ibarettir. Oysa Tanrı'nın söz konusu tikel şeyleri aklî tarzda bilmesinin anlamı, onların bütün zâtî ve arazi sıfatlarının Tanrı'dan taşan varlık feyzine bağlı olarak var olmalarıdır. Dolayısıyla birçok defa tekrar edildiği gibi Tanrı'nın bilgisi bilinenlerin dıştaki mevcudiyetinden elde edilmez; aksine O'nun bilgisi dışta var olanları meydana getiren var edici/yaratıcı bir bilgidir. Söz konusu soyut mahiyet ve sıfatlar, O'nun zâtını akletmesine bağlı olarak teşahhus etmektedir. Yani dışta tikel varlıklarını kazanmakta, bir takım hazırlık aşamalarını geçerek bireyselleşmektedir. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın bizim gibi duysal ve zamansal bir bilişle bilmesinin veya bizim gibi çıkarımsal olarak akletmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemdeki somut tikel varlıklar, Tanrı'nın kendi zâtını akletmesiyle taşan varlık feyzinin bir sonucu olarak, soyut mahiyetlerin zâtî ve arazi niteliklerle somutlaşmasından meydana gelmektedir. Söz konusu sıfatların dışta somutlaşması ise Tanrı'nın zâtını akletmekle kendisinden sudûr eden her şeye varlık vermesiyle gerçekleşmektedir. Var olanların sudûru, Tanrı'nın zâtını akletmesine dayandığı için teşahhus eden her tikel varlık Tanrı'nın akletmesinin ma'lûlû hükmündedir.

O halde Tanrı'nın değişen şeyleri söz konusu sıfatlarına sahip olmaları bakımından bilmesi, insanın bu şeyleri, sıfatlarını soyutlayarak bilmesinden başkadır. İnsan, teşahhus etmiş somut varlıkları, nefsin idrak yetileri aracılığıyla zâtî ve arazi

⁵⁷² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105-106; Kutluer, "İllyet", 22/159-160.

sıfatlarını, soyutlayarak kavramaktadır. Oysa Tanrı'nın onları bilmesi, onların bu sıfatlarla dış dünyada teşahhus etmesinden öncedir. Öyle ki Tanrı'nın zâtını akletmesi söz konusu sıfatların teşahhusunun gerçek sebebidir. Öyleyse Tanrı'nın değişen şeyleri tümel tarzda bilmesi yani sıfatlara sahip olmaları bakımından bilmesi, onları söz konusu sıfatlarla var etmesi anlamına gelmektedir. Tanrı'nın bilgisi edilgin olmayıp, bizzât fiil ve varlık veren niteliktedir. Dolayısıyla dışta somutlaşmış bir tikeli kendi somutluğu içinde sıfatları soyutlayarak bilmez. Aksine o, Tanrı'nın bilgisinin sonucu olarak orada somutlaşmıştır. Örneğin, Tanrı'nın Ali'yi bilmesi; onun zâtî ve arazi sıfatlarıyla dış dünyada teşahhus etmesi anlamına gelmektedir. Ali dışta somut varlığı insanlık mahiyetine eklenen tikel, uzun, esmer, siyah saçlı, ela gözlü, vb. sıfatlarla gerçekleşmektedir. Nitekim İbn Sînâ pasajın devamında Tanrı'nın somutlaşmış tikelleri sıfatlara sahip olmaları bakımından bilmesini şöyle açıklar:

“[1] Bir şahıs o sıfatla özelleşirse, bu somut bir zamana ya da somut bir hale izafetle gerçekleşir. [2] Söz konusu somut hal, sıfatlarıyla birlikte dikkate alınırsa yine tikel şey konumunda olur; fakat türü şahsında olan (*nev'uhû fî şahsıhî*) ilkelere dayanır. [3] Daha önce demiştik ki, böyle bir dayanma, fertlere kendilerine özgü bir resim ve vasıf kazandırır. [4] Bu fert akılda ferdi şeylerden ise, aklın onu resmetmesi mümkündür. Bu türünün tek ferdidir ve benzeri yoktur. Örnek olarak Güneş ve Jüpiter'i verebiliriz. Şayet türün birden fazla ferdi varsa ona başlı başına işaret edilmesi dışında aklın o şeyi resmetme imkânı yoktur.”⁵⁷³

Anlaşılması görece zor olan bu pasajın cümlelerini tek tek analiz etmemiz gerekmektedir. Burada öncelikle belirtmemiz gerekir ki İbn Sînâ sadece birinci cümlede Tanrı'nın bilgisinden, diğer üç cümlede ise Tanrı'nın bilgisi neticesinde var olan şeye

⁵⁷³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105-106; Bkz; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 284.

dair bizim bilgimizden söz etmektedir. Bununla birlikte pasajın tamamının Tanrı'nın bilgisini açıkladığını düşünenler de vardır. Ancak bu yorum, Tanrı'nın bilgisini bizim bilgimiz gibi bilinenden soyutlama tarzına indirgemektedir. Şimdi sırayla cümleleri analiz edebiliriz:

Birinci cümle şöyledir: *“Bir şahıs o sıfatla özelleşirse, bu somut bir zamana ya da somut bir hale izafetle gerçekleşir.”* Burada Tanrı'nın varlık verdiği tikel bir mevcudun zâtî ve arazi özellikleriyle dışarıda belli bir zaman ve mekânda somut bir varlık haline geldiği ifade edilmektedir. Burada bir şahsın bu sıfatların özelleşmesi, Tanrı'dan taşan varlık feyzinden başka sebeplerle bireysel varlıkların meydana gelmesidir. Bir şahıs kendisini meydana getiren mahiyet (madde-sûret) ve varlık (fail-gaye) sebepleri tam olunca zorunlu olarak var olmaktadır. Basit varlıklarda sûret, birleşik varlıklarda ise madde ve sûret şahsın kurucu unsurlardır. Bunlar var olduğunda dışta tür bilfiil ortaya çıkmaktadır. Ardından ilave arazlarla şahıslar ortaya çıkmaktadır.

İkinci cümle şöyledir: *“Söz konusu somut hal sıfatlarıyla birlikte dikkate alınırsa yine tikel şey konumunda olur; fakat türü şahsında olan (nev'uhû fî şahsîhî) ilkelere dayanır.”* Daha önce ifade edildiği gibi zaman ve mekânda somutlaşan bir varlık iki bakımdan dikkate alınabilir. İlk olarak söz konusu şey sıfatları bakımından dikkate alınabilir yani zaman ve mekânı ve maddeyi hesaba katmadığımızda onun tümel aklî bilgisi elde edilebilir. İkinci olarak söz konusu şey somut bir zaman ve mekânda oluşu bakımından dikkate alınabilir. Bu durumda o, ancak kendisine işaret edilerek bilinir ki bu onun duysal bilgisidir. Ancak söz konusu somut hali sıfatları bakımından dikkate aldığımızda yani zaman ve mekânı ve maddeyi hesaba katmadığımızda onun her biri türü şahsında olan ilkelere dayanması ne demektir? İbn Sînâ'nın düşüncesinde her bir şahsın zâtını/mahiyetini kuran anlamlara “zâtî sıfatlar”, bu zâta ilişkin ilave anlamlara ise “arazî sıfatlar” adı verilmektedir. Mesela Ali'nin düşünen olması mahiyetini oluşturan anlamlara dahil iken; gülen, utanan, ağlayan vs. olması ise insanlık mahiyeti meydana

geldikten sonra ona iliŖen Ŗeylerdendir. İbn Sîna bir bireyin mahiyetini oluŖturan zâtî sıfatları ve ona iliŖen arazî sıfatları cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz olmak üzere beŖ tümel altında toplamaktadır. Bunlar mahiyeti birleŖik olan her varlığın mahiyetinin parçaları ve ona ilave anlamlarıdır.⁵⁷⁴

İbn Sîna'nın düşüncesinde varlığa çıkan her tikel mevcut, türsel sûretine iliŖen arazlarla somutlaŖmakta ve bireyleŖmektedir. DıŖta somut bir varlık olan Ali'nin şahsında türsel mahiyeti olan insanlık mevcuttur. Türün anlamı ise maddî sebebe dayanan cins ve sûrete dayanan fasıl ile tamamlanır. "Ali nedir" diye sorulduğunda o "düşünen hayvandır" denilerek cinsi ve faslı belirtilir. Bu onun insan türüne ait olduğu anlamına gelmektedir. Her bir insan ferdi bu tanımı kendisinde taŖımaktadır. Bununla birlikte insan, tümel-türsel bir anlam olup dıŖarıda ancak çok sayıda arazlarla özelleŖmektedir. O halde dıŖta Ali gibi bir şahıs çıkması için türün tabiatına diğerk arazların birleŖmesi ve bu tabiat için somut bir maddenin tayin edilmesi gerekmektedir.⁵⁷⁵

Üçüncü cümle şöyledir: "*Daha önce demiŖtik ki, böyle bir dayanma, fertlere kendilerine özgü bir resim ve vasıf kazandırır.*" Burada bir tikelin ancak türüne isnat edilerek bilineceğı ifade edilmektedir. Çünkü tikellerin ancak türsel tanımı olabilir. Yani somut bir tikel olan Ali'nin tanımı yoktur; ama onun türü olan insanın tanımı vardır. Ali'yi soyut mahiyet ve mahiyete bağılı Ŗeylerle bilmemiz mümkündür. Ancak bu onun sadece türünün yani insanın bilgisini vermektedir. Onun ancak düşünen hayvan olduğunu, gülen hayvan olduğunu, bunun gibi uzun esmer vb. olduğunu söyleyerek resmini elde edebiliriz. Ancak ne kadar çok sıfat eklenirse eklensin ona somut olarak işaret edilmedikçe somut varlık bilgisine ulaşmak mümkün değildir.

⁵⁷⁴ İbn Sîna, *Mantığa GiriŖ*, 22-23.

⁵⁷⁵ Akkanat, "İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek", 148-149.

Dördüncü cümle şöyledir: *“Bu fert akılda ferdi şeylerden ise, aklın onu resmetmesi mümkündür. Bu türünün tek ferdidir ve benzeri yoktur. Örnek olarak Güneş ve Jüpiter’i verebiliriz. Şayet türün birden fazla ferdi varsa ona başlı başına işaret edilmesi dışında aklın o şeyi resmetme imkânı yoktur.”* Önceki cümlelerin devamı niteliğinde olan bu cümlede zâtî ve arazi sıfatlarıyla somutlaşan ferdin türünün tek üyesi olması halinde akılda belirgin hâle gelebileceği ifade edilmektedir. Filozofların sisteminde Güneş ve Jüpiter gibi ay üstü âleminin fertleri türünün tek üyesi olduğu için bunların aklî bilgisi elde edilebilir. Çünkü bunların sahip olduğu sıfatlar sadece kendisine mahsus olduğu için bu sıfatlar yoluyla akılda belirlenmesi mümkündür. Kısacası ay üstü tikellerinin her biri türünün somutlaşmış tek şahsıdır. Dolayısıyla onlardan her biri duyusal işarete gerek duyulmadan akılda tayin ve tespit edilebilir.

Ancak türünün birçok ferdi olan tikellerin sıfatları yoluyla akılda belirlenmesi mümkün değildir. Eğer tikelin türünün birden fazla ferdi varsa ona başlı başına işaret etmedikçe aklın onu resmetmesi mümkün değildir. Çünkü türünün birden fazla ferdi olan bir tikelin tam aklî bilgisi mümkün değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın sisteminde ay altı tikellerinin türünün birçok ferdi olabilmektedir. Mesela dışta somut bir birey olan Ali’nin türü insandır. Ancak insanın birçok ferdi vardır. Dolayısıyla sadece türünün tanımını yaparak Ali’nin tam bilgisine ulaşamayız. Onu diğer fertlerden ayırt ederek belirginleştiremeyiz. Çünkü Ali sahip olduğu sıfatlarda Ahmet, Ayşe gibi türünün bireyleri ile ortaktır. Dolayısıyla bu sıfatlarla onu akılda belirleyemeyiz. Yani bu sıfatlarla onu diğer şahıslardan ayırmak mümkün değildir. Çünkü onu ayırt ettiğimiz bütün sıfatların başka bir şahsa uygun düşmesi mümkündür. Kısacası İbn Sînâ dışta somutlaşmış bir tikeli sahip olduğu tümel sıfatları bakımından dikkate aldığımızda eğer onun türünün çok sayıda ferdi varsa onu akılda belirgin hale getiremeyeceğimizi ifade etmektedir. Ancak bu türünün tek üyesi ise duyusal işaret olmadan sıfatlar yoluyla bilmemizin mümkün olduğunu söylemektedir.

Yukarıda zikredilen dört cümleden sadece birincisi Tanrı'nın bilgisiyile ilgili olup, diğer üçü ise Tanrı'dan taşan varlık feyzinin oluşturduğu somut mevcutları bizim nasıl bildiğimizle ilgilidir. Ancak pasajın tamamında Tanrı'nın aklî bilgisinin izah edildiğini söylemek Tanrı'nın bilgisini bizim aklî bilgimizle aynı epistemolojik kriterlerle sınırlamak anlamına gelecektir. Oysa bu yukarıda ortaya koyduğumuz Tanrı'nın şeyleri zâtından bilmesi, bilgisinin fiili olması, bilgisi ile varlığın kendisinden sudûrunun aynı fiil olması gibi ilkelerle çelişecektir. Nitekim burada Tanrı'nın bilgisinin açıklandığını düşünenler İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın aklî bilgisinin oluş ve bozuluş âlemindeki tikelleri kuşatamayacağını söylemiştir. Oysa yukarıda ifade edildiği gibi İbn Sînâ Tanrı'nın her şeyi bildiğini söylemektedir.

İbn Sînâ, değişen bir tikel olaya dair tümel-aklî bilgiyi güneş tutulması örneğiyle açıklamaktadır. Tikel bir güneş tutulmasını sıfatları yoluyla nasıl biliriz? Bütün göksel hareketleri bildiğimizde, bütün güneş tutulmalarını, gerçekleşen her bir tikel bitişme ve ayrılmayı aynıyla biliriz; ancak bunları tümel tarzda biliriz. Tikel bir güneş tutulmasına dair tümel bilgi şunları ihtiva etmektedir; i) Güneş tutulması bir hareketten sonra gerçekleşmektedir. ii) Bu hareket, Ay'ın belli bir yöne doğru belli bir ölçüdeki hareketidir. iii) Bu hareketin bir önceki ve bir sonraki tutulma ile arasında şu kadar süre geçmektedir. İşte bunlar bizim bir güneş tutulmasına ilişkin bütün durumları ihtiva eden tümel bilgimizdir. Öyleyse tümel bilgi, her bir güneş tutulmasına yüklenebilecek genel bilgilerdir. Yani bu bilgiler, diğer bütün güneş tutulmaları için geçerlidir. Mesela a,b,c,d,e,f gibi birçok tutulma olsun. Tümel bilgi bunların her birine uygun düşen genel bilgileri içermektedir. Ancak gerçekleşen tutulmanın a mı yoksa b mi olduğu bilgisini

içermez. İbn Sînâ'ya göre bu tutulmanın hangisi olduğunu ilave bir delille biliriz. Bu tutulmanın onlardan sadece biri olması ona dair tümel bilgiyi ortadan kaldırmaz.⁵⁷⁶

Bir güneş tutulmasına dair tümel bilgisinin ihtiva etmediği somut durumlar nelerdir? İbn Sînâ bir güneş tutulması hakkında bütün tümel bilgilere sahip olsak da şu anda bir güneş tutulmasının var olup olmadığı hakkında hüküm vermek için duysal gözleme ihtiyaç duyacağımızı söylemektedir. Böyle bir bilgi duysal gözlemler hareketlerin kısımlarını ve gözlemlenen bu şekilde hareketler arasındaki süreyi bilmemiz dışında mümkün değildir. Kısacası şu anda bir tutulmanın var olup olmadığını bilmek için işaret edilebilir somut şeyin duysal gözlemi gerekmektedir. Böylece İbn Sînâ tikel bir olayın değişmeyen tümel bilgisinin mümkün olduğunu ancak bu bilginin dıştaki somut varlık durumunu ihtiva etmediğini ortaya koymaktadır.⁵⁷⁷

İbn Sînâ burada tümel ve tikel bilgi arasındaki farkı ortaya koyma amacının tikel bir durumun bilenin veya idrak edenin değişmediği bir bilme tarzıyla nasıl bilindiğini ve idrak edildiğini açıklamak olduğunu söylemektedir. Ona göre bu bilinenin mevcudiyetine dayalı olan tikel/duysal bilgiyle değil, tümel/aklî bilgiyle mümkündür. Zira tikel bilgi, bilinenin somut varlığına ve zamansal süreçlerine bağlıdır; bu da bilenin değişimini zorunlu kılmaktadır. Oysa tümel bilgi, bilenin kendisinde bir değişim gerektirmemektedir.⁵⁷⁸

İbn Sînâ, dışta somutlaşmış zamansal bir olayın aklî bilgiye ve duysal bilgiye konu olan yönünü ortaya koyarak buradan hareketle Tanrı'nın aklî bilgisini açıklamaya çalışmaktadır. Aklî bilgi, tikele dair bütün zâtî ve arazi sıfatları içermekte, ama onun somut varlığını içermemektedir. Tanrı'nın aklî bilgisi zâtî ve fiili olması bakımından

⁵⁷⁶İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/106; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 284-285.

⁵⁷⁷İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/106; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 284-285.

⁵⁷⁸İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/106; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 285.

bizim aklî bilgimizden farklı olsa da tikelin somut varlığına ve içinde bulunduğu zamansal ve mekânsal durumlara bağlı olmaması bakımından benzerdir. Bizim aklî bilgimiz, şeylerin somut varlığa ve zamana bağlı yönlerini dışarda bırakmaktadır. Oysa Tanrı'nın aklî bilgisi somut varlığa bağlı ve zaman tabi olmasa da hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz. Zamansal bir varlık olan insanın tümel bilgisi de nihayetinde tikellerden elde edilmektedir. Oysa Tanrı'nın tümel aklî bilgisi mevcutlardan elde edilmez. Tanrı bir tikelin bütün zâtî ve arazi sıfatlarını dışta somutlaşmadan bilmektedir. Bu sıfatların dış dünyada somutlaşması ve tikelleşmesi, doğrudan Tanrı'nın bilgisine dayanır. Bu onun zâtını akletme faaliyetinin sonucudur. Bununla birlikte dışta somutlaşmış varlığı kendi somutluğu içerisinde tekrar akletme gibi bir fiili yoktur. Öyleyse Tanrı tüm zamansal olayları dışta vuku bulmalarına bağlı olmaksızın bilmektedir.⁵⁷⁹

İbn Sînâ'ya göre tikel bir olayı sıfatları yoluyla yani tümel olarak bildiğimiz zaman bu bilgi şu anda onun var olup olmadığına dair bir hüküm içermemektedir. Bu tarz bir bilgi bilende bir değişime sebep olmamaktadır. Oysa tikel bilgide bilen bilinenin somut varlığı ve zamansal süreçlerine bağlı olduğu için değişmektedir. Mesela tikel bir tutulmaya dair tikel ve duyusal bilgi; tutulmanın önce varlığını sonra ise yokluğunu içermesi nedeniyle bilende değişime sebep olmaktadır. Anca bu durum zamansal varlıklar olarak bizim için geçerli olup ezeli olan Tanrı için geçerli değildir.

“Çünkü sen var olduğun gibi sürekli var olsaydın tutulmalara ilişkin şeyleri bildiğin zaman sadece mutlak tutulma hakkında değil, gerçekleşen her tutulma hakkında bilgin olurdu. Sonra bu tutulmanın varlığı ya da yokluğu sende değişim meydana getirmezdi. Çünkü her iki durum (varlık-yokluk) hakkındaki bilgin bir olur. Bu bilgi şu şekildedir: Falan güneş tutulmasından veya Güneş'in falan burçta şu kadar bulunmasından sonra, şu niteliklere sahip bir güneş tutulması meydana gelmiştir, şundan sonra bu olmuştur veya

⁵⁷⁹ Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 166-174.

ondan sonra şu olmuştur. Senin bu inancın tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulmadan sonra doğru olur.”⁵⁸⁰

“Zamanı buna dāhil edersen, varsayılan bir anda tutulmanın mevcut olmadığını bilirsin. Ardından onun başka bir anda var olduğunu bilirsin. Bu durumda varlığı esnasında tutulmaya ilişkin bilgin ortadan kalkmış ve başka bir bilgi meydana gelmiştir. Bu durumda sende işaret ettiğimiz değişim meydana gelmiştir. Bu durumda senin tutulma kalktıktan sonra tutulmadan önceki gibi kalman mümkün değildir. Zira sen zamana bağlıyken bu nasıl mümkün olabilir. Ancak İlk Varlık, zamana ve zamanın hükümlerine bağlı olmadığı için O’na bu zamanda olan şeyle hkmedilmekten uzaktır. Bu zaman içinde bulunma bakımından ve kendisiyle hükmedilme bakımından yeni bir şey ve yeni bir bilgidir.”⁵⁸¹

Anlaşıldığı kadarıyla burada insanın zamansal bir varlık olduğu için tutulma hakkındaki akl bilgisi tutulmanın şu anda var olup olmadığını ihtiva etmemektedir. Eğer o ezeli bir varlık olsaydı, hem tutulmaya ilişen bütün sıfatlara dair bilgisi hem de tutulmanın varlığı ve yokluğu hakkında bilgisi olacaktı. Yani gerçekleşen belli bir tutulma hakkında bilgisi olacaktı. Öyleyse Tanrı zamanın hükümlerine tabi olmadığı için hem genel olarak tutulma hakkında hem de gerçekleşen tutulma hakkında bilgisi vardır ve bu bilgi O’nda bir değişime sebep olmaz. O halde insanın güneş tutulmasının mevcudiyetine dair bilgisi değişime sebep olurken Tanrı’nın bilgisi kısıtlı değişimi gerektirmemektedir.

Güneş tutulmasına dair tümel bilgiye zamanın hükümleri dahil edildiğinde, tutulmanın farz edilen bir anda yok olduğu, sonra başka bir anda var olduğu bilgisi ortaya çıkar. Ancak tutulma var olduğunda yokluğuna dair bilgi ortadan kalkar. Yani bir bilginin yerini başka bir bilgi almış olur. Bu durumda bilende değişme kaçınılmazdır. Yani tutulmanın sona ermesiyle tutulmadan önce olduğumuz gibi kalmamız doğru değildir.

⁵⁸⁰ İbn Sınā, *řifā, Metafizik*, 2/106-107; Bkz; İbn Sınā, *Kitābü’n-Necāt*, 285.

⁵⁸¹ İbn Sınā, *řifā, Metafizik*, 2/107.

Çünkü biz zamana ve ana bağlıyız. Oysa Tanrı zaman ve zamanın hükümlerine bağlı olmadığı için zamanın hükmüyle hükmedilmekten uzaktır.⁵⁸²

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta tikel bir hadisenin tümel idrakini zamansal idrakten ayırmaktadır. Ona göre tikel şeyler, kendisiyle özelleştiği şahsında türünün ilkesine nispet edilerek sebepleriyle zorunlu olması bakımından tümellerin akledildiği gibi akledilir. Mesela meydana gelen tikel bir tutulma, tikel sebeplerinin tamamlanması ve aklın onu ihata etmesiyle tümeller gibi akledilebilir. Bu tikelin zamansal idrakinden başkadır. Zamansal idrakte tutulmanın şimdi, önce ya da sonra gerçekleştiğine hükmedilirken; tümel idrakte, tikel bir şey olan ayın husulü esansında, belli bir vakitte, belli bir karşılaşmada arız olduğu akledilir. Sonra bu tutulma gerçekleşebilir. Ancak tümel bilgi, şuan tutulmanın gerçekleşip gerçekleşmediğini içermez. Çünkü bu, idrak edilenin meydana gelişiyile (*hudus*) ortaya çıkan ve yok oluşuyla (*zeval*) birlikte ortadan kalkan, tikel bir idrak biçimidir. Tümel idrak, tikele dair bir bilgi olsa da bütün zamanlarda sabittir. Mesela ay'ın x konumda oluşu ile y konumunda oluşu arasında, belli bir vakitte, belli bir güneş tutulması olduğu bilgisi, bu tutulmanın oluşundan önce, tutulma esnasında ve tutulmadan sonra sabittir.⁵⁸³

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, varlık zincirinde sudûr eden tüm tikelleri kapsayıcı niteliktedir. Daha önce ifade edildiği gibi O'nun zâtını akletmesi her şeyin sudûrunun sebebi olduğu için, bilgisi sebep olduğu her şeyi içermektedir. Nitekim İbn Sînâ tikel güneş tutulmalarını bilmenin onların bütün sebeplerini ve gökteki bütün hareketleri kuşatmayı gerektirdiğini söylemektedir. Bütün sebepleri kuşatıldığında bunlardan sonuçlara geçilir. Böylece bilinmeyenden bilinenlere, sebeplerden sonuçlara geçerek gaybın nasıl bilindiği anlaşılabacaktır. Bütün bunlardan hareketle Tanrı'nın

⁵⁸² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 285.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 166-167; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 454-455.

zâtından her şeyi nasıl bildiği anlaşılmaktadır. Yani O'nun zâtı, her şeyin ilkesi olduğu için bütün sonuçları zâtından bilmektedir. Kısacası, Tanrı hem varlıkları hem de onlara özgü tüm oluş hallerini bilir. Çünkü O, kendisinden sonra ayrıntıya varıncaya kadar hal ve hareketleri belli bir şekilde olan, kendisinden şunların meydana geldiği şey veya şeylerin de ilkesidir. Sonra bu ayrıntıya varıncaya kadar bir düzen üzere, bu şeyler O'ndan başka kimsenin bilmediği gaybın anahtarı olur. “Allah gaybı en iyi bilendir ve o görüneni ve görünmeyeni en iyi bilir. O, aziz ve hikmet sahibidir.”⁵⁸⁴

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tikellere ilişkin bilgisinin geçmiş şimdi ve geleceği içeren zamansal bilgi olmadığını; aksi halde O'nun zâtının sıfatların değişimi arız olacağını söylemektedir. Aksine O'nun tikellere ilişkin bilgisi, zaman ve dehirden mukaddes ve yüce olması gerekmektedir. Bununla birlikte “O'nun her şeyi bilmesi gerekir. Çünkü her şey doğrudan ya da dolaylı olarak O'nun lazımıdır. Zorunlu Varlık'ın ilk kazasının ayrıntısı olan kader zorunlu olarak kendisine döner.”⁵⁸⁵

Kutluer'in ifade ettiği gibi “külli tarzda bilme” ifadesi Tanrı'nın bildiği şeyleri değil bilme tarzını ifade etmektedir. Zorunlu Varlık'ın bilmek için çeşitli psikolojik ve zihni süreçleri tecrübe etmeye ve bilgisini artırarak yetkinleşmeye ihtiyacı yoktur. O, adına zaman diyemeyeceğimiz mutlak bir anda kendini akleder ve böylece her şeyi bilir. İlk'in bilgisi bütün sebepleri kuşatmaktadır. Sebepler zincirinin her halkası sebep ve sonuçlar olarak O'nun bilgisi dâhilindedir. İlk'in tikellere dair bilgisi O'nda bir değişim yaratmayacak tarzda tümel ve aklî bilgidir. Bu bilgi tikel varlık ve olaylara dair temel ontolojik niteliklere tekabül etmektedir. Eşya bu ontolojik niteliklere göre özel bir varlık kazanıp zamansal bir şahıs haline gelir. Dolayısıyla İlk Sebep'in, tüm tikel varlık ve oluşların hakikatini kuşatan bilgisi, bu varlıkların zamansal değişimlerinden etkilenmez.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/107; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 285-286.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 168; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 159-160.

Çünkü ona göre bir tikeli bilmek için onun ilkelerini bilmek yeterlidir; ilkeyi bilmek ilkeliyi bilmek anlamına gelmektedir. İlkenin bilgisi ilkelinin maruz kaldığı zamansal değişmelere tâbi olmadığı için bilende değişime sebep olmaz.⁵⁸⁶

Sonuç olarak bilmek Tanrı için kullanıldığında sebep olmayı, varlık vermeyi ifade etmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın bilgisi değişen ve değişmeyen her şeyi içermektedir. Tanrı'nın her şeyi tümel tarzda bilmesi bütün nedensel zincirin ilkesi olmasıdır. Var olan her varlık ve olayın meydana gelişindeki sebeplik düzenini geriye doğru takip edebilseydik her şeyin nihayetinde İlk Sebep'e dayandığını görme imkânımız olurdu. Dolayısıyla tümel tarzda bilme iddia edildiği gibi tikellerin bilgisini dışarıda bırakmamaktadır. Aksine salt akıl olan Tanrı'nın tikellere dair bilgisi bizim bilgimiz gibi duysal ve somut varlığa bağlı değildir. Soyut bir Akıl olan Tanrı'nın bilgisi dışta nesneleşen şeyin kendisidir.

3.2. Gazâlî'nin İtirazları

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin on üçüncü meselesinde filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediği konusunda görüş birliği içerisinde olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre filozoflar, Tanrı'nın sadece kendini bildiğini söylerken İbn Sînâ, Tanrı'nın başka varlıkları da bildiğini; ancak bunları zamanın değişmesiyle değişmeyen külli bir bilgiyle bildiğini ileri sürmektedir. Gazâlî, Tanrı'nın zaman içindeki tikel şeyleri tikel olarak bilmediğini ama O'nun her şeyi külli bir tarzda bildiğini söyleyen İbn Sînâcı yaklaşımın çelişkili ve tutarsız olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁷

Gazâlî'ye göre filozofların düşüncesinde Tanrı, zamansal değişmeyle değişen tikelleri tikel olarak bilemez; çünkü bu değişimi gerektirmektedir. Mesela bir güneş

⁵⁸⁶ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 159-160.

⁵⁸⁷ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134.

tutulması olayında önce tutulma yoktur, ardından tutulma gerçekleşir ve sonra tutulma sona erer. Burada üç zamansal vardır: (i) Tutulmanın henüz var olmadığı ama var olmasının beklendiği durum yani olacak olan (seyekûn). (ii) Tutulmanın mevcut olduğu durum yani şimdi (kâin). (iii) Tutulmanın yok olduğu ancak daha önce var olduğu durum. Tikel bir güneş tutulmasını tikel olarak bilen kimsede bu üç zamansal duruma karşılık şu üç bilgi meydana gelmektedir: (i) Tutulma henüz gerçekleşmedi ama daha sonra gerçekleşecek (ii) tutulma şu an gerçekleşmekte (iii) tutulma daha önce gerçekleşti ve sona erdi.

Buradaki üç zamansal durumu sırasıyla Z_I , Z_{II} ve Z_{III} olarak, bunlara tekabül eden üç bilgiyi ise sırasıyla B_I , B_{II} ve B_{III} şeklinde sembolize edelim. Burada ortaya çıkan sorun zamansal durumların değişmesiyle bilgi önermelerinin değişmesi, bilgi önermelerinin değişmesiyle de bilenin değişmesidir. Çünkü değişen durumlar bir mahalde art arda gelince, orada kesinlikle bir değişme meydana gelir. Yani bu üç bilginin bir mahalde art arda gelmesi, bilende değişim anlamına gelmektedir. Şimdi Z_I 'de B_{II} ve B_{III} ; Z_{II} 'de B_I ve B_{III} ; Z_{III} 'de B_I ve B_{II} doğru değildir. Yanlış bilgi ise bilgi değil, cehalet anlamına gelmektedir. Kısacası zamansal durumlara tekabül eden olguların bilgisi zamansal durumların değişmesiyle değişmektedir.⁵⁸⁸

Gazâlî, filozofların değişim problemi sebebiyle Tanrı'nın zamansal olgu ve olayları bilemeyeceğini iddia ettiklerini söylemektedir. Buna göre Tanrı'nın Z_I 'de tutulmanın henüz gerçekleşmemiş olduğunu, Z_{II} 'de tutulmanın gerçekleşmekte olduğunu ve Z_{III} 'te gerçekleşip bittiğini bildiğini söylersek Tanrı'nın bilgisi ve halinin farklılaştığını kabul etmiş oluruz. Bu da Tanrı'da değişim gerektirmektedir. Çünkü bilmez halden bilen hâle geçen her şey değişir. Kısacası filozoflar, zamansal durumların

⁵⁸⁸ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134-135.

bilgisi bilende değişme sebep olacağı için Tanrı'nın zaman içinde değişen tikel şeyleri tikel olarak bilemeyeceğini söylemektedir. Zira bilenin durumunda değişim olmaksızın zamansal bir durumu tikelliği içinde bilmenin bir yolu yoktur. Çünkü bilgi bilinene bağlıdır, bilinenin değişmesi ile bilgi de değişir. Bilginin değişmesi ise kesinlikle bilenin durumunda değişim anlamına gelir. O halde Tanrı'nın değişmesi muhal olduğuna göre Tanrı değişen durumları tikel olarak bilmez.

Gazâlî, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu "Tanrı zamanın değişmesiyle değişen durumları zâtında değişim olmadan tümel olarak bilir" iddiasını ele almaktadır. Bu iddiaya göre Tanrı, güneş tutulmasını bütün sıfat ve avarızıyla birlikte ezeli ve ebedi bir bilgiyle bilmekte; ancak bu bilgi O'nda bir değişime sebep olmamaktadır. Çünkü Tanrı'nın bu şeylere dair bilgisi değişim gerektirmeyen tümel bir bilgidir. Tanrı'nın güneş tutulmasına dair tümel bilgisi şunları ihtiva etmektedir: Güneş ve Ay'ın var olduğunu, bunların soyut akıllar aracılığıyla kendisinden sudûr ettiğini, bunların dairesel olarak hareket ettiğini, yörüngelerinin baş ve kuyruk olan iki nokta üzerinde kesiştiğini, bazı durumlarda ikisinin bu iki noktada birleşmesiyle tutulmanın gerçekleştiğini yani Ay'ın Güneş ile gözlemci arasına girmesiyle Güneş'in gizlendiğini. Yine bu tümel bilgi tutulmanın zamanını, bir sonraki tutulmanın ne zaman gerçekleşeceğini, tutulmanın ne kadar süreceğini vb. içermektedir. Böylece Tanrı tutulmanın her bir aşamasını ayrıntılarıyla bilmektedir. Ancak O, tutulma öncesini, tutulma anını ve tutulma sonrasını herhangi bir farklılaşma içermeyen tek bir bilgiyle bilmektedir. Dolayısıyla bu bilgi O'nun zâtında bir değişim gerektirmez. İşte Tanrı zaman içinde meydana gelen tikel durumları bu şekilde tümel tarzda bilmektedir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁹ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 135.

Gazâlî, tümel tarzda bilme teorisinin sudûr süreciyle ilişkili olduğunun farkındadır. O, filozofların düşüncesinde tikel şeylerin, sebepler aracılığıyla meydana geldiğini, sebepler zincirinin gök cisimlerinin dairesel hareketlerine kadar uzandığını, dairesel hareketin sebebinin gök nefisleri, nefislerin hareketinin sebebinin ise Tanrı'ya ve mukarreb meleklerle benzeme arzusu olduğunu belirtmektedir. Böylece her bir tikel şeyin varlığı zorunlu olarak İlk Sebep'e dayanmaktadır. Dolayısıyla her şey O'nun tarafından bilinmektedir. Yani her şey zamandan etkilenmeksizin bir defada ve uyum içinde O'na açıktır. Ancak söz konusu tümel bilgi tikel durumun mevcudiyetine bağlı değildir. Yani güneş tutulduğu anda şu an tutulmanın gerçekleştiği bilgisini tutulma bittikten sonra da şu an tutulmanın bittiği bilgisini içermez. Bunun gibi, Tanrı zamansal değişmeye tâbi olan hiçbir şeyin tikel bilgisine sahip değildir. Çünkü bu değişmeyi gerektirir.⁵⁹⁰ Ancak Gazâlî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiğini izah ettiği ifadelerinden hareketle onun düşüncesinde Tanrı'nın zamansal tikelleri bilmediği sonucuna varmaktadır.

Gazâlî'ye göre filozoflar Tanrı'nın sadece zamanın değişmesiyle değişen tikel olguları değil, birbirinden farklılaşan tikel fertleri de tümel tarzda bildiğini iddia etmektedir. Buna göre Tanrı, madde ve zaman bakımından bölünerek birbirinden farklılaşan insan ve hayvan fertlerini tek tek bilmez. Yani Tanrı Zeyd, Amr ve Halid gibi tek tek fertlere ilişkin ayrıntıları değil, mutlak olarak insanı, insana ait ayrıntıları ve özellikleri bilmektedir. Bu tümel bilgi, insanın bedeninin birçok organdan oluştuğunu; bazısının tutmak, bazısının yürümek, bazısının algılamak vs. için olduğunu; bazı organların çift bazısının tek olduğunu; bu organlara ait güçlerin bütün bedene yayılması gerektiğini ve insanın bütün organlarına dair her bir eklenti, nitelik ve ihtiyaçları

⁵⁹⁰ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

içermektedir. Böylece hiçbir şey Tanrı'nın bilgisi dışında kalmaz; O, bütün bunları tümel olarak bilmektedir.

Gazâlî'ye göre filozofların düşüncesinde Tanrı, teşahhus etmiş her bir ferdi ona ait zâtî ve arazi sıfatlarıyla bilmektedir. Ferde ait olan her bir sıfatın birden fazla bireye yüklenmesi mümkün olduğu için bu tarz bilmeye tümel bilgi adı verilmektedir. Tikel olarak bilmek ise duyu organları aracılığıyla bilmektir. Fertlerin birbirinden ayırt edilmesi akılla değil, duyu yoluyla gerçekleşir. Çünkü ayırt etme, belli bir yöne işaret yoluyla gerçekleşir. Oysa akıl, mutlak yön ve mekânı tümel olarak düşünür. Bizim bu veya şu şeklindeki işaretlerimiz, algılanana veya algılayan organa nispetlidir. Öyle ki burada yakınlık, uzaklık ve belirli bir yön söz konusudur. Bunlar ise aklın değil, duyuların alanına girmektedir.⁵⁹¹

Gazâlî'nin filozoflara nispet ettiği tümel ve tikel bilgi ayrımı doğrudur. Yukarıda izah ettiğimiz gibi İbn Sînâ tümel aklî bilgi ve tikel- duyusal bilgi ayrımından hareketle Tanrı'nın bilgisini aklî bilgi kategorisine yerleştirmektedir. Ancak İbn Sînâ insanın akletme tarzı ile Tanrı'nın akletme tarzı arasında kategorik ayrım yaparak Tanrı'nın akletmesinin zâtî olduğunu, nesnelere tâbi olmadığını, fiili olduğunu ve nesnesinin sebebi olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın tümel bilgisi ile insanın tümel bilgisi birbirinden farklıdır. İnsan için şu işaret edilen Zeyd ve onun eylemlerinin tümel bilgisi nihayetinde tikellerden elde edilmektedir. Oysa Tanrı'nın tikel şeylere dair bilgisi kendi zâtındandır. Nitekim İbn Rüşd bu meseledeki karışıklığın temelde Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetmekten kaynaklandığını söylemektedir. Filozofların düşüncesinde biz tikelleri duyularla, tümelleri ise akılla idrak etmekteyiz. İnsanın

⁵⁹¹ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

idrakinin nedeni idrak edilen şeyin kendisidir. Dolayısıyla idrak edilen şeylerin değişmesiyle idrak edenin değişmesinde kuşku yoktur.⁵⁹²

Gazâlî, Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmediği görüşüne birkaç yönden itiraz edilebileceğini söylemektedir. Ona göre her şeyden önce bu görüş dinin temel iddialarıyla uyuşmamaktadır. Şöyle ki Tanrı, tikeli tikel olarak bilemezse, Zeyd'i Zeyd olarak bilemez; ona ait fiil ve durumları da bilemez. Bu durumda Tanrı, Zeyd'in ilahi emirlere bağlı olup olmadığını bilmeyecektir. Çünkü bu teoriye göre Tanrı, şahıs olarak Zeyd'i ve onun hâdis fiillerini değil, genel olarak insanın küfrünü veya imanını bilmektedir. Hatta bu teori kabul edilirse Tanrı Hz. Muhammed'i bilemez. Bilakis Tanrı sadece insanlar arasında peygamberlik ilan edenler olduğunu ve onların birtakım özelliklere sahip olduklarını bilir. Oysa belirli bir şahsın peygamber olduğunu bilemez; çünkü bu duyu ile bilinen bir husustur. Belirli bir şahsın zamanla değişen durumlarını da bilemez çünkü bu değişimi gerektirir.⁵⁹³ Ancak Tanrı tek tek bireyleri değil türsel mahiyetleri bilir iddiasının İbn Sînâ'nın düşüncesinde karşılığı olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir.

Gazâlî, ayrıca zamansal durumları tikel olarak bilmenin bilende değişim gerektirdiği iddiasına itiraz etmektedir. Filozoflara göre bir şeyi önce bilmezken sonra bilen değişir.⁵⁹⁴ Gazâlî bu noktada bilginin değişim gerektirmeyen bir izafet olup olamayacağını sorgulamaktadır. Filozoflar bilginin bir şeyin sağında ya da solunda olmak gibi salt bir izafet olmadığını, aksine bilinende değişim gerektiren bir hal olduğunu söylemektedir. Onlara göre bilinen özel nesneyle izafeti bilginin zâtî hakikatine dahildir. Yani belli bir bilginin hakikati, kendisi bakımından bilinen özel nesneyle ilişkilidir. Dolayısıyla bilginin bilinenle başka bir yönden ilişkisi ise zorunlu olarak başka bir bilgidir. Bunların art arda gelmesi bilenin durumunda değişimi gerektirmektedir. Böyle

⁵⁹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 253.

⁵⁹³ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136-137.

⁵⁹⁴ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 137.

olunca zât için tek bir bilgi olduğunu; bu bilginin önce “olacağın bilgisi” sonra “olanın bilgisi” ve “olmuş olanın bilgisine” dönüştüğünü söylemek imkânsızdır. Bu durumda bilginin tek bir hakikat olduğu, hâllerinin birbirine benzer olduğu ve izafetinin değiştiği ileri sürülemez. Çünkü izafet bilginin zâtının hakikatine dahildir. Dolayısıyla izafetin değişmesi bilginin zâtının değişmesini gerektirmektedir. Neticede bu değişimi gerektirir; değişim ise Allah için muhaldir.⁵⁹⁵

Gazâlî’ye göre filozofların zâtta değişim gerektiren izafet olarak bilgi görüşüne iki yönden itiraz edilebilir. Birincisi, Tanrı’nın belli bir vakitte gerçekleşen güneş tutulmasını tek bir bilgi ile bildiği söylenebilir. Yani tek bir bilgi tutulmadan önce (Zı’de) tutulmanın gerçekleşeceği bilgisiyle (Bı ile), tutulma esnasında (Zıı’de) gerçekleşmekte olduğu bilgisiyle (Bıı ile) ve tutulmadan sonra (Zııı’de) tutulmanın sona erdiği bilgisiyle (Bııı) aynı olduğu söylenebilir. Bu durumda farklılıklar izafetten kaynaklanmakta olup bilginin özünde, dolayısıyla bilenin özünde bir değişim gerektirmeyecektir. Bu durum Tanrı’nın bilgisinin, zâtta bir değişime sebep bir izafet değil; salt bir izafet olduğu anlamına gelmektedir. Salt izafet, Ali’nin Ahmet’in sağındayken soluna geçmesi gibidir. Bu durumda değişen Ahmet’in kendisi değil, art arda gelen izafetidir. Yani onun Ali’ye olan izafetidir. İşte Tanrı’nın değişen şeylere dair bilgisinde durum böyle olabilir. O’nun, halinde değişme olmaksızın eşyayı ezelden, ebede ve şimdi tek bir bilgi ile bildiği söylenebilir.⁵⁹⁶

Gazâlî Tanrı’nın üç farklı zamansal duruma tekabül eden bilgileri tek bir bilgiyle nasıl bildiğini şu örnekle açıklamaktadır. Tanrı bizde “yarın güneş doğarken Zeyd’in geleceği” bilgisini yaratsa ve bu bilgiyi devam ettirip başka bir bilgi ya da unutma yaratmasa, söz konusu tek bilgiyle güneş doğarken (Zıı’de) şimdi onun gelmekte

⁵⁹⁵ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 138.

⁵⁹⁶ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 139.

olduğunu (Bıı'yi); güneş doğduktan sonra (Zııı'te) ise onun gelmiş olduğunu (Bııı'ü) bilirdik. Bunun gibi, Tanrı tek ve sürekli bir bilgiyle bütün zamansal durumlara dair bilgiye sahip olabilir.⁵⁹⁷ O hâlde, bilgiyi salt bir izafet olarak görmek, Tanrı'nın değişmeden tikelleri bilmesine imkân tanırken; filozofların bilgiyi zâtî bir değişim gerektiren yapı olarak anlaması, bunu reddetmektedir.

Gazâlî'ye göre belirli bilinene izafeti bilginin hakikatine dahil edip, izafetin değişmesiyle bilginin dolayısıyla bilenin değiştiğini söyleyen filozoflar “Tanrı sadece kendini bilir, O'nun zâtına ilişkin bilgisi zâtının aynısıdır” diyen filozoflarla aynı noktaya varmaktadır. Çünkü Tanrı'nın zâtı dışındaki şeyler birbirinden farklı oldukları için Tanrı'nın onlara izafeti de farklı olacaktır. Bu durumda izafe edilen şeylere bağlı olarak izafetler farklı olacağı için farklı şeyleri tek bir bilgiyle bilemez. Bilinene izafet bilgi için zâtî ise bu sadece benzerlikle beraber çokluğu değil, çokluk ve farklılığı gerektirir. Çünkü birbirine benzeyen şeyler birbirinin yerini tutabilir. Fakat canlıyı bilmek cansız bilmenin yerini; beyazı bilmek, siyahı bilmenin yerini tutamaz. Çünkü bunlar farklı şeylerdir.⁵⁹⁸

İbn Rüşd'e göre Tanrı'yı değişimden kurtarmak için O'nun bilgisini özsel bir değişim gerektirmeyen salt bir ilişki olarak düşünmek bilginin tabiatına uygun değildir.⁵⁹⁹ Ona göre filozofların düşüncesinde tikelleri bilmek duyumlama ya da tahayyülle, tümelleri bilmek ise akılla kavramaktır. Bireyler ve halleri değiştiği için onlara dair bilgi değişmektedir. Oysa türler ve cinsler değişmediği için onlara dair bilgi değişmez.

⁵⁹⁷ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 139. İzafet meselesinde Gazâlî ve İbn Rüşd'ü karşılaştıran bir çalışma için bkz: Jean-Baptiste Brenet, “Relation As Key To God's Knowledge Of Particulars In The Tahâfut Al-Tahâfut And The Damîma: A Cross-Talk Between Averroes, Al-Ġazâlî And Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy* 1/30 (2020), 1-26.

⁵⁹⁸ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 139-140.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 253; İbn Rüşd, *Damîma (Faslu'l-Makal içinde)*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 78-85.

Dolayısıyla tmeli bilmek bilende bir değişime sebep olmaz. Tümel bilgi ile tikel bilgi arasında sadece lafız ortaklığı vardır.⁶⁰⁰

Gazâlî'ye göre filozoflara yöneltilebilecek diğer itiraz şöyledir: Tanrı'nın bilgisinde türlerin ve cinslerin çokluğunu mümkün görürken, bireylerin ya da bir bireyin çeşitli hallerinin çokluğunu niçin mümkün görmüyorsunuz? Filozoflar maddi ve zamansal bölünmeye tabi olan birbirinden farklı tikelleri bilmeyi imknsız görürken birbirinden farklı tür ve cinsleri bilmeyi imknsız görmemektedir. Oysa birbirinden ayrı olan tür ve cinsler arasındaki uzaklık ve farklılık, zamansal bölünmeye bölünen bir şeyin halleri arasındaki farklılıktan daha şiddetlidir. Tanrı'nın herhangi bir okluk ve değişime uğramadan tür ve cinsleri bildiği gibi zamansal tikelleri de değişmeden bileceği söylenebilir. Tanrı'nın birbirinden farklı çok sayıda tür, cins ve tümel nitelikleri de değişen şeyleri de tek bir bilgiyle bildiği kabul edilebilir. Değişim gerekmeyince her şeyi, ezeli ve ebedî olarak sürekli olan tek bir bilgi ile bilmesi mümkün olur ve böyle bir bilgi bilenin ztında herhangi bir değişim gerektirmez.⁶⁰¹

İbn Rüşd türlerin ve cinslerin çokluğunun bilgide okluk gerektirdiğini kabul etmektedir. Ancak ona göre önceki filozoflar Tanrı'nın bilgisini tümel ya da tikel olarak nitelendirmez. Çünkü tümel ve tikele dair bilgi edilgin ve nedenlidir. Oysa İlk Akıl, salt fiildir ve sebeptir. Neticede ona göre Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisine kıyasla anlaşılamaz. Tanrı başkasını başkası olması bakımında akletmediği için bilgisi edilgin değildir. Başkasını kendi ztı olması bakımından aklettiği için ise bilgisi etkindir.”⁶⁰²

Gazâlî “Tanrı değişen tikelleri bilirse değişir” iddiasına karşı bir başka yönden şöyle itiraz edilebileceğini söylemektedir: Değişen tikelleri bilmenin değişmeyi

⁶⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehft 't-Tehft*, 253.

⁶⁰¹ el-Gazâlî, *Tehft 'l-felsife*, 140.

⁶⁰² İbn Rüşd, *Tehft 't-Tehft*, 253.

gerektirdiği kabul edilse bile Tanrı'nın değişmesi filozoflar için imkânsız değildir. Zira filozoflar, âlemin kadîm olduğunu ve değişimden hâli olmadığını kabul etmektedir. Öyleyse filozoflar kadîm bir varlıkta değişim olmasını mümkün görmektedir. O halde filozofların kadîm olan Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğunu, değişime sebep olsa bile değişen şeyleri bildiğini kabul etmelerinde bir engel yoktur.⁶⁰³

Tikel bir varlık veya olayı tikel olarak bilmek Tanrı için hâdis bilgi anlamına gelmektedir. Oysa filozoflar için Tanrı'da hâdis bir halin meydana gelmesi değişim gerektirdiği için imkânsızdır. Gazâlî filozofların Tanrı'nın hâdis bilgisi olmasının imkânsız olduğunu gösteren delilini şöyle aktarır:

Ö1. Tanrı'nın hâdis bilgisi varsa bu bilgi ya kendisi tarafından ya da başkası tarafından yaratılmıştır.

Ö2. Tanrı'nın kendisi tarafında yaratılmış olamaz. Çünkü kadîm olan Tanrı'dan hâdis bir fiilin meydana gelmesi değişim anlamına gelir.

Ö3. Başkası tarafından yaratılmış olması ise saçmadır. Çünkü başkasının O'na tesir etmesi O'nda değişim meydana getirmesi mümkün değildir.

S. Tanrı'nın hâdis bilgisi olması imkânsızdır.⁶⁰⁴

Gazâlî, Ö1'de zikredilen iki seçeneğin de filozoflar açısından imkânsız olmadığını söylemektedir. Ö2 doğru değildir; çünkü filozoflar açısından “kadîm olandan hâdis olanın çıkması imkânsız değildir. Nitekim onların sisteminde hâdis olanların ilki, kadimden sudûr etmiştir. Hâdisler sonsuz sayıda hâdis sebebi olamayacağı için sebepler zincirinin

⁶⁰³ Gazâlî nitekim Mutezile'den Cehm'in Allah'ın zamansal olaylar hakkındaki bilgisinin hâdis olduğunu kabul ettiğini, yine sonraki Kerramiye'den bazılarının O'nun zamansal olaylar için mahal olduğuna inandıklarını söylemektedir. Oysa ehl-i hakkın çoğu, değişenin değişimden hâli olamayacağını, değişim ve havadisten hali olamayanın ise kadîm değil hâdis olduğunu belirterek onlara katılmamıştır. el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 140-141.

⁶⁰⁴ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 141.

kadîm bir varlıkta son bulması gerekmektedir. Filozofların sisteminde bu, feleğin nefsi ve hayatıdır. Dairesel hareketi meydana getiren felekî nefis kadîmdir. Feleğin dairesel hareketinin her bir kısmı meydana gelip sona ermekte ve bu sürekli yenilenmektedir. Kısacası filozofların sisteminde sonradan olanın kadîm olandan sudûru mümkündür. Dolayısıyla “kadîmden hâdis bir şey çıkmaz” ilkesi geçersizdir. Bu durumda filozofların sisteminde kadîm olan Tanrı’nın bilgisinin hâdis olması neden imkânsız olsun?⁶⁰⁵

Gazâlî, aynı şekilde Ö3’ün de filozoflar için doğru olmadığını ileri sürmektedir. Aksine ona göre filozoflar açısından Tanrı’nın hâdis bilgisinin başkası tarafından meydana getirilmesi imkânsız değildir. Çünkü burada üç durum söz konusudur: değişim, sebep olma ve Tanrı’nın başkası sebebiyle değişmesi. İlk olarak, filozofların temel ilkelerine göre değişimin gerekliliği açıktır. İkinci olarak bir şeyin başka bir şeyin değişimine sebep olması da filozoflar açısından imkânsız değildir. O halde bir şeyin hudûsu o şeye dair bilginin hudûsuna sebep olabilir. Tıpkı renkli nesnenin hava aracılığıyla göz bebeğinin saydam tabakasında imgesinin oluşması, görmenin sebebi olduğu gibi, hâdislerin meydana gelişi de Tanrı’nın onlara dair bilgisinin sebebi olabilir. “*Görme gücünün algılamaya hazır olması ve renkli nesnenin algının gerçekleşmesine sebep olması gibi, İlk İlke’nin zâtının da bilgiyi kabule hazır olması ve sonradan meydana gelenin varlığıyla güç halinden fiil hale geçmesi imkânsız değildir.*” Her ne kadar bu, ezelinin değişmesini

⁶⁰⁵ el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 141-142. İbn Rüşd, kadîm olan bir varlıktan hâdis bir fiilin meydana gelmesi hususunda Gazâlî’nin sözleri cedelî olduğunu söylemektedir. Çünkü Eş’ari düşüncede hâdis mahâl olan her şey muhdes kabul edildiğinden hâdis mahâl olan bir kadîmin varlığını reddedilmektedir. Oysa filozoflara göre hâdislerin bir kısmı hâdis bir mahalde bir kısmı da kadîm bir mahaldedir. Birinciler hulul ettikleri hâdis mahallin cevherini değiştirirken, ikinciler kendilerini taşıyan cevheri değiştirmezler. Mesela hareketli cismin mekânda hareketi böyledir. Filozoflar kadîm varlıklar ikiye ayırmaktadır: Birincisi, hiçbir şekilde hareket ve değişime uğramayan, cisim olmayan kadîm varlıklardır. Bunların örneği ayrık akıllardır. İkincisi ise, hareketli olan ve cisim niteliği taşıyan kadîm varlıklardır. Bunların örneği gök cisimleridir. Gazâlî’nin kadîmin değişmesi ile ilgili filozoflara isnat ettiği sözleri yalnızca “cisim olmayan kadîm” için geçerlidir. Bu durumda hâdislerin doğrudan mutlak kadîmden değil; cevheri itibarıyla kadîm, hareketi itibarıyla hâdis olan gök cisimlerinden ortaya çıkması mümkündür. Bu durumda filozoflar cisim olmaması sebebiyle Tanrı’da hâdis şeylerin varlığını reddetmektedir. Çünkü hâdis şeyler ancak cisimde meydana gelebilir. Nitekim kabul edicilik ancak cismin bir niteliğidir. Maddi olmayan bir şeyin kabul edici olması söz konusu değildir. İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, 256-257.

gerektirse de yukarıda ifade edildiği gibi filozoflar açısından ezelinin değişmesi imkânsız değildir. Öte yandan filozoflar bunun Zorunlu Varlık için imkânsız olduğunu söylerse sebep ve sebepliler dizisini sona erdirmemeleri dışında, Zorunlu Varlık'ın ispatına ilişkin hiçbir delilleri yoktur. Oysa sebepler dizisinin değişen bir kadîm ile de sona ermesi mümkündür.⁶⁰⁶

Gazâlî'ye göre filozofların sisteminde kadîmin başkası sebebiyle değişmesi imkânsız değildir. Tanrı'nın aracı sebeplerle sonradan meydana gelenlerin sebebi olması, ardından sonradan meydana gelenlerin de Tanrı'nın onlar hakkındaki bilgisinin husûlünün sebebi olması mümkündür. Bu kendi hakkında dolaylı olarak bilgi elde etmeye benzemektedir.⁶⁰⁷

Gazâlî'ye göre ezeli olan bir varlığın bir başkası sebebiyle değişime uğraması, onun bir başka varlığın tesiri altına girip ona tabi olmasına benzese bile bu durum filozofların temel ilkeleriyle çelişmez. Nitekim filozoflar, Tanrı'dan sudûrun zorunlulukla ve tabii olarak gerçekleştiğini ve Tanrı'nın bunu yapmama gücü olmadığını kabul etmektedir. Tanrı'dan sudûr eden şeylerin zorunlu olması, O'nun irade dışında gerçekleşen etkiler üretmesi anlamına gelir. Ancak filozoflar her şeyin Tanrı'dan sudûrunun zorunlulukla olmadığını, bilakis O'nun kemalinin her şeyin kaynağı olduğunu söylerse, onlara başkası sebebiyle değişime uğramasının da zorlama olmadığı zira O'nun yetkinliğinin her şeyi bilmesi olduğu söylenebilir.⁶⁰⁸

İbn Rüşd, Gazâlî'nin eleştirilerinin, Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetmekten kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre filozoflar açısından var olanların Tanrı'nın bilgisinin sebebi olması imkânsızdır. Tanrı'nın bilgisi, mahiyeti itibarıyla insan

⁶⁰⁶ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 142.

⁶⁰⁷ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 142-143.

⁶⁰⁸ el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 142-143.

bilgisinden tamamen farklıdır; zira bizim bilgimiz varlıkların sonucu iken, Tanrı'nın bilgisi onların sebebidir. Kadîm bilgi ile hâdis bilgiyi özdeşleştirmek, Tanrı'yı insan gibi algılamak anlamına gelebilir. Rüşd'ün ifade ettiği gibi “Kadîm bilgiyi hâdis bilgiye benzeten kimse, Allah'ı kadîm bir insan; insanı da hâdis bir Tanrı olarak düşünmektedir”.⁶⁰⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin var olanlarla ilişkisi, bizim bilgimizden tamamen farklıdır. İbn Rüşd'ün belirttiği gibi filozofların sisteminde Tanrı'nın bilgisi, bizim bilgimizden daha üstün bir bilgidir. Çünkü doğru bilgi, var olana uygun olan bilgidir. Var olanlardan daha üstün olanlar, daha aşağı olanın sebebidir. Bu yüzden önceki filozoflar, Tanrı'nın bilgisinin var olanların bütünü olduğunu, varlıkları insanın hizmetine sunduğunu, onları var ettiğini ve O'ndan başka hakikat olmadığını söylemiştir.⁶¹⁰

Gazâlî, bütün bu eleştirilerinde “Tanrı tikelleri bilemez” iddiasını muhatap almaktadır. Oysa İbn Sînâ Tanrı'nın tikelleri tikel olarak değil tümel olarak bildiğini söylemektedir. Acar'ın ifade ettiği gibi İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiğin yönelik açıklamalarını başarısız bulmak bir şey, onun Tanrı'nın her şeyi bildiğine dair beyanlarını bir kenara bırakıp bunun tam tersi sonuç çıkarmak başka bir şeydir.⁶¹¹

3.3. Marmura'nın İtirazları

Marmura, İbn Sînâ'nın “tümel olması bakımından bilme” ya da “tümel tarzda bilme” ifadelerindeki “tümel” teriminin şu üç şeye işaret edebileceğini söylemektedir: (i)

⁶⁰⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 257.

⁶¹⁰ Ancak ona göre bu gerçeği sadece ilimde derinleşmiş olanlar bilebilir. Sıradan halk bu gerçekten sorumlu değildir. İbn Rüşd'e göre şeriata dâhil olmayan bu tür metafizik bilgilerin, konuya vukufiyeti olmayan kimselerden sakınılması gerekmektedir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 254.

⁶¹¹ Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, 99-103.

Tanrı'nın bilgisinin doğası, (ii) Tanrı'nın bilme tarzı ve (iii) Tanrı tarafından bilinen şey. Ona göre üç bakımdan da Tanrı'nın bilgisi oluş ve bozuluşa uğrayan ay altı tikellerini kapsamaz.⁶¹² Tanrı'nın bilgisinin mahiyetinin bir özelliği olması anlamında tümel, Tanrı'nın bilgisinin kavramsal ve aklî bilgi olması anlamına gelir. Bu anlamda Tanrı bilmek için bizim gibi dış duyu ve hayal gücüne ihtiyaç duymaz. Tanrı zâtı bakımından akıldır; oysa maddî sûretlerin alıcısı akıl değil, nefistir. Tanrı duyumlamanın gerektirdiği duyu organlarından ve değişimden münezzehtir. Nitekim İbn Sînâ, Tanrı'nın tikel ve zamansal bir güneş tutulmasını değişmeden nasıl bildiğini izah ederken böyle bir olayın duyuusal tecrübesi ile tutulmanın niteliklerini içeren aklî bilgisini ayırmakta ve Tanrı'nın tikel bir güneş tutulmasını duyumlama olmaksızın aklî bilgi ile bildiğini ifade etmektedir.⁶¹³

Marmura'ya göre İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin doğası birdir ve O'nun bilgisi ile zâtı özdeştir. Tanrı'nın zâtı basit olduğu için çokluk içermez. Çünkü Tanrı esasen kendi zâtını bilmektedir. Yaratma, Tanrı'nın zâtına dair bilgisine tabiidir. Tanrı kendisini bütün varlıkların sebebi olarak bilmektedir. Sebebin bilgisi sonucun bilgisini de gerektirdiği için Tanrı yaratılanlar ilahi nedenselliğin zorunlu sonucu olarak ikinci dereceden bilmektedir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi birdir ama Tanrı tarafından bilinenler çoktur.⁶¹⁴ Tanrı'nın zamansal olayları tek bir bilgi ile bildiğini söylemek kısmen onun bu şeylere dair bilgisinin değişmez ve ezeli olduğunu anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin zamanda birbirini izleyen bilgi nesnelerine tekabül eden kavramlardan oluşmadığını vurgulamaktadır. Ancak Marmura tümelin nasıl anlaşılırsa anlaşılсын 'çok'un karşıtı olduğunu ve 'çok'un zamansal dizide meydana gelen kavramlara referansta bulunduğunu söylemektedir. Ardından Tanrı'nın çokluğa dair

⁶¹² Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 300.

⁶¹³ Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 300-30.

⁶¹⁴ Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 301-302.

bilgisinin nasıl zâta çokluğa sebep olmadığını anlamak için tûmelin Tanrı'nın bilme tarzı olmasının anlamını sorgulamaya geçmektedir.⁶¹⁵

Marmura'ya göre insanın bilgisi, nefsin duyusal tikellerden maddî sûreti soyutlaması, ardından Faal Akıl'dan tûmel kavramı almasıyla oluşur. Oysa Tanrı'nın bilgisi kavramların soyutlanmasıyla kazanılmaz. İnsanın bilgisinde bilinen nesne bilginin sebebi iken, Tanrı'nın bilgisi bilinen nesnenin varlık kazanmasının ilkesidir. O halde bilgi, Tanrı ve insanda birbirinden farklı şeyleri ifade etmektedir. Bütün var olanların nihai sebebi olan Tanrı, sebep olduğu şeyleri kendi nedenselliğinin sonucu olarak bilmektedir. Bu anlamda Tanrı kendisinin nihai sebep olduğunu da sebebi olduğu şeyleri de bilmektedir. Böylece Tanrı kendisinden sudûr eden bütün sebepler dizisini ve onların sonuçlarını bilmektedir.⁶¹⁶

Marmura, Tanrı'nın bilme tarzının bizimkinden tamamen farklı olsa bile ilahi zâta çokluk probleminin devam ettiğini söylemektedir. Şöyle ki ilahi akılda kavram çokluğu olmasa bile O'nun zâtının değişik sonuçlar hakkındaki bilgisi bir dizi akılsal eylem anlamına gelebilir. Böyle bir eylem dizisi hem bilgi de çokluğu gerektirmekte hem de aklın kuvveden fiile geçtiğinin ima etmektedir. Oysa İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin hiçbir anlamda kuvve anlamına sahip olmaması gerekmekte ve kavramdan kavrama geçişi içermemektedir. Aksine Tanrı her şeyi bir defada bilir.⁶¹⁷

Marmura son olarak tûmeli, Tanrı tarafından bilinen nesnelerle, daha özel olarak oluş ve bozuluş âlemindeki tikellerle ilişkisi bakımından ele almaktadır. Bu kapsamda İbn Sînâ'nın şu iki ifadesini öne çıkarmaktadır: “Bozuluşa uğrayan şeyler, mahiyetleri ve tikelleşmemiş nitelikleri bakımından kavrandıklarında bozuluşa uğramaları bakımından

⁶¹⁵ Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, 302.

⁶¹⁶ Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, 302.

⁶¹⁷ Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, 302-303.

kavranmış olmazlar” “Tanrı tikelleri tümel olmaları açısından yani sıfatlara sahip olmaları yönüyle idrak eder.” Marmura bu ifadelerden hareketle İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı’nın tikel varlıkları tekil olmaları bakımından değil, genel nitelikleri, yani tümel yönleri bakımından bildiğini söylemektedir. Ancak Marmura’ye göre böyle anlaşıldığında ortaya çıkan durumun filozofun “Tanrı’nın her şeyi bildiği ile ilgili beyanları ile çelişmektedir. Bu durumda buradaki “her şey” ifadesinin mecâzi anlam ifade edebileceğini söylemektedir.⁶¹⁸

Marmura, bazı İbn Sînâ yorumcularının Tanrı’nın tikelleri duysal idrake ihtiyaç duymaksızın bildiği yönündeki görüşünü kabul etmemektedir. Bu yoruma göre kavramsal idrak tümellerin idraki olup tümel nitelikler bir araya gelerek bir tekili belirleyebilir. Tanrı, tikelleri bu biçimde ezeli bilgisiyle değişmeksizin bilmektedir.⁶¹⁹ Marmura ayrıca Tanrı’nın tümel bilgisinin sadece soyut akıllarla sınırlı olduğu görüşünü de reddetmektedir. Ona göre Tanrı’nın tümel bilgisinin aklî cevherlerle beraber göksel nefis ve cisimleri de kuşatması mümkündür. Çünkü bir tikelin maddi olması onun aklî idrakine engel değildir. Ancak Tanrı’nın ay altı tikellerini bilmesi mümkün değildir.⁶²⁰

Marmura, İbn Sînâ’nın sisteminde cisimsel bir tikeli tümel olarak bilmenin iki epistemik ölçütü olduğunu söylemektedir: (i) Türünün tek üyesi olma (ii) Tanımlanabilir olma. Marmura’ya göre türünün tek üyesi olan ay üstü âleminin tikelleri birinci ölçütü sağladığı için Tanrı’nın onları bilmesinde bir engel yoktur. Gök cisimlerinin maddi olsalar da kavramsal idraki mümkündür. Çünkü bir tikeli bilmek için maddenin idraki, ancak maddeye bir tikeli türün diğer fertlerinden ayırt edilmesinde tikelleştirici unsur

⁶¹⁸Marmura bazı yorumcuların Tanrı’nın duysal idrak olmaksızın her bir tikeli tekil olarak bilmesini mümkün gördüklerini söylemektedir. Onlara göre kavramsal idrak her ne kadar birçok tekilde ortak olan tümel niteliklerinin idraki olsa da bu nitelikler bir tekili belirleyebilir. Yani bu niteliklerin terkihi sadece bir tekile ait olabilir. Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, 303-304.

⁶¹⁹ Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, 304.

⁶²⁰ Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, 304-306.

olarak ihtiyaç duyulduğunda zorunludur. Oysa türünün tek bir üyesi olan tikellerde maddenin idrakine gerek yoktur. O halde cisimsel bir tikeli aklî olarak bilmenin temel ölçütü türünün tek ferdi olmasıdır. O halde gök cisimleri türlerinin tek üyesi oldukları için aklî idrakleri mümkündür.⁶²¹

Marmura, tikeli bilmenin ikinci ölçütünü İbn Sînâ'nın tanım teorisinden almaktadır. Buna göre bozuluşa uğrayan bir tikel, her ne kadar zâtî arazlarından oluşan tikel bir mahiyete sahip olsa da tanımlanamaz. Çünkü bu arazlar bozuluşa uğrayan şeylerle birlikte varlığa çıktıkları için sürekli değildir. Oysa sadece sürekli olanın tanımı yapılabilir. O halde tümel betimlerle yalnızca türün tanımına ulaşılabilir. Ama tümel betimler tikele yaklaştırsa da nihai anlamda onu belirleyecek bir tanıma asla ulaştırmaz. Çünkü tümel betimlerin pek çok bireyde ortak olması mümkündür. Mesela Sokrates için; filozof, falan kimsenin oğlu, haksız yere öldürülmüş gibi ne kadar çok tümel nitelik toplansa da bu niteliklerin başkasına uygun düşmesi mümkündür. Hatta onun belli bir adamın oğlu olduğunu söylesek bile, hala bu betimi başkasına uygun düşme ihtimali vardır. Nihai takdirde ona ya da babasına açıkça işaret etmedikçe onu belirlememiz mümkün değildir.⁶²²

Marmura, İbn Sînâ'nın düşüncesinde bozuluşa uğrayan bir tikelin tanımının olmadığını ama betiminin (*resm*) elde edilebileceğini söylemektedir. Bu betime ancak onu akılda önceden tekil olarak bilinen bir tikele (zaman, durum, varlık) isnat etmek suretiyle ulaşılabilir. Bu isnat onu akılda belirgin hâle getirmektedir. Kendisine isnat edilen tikelin ise doğrudan duyu idrakiyle bilinmesi gerekir. Ama o türünün tek üyesi ise duyuların yardımı olmaksızın akılla idrak edilebilir. Bu durumda ona isnat edilen tikelin betimine de kavramsal olarak ulaşmak mümkündür. Marmura, İbn Sînâ'nın tanım ve

⁶²¹ Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 304-306.

⁶²² Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 306-307.

betime dair bu izahlarından hareketle bilgisi sırf kavramsal olan Tanrı'nın bilebileceği tekilin ya türünün tek üyesi olması ya da türünün tek üyesi olan bir varlığa isnat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Türünün tek üyesi olan tikelin kalıcı, ona isnat edilen tikelin ise geçicidir. Tikelin kendisine isnatla betimine ulaşıldığı şeylerin ay üstü âlemin tikellerini ifade etmektedir. Bu sınıf oluş ve bozuluş süreci dışında kalan tikelleri kapsamaktadır. Ona isnat edilen ikinci tikel de bu isnat sayesinde ay üstü alana ait olmalıdır. Ancak o geçici olduğu için ay üstü varlığı değildir. Çünkü ay üstü varlıkları ezelidir. Öyleyse o, göksel cisimleri etkileyen o güneş tutulması gibi bir olay olmalıdır.⁶²³

Akıl, duyuların yardımı olmadan tikelleri bilebilir mi? İbn Sînâ, bu hususta aklın türü tekil örneğiyle (*bi*) idrak ettiğini söylemekle yetinmektedir. Marmura'ya göre bu ifade kapalı olsa da bağlamdan bu meselenin temelinde “belirleme” (tahsis) konusunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bozuluşa uğrayan şeylerde tümel nitelikler tek başına tikeli belirleyemez. Çünkü aynı nitelikler çok sayıda bireyde ortaktır. Ancak türünün tek üyesi olan bir tikelin tümel niteliklerle akılda belirlenmesi mümkündür. Çünkü bu nitelikler sadece ona aittir. Dolayısıyla onun türünü idrak etmek, aynı zamanda onun tek üyesini idrak etmektir.⁶²⁴ Ancak akıl söz konusu türün sadece bir tane tekili olduğunu ve idrak ettiği niteliğin yalnızca bu tekile ait olduğunu nasıl bilir? Marmura'ya göre ne idrakin kendisi ne de niteliklerin kendisi bunu belirleyebilir. Yoksa akıl bir tekile ait olan nitelikleri sadece bu tekile ait olduğunu bilmeden mi idrak eder? Marmura bu sorunun cevabı için filozofun tümeller tartışmasına başvurmaktadır. İbn Sînâ salt tümelin var olan tikellerin sayısı hakkında hiçbir şey söylemediğini ifade etmektedir. Örneğin tümel bir kavram olarak ‘güneş’ onun dışta sadece bir tane olduğu bilgisini içermemektedir. Onun sadece bir tane olduğu ancak ilave bir kanıtla bilinmektedir. Marmura'ya göre burada bir

⁶²³ Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, 307.

⁶²⁴ Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, 307.

varlığın tümel niteliklerini kavrama fiili değil, salt tümelin tartışıldığını belirtmektedir. Birincisi epistemolojik iken ikincisi metafiziktir. O halde tikelin tümel olarak kavranması meselesinde ilave kanıtın da metafiziksel olması gerekir. Öyleyse bu kanıt birden bir çıkar ilkesi ve sudûr sistematığında üçlemenin her birinin türünün tek üyesi olması etrafında araştırmak gerekmektedir.⁶²⁵

Bir tikeli kavramsal olarak idrak etmenin anlamı, her şeyden önce onun tümel niteliklerini idrak etmektir. Bu nitelikler ise aynı türün birçok tikelinde ortak olarak bulunabilir. En azından kendilerinde birçok tikele ait olma imkânını dışlamazlar. Yani gerçekte sadece tek bir bireyde bulunsa bile, pek çok tekilde bulunma imkânı onların tümel olma nedenidir. Akıl onun sadece bir bireye ait olduğunu ancak ilave bir kanıt ile bilebilir. O halde tekil bir varlığı ya da olayı duyulara başvurmadan idrak etmek, onun tümel niteliklerini ve bu niteliklerin başkasına ait olmadığını kavramaktır.⁶²⁶

Marmura'ya göre ay üstü olaylarının türü şahsıyla sınırlı bir varlığa isnadı mümkün olduğu için akıl tarafından bilinebilirken ay altı olayları bilinemez. Oysa İbn Sînâ Tanrı'nın her bir tekil olayı tümel olarak bildiğini iddia etmektedir.⁶²⁷ İbn Sînâ, tekil bir tutulmanın duyusal idrakiyle saf kavramsal bilgisini ayırmakta; ilkinin bilende bir değişimi gerektirirken ikincisinin bunu gerektirmediğini ifade etmektedir. Belli niteliklere sahip belli bir tutulmanın belli bir zamanda meydana geldiğini bildiren kavramsal bilgi tutulma öncesinde, tutulma esnasında ve tutulmadan sonra aynıdır. Marmura'ya göre İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı ezeli bilgisiyle her bir tutulmayı bilmektedir. Çünkü tikel bir olayı tekil olarak bilmek yalnızca onu tekil olarak bilinen bir

⁶²⁵ Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 307-308.

⁶²⁶ Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 308.

⁶²⁷ Marmura'ya göre İbn Sînâ'nın teorisinde Tanrı'nın her bir tutulmayı tekil olarak değil, genel şartları bakımından, şu olursa bu olur tarzında bildiğini ileri süren Şehristânî'nin yorumuna katılmaz. Çünkü İbn Sînâ açıkça Tanrı'nın belli bir tutulmayı yani kendi somut örneğinde bizâtihi gerçekleşen tutulmayı bildiğini söylemektedir. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", 310.

varlığa isnat etmekle mümkündür. Mesela ay tutulması, türünün tek üyesi olan bir tekile yani Ay'a isnat edilmektedir. Ay tutulması Güneş, yer ve bunlarla ilişkili hareketler bakımından bazı sebepler içermektedir. Burada her biri türünün tek üyesi olan iki varlık ve bu varlıklara ilişkin hareketler söz konusudur. Bu durumda Tanrı'nın bunları duyum zorunluğu olmaksızın bilmesi mümkündür. Ancak Marmura göksel olaylar hakkında mümkün olan böyle bir bilginin oluş ve bozuluş dünyasına kadar genişletilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü buradaki olaylar, türünün tek üyesi olan tikellere isnat edilemez.

628

Marmura'nın tezleri, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki tartışmayı canlandırmıştır. Hem onu destekleyen hem de ona itiraz eden birçok metin kaleme alınmıştır. Ancak burada bunların her birine yer vermemiz mümkün değildir. Bu kapsamda Fehrullah Terkan'ın *"İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'îyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?"* adlı makalesi öne çıkmaktadır. Terkan, meşşâî gelenekte Tanrı'nın sadece ay üstü tikellerini bilebileceğini; ay altı tikellerini tümel nitelikleri yoluyla bilmenin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü ay üstü tikelleri, tümel aklî bilgiye elverişli iken ay altı tikelleri elverişli değildir. Ay üstü tikellerine ait her bir tümel nitelik nevi şahsına münhasır iken ay altı tikellerinin sahip olduğu tümel nitelikler türün fertlerinde ortaktır.⁶²⁹ Ay altı tikellerini bilmek, onlara duyu yoluyla işaret etmeyi ve zamanda olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla filozofların tikeli tümel tarzda bilmeyi açıklamak için getirdiği güneş

⁶²⁸ Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars, 310-311".

⁶²⁹ Mesela ay üstünde bir A tikelinin x,y,z niteliklerine sahip olduğunu varsayalım. Bu nitelikler başka hiçbir tikelde bulunmamaktadır. Yine B,C,D tikelleri olsun, bunların her birinin sahip olduğu nitelikler kendilerine mahsustur. B'nin g,h,ı niteliklerine, C'nin i,j,k niteliklerine, D'nin l,m,n niteliklerine sahip olduğunu varsayabiliriz. Ancak söz konusu niteliklerden hiçbiri başka tikelerde mevcut değildir. Oysa ay altı âleminde bir A tikelinin sahip olduğu x,y,z niteliklerinin tamamına ya da bir kısmına B,C,D tikelleri de sahip olabilir. Ya da bu A tikeli farklı zamanlarda farklı niteliklere sahip olabilir.

tutulması örneği, sadece ay üstü tikelleri için geçerli olup ay altı tikellerinin bilinmesi konusunda yanıltıcıdır.⁶³⁰

Marmura'nın tezleri farklı yönlerden birçok eleştirinin odağı olmuştur. Bu kapsamda Rahim Acar, *“Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”* adlı makalesi önem arz etmektedir. Acar, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiğine dair açıklamalarının ilahi bilginin âlemin var oluşundaki oynadığı rolle birlikte düşünüldüğünde kesinlikle başarılı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu konudaki kafa karışıklığının asıl sebebi, meseleyi insanın zihnini ve bilgi nesnesini ölçü olarak açıklamaktan kaynaklanmaktadır.⁶³¹ Acar'a göre İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisi, her şeyin Tanrı tarafından bilinmesini gerektirmektedir. Eğer herhangi bir şey O'nun tarafından bilinmeseydi var olmazdı. Bununla beraber yaratıcı ilahi fiil, doğal fiillerden farklıdır. Her şeyin O'ndan var olması, O'nun bilgisine ve rızasına bağlıdır. İlahi bilgi, Tanrı-âlem ilişkisinin yani yaratmanın dayandığı zemindir. Dolayısıyla mesele sudûr metafiziği çerçevesinde ele alınmalıdır.⁶³²

Bu konudaki yaklaşımımız, Acar'ın yaklaşımıyla örtüşmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın mevcutlara dair bilgisi, onlara varlık vermesiyle beraber anlaşılmaktadır. Filozofların sisteminde Tanrı, oluş ve bozuluşa tâbi şeylerin önce türlerinin, türleri aracılığıyla fertlerinin kaynağıdır. İnsani bilgi, hali hazırda var olan eşyadan elde edilmektedir. Oysa Tanrı'nın bilgisinde bilgi nesnesi dışarıda hazır değildir. Aksine O, önce bilgiye sahiptir, sonra bilgisini gerçekleştirir. Bu tıpkı bir mimarın

⁶³⁰ Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?”, 345-356; Terkan, “Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi”, 87-127.

⁶³¹ Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-3.

⁶³² Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, 3-7.

zihnindeki bina projesinin gerçekleştirmesine benzer. İlahi bilgi eşyayı meydana getirir eşyadan elde edilmez.⁶³³

Tikellerin aklen tayin ve tespiti konusunda insani bilgi ve ilahi bilgi farklıdır. İnsani bilgide tümel nitelikler tikeli belirleyemez. Bu yüzden duyu algısına somut zaman ve mekânsal idrake ihtiyaç duyarız. İnsan oluş ve bozuluşa tâbi olmayan tikellerin var olup olmadıklarını ve türlerinin tek üyesi olup olmadıklarını bilmek için duyu tecrübesine ihtiyaç duymaktadır. Oluş ve bozuluşa tâbi olan tikelleri bilmek için de zâtî özellikleriyle beraber arazi özelliklerini tayin ve tespit etmek için duyu verisine ihtiyaç duymaktadır. Ancak İlahi bilgi için böyle bir gereklilik söz konusu değildir. Çünkü ilahi bilginin nesnesi ile ilişkisi, insani bilginin nesnesi ile ilişkisinin tam tersidir. Tikellerin varlığı ve onları türün diğer fertlerinde ayıran özellikleri ilahi yaratmayla tayin ve tespit edilir. Öyleyse hiçbir tikel Tanrı'nın bilgisinden bağımsız olarak var değildir. Onların varlığı ve sahip oldukları bütün zâtî ve arazî özellikleri Tanrı'nın bilgisinin eseridir.⁶³⁴

İbn Sînâ'ya yöneltilen klasik ve çağdaş eleştiriler yaratma ya da var etme olarak bilme görüşünden uzaktır. Bunun birkaç sebebi zikredilebilir: Birincisi zikredilen eleştirmenler İbn Sînâ'nın insan için koyduğu epistemolojik kriterlere Tanrı'yı tâbi tutmaktadır. Oysa filozofun bu konuda ortaya koyduğu temel ilkeye göre “Tanrı şeyleri şeylerden bilmez” ya da daha yaygın olan tabirle “Tanrı'nın bilgisi bilinene tâbi değildir. Bilinenler O'nun bilgisine tâbidir” Bu açıkça Tanrı'nın bilgisinin epistemolojik bir durum değil ontolojik bir durum olduğunu göstermektedir. Yani Tanrı'nın bilmesi yaratmasından başka bir şey değildir. Yaratmadan sonra tekrar bir bilme durumu söz konusu değildir. Tanrı, tikelleri bizim gibi mevcut halleri üzerinden zâtî ve arazî niteliklerini soyutlayarak bilseydi, bu durum O'nun bilgisinin edilgin ve nesneye tâbi

⁶³³ Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, 7-9.

⁶³⁴ Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, 19-21.

olmasını gerektirirdi. Tanrı zâtı ve arazi sıfatların kendisinden taşmasının ve dışta teşahhusunun ilkesi olmasından başka bir şey değildir. Oysa İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın şeyleri bilmesi onların varlığını öncelemekte ve varlığına sebep olmaktadır.

İbn Sînâ'nın tümel tarzda bilme teorisinin Tanrı'nın ay altı tikellerinde çalışmadığını iddia eden yaklaşımın temel hatası, İbn Rüşd'ün Gazâlî için söylediği gibi Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisiyle kıyaslamaktan kaynaklanmaktadır. Marmuracı yaklaşımın temel hatası Tanrı'nın tümel tarzda bilmesini bizim tümel bilgimize kıyasla anlamasıdır. Oysa Tanrı'nın tümel tarzda bilmesi, bizim tikellerin kavramsal bilgisini tümel nitelikler yoluyla elde etmemizden başkadır. Tanrı tikelleri sahip oldukları tümel nitelikleri vasıtasıyla bilmesinin anlamı ancak sudûr metafiziği kapsamında anlaşılabilir. Acar'ın ifadesiyle İbn Sînâ'nın bu husustaki pozisyonunu tespit etmek için burhâni bilgi ile ilgili mantıksal tartışmalara bakmak hatalıdır. Zira bu tartışma, bilgisi dış dünyadaki nesnelerden elde edilen insani bilgiye ilişkindir.⁶³⁵

⁶³⁵ Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, 22-23.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI'NIN BİLGİSİ VE VAR OLANLAR

1. Tanrı'nın Bilgisi ve Çokluk

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde basit bir varlık olan Tanrı'nın bilgisinde değişim gibi çokluğun olması da imkânsızdır. Ancak eşya muazzam bir çokluk içerdiği halde onların makulleri nasıl çokluk teşkil etmez? Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, var olanları kendi zâtından bildiği için bilgisinde çokluk yok yoktur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın zâtında çokluk olduğunu ya da başka bir nefsi olay gerçekleştiğini düşünmek vehmi ve hayali şeylerdir. Nitekim ona göre “Bizim buyruğumuz bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir.” (Kamer 54/50) ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir.⁶³⁶

Buraya kadar ortaya konulan bilgilere göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın var olanlar hakkındaki bilgisinin mevcutların varlığını öncelediği ortaya çıkmaktadır. Bu husus “Acaba mevcutların hakikati var olmadan önce Tanrı'nın bilgisinde mi bulunmaktadır?” sorusunu gündeme getirmektedir. Bu sorunun cevabı filozofların mümkün varlık ontolojisinin mevcudun zâtı gereği sahip olduğu mahiyeti ile ona dışarıdan gelen varlığı ayırdığını göz önünde bulundurmaya gerekmektedir.

Platon'un düşüncesinde gerçek varlıklar, duyuşal yolla tecrübe ettiğimiz nesnelerden önce gelen ve akılla kavranan idealar (eidos)dır. Buna karşılık, Aristoteles'in düşüncesinde gerçek varlıklar, madde ve sûretin (*form, morfê*) birleşiminden oluşan tikel cevherlerdir.⁶³⁷ Böylece Platoncu kendi başına kaim olan idealar, Aristoteles

⁶³⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 30-31.

⁶³⁷ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 108-128; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 2/337.

düşüncesinde tikel cevhere içkin formlara dönüşmüştür. Yeni Platoncu gelenekte ise bu konu tümeller tartışması bağlamında ele alınmıştır.⁶³⁸

Porfirus, *İsagoji* adlı eserinde şu soruları gündeme getirmiştir: Cins ve türlerin zihin dışında bir gerçekliği var mıdır? Bu şeylerin dışta gerçekliği varsa, cisimsel mi değil midir? Cisimsel değilse maddeden tamamen ayrık mı, yoksa duyulur tikellere bağlı bir gerçekliğe mi sahip?⁶³⁹ “İnsan” ve “at” gibi tümel kavramların referansının ne olduğu meselesi etrafında şekillenen başlıca yaklaşımlar şu şekilde sıralanabilir: (i) Platon’un savunduğu gibi aşkın ve bağımsız bir “insan” ve “at” ideası; (ii) ilahi akılda ezeli olarak bulunan tümel formlar; (iii) dış dünyada gözlemlenen somut tikeller; (iv) bu tikellere içkin olan ve onları belirli bir türün mensubu kılan mahiyet ya da doğa; (v) yalnızca zihnimizde oluşan kavramlar; (vi) yalnızca dilsel ifade veya sözcükler.⁶⁴⁰

Aristoteles’in bizâtihi kaim idealara yönelik eleştirilerini dikkate alan Yeni Platoncular, ideaların aklî bir âlemde ezelden ebede değişmez bir şekilde var olduğunu kabul etmektedir. Buna göre onlar kendi başına kaim ideaları değil, Akıl hipostazının ögeleri olan aklî sûretleri mevcutları kabul etmektedir. O halde “insan”, “at” gibi genel anlamlar; ilahi akıldaki idealara, dıştaki tikellere içkin olan doğaya ve zihnimizdeki

⁶³⁸ Platon’un tümellere gerçek ve tözsel varoluş yükleyen öğretisine “radikal kavram realizmi” adı verilirken Aristoteles’in tümellere ancak içkin bir varoluş verip tikellerden bağımsız olamayacağını söyleyen öğretisine “ılımlı kavram realizmi” adı verilmektedir. Bunun dışında tümellerin insan zihni dışında bir gerçekliği olduğunu kabul etmeyen görüşe ise “nominalizm” adı verilmektedir. Nominalizme göre dış dünyada var olanlar sadece fertlerdir. Tümel sûretler ise aklın bu fertleri tasavvur edebilmek için oluşturduğu temsillerden ibarettir. Bu durumda tümeller tıpkı isimler gibi işlev gören, dışta gerçekliği olmayan şeylerdir. M. Fatih Demirci, *İbn Sînâ’da Külliler Meselesi* (Dün Bugün Yarın Yayınları, 2022), 16-17. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 175.

⁶³⁹ Porphyry the Phoenician, “Isagoge”, çev. Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, ed. Paul Vincent Spade (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 1.

⁶⁴⁰ Yeni Platoncu İskenderiye okulu mensupları bu görüşü savunurken Platon’u karşısına almaz, aksine Platon’un bizâtihi kaim idealar görüşüne sahip olmadığını ifade ederler. Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 197-201; Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”; Demirci, *İbn Sînâ’da Külliler Meselesi*, 24-25.

kavramlara da delalet etmektedir. O halde tümel bir kavram hakkında konuştuğumuzda bu anlamlardan hangisini kastettiğimizi belirtmemiz gerekir.⁶⁴¹

İbn Sînâ, kendi kendine kaim olan Platoncu ideaları reddettiği gibi Yeni Platoncu ilahi akılda bulunan sûretleri de reddetmektedir. Bunun yerine o, “dış dünyada, kendilerinin örnekleri olarak tikellerde var olan doğalar ve mahiyetler” fikrini savunmaktadır. İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımı sayesinde mahiyetlerin dış dünyada ve zihinde bulunuşundan başka bir de “kendinde mahiyet” veya mutlak mahiyet fikrine ulaşmaktadır. Ona göre “insan” ve “at” gibi tümel bir lafız, hem dış dünyada bulunan belli bir tikel ata hem de zihnimizdeki at imgesine salt eş adlılık yoluyla değil, eşit anlamlılık yoluyla yüklenişi “kendinde atlık” itibarının dikkate alınmasını gerektirmektedir.⁶⁴² Ancak onun mutlak mahiyetlerinin ilahi akılda yer alan Yeni Platoncu aklı suretler olduğunu söylemek zordur. İbn Sînâ’nın *Medhal* adlı eserinde bu konuya ilişkin dikkate değer pasaj şu şekildedir:

“[1] Özetle bazen makul sûret, dış dünyada var olan sûretin meydana gelmesinin sebebi olur; bazen de dış dünyada var olan sûret makul sûretin bir şekilde sebebi olur, yani dışta meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. [2]Mevcut şeylerin tamamının Allah’a ve meleklerle nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin yapan nefse nispeti gibi olduğundan, doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah ve meleklerinin ilminde çokluktan

⁶⁴¹ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 13-14; Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 26-27. Yeni Platoncu düşüncede “sûret” terimi, aklı, maddî ve zihni olmak üzere üç varlık katmanında ortak bir şekilde kullanılır. Bu bağlamda sûretlerin çokluktan önce (*pros tôn pollôn*), çoklukta (*en tois pollois*) ve çokluktan sonra (*epi tois pollois*) üç varlık düzleminde bulunduğu söylenir. Bunlar sırasıyla; ortak neden, tikellere içkin ortak doğa ve zihinde soyutlanmış ortak özelliklere tekabül etmektedir. Söz konusu üç anlama bir tür benzerliğe sahip olmaları bakımından aynı lafızla işaret edildiği söylenmektedir. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 27-29.

⁶⁴² Tümel tartışmasının İbn Sînâ sonrası seyrini ele alan bazı çalışmalar için bkz; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 9; Türker, “Varlık ve Anlam”, 35-50; Murat Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (15 Ekim 2018), 49-81; Wahid M. Amin, “Kutbüddin er-Râzî ve Tümel Sorunu: İbn Sînâ’nın Doğal Tümel Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi*”, çev. Burak Veysel Erman, *Nazariyat* 5/2 (2019), 21-54; Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 23-66.

önce mevcuttur. [3] Doğal şeylerden her bir makul, tek bir anlamdır, sonra bu anlamlar çoklukta varlık kazanır. Böylece çoklukta meydana gelirler ve orada hiçbir şekilde birleşmezler. Çünkü dış dünyada bir şey genel değildir, aksine tefrik (ayrılık) vardır. Ardından çoklukta varlık kazandıktan sonra bir kez daha bizde makul olarak meydana gelirler.”⁶⁴³

Pasajda Tanrı’nın akletmesinin var olanları öncelediğini ifade edilmekte; ancak var olanların yaratılmadan önce birbirinden ayrılmış aklî sûretler olarak Tanrı’da bulunduğu söylenmemektedir. Aksine ona göre çokluk, dış dünyada var oluşla beraber yani varlıkların somutlaşmasıyla (*teşahhus*) ortaya çıkmaktadır. Tek tek varlıkların sahip olduğu zâtî ve arazi sûretler, çokluktan önce ayrılaşmamış olarak Tanrı’nın ve meleklerin ilminde bulunmaktadır.⁶⁴⁴ Bu durumda çokluktan önce ayrılaşmamış halde olan şey varlık feyzidir. Burada varlıkla bilginin anlamı özdeştir. Tanrı’nın zâtını akletmesiyle varlık anlamı O’ndan ilk akla ve sonraki akıllara aktarılmaktadır.⁶⁴⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde ay altı âleminde var olan bütün sûretler, çokluktan önce, Faal Akıl’da bulunmaktadır. Ancak onlar burada belirgin ve ayrılmış aklî sûretler şeklinde değildir; aksine bu dünyadaki bütün sûretler çokluktan önce metafizik bir tümelliğe sahiptir. Çoklukta mahiyet, dış dünyada tekil fertler halinde somutlaşmaktadır. Çokluktan sonraki mahiyet ise dışta somutlaşmış olan bu fertlerin insan aklında soyut olarak bulunan mahiyetidir.⁶⁴⁶

İbn Sînâ, Tanrı’dan taşan varlık feyzinden bireysel varlıkların ortaya çıkışını *teşahhus*, *teayyun* ve *tahsis* gibi kavramlarla açıklamaktadır. Ona göre bireyleşme, türün doğasına lazım ve gayr-ı lazım arazî özelliklerin ilişmesi ve işaret edilebilir bir maddenin

⁶⁴³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62.

⁶⁴⁴ Buradaki melekler ayrık akıllara tekabül etmektedir.

⁶⁴⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62.

⁶⁴⁶ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 176-177.

ona tahsis edilmesiyle gerçekleşmektedir. Ancak sadece makul özelliklerin türün doğasına eklenmesi şahsın ortaya çıkması için yeterli değildir. Aksine somut bir anlama işaret olmadığı sürece “şahıs” ortaya çıkmaz. Mesela Zeyd’e uzun, kâtip, denizci, savaşçı gibi ne kadar çok sıfat eklense de bu sıfatlar onun şahsiyetini belirlemeye yetmez. Çünkü söz konusu niteliklerin birden fazla şahısta bulunması mümkündür. Şahıs ancak, “Zeyd, şunun oğludur”, “ şu vakitte mevcuttur” gibi somut varlığa veya şahsi bir anlama işaret yoluyla belirginleşmektedir. Söz konusu vakitte, ilgili sıfatlara sahip başka bir ferdin bulunmaması rastlantısal bir durum olabilir. Ancak belirli bir kişiye ve zamana yönelik işaret, duyuşsal idrak aracılığıyla gerçekleşir. Bu durumda Zeyd’in tikelliği belirgin hâle gelir ve ifade edilen söz doğrudan onun şahsına tekabül eder.⁶⁴⁷

İbn Sînâ’nın düşüncesinde hem insan türü hem de herhangi bir birey için ortak biçimde kullanılan “insan” terimi, “düşünen canlı” anlamına gelir. Şahsî insan ise, bu tümel doğanın belirli bir maddeyle birleşip ona özgü arazlarla birlikte somut bir varlık hâline gelmiş şeklidir. Dolayısıyla her bir insan, belirli ve bireysel bir “düşünen canlı”dır. Bu durumda “düşünen canlı” kavramı, şahsî insana göre daha genel bir mahiyet taşır; çünkü hem insan türünü hem de türün bireysel temsilcilerini kapsayan bir içeriğe sahiptir.⁶⁴⁸

İbn Sînâ’nın “genel” kavramını iki anlamda kullandığı görülmektedir: Birincisi tikel konuları açısından genellik; örneğin hayvan, insandan daha genel bir kavramdır. İkincisi ilave itibarlar açısından genellik; mesela canlının cins, tür ya da şahıs olarak alınan canlıdan daha genel olması. Burada cins, tür ve şahıslık, canlı altında toplanan tek bir dereceye sahip tikel konular değil; canlıya eklenen ve onu özelleştiren itibarlardır. Öyleyse “şahıs olmak”, tıpkı “gülen olmak” gibi insana gereken bir arazdır ve insanın

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 63.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 64.

söylendiği bütün fertlere söylenir. Nitekim birlik, her varlık için zorunlu bir lâzımdır; ancak hiçbir varlığın mahiyetine içkin değildir. Dolayısıyla birlik insanlıkla birleştiğinde, her şahsın kendisinde ortak olduğu, şahsî insan meydana gelir. Ancak o, bu arazlardan dolayı tür değildir. Çünkü o, bir doğa ile bu doğaya ilişen mukavvim olmayan lazım arazın toplamıdır. Başka bir ifadeyle insan gülen, ağlayan, hareketli, denizci gibi kendisine eklenen arazlarla değil; cevheriyle türdür. Ona insan olması bakımında eklenen bu türün eklentileri yeni bir türü gerektiren şeyler değildir.⁶⁴⁹

İbn Sînâ, *Metafizik*'te eşyanın sûretlerinin, bu dünyada var olmadan önce ilahi akılda birbirinden ayrı akli sûretler olarak bulunduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Ona göre ilahi aklın sûretler deposu olması söz konusu değildir. Tanrı'da bizim nefsimizde olduğu gibi belli bir tertip içerisinde bulunan muhtelif sûretler yoktur. Tanrı'nın zâtında muhtelif akledilir sûretler olduğunu düşünmek, O'nun bilgisini bizim bilgimize benzetmekten kaynaklanan bir yanılgıdır. Nefs sahibi varlıklar tek tek şeyleri idrak edince idrak ettiği şeylerin sûretleri nefiste temessül etmektedir. Oysa Tanrı, şeyleri bizim gibi kendilerinden bilmediği için O'nda muhtelif akledilir sûretler yoktur. Aksine O, her şeyi *bir defada* akletmektedir. Ancak bu aklediş ne O'nun cevherinde bir çokluğa ne de zâtında bir sûretlenmeye sebep olmamaktadır.⁶⁵⁰ “*Şeylerin sûretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya O'nun akıl olmaklığından taşan bu sûretlerden daha layıktır. Çünkü O, zâtını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zâtından her şeyi akleder.*”⁶⁵¹

İbn Sînâ Tanrı'nın bilgisinin var olanları nasıl öncelediğini şöyle izah etmektedir:

⁶⁴⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 64.

⁶⁵⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/108.

⁶⁵¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/108.

“Akledilir anlam bazen mevcut bir şeyden alınır. Mesela duyu ve gözlem yolu ile felekten onun akledilir sûretini alırız. Bazen de akledilir sûret mevcut bir şeyden alınmaz da tam tersi olur. Örneğin yaptığımız bir binanın önce tasarladığımız binalık sûretini aklederiz. Sonra bu makul sûret binayı var kılmamız için organlarımızı harekete geçirir. Burada binanın varlığı ona dair bilgimizi öncelemez, aksine binayı aklederiz sonra bina var olur. İşte her şeyin varlığının İlk olan Zorunlu Varlık’a nispeti de böyledir. **Çünkü O, zâtını ve zâtının gerektirdiklerini akleder ve her şeydeki iyiliğin bulunma keyfiyetini de zâtından bilir. Böylelikle mevcutların sûreti O’nun katındaki makul düzen doğrultusunda O’nun makul sûretlerini izler.** Yoksa O’nun makul sûreti ışığın aydınlatana, ısınmanın sıcaklığa bağlı olması gibi mevcutların sûretlerine bağlı değildir. Aksine O, varlıktaki iyilik düzeninin keyfiyetini ve bu düzenin kendisinden kaynaklandığını bilir. Yine varlığın bu bilirlikten onun iyilik ve nizam olarak aklettiği tarzda taşıdığını da bilir.”⁶⁵²

İbn Sînâ, açıkça Tanrı’nın bilgisinin mevcuda tâbi olmadığını; aksine mevcudun Tanrı’nın bilgisine tâbi olduğunu ifade etmektedir. Ancak bina örneği bilginin mevcudu öncelemesine örnek olsa da Tanrı’nın bilgisini olduğu gibi yansıtmaz. Çünkü bizde binanın varlığını önceleyen tasavvur, yine bir takım duyusal zihinsel süreçlerin katkısıyla oluşmaktadır. Türker’in ifade ettiği gibi buradaki sûret kavramı ifadedeki yetersizlik yüzünden kullanılmaktadır. Nitekim O’nun bilgisi şeylerin ayrımlaşmış tasavvurlarından ve tasdiklerinden oluşmaz.⁶⁵³ Tanrı’nın bilgisi bütün var olanların varlığının ilkesidir. O’nun her şeyi bilmesi her şeyin sebebi olması aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla bilgisinin çokluk içermesi çokluğun sebebi olması anlamına gelmekte olup zâtında bir çokluğu gerektirmemektedir.

⁶⁵² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/109.

⁶⁵³ Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, 134-135; Tanrıverdi, *Meşşâi Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*, 58.

“O’nun katında akledilirlerin sûretleri ve çokluğu olsaydı aklettiği sûretlerin çokluğunun O’nun zâtının parçaları olacağı zannedilmemeli. Onlar zâtından sonra iken bu nasıl olabilir ki? Çünkü O’nun zâtını akletmesi zâttır ve kendisinden sonraki her şeyi zâtından akleder. **Şu hâlde O’nun zâtını akletmesi, zâtından sonraki şeyleri akletmesinin sebebidir. Zâtından sonraki şeyleri akletmesi zâtını akletmesinin malulüdür.**”⁶⁵⁴

“Ancak zâtından sonra kendisine ait olan akledilirler ve sûretler nefsanî değil, aklî akledilirler tarzındadır. Zorunlu Varlık’ın ise söz konusu akledilirlere sadece ilke olma izafeti vardır. Akledilirler bu ilkede değil, ilkeden varlık kazanırlar. Hatta bir kısmının diğerini öncelediği bir tertiple izafetleri vardır. Fakat burada zamansal bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Dolayısıyla orada akledilirlerde intikal söz konusu değildir.”⁶⁵⁵

Pasajda meydana gelen her şeyin Tanrı için akledilir (*makul*) konumunda olduğu ifade edilmekte ve Tanrı’nın bu akledilirlere olan izafetinin onların ilkesi olmaktan ibaret olduğunu söylemektedir. Fark edileceği gibi bu izafet, bizim akledilirlere olan izafetimizden tamamen başkadır. Çünkü Tanrı’nın akledilirleri, nefis sahibi varlıkların akledilirleri gibi mevcutlardan soyutlanarak elde edilmiş değildir. Tanrı’nın makullere izafeti onlara dıştaki varlıkları bakımından değil, makul halde iken ilişmektedir. Eğer bu izafet dıştaki varlıkları bakımından olsaydı, Tanrı bunlardan her bir vakitte var olanları akleder, yok olanları ise varlık kazanıncaya kadar akletmezdi. Bu durumda Zorunlu Varlık, o şeyin ilkesi haline gelmeden, onun bir tertip üzere ilkesi olduğunu kendinden akledemez ve dolayısıyla zâtını akledemezdi. Oysa bütün varlık, O’nun zâtından taşıdığı için, zâtını idraki var olanları ve henüz varlık kazanmamış mümkünleri kuşatmaktadır. Bu yüzden O’nun zâtını idraki, var olmasalar bile diğer şeyleri idrak etmesini zorunlu olarak içermektedir. Dolayısıyla O’nun bilgisi sonradan meydana gelenleri ve

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/109.

⁶⁵⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/109.

mümkünleri kuşatmaktadır. Kısacası Tanrı'nın mevcutlara izafeti dışta var olmaları bakımından değil, akledilir olmaları bakımındandır.⁶⁵⁶

İbn Sînâ, Tanrı'nın akledilirler ne anlamda sahip olduğunu izah eden üç açıklama olduğunu söylemektedir: (i) Akledilirler Tanrı'ya eklenen ayrılmaz özelliklerdir. (ii) Akledilirler, ilahi âlemde (İlk'in ya da diğer akılların zâtında) bir tertibe göre vazedilmiş ayrık sûretlerdir. (iii) Tanrı, bir akıl veya nefiste mevcut olmaları bakımından bu sûretleri aklettiğinde, bunlara hangisindeyse onda resm olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre akledilirlerin Tanrı'ya eklenene ayrılmaz özellikler olduğunu ifade eden birinci açıklama kabul edilirse bu Tanrı'nın zâtının parçalardan oluştuğu anlamına gelir. Ancak bu zâta çokluk anlamına gelecektir. Yine akledilirlerin O'nun zâtının eklentileri olması halinde O'nun zâtına mümkün varlık birleşecek ve zâtı bunlar açısından zorunlu olmayacaktır. Oysa O'nun zâtı her açıdan zorunlu olduğu için bu imkânsızdır. İbn Sînâ Yeni Platoncu düşünceyi yansıtan ikinci açıklamayı da kabul etmemektedir. Ona göre akledilirlerin ilahi âlemde vazedilmiş bir tertip içerisinde ayrık sûretler olarak Tanrı'nın ya da diğer akılların zâtında ayrık bir varlığa sahip olması mümkün değildir. Çünkü akledilirlerin Tanrı'nın ya da diğer akılların zâtında ayrık şeyler olarak mevcut olduğu kabul edilirse İbn Sînâ'nın reddettiği Platoncu ayrık ve kaim sûretler ortaya çıkacaktır.⁶⁵⁷

İbn Sînâ'ya göre üçüncü açıklama Tanrı'nın zâtında çokluk gerektirmeden akledilirlerin çokluğunu açıklamaktadır. Buna göre akıl veya nefis söz konusu akledilir sûretlerin konusu gibidir. Böylece akledilirler söz konusu akıl ya da nefiste olmaları bakımından bu konunun akledilirleri, İlk'ten olmaları bakımından O'nun akledilirleri olmaktadır.⁶⁵⁸ İlk, kendi zâtından bu sûretlerin ilkesi olduğunu aklettiğinde O'ndan ilk olarak aracısız olarak ilkesi olduğu İlk akıl ardından aracıyla ilkesi olduğu şeyler sudûr

⁶⁵⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/110.

⁶⁵⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/110-111.

⁶⁵⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/110-111.

etmektedir. Bütün diğer akledilirlerin durumu böyledir. Hepsi de tek bir şeyde resmolmuş olsa bile, yine de sebep-sonuç düzeni içinde bir kısmı önce bir kısmı sonradır.⁶⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, kendi zâtını akletmekle akledilir konumunda olan şeylerin ilkesidir. Dolayısıyla bu şeylerin İlk'ten sudûru “bir iyiyi akletti ve var oldu” tarzında değil, “iyiyi akledişinin kendisi”dir. Aksi halde aklettiğini akletmeye ihtiyaç duyar ve teselsül ortaya çıkardı.

“İlk onları aklettiğinde var olurlar, onlarla beraber başka bir akletme yoktur ve onların var olmaları da akledilir olmalarından başka bir şey değildir dediğimizde şöyle demiş oluruz. İlk onları aklettiğinde akletmiştir veya “onlar İlk'ten var olduklarında var olmuştur.”⁶⁶⁰

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, kendisinden sâdır olan her şeyin yani bütün mümkün varlıkların ilkesidir. O'nun zâtını mümkün varlıklarla izafet içinde düşünmek çokluğa sebep olmaz. Zira O, Zeyd'in varlığının ilkesi olmak bakımından değil, zâtı bakımından Zorunlu Varlık'tır.” İlk zâtını bütün akledilirlerin taşmasının ilkesi olarak akleder. O, her sebepli mevcûdun taşmasının ilkesidir.⁶⁶¹

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi mevcudatın varlığının sebebi olarak her şeyi öncelese de var olanlar Tanrı'nın bilgisinde birbirinden ayrılaşmış olarak bulunmaz. Zira O'nun bilgisi, bizim bilgimiz gibi eşyadan edinilen ve nefiste irtisam eden sûretler tarzında değildir. Var olanların varlığı Tanrı'dan taşmıştır; ancak O'nda hiçbir çokluk yoktur. Tanrı'nın var olanları bilmesi, kendi zâtını akletmek suretiyle onları var etmesidir. Tanrı'nın zâti bilgisi, bilinenlere tâbi olmadığı

⁶⁵⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/110.

⁶⁶⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/111.

⁶⁶¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/111.

için bilinenlerin çokluğuna bağlı bir çokluk söz konusu değildir. Aksine çokluk, O'ndan taşan varlık feyzinin somutlaşmasıyla ortaya çıkmaktadır.

2. Tanrı'nın Fiilinin Bilgisinden Kaynaklanması

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını akletmesi, âlemde var olan her şeyin varlığının kendisinden sudûr etmesinin sebebidir. Bu durum Tanrı'nın fail oluşunun, zâtını akletmesine dayandığını göstermektedir. Daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, âlemin varlık veren fail sebebi; âlem ise Tanrı'nın fiili ve eseri konumundadır. Ancak Tanrı'nın fail oluşunun anlamı, bizim fail oluşumuzdan farklıdır. Bizim fiillerimiz bilgi, irade ve kudrete dayanırken, Tanrı'nın fiilleri doğrudan zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın failliğine verdikleri bu anlam teist geleneklerin Tanrı'nın fail oluşuna verdikleri anlamdan da farklıdır. Klasik teist geleneklerde Tanrı'nın fiilleri, bilgiyle beraber irade ve kudrete dayandırılmaktadır. Mesela Müslüman kelimciler, Tanrı'nın “fail-i muhtar” olduğunu kabul etmektedir. Oysa Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlığı zâtı gereği zorunlu olan Tanrı'nın, fiilleri de zorunludur. Tanrı'nın fiili yani eşyanın kendisinden sudûru, doğrudan zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerinde, bizim fiillerimizde olduğu gibi bir amaca yönelik irade yoktur.⁶⁶²

Âlemin var oluşunu Tanrı'nın zâtını akletmesine dayandıran Fârâbî ve İbn Sînâ, bu akletmenin bir arzu ve irade içermediğini düşünmektedir. Bu filozoflara göre arzu ve irade, eksik faillerin fiillerinde görülmektedir. İrade, idrak ve hareket yetisine sahip olan hayvani nefis düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Hayvanların fiilleri, duyusal ve hayali idraki

⁶⁶² Kutluer, *İbn Sina Ontolojisiinde Zorunlu Varlık*, 180-186; Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu-Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 65-72; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 197-237; Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 189-201.

izleyen bir arzu ile meydana gelmektedir. İnsanda ise buna ilave olarak aklî idrak bulunmaktadır. Arzu gücü, duyusal ve hayali tasavvurlara yöneldiğinde “irade”, aklî tasavvura yöneldiğinde ise “tercih” adını almaktadır.⁶⁶³ Kısacası canlı varlıkların fiilleri idrak, arzu, tercih, sinirlerin ve organların hareketi gibi bir takım psiko-fiziksel süreçlere dayanmaktadır. Oysa sırf akıl olan Tanrı’nın bu anlamda bir iradesinden söz etmek mümkün değildir. Tanrı’nın fiillerinde ne söz konusu nefsî süreçlerden ne de bedensel hareketlerden bahsetmek mümkündür.

İbn Sînâ, iradenin ancak nefsanî varlıkların amaçlı fiillerinde söz konusu olabileceğini söylemektedir. Ona göre nefis sahibi varlıkları bir kasıt ve arzuyla hareket ettiren şey, yöneldikleri amaç ve gayedir. Failin yöneldiği amaç, onun için “istenen” (*maşuk*) ve “iyi”dir. İbn Sînâ, zor kullanmadan meydana gelen her hareketin, bir şeye yönelik olduğunu ve bir arzudan (*teşevvuk*) kaynaklandığını söylemektedir. Bu doğal hareketlerde doğal bir arzu, iradî hareketlerde ise iradî bir arzudur. Doğal arzu, cismin zâtî yetkinliği olup onun sûretinde, mekânında ve konumundadır. İradî arzu, haz gibi hissi, galip gelme gibi vehmi ve hayali, iyi zannedilen şeylere yönelme gibi zannî ya da gerçek iyiye yönelme ise aklî olabilir. Ona göre hazzı isteme “şehvet”, üstün gelmeyi isteme “öfke”, iyi zannedilen şeyleri isteme “zan” gerçek iyi isteme ise “ihtiyar” adını almaktadır.⁶⁶⁴

İbn Sînâ, Tanrı’nın insani anlamda amaca yönelik bir iradesinin olamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, Tanrı’ya başka bir anlamda irade atfetmektedir. Şöyle ki ona göre İlk, zâtını ve bütünde var olan iyilik nizamının zâtından nasıl meydana geldiğini akletmektedir. O, bu nizamı taşımış, olmuş ve mevcut olarak akletmektedir. Meydana gelen her şey, Tanrı için istenen ve irade edilen (*murâd*)

⁶⁶³ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü’l- medeniyye*, 102-104.

⁶⁶⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/131.

konumdadır. Çünkü “oluşu ve ilkesinden oluş yönü ilkesi tarafından bilinen ve daima ilkenin zâtına ve yetkinliğine tâbi olan her şey irade edilendir.” Öyleyse bir şeyin irade edilen olması, ilkesi tarafından bilinmesi ve ilkeye tabi olunmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Tanrı’dan sudûr eden her şey O’nun için istenen konumunda; Tanrı’da onların irade edenidir. Bu yüzden İbn Sînâ Tanrı’nın zâtı gereği irade eden olduğunu ve bunun “sırf aklî irade etme tarzı” olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Tanrı’nın bizim gibi bir amaca yönelme anlamı taşıyan iradesi yoktur. Nitekim O’nun kendisinden meydana gelen şeye yönelik bir amacı veya kastı yoktur.⁶⁶⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı’nın failliğini anlamak için iradenin yanında hayat sahibi (*hayy*) ve kâdir oluşunu da analiz etmek gerekmektedir. Filozoflara göre Tanrı’nın hayat sahibi oluşunun anlamı, bizim hayat sahibi oluşumuzdan farklıdır. Bizim hayat sahibi oluşumuz, idrak ve hareket ettirmeden oluşan iki farklı güce dayanmamaktadır. Ancak Tanrı’nın hayat sahibi oluşu sadece O’nun akletmesine dayanmaktadır.⁶⁶⁶ Ona göre Tanrı’nın hayy oluşu, kendisini olduğu hal üzere bilmesi anlamına gelmektedir. Hayy, "idrak eden" ve "fail" anlamlarını içermekte; bilgisi ve fiili olana hayy adı verilmektedir. O halde her şeyi zâtı gereği bilen ve zâtı her şeyin faili olan Tanrı, *hayy* ismine daha layıktır.⁶⁶⁷

Tanrı için akletme ve var etme iki ayrı fiil değildir. Aksine O’nun hayatı akletmekten ibarettir. Öyleyse Tanrı’nın akletmesi mevcutların var olması için yeterlidir. “İlk’in idrak ettiği şeyin kendisi -ki bu her şeyden aklettiği şeydir- her şeyin sebebidir ve aynıyla fiilinin ilkesidir. İlk’in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla O’nda idrak ve yaratmaya giden yol tek bir anlamdadır.”⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

⁶⁶⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

⁶⁶⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü ’l-Arşîyye*, 27.

⁶⁶⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

İbn Sînâ'ya göre insanın fiilleri sadece idrakle ortaya çıkmaz. Bizim zihnimizdeki akledilir sûret şeyin var olması için yeterli değildir. Söz gelimi bir mimarın zihninde tasarladığı ev bir akledilir sûret olarak dışta evin var olması için yeterli değildir. Çünkü insan, zihindeki bu tasavvurun yanında arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen bir iradeye muhtaçtır. Ardından hareket ettirici güç, bu ikisi nedeniyle harekete geçmekte ve sonrasında sinir ve organlar, sonra el ve ayaklar gibi bedeninin organları harekete geçmektedir. Bütün bunlardan ardından nihayet evi meydana getirecek maddeler harekete geçirilmektedir. Kısacası insan zihnindeki akledilir sûretin dışta var olması için söz konusu süreçlere muhtaçtır.⁶⁶⁹

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi aynı zamanda kudret ve irade olarak yansımaktadır. Bizim sahip olduğumuz akledilir sûretler, kudret ve iradeden başkadır. *“Aynı şekilde bizde meydana gelerek yapay mevcutların sûretlerinin sebebi olan akledilir sûretler, sûretleri oldukları şeyin bilfiil ilkeleri olmak suretiyle, yapay sûretlerin oluşması için yeterli olsaydı bizdeki akledilirler kudretin ta kendisi olurlardı. Fakat böyle değildir.”*⁶⁷⁰ Mesela zihnimde bulunan bir tek katlı, bahçeli sarı renkli bir ev sûreti dış dünyada inşâ edeceğim evin ortaya çıkışı için asla yeterli değildir. Aksi halde sadece tasvir ettiğim evi düşünmem dışta bu evin var olmasını ve somutlaşmasını gerektirirdi. İbn Sînâ, tam tersine bizim kudretimizin hareket ettirici ilkede olduğunu ve suretin ancak kudretin ilkesini hareket ettirdiğini belirtmektedir. Öyleyse bizim fiillerimizi önceleyen sûretlerin hareket ettirenin hareket ettiricisi olduğu söylenebilir.⁶⁷¹

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını akletmesi, eşyanın kendisinden sudûr etmesi için yeterlidir. Biz bu akletmeyi farklı yönlerden Tanrı'nın bilgisi, aklî iradesi, kudreti olarak ifade etmekteyiz. Başka bir ifadeyle Tanrı için akletmek, bilmek, var

⁶⁶⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

⁶⁷¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

etmek, irade etmek zât ve mefhum bakımından birbirinden farklı şeyler değildir. “*Bu akletme her şeyin ilkesidir, hiçbir şeyden alınmış değildir, özü gereği ilkedir ve herhangi bir şeyin varlığına dayanmaz*” Varlığın feyzinde herhangi bir gayeyle ilişkili olmayan aklî irade feyzin kendisidir. Bu nedenle İbn Sînâ, bu iradenin aynı zamanda Tanrı’nın cömertliği olduğunu söylemektedir.⁶⁷² Onun düşüncesinde cömertlik bir karşılık beklemezsizin varlık vermesidir.

İbn Sînâ, *er-Risâletü ’l-Arşîyye*’de bilinçsiz fiilleri bilinçli fiillerden ayırmaktadır. Ona göre bilinçsiz fiillerin ilkesi, doğa ve bitkisel nefstir. Bilinçli fiillere akletme ve bilgi eşlik etmiyorsa “hayvani nefisten”; akletme ve bilgi eşlik ediyorsa insani ve felekî nefisten kaynaklanmaktadır. İnsanî nefisten kaynaklanan fiiller farklı iken, felekî nefisten zuhur eden fiiller aynıdır.⁶⁷³ İbn Sînâ’ya göre Allah’ın fiili herhangi bir değişim ve cehalet karışmamış olan bilgiden sadır olmaktadır. Ona göre mümkün olan en güzel şekilde var olan eşyanın düzeni ve yetkinliğine dair bilgiden kaynaklanan her fiil, irade ile ilişkilidir “*O, en güzel nizam ve yetkinlik üzere kendisinden sadır olan eşyanın varlığını kendi zâtından bilmektedir. Eşyadaki bu farklılık ise, onların kendi zâtlarının lazımıdır.*”⁶⁷⁴

İbn Sînâ, kâdir olanı “fiilleri kendisinden iradesine uygun olarak sâdır olan” diye tanımlamaktadır. Ancak Ona göre insanlar için kullanıldığında “dilediği zaman yapan dilemediği zaman yapmayan” anlamına gelen kâdir, Tanrı için kullanıldığında iradesi ve meşietî farklı olan, bazen isteyip bazen istemeyen anlamına gelmemektedir. Tanrı’nın bu anlamda bir iradesi yoktur. Çünkü iradenin değişmesi irade edilen şeydeki amacın değişmesine bağlıdır. Oysa Tanrı’nın iradesinde herhangi bir maksat söz konusu olamaz. “O halde Tanrı’nın iradesi ve meşietî aynıdır. Zira ‘dilerse yapar, dilemezse yapmaz’ sözü şartlı bir hüküm olup dilemesi ve yapması, dilememesi ve yapmaması şeklinde bir

⁶⁷² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

⁶⁷³ İbn Sînâ, *er-Risâletü ’l-Arşîyye*, 27-28.

⁶⁷⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü ’l-Arşîyye*, 28.

zorunluluk gerekmez. O, hayır düzenini en açık ve en yetkin tarzda bilir. Bu nedenle O'nun iradesinde ve meşietinde herhangi bir değişiklik olmaz.”⁶⁷⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiilleri kendi zâtını akletmesine dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın Tanrı'ya irade ve kudret nispet etmekte ancak tıpkı bilgi gibi bunları da geleneksel anlamlarının tamamen dışında kullanmakta ve O'nun zâtını akletmesine indirgemektedir. Bu anlamda bir irade ve kudret ise insanın irade ve kudretinden tamamen farklıdır. Bu yüzden insan için söz konusu olan iradenin aynıyla Tanrı'ya yüklenmesi imkânsızdır. Ne var ki irade bizim eylemlerimizde bir yetkinlik bildirdiği için Tanrı'nın fiillerinin de bu yetkinlikten mahrum olması eksiklik gibi vehmedilmektedir. Zira Fârâbî'nin ifade ettiği gibi Tanrı'nın yetkinliklerini bizde yetkinlik olan şeylerle ifade etmekteyiz.⁶⁷⁶

Tanrı'nın bilgisi dışında bir iradesi olmaması ya da iradenin bilgisi ile aynı olması Tanrı'nın fiillerinin doğrudan bilgiden çıkması anlamına gelmektedir. Bilgi ile fiil arasında boşluk kabul edilmediği anlamına gelen bu durum bazı felsefi-teolojik tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu tartışmaların başında Tanrı'nın kadîm bilgisinin gereği olan fiilin de kadîm olması ve buna bağlı olarak âlemin ezeliği meselesi gelmektedir. Diğer bir önemli tartışma noktası ise Tanrı'nın fiillerinde hür olup olmaması meselesidir.

2.1. Kadîm Bilginin Âlemin Kıdemini Gerektirmesi

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı, zâtı gereği akıl olduğu için akletmesi de zâtıyla birlikte kadîmdir. Bu durum, Tanrı'nın zâtını akletmesinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan varlıkların da kadîm (ezeli) olmasını gerektirir. Nitekim bu iki filozof da âlemin

⁶⁷⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 29-30.

⁶⁷⁶ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 78-79.

ezeli olduğunu kabul etmektedir. O halde, onların Tanrı anlayışının zorunlu olarak âlemin ezeliliğini gerektirdiği söylenebilir.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin ezeliliği birkaç noktada ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, doğa bilimlerinde dairesel hareketin ilkesinin cisim olmayan sonsuz bir güç olduğu ve zamansal bir başlangıcı olmadığı ortaya konulmuştur. Ona göre bu açıklama bir bakıma Tanrı'nın varlığının sürekli ilke olduğunu göstermektedir. İkinci olarak, metafizikte Zorunlu Varlık'ın bütün yönlerden zorunlu olduğu ve O'nun daha önce sahip olmadığı bir hale sahip olmasının imkânsız olduğu ortaya konulmuştur. Üçüncü olarak yine metafizikte sebeplerin zâtı gereği sebebiyi gerektirdiği ilkesi açıklanmıştır.⁶⁷⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin ezeliliği doğrudan fail sebebinin ezeli olmasıyla ilişkilidir. Hatırlanacağı gibi İbn Sînâ'ya göre Tanrı, bütün olarak âleme varlık veren fail sebeptir. Âlemin fail sebebi olan Tanrı, tam ve gerçek sebeptir. Tam sebep var olduğunda sebeplisini gerektirmektedir. Bu durumda tam sebep ezeli olduğu halde sonuç hâdis olamaz. Gerçek anlamda varlık veren tam sebebin eseri ile arasında zamansal bir boşluk olması imkânsızdır. Tanrı gerçek anlamda varlık veren bir sebep olduğu için O'nun eseri olan âlem zamansal olarak sonra meydana gelmiş olamaz. Başka bir ifadeyle tam sebep sebeplisini zamansal olarak öncelemez.⁶⁷⁸ Tanrı'nın tam sebep olmasından hareketle âlemin ezeli oluşuna giden delil şöyle ifade edilebilir:

Ö1. Tam varoluşa sahip olan failin fiili zamansal olarak ondan geri kalmaz.

Ö2. Âlemin faili olan Tanrı tam bir varoluşa sahiptir,

S. Âlem zamansal olarak Tanrı'dan geri kalmaz.

⁶⁷⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117.

⁶⁷⁸ İsmail Yalçıntaş, "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği", *İslami Araştırmalar* 32/1 (2021), 10-29.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin ezeli oluşu sebepsiz oluşu anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı dışındaki her şeyin varlığı imkân içerdiği için mutlaka bir sebebe dayanmaktadır. “Varlık Veren Fail Sebep” başlığında ifade edildiği gibi İbn Sînâ, “zât bakımından kadîm” (*kadîm bi'z-zât*) ile “zaman bakımından kadîm” (*kadîm bi'z-zaman*) arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre zât bakımından kadîm, varlığının sebebi olmayan; zaman bakımından kadîm ise varlığının başlangıcı olmayandır. Zâtı bakımından kadîm olan yalnızca Tanrı olup diğer her şeyin zâtı bakımından muhdestir.⁶⁷⁹

Zâtı bakımından muhdes olan mevcutların bir kısmı zaman bakımında kadim, diğerleri zaman bakımından muhdestir. Zaman bakımından kadîm, zâtı bakımından muhdes olan ay üstü varlıklarıdır. Bunların zamansal başlangıcı olmasa da varlıklarının sebebi vardır. Zaman bakımından muhdes olanlar ise zamansal başlangıcı olan oluş ve bozuluşa konu olan ay altı varlıklarıdır.⁶⁸⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının sonucu olarak ortaya çıkan âlemin ezeli olarak var olduğu düşüncesi, kelamcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bilindiği gibi kelamcılar yaratmadan önce Tanrı'nın var olup âlemin var olmadığı bir yokluk durumunu içeren zamansal yaratma teorisini kabul etmektedir. Kelamcılar Tanrı'nın yegâne kadîm varlık olduğunu O'nun dışında kalan her şeyin sonradan yaratıldığını ileri sürerek filozofları âlemi kıdemde Tanrı ile eşit görmekle suçlamaktadır. Onlara göre Tanrı dışında kadîm varlıkları kabul etmek onları Tanrı'nın mertebesine koymak anlamına geldiği için tevhit inancına aykırıdır. Kelamcıların bu eleştirisi, bir varlığın zamansal olarak ezeli olmasını onun sebepsiz olması olarak anlamalarından kaynaklanmaktadır.

⁶⁷⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/12-13.

⁶⁸⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/12-13.

Oysa yukarıda ifade edildiği gibi filozoflar kesinlikle âlemin sebepsiz olduğunu düşünmemektedir.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde zât bakımından kadîm mertebesi sadece Tanrı'ya mahsustur. Zamansal olarak kadîm olan varlıklar, var olmak için başkasına muhtaç olan mümkün varlıklardır. O halde Tanrı'dan başka kadim varlıklar kabul etmek, bu varlıkların zâtı bakımından muhdes olduğu müddetçe Tanrı'nın önceliğine ve ilk varlık statüsüne bir zarar vermeyecektir. Bu durumda İbn Sînâ'nın sisteminde bütün olarak âlemin ezeliyeti, sebepsiz oluşu değil, zamansal bir başlangıca sahip olmaması anlamına gelmektedir. Yani âlem zamansal başlangıcı olmaması anlamında kâdim, varlığında daima Tanrı'ya muhtaç olduğu için muhdestir.⁶⁸¹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'dan sudûr eden ayrık akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekler ve bütün olarak âlem, zamansal bakımdan ezeli olmakla beraber zâtları bakımından hâdistirler. Tanrı'nın fiili ve eseri olan âlemin zamanda bir başlangıcı olmadığı gibi ona bağlı olan hareketin ve harekete bağlı olan zamanın da bir başlangıç noktası yoktur.⁶⁸² Önce ve sonranın bulunmadığı bu şeyler, zamanla birlikte var olmalarına rağmen zamanda değildir. Zira bir şey önce ve sonraya konu olması bakımından zamanda; zât ve cevher bakımından zamansız olabilir.⁶⁸³

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, sonradan meydana gelen hâdis şeylerin yakın sebebi olmasa da uzak sebebidir. Tanrı'nın fiili ezeli olup bu fiilin sebep olduğu şeylerden hâdis varlıkların meydana gelmesi mümkündür. Ancak İbn Sînâ'ya göre Tanrı'dan hâdis (daha önce yok iken var olan) bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü yok iken

⁶⁸¹ Yalçıntaş, “İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği” 10-29.

⁶⁸² Yalçıntaş, “İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği” 10-29; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sina'nın Hudus Yorumu”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 104-132.

⁶⁸³ Zamanda olmayan fakat zamanla birlikte var olan şey dehr (sonsuz süre) olarak isimlendirilir. Değişmeyen varlıklar dehr içinde varlıklarını sürdürürler. Değişmeden kalan ve zaman aralığı ile hiçbir münasebeti olmayan her varlığın devamlılığı ise “sermed” adını alır. Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, 50.

meydana gelen bir şeyin sebepler bakımından durumu şöyledir: (i) Fail ve kabul edici (*kâbil*) sebepleri yoktur, daha sonra var olmuştur. (ii) Fail ve kabul edici sebep mevcut olmakla beraber ya fail hareket ettirmiyor ya da kabul edici hareket etmiyordur. (ii) Fail ve kabul ediciden biri var; diğeri yoktur. İbn Sînâ'ya göre zikredilen üç durumda hâdis bir fiilin meydana gelişi sebeplerdeki değişime bağlıdır. Ancak Zorunlu Varlık'ın fiili hakkında bunların hepsi imkânsızdır.⁶⁸⁴

İbn Sînâ'ya göre hâdis bir şeyin meydana gelmesi ya sebebin bir defada meydana gelmesi tarzındadır ya da sebebinin yakınlığı ve uzaklığına bağlı olarak meydana gelir. Birinci durumda hâdis, sebebinin meydana gelişiyle beraber meydana gelir; sebebinden geri kalmaz. İkinci durumda ise meydana gelen şeyin sebeplerin yakınlık ve uzaklığına dayanması harekete bağlıdır. Bu durumda her hareketten önce bir hareketin olması ve birbirine temas eden şeyler gibi önceki hareketin illetleri sonraki harekete taşınması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu hareketlerin sonsuz olmasını, dolayısıyla da harekete bağlı olan zamanın sonsuz olmasını gerektirmektedir.⁶⁸⁵

İbn Sînâ, her hâdis hareketin kendisinden önce olan ve ona etki eden başka bir hâdisi gerektirdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu hâdis ise; failin kastı, iradesi, bilgisi ya da bir alet, bir doğa veya bir şey gerçekleşmesi için uygun vaktin gelmesi veya kabul edicinin hazırlık ve istidadının tamamlanması, bir müessirin etkisinin ulaşması vb. olabilir. Ne olursa olsun her hâdisin meydana gelişi mutlaka bir hareketle ilişkilidir. Oysa Zorunlu Varlık'ın zâtından meydana gelen her şey zorunludur. O'nun daha önce sahip olmadığı bir hâle sahip olması düşünülemez. Aksi halde bütün yönlerden zorunlu olmazdı.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117.

⁶⁸⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117-118.

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/119.

İbn Sînâ bazılarının iddia ettiği gibi hâdis durumun Tanrı'nın zâtında değil ama iradesinde gerçekleştiği de söylenemez. Çünkü Tanrı'da hâdis bir iradenin ortaya çıkışı hakkında aynı sorun devam edecektir. Şöyle ki daha önce olmayan bu iradenin ortaya çıkış sebebi nedir? Başka bir irade mi, bir doğa mı ya da herhangi bir başka durum mu? Ne olursa olsun hâdis bir şey vazedildiğinde, zâtının değişmesi gerekmektedir. Oysa zâtı gereği Zorunlu Varlık bütün yönlerden zorunlu varlık olduğu için değişme imkânsızdır. O halde zâtında hâdis bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır.⁶⁸⁷

“Sarîh akıl tanıklık eder ki, bir zât bütün yönlerden daha önce olduğu gibiye, daha önce kendisinden hiçbir şey var olmamışsa, şimdi de öyleyse, şimdi de ondan hiçbir şey var olmaz. Eğer şimdi ondan bir şey var olursa zâtta bir kasıt, bir irade, bir doğa, bir kudret, bir yapabilirlik ya da daha önce olmayan bunlara benzer bir şey meydana gelmiştir. Bunu inkâr eden diliyle aklının gereğinden uzaklaşmıştır. Çünkü var olması ve var olmaması mümkün olan şey, bir sebep olmaksızın ne fiile çıkabilir ne de var olmak için bir tercihe sahiptir.”⁶⁸⁸

İbn Sînâ, Tanrı'dan hâdis bir fiilin meydana gelmesi için bu fiilin O'nda bulunan bir doğa, irade ya da başka bir araza dayanması gerektiğini; nitekim Tanrı'nın fiilinin zorlama ve rastlantı nedeniyle olamayacağını ifade etmektedir. Ancak ona göre Tanrı'dan hâdis fiilin O'ndaki bir doğa veya araz nedeniyle meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü bu, doğa ve arazın değişmesini gerektirmektedir. Hâdis fiilinin irade nedeniyle meydana gelmesi de imkânsızdır. Çünkü hem Tanrı'dan kendisinden başka olan hâdis bir iradenin meydana gelmesi hem de O'ndan hâdis bir fiilin iradeyle meydana gelmesi imkânsızdır.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/119-120.

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/120.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/122.

Ö1. Tanrı'dan hâdis bir fiilin irade sebebiyle meydana geldiği düşünülürse irade edilen ya yaratmanın (*îcâd*) kendisi ya da sonraki bir amaç veya yarar olacaktır.

Ö2. İrade edilen, yaratmanın kendisi olamaz; çünkü bu durumda bu şeyin niçin daha önce değil de şimdi var olduğu sorusunun cevabı yoktur.

Ö3. İrade edilen, bir amaç ya da fayda olamaz; çünkü Tanrı için amaç ve fayda imkânsızdır.

S. O halde Tanrı'dan hâdis bir fiilin irade sebebiyle meydana gelmesi imkânsızdır.⁶⁹⁰

İbn Sînâ, Ö2'de ifade edilen irade edilenin yaratmanın kendisi olması halinde bunun niçin daha önce değil de şimdi var olduğu sorusunun ardından hepsi de imkânsız olan şu alternatifleri sıralamaktadır. “Tanrı onu şimdi mi uygun gördü?”, “Vakti mi geldi?”, “Yoksa fail daha önce güç yetiremezken şimdi mi güç yetirdi?” Yine Ö3'te ifade edilen Tanrı için amaç ve faydanın imkânsızlığını şöyle açıklamaktadır: Bir şey için var olması ve olmaması eşit olan şey, o şey için amaç olamaz. Bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi o şey için daha üstün ise bu şey faydalıdır. Tanrı'nın zâtı yetkin olduğu için ne bir şeyden fayda elde eder ne de bir amaca yönelir.

İbn Sînâ da Tanrı'dan hâdis bir fiilin çıkmasının imkânsız olduğunu gösteren başka bir delil ise Tanrı'nın fiillerine olan önceliğinin hangi öncelik türüne ait olduğuyla ilgilidir.

Ö1. Tanrı'nın hâdis fiili olsaydı onu ya sadece zâtıyla ya da zamanla öncelerdi.

Ö2. Tanrı'nın hâdis fiilini sadece zâtıyla öncelemesi imkânsızdır. Aksi halde Tanrı ve fiillerinin muhdes olması gerektir.

⁶⁹⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/122.

Ö3. Tanrı'nın hâdis fiilini zaman bakımından öncelemesi de imkânsızdır.

Çünkü bu Tanrı'nın var olup âlemin, hareketin ve zamanın var olmadığı bir halin kabul edilmesini gerektirmektedir.

S. O halde Tanrı'dan hâdis bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır.⁶⁹¹

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın hâdis fiilini sadece zâtı bakımından öncelemesi halinde Tanrı ve fiillerinin muhdes olması gerekir. Çünkü muhdes bir fiilin faili, onu zâtıyla önceliyorsa kendisi de muhdestir. Tanrı'nın hâdis fiilini zaman bakımından öncelemesi ise Tanrı'nın var olup âlemin, hareketin ve zamanın var olmadığı bir durumun kabul edilmesini gerektirir. Oysa “sadece Tanrı vardı, âlem yoktu” ifadesinde yer alan “dı” (kâne) geçmişe delalet etmektedir. Bu da yaratılmışların yaratılışından önce bir oluşun geçtiğini ve bu oluşun sonlu olduğunu ifade etmektedir. Oysa bu hareket ve zamandan önce bir zamanın olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁹²

İbn Sînâ, Tanrı'nın var olduğu hâlde âlemin henüz var olmadığı bir durumu mümkün görmez. Ona göre, Tanrı ile âlem arasında zamansal bir boşluk bulunduğunu savunanlar, Tanrı'yı yaratma anına kadar geçen sürede âtil (işlevsiz) bıraktıkları için “muattıla” (Tanrı'yı etkisiz hâlde tasavvur edenler) olarak nitelendirilir. İbn Sînâ, Tanrı'nın âlemi yaratmasının zamansal bir başlangıcı olduğu görüşünün geçersizliğini aşağıdaki akıl yürütme ile temellendirir:

Ö1. Eğer âlemin yaratılışının bir başlangıcı olduğu kabul edilirse, bu durumda yaratılış anına kadar geçen sürede Tanrı'nın hareketli bir cisim yaratmaya ya gücü yetmez ya da gücü yeter.

⁶⁹¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/122.

⁶⁹² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/122.

Ö2. Eğer Tanrı'nın yaratma anına kadar geçen sürede bir cisim yaratmaya gücü yetmiyorsa, bu durumda yaratma ancak o an itibarıyla mümkün hale gelir. Ancak bu durum, ya Tanrı'nın daha önce acizken sonradan kudret kazanmasını ya da yaratılmışların sebepsiz yere daha önce imkânsızken bir anda mümkün hale gelmesini gerektirir ki bu, aklen kabul edilemez bir çelişkidir.

Ö3. Tanrı yaratma anına kadar geçen sürede hareketli bir cisim (x) yaratmaya güç yetirebiliyorsa, o hâlde daha uzun bir sürede başka bir cisim (y) yaratması da mümkün olmalıdır. Bu durumda şu iki olasılık söz konusudur:

- (i) İki cismin yaratılışı eş zamanlıdır. Ancak bu mümkün değildir; çünkü başlangıçta aynı hızda hareket eden iki cisimden biri daha uzun süre hareket ettiyse, yaratılışlarının aynı anda tamamlanması imkânsızdır.
- (ii) İkinci cismin (y) yaratılması birincisinden (x) önce ya da sonra olabilir. Fakat bu da kabul edilemez. Zira yokluk hâlinde bir şeyin daha önce ya da daha sonra yaratılmasının mümkün olup olmadığını tasavvur etmek, varlığın yoklukta derece kazanmasını gerektirir. Bu ise sonsuza dek sürecek bir olasılıklar zinciri anlamına gelir ve mantıksal olarak tutarsızdır.⁶⁹³

Tanrı'dan hâdis bir fiilin çıkmasının imkânsız olduğunu ileri süren İbn Sînâ, O'nun fiilinin ezeli olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'nın fiilinin ezeliyeti ise âlemin ve hareketin ezeliyetini gerektirmektedir. Nitekim İbn Sînâ zamanda başlangıcı olmayan bir hareketin var olması gerektiğini ve bu hareketin ilkesinin yaratıcı yönünden olduğunu söylemektedir. Onun kozmoloji tasavvurunda bu ezeli hareket göksel harekettir.⁶⁹⁴

⁶⁹³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/124.

⁶⁹⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/124.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyin faili olduğunu ve her şeyin kendisinden sudûr ettiğini; kendisinden önce yokluk ve zamanın olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'dan var olan her şeyin varlığı, zâtî yokluğun öncelemesi şartına bağlıdır. Çünkü her şey, zâtî bakımından yok olup varlığı Yüce Yaratıcı'dandır. Tanrı, zâtî gereği varlığını başkasından alan varlıklardan öncedir. Tanrı'dan başka her şeyin yokluğu, zâtî ve zorunlu olarak varlığı önceler.⁶⁹⁵

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, fiilini zâtî gereği yapan bir faildir. “Fiilini zâtî gereği yapan fail, onu ilişen veya ârız olan bir sebepten dolayı yapan failden çok daha üstün ve yücedir.” Zira bir zâttan önce hiçbir şey sudûr etmezken sonra bir şey sudûr ediyorsa, bu mutlaka bir irade, tabiat veya buna benzer türden bir ilişenden dolayıdır. Bu tarz bir ilişenden kaynaklı fiiller, failin zâtında bir değişim gerektirmektedir. Oysa Tanrı hakkında değişim muhaldir. Tanrı, zâtında yetkindir; fiiller O'ndan sâdır olur. O'nun fiili, ne zamana en uygun vakti araştırmaya ne gaye sebep, güdü ve taşıyıcının meydana gelmesine bağlıdır. Aksine O'nun fiili zâtının gereğidir. Ayrıca bir failin fiili yok iken bir arız sebebiyle meydana geliyorsa, bu fiil mümkündür. Mümkünün ise var olması ya da olmaması bir sebebe bağlıdır.⁶⁹⁶

İbn Sînâ'ya göre bir zâtın daha önce fail değilken fail hale gelmesi, mutlaka bir iç ya da dış sebebe bağlıdır. Ancak iki seçenek de Tanrı hakkında geçersizdir. Birincisi, Tanrı var etmeden önce O'ndan başka varlık olmadığı için başkasının O'na etki etmesi düşünülemez. İkincisi, Tanrı'nın bir iç sebeple güdülenmesi, zâtında bir değişim ve etkilenme gerektirdiği için imkânsızdır.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34.

⁶⁹⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34.

⁶⁹⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34-35.

İbn Sînâ, bozuluşa uğrayan varlıklar dahil, her şeyin Tanrı'nın bilgisiyle meydana geldiğini düşünmektedir. Bu hususta şu ayete referansta bulunmaktadır. "*Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır. Bütün kitapların aslı (ümümü'l-kitab) O'nun yanındadır*" (Ra'd 13/39). Ona göre bu ayette aynı türden varlıkların birbirini ortadan kaldırdığına ve varlıkları sürekli (ebedî) olmadığından birbirinin yerine geçirildiklerine işaret edilmektedir. İbn Sînâ'ya göre buradaki "bütün kitapların aslı" ifadesi, O'nun değişim ve zevalden yüce olan tümel tarzda bilgisi ile ilgilidir. "O, ezeli yaratıcı, gaybın anahtarları elinde olan ebedî kâdirdir unsurların varlığı O'ndandır."⁶⁹⁸

"O halde O'nun ezeli varlığının zorunlu olduğu, bilgisinin varlığının lazımı olduğu ve fiilin de bilgisinin lazımı olduğu sabit olmuştur. Bilgi, O'na nispetle varlık verme (*icad*); mevcudata nispetle düşünme (*i'tibar*) yoluyla. Dolayısıyla bilinenin değişimi, O'nun değişimine, bilinenin yokluğu O'nun yokluğuna delil olmaz. Bu durumda olup bozulan şeyleri Baki olana delil olmaz. Aksine, O, öncelikle O'na delil, ikinci olarak da yine O'na kılavuzluk etmektedir. Allah zalimlerin ve inkârcıların söylediklerinden tamamen münezzehtir."⁶⁹⁹

İbn Sînâ, mevcûdatın kadîm bir varlığa ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı kadîmdir; çünkü öncesinde yokluk bulunmaz ve varlığı başkasından değildir. Tanrı'dan başka her şey hâdistir; çünkü onların öncesinde yokluk vardır ve varlıkları Tanrı'dandır. İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, hem zamansal başlangıcı olmayan ama zâtları sebepli olan varlıkların (ay üstü varlıkları) hem de zaman içinde meydana gelen varlıkların failidir. Ona göre duyulur değişimler, ibda'îyyat dışında olan maddi şeylerde gerçekleşmektedir. Tanrı, onların hem var olmalarının hem de varlıklarını

⁶⁹⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 34-35.

⁶⁹⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 35.

sürdurmelerinin failidir. Dolayısıyla Tanrı, kendisinden başka her şeyin gerçek faili ve her şeyin muhdisidir. Çünkü onların varlığı, zâtı gereği değil, Tanrı sebebiyledir.⁷⁰⁰

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlem, Tanrı'nın zâtını akletmesi sebebiyle var olduğu için akletmenin ezeliyle beraber ezeldir. Ancak âlemin ezeliyeti Tanrı'dan bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Filozofların Tanrı-âlem ilişkisine dair açıklamalarının bilgi merkezli varlık verme/yaratma teorisi olduğu anlaşılmaktadır. Kelamcıların kabul ettiği alternatif seçeneklerden birini tercih etmeye dayanan ve zamansal bir başlangıcı olan yaratma teorisinden farklı olarak, bilgiye dayalı ezeli yaratma teorisi, Tanrı'da herhangi bir değişime sebep olmadan âlemin var oluşunu açıklamaktadır. Buna göre Tanrı var oldukça âlem de var ise yaratmanın ezeli olması zorunludur. Yaratmayla birlikte Tanrı'nın yeni bir ilişkiye girmesi ve zamansallaşması ise kesinlikle söz konusu olmayacaktır.⁷⁰¹

2.2. İlâhi Hürriyet Meselesi

Tanrı'nın fiillerinin ezeli olarak zâtını akletmesinden kaynaklandığı düşüncesi, Tanrı'nın özgür olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Bu hususta Gazâlî, filozofların Tanrı'sının gerçek anlamda fail olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre gerçek bir failin fiilinin iradeye dayanması gerekmektedir. Oysa filozofların düşüncesinde Tanrı'nın fiillerine sebep oluşu, Güneş'in ışığına sebep oluşu gibi doğal fiillere benzemektedir. Yani ona göre filozofların düşüncesinde var olanlar, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak değil, tabii bir zorunlulukla sudûr etmiştir. Bütün bunlardan

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 35.

⁷⁰¹ Engin Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 124-127. Ayrıca bkz Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 141.

hareketle Gazâlî, filozofların kabul ettiği Tanrı'nın bilinçli bir zât değil; sadece bir ilke olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁰²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, zâtının ve kendisinden sudûr edenlerin farkında ve hayat sahibidir. Daha önce ifade edildiği gibi Tanrı'nın hayatı, mutlak surette akletmeye dayanır. İbn Sînâ, Tanrı'nın hayat sahibi oluşunu (*hayy*) “kendisini bulunduğu hal üzere bilen” olarak tanımlamaktadır. Ona göre “idrak eden” ve “fail” anlamlarını içeren *hayy*, Tanrı'nın hem kendi zâtını hem de diğer varlıkları bildiğini ifade etmektedir.⁷⁰³

İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin Tanrı'dan meydana gelişi kasıt yoluyla olmadığı gibi doğal bir tarzda da değildir. İbn Sînâ, bunun zâtını akleden Tanrı hakkında mümkün olamayacağını söylemektedir. O, zorunlu olarak bütünün varlığının kendisinden meydana gelmesi gerektiğini akletmektedir. “Çünkü O, zâtını sırf akıl ve ilk ilke olarak; bütünün varlığının kendisinden meydana gelişini de bütünün ilkesi olarak akletmektedir.” Ona göre Tanrı, zâtında bütünün kendisinden sudûruna bir engel olmadığını, kemali ve yüceliğinin iyinin kendisinden feyz olacak şekilde olduğunu ve bunun zâtı gereği âşık olunan heybetinin gereği olduğunu bilmektedir. Kendisinden meydana gelenleri bilen ve herhangi bir engelin karışmadığı her zât kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur. Öyleyse Tanrı, zâtından taştan bütün varlık düzeninden râzıdır.⁷⁰⁴

“Ancak İlk Gerçek'in ilk ve bizzât fiili, varlıktaki iyilik düzeninin bizâtihi ilkesi olan zâtını akletmesidir. Böylece O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Ancak bu kuvveden fiile çıkan ya da bir akledilirden diğerine geçen bir akletme değil; bilakis tek bir akledıştır.”⁷⁰⁵

⁷⁰² el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 128.

⁷⁰³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 27.

⁷⁰⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/146-147.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/147.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtı bütün yönlerden bir olup, hiçbir yönden kuvve içermediği için âleme dair açıklamalar O'nda herhangi bir kuvve durumunu gerektirmemelidir. Bütünün varlığı, O'nun varlıktaki iyilik düzenini akletmesinin gereği/sonucu olarak olabilecek en üstün tarzda meydana gelmektedir. Tanrı'nın katında akledilir hakikat, aynıyla bilgi, irade ve kudrettir. Biz tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirmek için kasıt, hareket ve iradeye muhtaç iken bunların hiçbiri Tanrı hakkında uygun değildir. Kısacası O'nun zâtını akletmesi hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tâbi olarak meydana gelen şeylerin sebebidir. Yoksa O'nun varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığı için değildir. "O, her varlığın kendisinden taşıdığı mevcut olarak bütünün failidir."⁷⁰⁶

İbn Sînâ'nın düşüncesinde İlk Sebep'ten zuhur eden her şey "gereklilik" (*sebil-i lüzum*) yoluyla meydana gelmektedir. O, her açıdan zorunlu olduğu için O'ndan meydana gelenin de hem sayı bakımından tek olması hem de madde ve sûret gibi kısımlara ayrılma bakımından çokluk içermemesi gerekmektedir. Öyleyse kendisinden gerekenin gerekliliği başkasından değil, zâtından dolayıdır. "O'nun zâtında bu şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm, bunun değil de başkasının meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm değildir." O'nun zâtından birden fazla şeyin çıkması ya da bölünebilen bir şeyin çıkması birden fazla yön ve hüküm gerektireceği için ve çokluk anlamı ifade edeceği için mümkün değildir. Bu yüzden İlk Sebep'ten meydana gelen mevcutların ilki, hem sayıca bir hem de zâtı ve mahiyeti bir maddede olmaması bakımından birdir. O, maddî bir cevhere ihtiyaç duymaksızın var olan sûretlerin ve ayrık akılların ilki olarak tanımlanır. İlk akıl, ayrıca en uzak göksel cismin arzu uyandırma yoluyla hareket ettiren ilkedir.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/147.

⁷⁰⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/147-148.

Akkanat, İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiillerinin birkaç bakımdan doğal fiillerden ayrıldığını ifade etmektedir. Her şeyden önce Zorunlu Varlık, zâtı gereği zorunlu olduğu için O'nu zorunlu kılacak dış bir sebep yoktur. Bu anlamda O, mutlak olarak bağımsızdır. İkinci olarak İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, doğal faillerden farklı olarak kendi fiillerinin bilincinde ve farkındadır. Ona göre Güneş'in kendisinden çıkan ışığa sebep olması gibi, Tanrı kendisinden var olanlara doğal bir zorunlulukla sebep olmaz. Aksine Tanrı kendisinden kaynaklanan şeylerin bilincindedir. Tanrı var olanların kendisinden aklettiği tarzda taşıdığını bilmektedir. İbn Sînâ, bu durumu Tanrı'nın rızası ve iradesi olarak yorumlamaktadır. Onun düşüncesinde bu bilinç şu genel ilkeye dayanmaktadır: "Her zât, kendinden sudûr eden şeyi bilir". O halde Zorunlu Varlık, varlığın ilkesi olduğunu ve varlığın kendisinden taşıdığını bilmektedir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiillerinde hür olması, fiillerinin iradeyle meydana gelmesiyle değil; kendisinden meydana gelen fiillerin farkında olmasıyla ve bundan razı olmasıyla ilişkilidir. İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisiyle fiili arasına hâdis bir irade kabul etmese de O'nun fiillerini doğal zorunlulukla gerçekleşen bilinçsiz hareketlerden ayırmaktadır.⁷⁰⁸

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, âlemin muhtevası, nizamı ve sudûrun tertibini bilmektedir. Bu bakımdan O'nun fiilleri iradeli fiil kapsamına girmektedir. Ancak O'nun iradesinin anlamı, bizim sahip olduğumuz iradenin anlamından başkadır. İbn Sînâ'nın düşüncesinde fail, kendisinden meydana gelen fiil hakkında bilgiye sahipse ve o fiilin faili olduğunun farkındaysa onun fiili iradeli; ancak failin, kendisinden meydana gelen fiil hakkında bilgisi yoksa ve o fiilin faili olduğunun farkında değilse onun fiilleri doğal fiil kapsamındadır. Belli bir düzen içinde meydana gelen ve bilgiye dayanan fiiller iradeli fiillerdir. İbn Sînâ düşüncesinde fail, fiilini bir sebebin zorunlu kılması olmaksızın, kendi

⁷⁰⁸ Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu -Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 96-98.

rızasıyla, simetrik olarak yapıyorsa ve ona dair farkındalığı varsa fiilinde özgürdür. O halde özgür bir fiilin, kendisini önceleyen bir illete değil bilgiye dayanması, failin bu fiilin farkında olması ve bu fiilin bir düzene dayanması gerekir.⁷⁰⁹

3. Çokluğun Bir'den Sudûr Süreci

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bütün mevcutların varlığı, ilk sebep olan Tanrı'dan sudûr etmiştir. İslam dünyasına Yeni Platoncu gelenekten intikal eden sudûr teorisi, var olanların tek bir ilkeden çıktığını; daha aşağıda bulunan şeylerin sebeplik yoluyla daha üstün ilkelerden taşma yoluyla meydana geldiğini ifade etmektedir. Her şeyin Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiği düşüncesine dayalı olan sudûr teorisi, yoktan yaratma fikrini reddetmektedir. Bilindiği gibi İslam dünyasında dini referanslı açıklamalara dayanan yoktan yaratma görüşü hâkimdir. Ancak Antik Yunan düşüncesinde genel olarak bir şeyin yoktan var olamayacağı ve vardan yok olamayacağı kabul edilmektedir. Bu düşünce, çelişğin iki tarafının birbirine döndürülemeyeceği ilkesine dayanmaktadır.⁷¹⁰

Fârâbî, Yeni Platoncu sudûr şemasını değiştirerek Batlamyus astronomisine uyumlu hale getirmiştir. Ancak daha önemlisi Fârâbî, sudûrun dilini, İslam düşüncesinde yerleşik olan kavramlarla uyumlu hale getirmiştir. İbn Sînâ ise bu projeyi daha sistemli ve kapsamlı bir hale getirerek dini düşüncenin temel sorunlarını metafiziğin ilkeleriyle yeniden yorumlamıştır.⁷¹¹

⁷⁰⁹ Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu -Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 96-98.

⁷¹⁰ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 242; Üçer, "Sudur Teorisi", 1/386-387.

⁷¹¹ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 236-241; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 91. Ayrıca bkz; David C. Resiman, "Fârâbî'nin Felsefe Müfredatı", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015); Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 154-181.

Fârâbî, sayıca çok ve birbirinden farklı mertebede olan mevcutların İlk'ten taşıdığını ve söz konusu taşmanın, varlık bakımından daha yetkin olandan daha az yetkin olana, noksan olandan daha noksan olana ve nihayet var olması asla mümkün olmayana kadar belli bir sıra düzeni içinde meydana geldiğini söylemektedir. Böylece mevcutlar ötesi olmayan ve var olması mümkün olmayanda son bulmaktadır.⁷¹² Fârâbî'ye göre İlk'in cevherinden taşan mevcutlar, bir düzen, uyum ve irtibat içerisinde olduğu için eşyadaki çokluk bir birlik ve bütünlük halindedir.⁷¹³

İbn Sînâ, bazı farklılıklar olsa da temel olarak Fârâbî'nin sudûr şemasını kabul etmektedir. Ona göre bütün mevcutların varlığı her bakımdan bir olan, cisim olmayan, cisimde bulunmayan ve herhangi bir şekilde bölünmeye konu olmayan zâtı gereği Zorunlu Varlık'tan taşmıştır. Zorunlu Varlık, her şeyin sebebidir, ancak O'nun -ne kendisinden (*anhu*) ne kendisinde (*fîhi*) veya kendisi ile (*bihi*) olduğu ne kendisi için (*lehu*) olduğu- bir sebebi bulunmamaktadır.⁷¹⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde sebepler arasında zorunlu bir hiyerarşik sıra düzeni vardır. Buna göre âlemde müşahade edilen çokluk, tek bir ilkeye dayanmakta; ancak bu ilkenin kendisinde herhangi bir çokluk anlamı bulunmamaktadır. Böylece Tanrı'nın birliği ve basitliği ihlal edilmeden var olanların çokluğu ve çeşitliliği açıklanmaya çalışılmaktadır.⁷¹⁵

Bir ve değişmeyen ilkeden, çokluk ve değişimin nasıl meydana geldiği “birden bir çıkar” (*el-vâhid lâ yesduru anhu illâ vâhid*) ilkesine dayanmaktadır. Hem İlk Sebep'in bütüne sebep oluşu hem de diğer varlıklar arasındaki sebeplik ilişkisi bu ilke bağlı olarak

⁷¹² el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 76-77.

⁷¹³ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 78-79.

⁷¹⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/146.

⁷¹⁵ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 167; Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman (Klasik Yayınları, 2022), 229.

gerçekleşmektedir. Bu ilkeye göre bir şey bir yönden ancak tek bir şeye sebep olur. Birden fazla şeye sebep olanın birden fazla yöne sahip olması gerekir. Bir şeyden birden fazla şey çıkıyorsa onda kendisinde çıkan çeşitli şeyleri açıklayacak farklı veçhelerin olması gerekmektedir. Bu kapsamda filozoflar, basit bir varlık olan Tanrı'dan doğrudan sadece tek bir şeyin sudûr ettiğini, diğer her şeyin ise nedenler zinciri içerisinde meydana geldiği ileri sürmektedir. Tanrı basit bir varlık olduğu için O'nda çeşitli yönlerin olması imkânsızdır. O halde O'ndan sadece bir şey çıkabilir.⁷¹⁶

Fârâbî'ye göre bir kısmını duyuyla müşahade ettiğimiz, bir kısmını ise burhanla bildiğimiz mevcutların tamamının varlığı, zorunlu olarak ilk varlık olan Tanrı'dandır. Tanrı'dan başka varlıkların varlığı, Tanrı'nın varlığından taşıdığı için hiçbir şekilde O'nun sebebi olamazlar. Ona göre Tanrı'dan taşan mevcutlar, O'nun gayesi değildir. Çünkü bu şeyler, O'na herhangi bir yetkinlik kazandırmaz. Mesela insan, fiilleriyle bir yetkinlik elde eder. Söz gelimi başkalarına bir şeyler vermekle onur, haz ya da başka bir iyilik kazanır. Oysa Tanrı'nın varlığının ya da fiilinin amacı diğer var olanları var etmek değildir. Aksi halde varlığının, kendisi dışında bir sebebi olurdu ve bu durumda ilk olamazdı. Tanrı'nın başkasına varlık vermekle sahip olmadığı bir yetkinlik elde etmesi imkânsızdır. Çünkü bu durum, başka bir şeyi O'nun önüne geçirerek sebebi haline getirdiği için O'nun ilk ve her şeyden önce oluşunu ortadan kaldırmaktadır.⁷¹⁷

Fârâbî'nin düşüncesinde Tanrı varlığa zâtı gereği sahipken O'nun dışındaki her şey, varlığını O'ndan almaktadır. Tanrı'dan başkasının varlığı cevherine ve varlığına eklenir ve tâbi olur. Ona göre Tanrı'nın başkasına taşan varlığı cevherindedir. Yani O'nun zâtının cevherleştiği varlığı, başkasının meydana geldiği varlığıyla aynıdır. İlk'in

⁷¹⁶Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 332-333; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 148-152.

⁷¹⁷el-Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, 72-75.

biri kendisinde başka şeylerin taşıdığı varlığı, diğeri kendisiyle cevherleştiği varlığı olmak üzere iki varlığının olması kesinlikle imkânsızdır. O, tek bir zât ve tek bir cevherdir.⁷¹⁸

Fârâbî'ye göre Tanrı, varlığından başkasının varlığının taşmasında ne zâtı dışında bir araza ne de kendisinde olmayan bir hali meydana getirecek olan bir harekete veya bir âlete ihtiyaç duyar. Ateş, suyu buharlaştırmak için sıcaklığa; Güneş, dünyayı ısıtmak için ona yeni bir hali kazandıran harekete; marangoz ahşaba şekil vermek için testereye ihtiyaç duymaktadır. Oysa Tanrı, başkasını var etmek için zâtı dışında bir şeye ihtiyaç duymaz. Yine Tanrı'dan başkasının varlığının taşması hususunda kendisinden veya dışarıdan herhangi bir engelin olması mümkün değildir.⁷¹⁹

Fârâbî'ye göre Tanrı, bütün varlıkların kendisinden taşıdığı cevher/zât olması bakımından *cömert* adını almaktadır. Ancak O'nun cömertliği, kendi cevherindedir. Yine Tanrı, mevcutların sıra düzeni kendisine dayandığı için ve her mevcut varlıktaki payını kendisinden aldığı dereceye göre elde ettiği için *adil* adını almaktadır. O'nun adaleti kendi cevherinde olup cevheri dışında bir şeyden dolayı değildir.⁷²⁰

Tanrı'dan aracısız olarak sudûr eden ilk varlık, Fârâbî'nin terminolojisinde “ikinci akıl” ya da “ikinci varlık”, İbn Sînâ terminolojisinde ise “ilk akıl” adını almaktadır. Nasıl biz bir mevcudu düşündüğümüz zaman zihnimizde onun sûreti resm oluyorsa Tanrı'nın zâtını akletmesi de makulün dışta bir akıl olarak var olmasını gerektirmektedir. Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık cisimsel değil, aklî bir cevherdir. Yani kesinlikle maddî bir sûret veya madde değildir.⁷²¹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'dan sudûr eden ilk varlıkla beraber çokluk ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre o, İlk'i ve kendi zâtını akletmektedir. Onun

⁷¹⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 74-75.

⁷¹⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 76-77.

⁷²⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 76-79.

⁷²¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-87.

İlk'i akletmesi, başka bir aklın varlığını; kendi zâtını akletmesi ise İlk Sema'nın varlığını gerektirmektedir. Ondan sudûr eden akıl da aynı şekilde kendi zâtını ve İlk'i aklederek bir sonraki akıl ve feleği meydana getirmektedir. Nihayet on birinci akıl olan Faal Akıl ile cevherleri bakımından akıl ve makul olan ayırık akıllar hiyerarşisi tamamlanmaktadır.⁷²²

İbn Sînâ'ya göre ikinci varlığın tamamen bir ve basit olması imkânsızdır. Çünkü yokluktan çıkan ilk şeylerde ikilikleri sebebiyle bir şekilde başkasıyla zorunluluk ve çokluk bulunmaktadır. Zira ayırık akıllar, zâtları gereği mümkün; İlk ile zorunludur. İbn Sînâ'ya göre ilk akılda ortaya çıkan çokluğun sebebi Tanrı değildir. Çünkü o, varlık imkânına zâtı gereği sahipken varlığının zorunluğu ona İlk'ten gelmektedir. Onun İlk'i ve zâtını akletmesinin gerektirdiği çokluk, İlk'ten kaynaklanan varlığının zorunluluğunun gereğidir. Nitekim bir zâttan tek bir şeyin meydana gelmesi ve sonra meydana gelen bu şeye varlığının ilkesinde olmayan bir çokluğun tâbi olması imkânsız değildir.⁷²³

İbn Sînâ, sudûrun dikey (akıllar) ve yatay (felekler) seyrini bazı farklılıklar olsa da Fârâbî ile aynı mantık içinde ele almaktadır. Ona göre ayırık akılların her birinden üç şey sudûr etmektedir: (i) başka bir akıl (ii) feleğin nefisi (iii) feleğin cismi. İlk Akıl, birden fazla yöne sahip olduğu için kendisinden birden fazla şeyin sudûr etmesi mümkündür. İlk aklın, Tanrı'yı akletmesi yönünden ikinci akıl; zâtını akletmesi yönünden en uzak feleğin nefisi; kendisine mahsus varlığının mümkün oluşunu akletmesi bakımından ise en uzak feleğin cismi (*cirmiyyeti*) meydana gelmektedir. Ayırık akılların sonuncusu olan Faal Akıl'a kadar her bir akılda sudûr süreci böyledir. Ancak her bir aklın ardından başka bir aklın meydana gelmesi sonsuza kadar gitmez akılların ve feleklerin sayısı sonludur.⁷²⁴

⁷²² el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-87.

⁷²³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/150.

⁷²⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/151.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık kendisinden sonra olanlardan daha üstün bir mertebededir. Ancak o da Tanrı dışındaki bütün varlıklar gibi zâtı itibariyle mümkün kategorisindedir. Dolayısıyla diğer ayırık akıllar gibi mahiyeti itibariyle imkân yönüne, varlığı bakımından ise zorunluk yönüne sahiptir. Ancak imkânı kendiliğinden, zorunluluğu ise Tanrı'dandır.⁷²⁵ İlk ile cisimler arasında aracı varlıklar olan basit ayırık akıllar mevcut ve gerçek aklî cevherlerdir. Onlar oluş ve bozuluşa uğramadan varlıklarını sürdürmektedir. Sayıca çok olan bu akılların her biri doğrudan İlk'ten sudûr etmemiştir. Ancak hepsi de zâtları bakımından hâdis olup İlk'in vasıtalı sebeplileridir. İbn Sînâ söz konusu ayırık akılları hiyerarşik bir düzen içerisinde ele almaktadır. Onlardan varlığı veren illetler varlık bakımından daha üstündür. Varlığı alanlar ise varlık bakımından daha düşüktür.⁷²⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ayırık akıllardan sudûr eden göksel cirim ya da felekler, nefis ve bedenden meydana gelmektedir. Ancak onlar ezeli ve değişmez olup oluş ve bozuluşa uğramazlar. Çünkü onların sahip olduğu yetkinlikler, baştan beri kendi cevherlerinde mevcuttur. Onların maddeleri sadece sahip oldukları sûrete tahsis edilmiştir.⁷²⁷ Her feleğin kendine ait nefsi, onun yetkinliği ve sûretidir. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak feleklerin akletmenin yanında hayal (*tahayyül*) ve vehimleri (*tevvehhümleri*) olduğunu söylemektedir.⁷²⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ayırık akılların sonuncusu olan Faal Akıl'dan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan ay altı varlıkları bulunmaktadır. Filozoflara göre ay altı âleminin varlığa gelişi de Tanrı'dan taşan varlık feyzinin eseridir. Ancak ay altı varlıkları meydana gelişinde daha fazla sebep devreye girdiği için daha karmaşık bir süreci

⁷²⁵ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sina'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 104-132.

⁷²⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/153.

⁷²⁷ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-91.

⁷²⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/152.

izlemektedir. Ay altı âlemini oluşturan mevcutlar, madde ve sûretleri bakımından ay üstü varlıklarından farklıdır. Ayırık akıllar maddesiz sûret oldukları için değişmezler. Göksel cisimler madde ve sûretten oluşan bileşik cevherdir. Ancak onların nefislerine tekabül eden sûretlerinin cisimlerine tekabül eden maddelerinden ayrılması imkânsız olduğu için her biri ezeli ve değişmezdir. Oysa ay altı âlemi sûretler maddelerinden ayrılabilir oldukları için oluş ve bozuluş içindedir.⁷²⁹

Fârâbî'ye göre ay altı varlıklarının nihai yetkinlikleri, tabiat ve cevherlerinde baştan itibaren mevcut değildir. Aksine onlar, başlangıçta en eksik halde olup cevheri ve arazları bakımından nihai yetkinliklere ulaşma imkânına sahiptir. Fârâbî ay altı varlıklarının bir kısmının doğal, bir kısmının iradi, bir kısmının ise karışık olduğunu söylemekte ve bunları; ateş, hava su ve topraktan oluşan dört unsur (*ustukussât*) madenler, bitkiler, düşünmeyen hayvan ve düşünen hayvan olarak sıralamaktadır.⁷³⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ'dan önce ay altı âleminin temel bileşenleri olan unsurların meydana gelişi hususunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. Aristoteles'in kapalı evren anlayışında ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında Güneşin yer yüzünü ısıtması gibi kısmi etkiler dışında nedensel bir ilişki yoktur. Afrodisiaslı İskender, unsurların meydana gelişinde semavi cisimlerin etkisi olduğunu ileri sürmüştür.⁷³¹ Yeni Platoncu düşüncede ise ay altı âlemi varlıklarının sûreti, metafizik nedenlerden gelmektedir. Bu sûretler veren fail ilke ise Demiourgos'tur. Üçer'e göre Kindi, ay altı cisimlerinin oluşmasında semavi cisimlerin hareketlerinin etkin olduğunu belirten İskender'in yorumunu kabul etmiştir.⁷³²

Fârâbî, ay altı cisimlerinin oluşumunu nedensel feyiz düşüncesine bağlı olarak açıklamaktadır. Buna göre ay altı âlemi nesnelerinin sûretleri, metafizik ilkelerden

⁷²⁹ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 347-348.

⁷³⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-91.

⁷³¹ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 240-250.

⁷³² Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 277-281.

gelmektedir. Bununla birlikte o, bazen sûretleri veren fail rolünü semavi cisimlere vermektedir. Fârâbî *el-Medînetü'l-Fazila*'da semavi cisimlerin ortaklık ve farklılıklarının ay altı âlemde birlik ve çokluğa sebep olduğunu, *es-Sîyasetü'l-Medeniyye*'de ise semavi cisimlerin maddenin ve maddi sûretlerin nedeni varlığının sebebi olduğunu söylemektedir.⁷³³

İbn Sînâ'ya göre unsurlardan meydana gelen cisimler oluş ve bozuluşa tabi olduklarından onların yakın sebepleri ayırık akıllar olamaz. Çünkü onlar, maddeleri bakımından ortak, sûretleri bakımından farklıdır. Ortak maddede farklı sûretlerin art arda gelmesini açıklayacak ilave sebeplere ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ortak madde ve farklı sûretleri açıklayan sebeplerin de bir tür değişimi ve hareketi kabul etmesi gerekir.⁷³⁴ Bu çerçevede İbn Sînâ ay altı âlemin temel ögesi olan unsurların meydana gelişini açıklarken Faal Akıl'ın yanında göksel feleklerin etkisene de yer vermektedir. İbn Sînâ, sûreti veren mutlak fiili Faal Akıl'a nispet ederken, bu fiili özelleştirecek güçleri ve istidatları semavi cisimlere ve cisimsel ilkelere vermektedir. Ona göre sûretlerinin farklılığı feleklerin hallerindeki farklılıktan, maddelerinin ortaklığı ise feleklerin ortak olduğu ilkeden yani dairesel hareketten kaynaklanmaktadır.⁷³⁵

İbn Sînâ'nın düşüncesinde ay altı cisimlerinin sûretleri Faal Akıl'dan taşmaktadır. Bu taşma nedensel feyiz mantığı içerisinde gerçekleşmektedir. Faal Akıl, kendisinden aşağıda olan varlıklara yönelik bir gaye barındırmadan ve onu fiile zorlayan harici bir etken olmaksızın kendisi akletmekte ve bu akletme neticesinde ay altı âlemi sûretleri taşmaktadır.⁷³⁶ “*Ayrık akıllar hatta bize komşu olan Faal Akıl'dan göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şey taşmakta ve bu şeyde aşağı âlemin sûretlerinin resimleri “edilgi”*

⁷³³ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 281-285.

⁷³⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/155.

⁷³⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/155-156. Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 351-352.

⁷³⁶ Üçer, “Sudur Teorisi”, 1/359.

*tarzında bulunmaktadır. Nitekim bu akıl ve akıllarda sûretlerin resimleri “etki” tarzında bulunmaktadır.”*⁷³⁷ Ancak İbn Sînâ’ya göre sûretler Faal Akıl’da özelleşmiş haliyle bulunmamaktadır. Yani insan, at, kedi gibi türsel sûretler bulunmaz. Faal akıl kendisinde var olan sûretleri akletmez; aksine diğer akıllar gibi kendi zâtını akletmektedir.⁷³⁸

İbn Sînâ, sûretlerin münferit olarak değil tahsisle yani özelleşerek taşıdığını ve bu özelleşmenin göksel cisimlerin ortaklığıyla gerçekleştiğini söylemektedir. “Bu şeyin özelleşmesi unsuri bir cismin aracılığı olmaksızın ya da cevherindeki genellikten sonra onu özel bir istidada sahip kılan bir vasıtayla semavi bir tesirle özelleştirildiğinde bu ayırıktan özel bir sûret taşmakta ve bu maddede resm olmaktadır.” İbn Sînâ’ya göre maddenin özelleştiricileri onun hazırlayıcılarıdır. Hazırlayan kendisinden bir durum istidatlıda meydana gelendir. Hazırlama sûretleri veren ilkelerden onun hakkında daha öncelikli olanı tercih eder.⁷³⁹

İbn Sînâ göksel cisimlerin ay altı âleminin cisimlerine kendilerine özgü niteliklerle etki ettiğini söylemektedir. Yine göksel nefislerin bu âlemde bulunan nefisler üzerinde etkileri vardır. Şöyle ki söz konusu cisimleri yetkinlik ve sûretlerle tedbir eden doğa, felekte ortaya çıkan nefisten ya da onun yardımıyla meydana gelmektedir. Ay altı âleminde ortak olan maddeye göksel cisimlerden basit cisimler olan unsurların ya da onlardan meydana gelen cisimlerin her birinin sûretine istidatlı olan şeyler taşımaktadır. Ancak bu etki, varlık değil istidat düzeyindedir. İstidatlı hale geldiğinde sûretleri verenden (*vâhibu’s-suver*) sûreti kazanır.⁷⁴⁰

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesinde Tanrı dışında mevcut olan her şeyin varlığı, O’nun zâtını akletmesi neticesinde O’ndan meydana gelmektedir. Bununla

⁷³⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/155-156.

⁷³⁸ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 364-365.

⁷³⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/155-156.

⁷⁴⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/157-158.

birlikte varlık hiyerarşisinde bulunan diğer akıllar ve sebepler de var oluşta etkin olarak işlevini yerine getirmektedir. Bu nedensel feyiz mantığı içinde meydana gelen her şey, Tanrı'nın bilgisinin nesneleri hükmündedir. Başka bir ifadeyle Tanrı'dan taşan varlık feyziyle var olan her şey, Tanrı'nın bilgisine dahildir.

4. Tanrı'nın Bilgisi ve İnâyet

Bu noktaya kadar yapılan değerlendirmeler doğrultusunda, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlemin varlığının, faili olan Tanrı'dan sudûr ettiği; ancak bu sürecin Tanrı'nın irade ya da kastına değil, zâtını akletmesine dayandığı ortaya konulmuştur. Ayrıca, Tanrı'dan sudûr eden varlıkların doğal bir zorunluluk sonucu değil; Tanrı'nın bilgisi ve rızası doğrultusunda meydana geldiği belirtilmiştir. Bütün bunlar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın âlem üzerinde bir inâyetinin olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. İnâyet kelime olarak; “isteme”, “amaçlama”, “ilgilenme”, “önem verme”⁷⁴¹ gibi anlamlara gelmektedir. Dini ve felsefî bir terim olarak ise inâyet; Tanrı'nın genel olarak âlemi düzenleyip yönetmesi, özel olarak insana yardım etmesi ve desteklemesi anlamını taşımaktadır.⁷⁴²

Düşünce tarihinde ister âleme aşkın ister içkin biçimde tasavvur edilsin, yaratıcı, düzenleyici ve koruyucu bir gücün varlığı kabul edilmiştir. Bu gücün, evrenin kaostan kozmos hâline dönüşmesinde ve düzene kavuşmasında etkin rol oynadığı düşünülmüştür.⁷⁴³ Yunan felsefesinde inâyet düşüncesi çoğunlukla Tanrı, var oluş, teleolojik evren anlayışı, iyilik ve kötülük gibi konular etrafında şekillenmektedir.⁷⁴⁴ Platon'un düşüncesinde maddi dünyanın ötesinde bulunan Tanrı, düzenden yoksun olan

⁷⁴¹ Kasım Turhan, “İnâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22 (2000), 265-266.

⁷⁴² Raziye Şahiner Bulut - Hasan Özalp, “Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2020), 52.

⁷⁴³ Aydın Topaloğlu, “Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2004), 106.

⁷⁴⁴ Bulut - Özalp, “Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı”, 54.

maddeye idealar dünyasının özelliklerini yansıtarak olabilecek en iyi biçimde düzen ve şekil kazandırmaktadır. Aristoteles'in düşüncesinde ise Tanrı, ilk hareket ettirici olarak kaos halindeki nesneler dünyasının kozmosa dönüşmesinin sebebidir.⁷⁴⁵

İslâm düşünce geleneğinde inâyet, genel olarak Allah'ın yardımı, lütfu, koruyup gözetmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede inâyet, O'na atfedilen *müheymin*, *rezzâk*, *hafîz* ve *mukîr* gibi ilâhî isimlerle ilişkilendirilmektedir. Kelam düşüncesinde inâyet, Allah'ın âlem üzerinde etkin olması; genel olarak âlemi belli hedeflere yönlendirmesi, özel olarak ise kullarına fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını taşımaktadır.⁷⁴⁶

Görüldüğü gibi inâyet düşüncesi, zorunlu olarak kişisel Tanrı tasavvuruna ya da Tanrı'nın varlıklarla şahsi ilişkisine bağlı değildir. Kişisel özelliklere sahip bir Tanrı anlayışında inâyet, Tanrı'nın yaratılmışlarla kurduğu bireysel ilişki veya onlara yardımı olarak yorumlanmaktadır. Buna karşın kişisel olmayan bir Tanrı anlayışında inâyet, daha ziyade âlemdeki düzen ve uyum ile ilişkilendirilmektedir. Birinci yaklaşımda inâyet, Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirilirken, ikincisinde Tanrı'nın varlığı ve bilgisiyle ilişkilendirilmektedir. Bu çerçevede Fârâbî ve İbn Sînâ'nın inâyet anlayışının ikinci yaklaşımla örtüştüğü görülmektedir. Zîra filozoflara göre Tanrı, âlemdeki iyilik düzeninin ilkesidir. Ancak O'nun kendisinden aşağı olan varlıklara yönelik bir kastı ve iradesi yoktur.

Fârâbî, var olanların Tanrı'dan sudûrunun varlıkça daha yetkin ve daha mükemmel olandan eksikçe doğru bir sıra düzeni içerisinde gerçekleştiğini, varlığın

⁷⁴⁵ Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", 108. Ross'a göre Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı'nın doğrudan âleme bir yönelerek onu düzenlemesi anlamında bir inâyet düşüncesi yoktur. Bununla beraber bazı şârihler, onun düşüncesinde Tanrı'nın başkalarına yönelik bilgi ve inâyetinin var olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu kapsamda Afrodiasiaslı İskender, Aristoteles felsefesinde ilâhî inâyet düşüncesinin var olduğunu ileri sürmüştür. İbn Rüşd ise onun düşüncesinde Tanrı'nın âlemin genel yasalarına yönelik bilgiye sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ross, *Aristoteles*, 286-289.

⁷⁴⁶ Turhan, "İnâyet", 265-266.

kaynağı ve ilkesi olan Tanrı'nın adaletli, güzel, âlemi yöneten (*müdebbirü'l-âlem*), düzen veren olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı, bütün varlıkların kendisinden taşıdığı cevher olması bakımından cömert; mevcutların sıra düzeninin kendisine dayanması ve her mevcudun varlıktaki payını O'ndan alması bakımından ise adildir.⁷⁴⁷ Var olanlar, O'nun cevherinden ontolojik bir düzen dahilinde meydana geldiği için tam bir nedensel uyum, irtibat halindedir. Bu sayede eşyadaki çokluk bir birlik ve bütünlük teşkil etmektedir.⁷⁴⁸

İbn Sînâ'nın düşüncesinde var oluşta bizim iyiliğimizi gözeten kasıtlı ve iradeli bir inâyet anlayışı yoktur. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın inâyet anlayışı, Tanrı'nın daha alt mertebedeki varlıkları gözetmesi, onlara yardım etmesi gibi şahsi ilişkileri içermeyen ama âlemdeki düzene bağlı bir yaklaşımdır. İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye* 'de Tanrı'nın bilgisinin eşyadaki mükemmel düzenin sebebi olduğunu, O'nun varlığının yetkinliğinden kaynaklanan fiilleri irade eden olduğunu söylemektedir. Ona göre bu aynı zamanda Tanrı'nın inâyetidir. Bu anlamda inâyet, her şeydeki hayır düzeninin açığa çıkmasıdır. Tanrı'nın fiillerinin sudûru O'nun varlığının yetkinliğinin eserleridir. Onların bir irade edicisinin olması gerekir. Ona göre inâyet, yaratılanlardan bazılarına özgü olan iyiliğe yönelik eğilime indirgenemez. Tanrı, bireylerin iyiliklerini gözeterek fiilde bulunmaz. Zira bu Tanrı'nın fiilinin bir kasıt ve gayeye bağlı olması anlamına gelir. Oysa ifade edildiği gibi Tanrı, gaye sebepten münezzehtir. Kısacası İbn Sînâ göre inâyet, her hayır düzeninin açığa çıkmasıdır.⁷⁴⁹

İbn Sînâ, *Metafizik*'te yüksek sebeplerin yaptıkları şeyleri bizim için yapmadıklarını, bir şeyin onları meşgul etmesinin bir güdünün onları güdülemesinin ya

⁷⁴⁷ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, 76-79. Bkz; Badr El Fekkak, "İskender'in İnâye'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlâhî İnayet Olarak Adalet", çev. Emine Taşcı Yıldırım, *Journal of Islamic Research* 28/1 (2017), 76-86.

⁷⁴⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, 78-79.

⁷⁴⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, 28-29.

da bir tercihin onlara ilişmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın inâyet anlayışı, daha ziyade Tanrı'nın âleme varlık vermesi ve bu varlığın sırf iyilik ve düzen içerisinde tezahür etmesini ifade etmektedir. Ona göre âlemin düzeni, göklerin kısımları, hayvan, bitkilerin vs. oluşumunda hayret verici eserler tesadüfen meydana gelmiş olamaz; aksine bütün bunların belli bir tedbiri gerektirdiğini inkâr etmek mümkün değildir.⁷⁵⁰ Kısacası âlemdeki düzeni meydana getiren ilkeler, bunu aşağıdaki varlıkların iyiliğini amaçlayarak yapmamaktadır. İbn Sînâ, inâyeti şöyle tanımlamaktadır:

“İnâyet, İlk'in varlıktaki iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zâtı gereği sebebi olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece em mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda taşmasıdır.”⁷⁵¹

İbn Sînâ'nın inâyet düşüncesinin özünü ortaya koyan bu paragraf, inâyetin Tanrı'nın bilgisiyle olan ilişkisini ve varlıktaki her şeyi nasıl kuşattığını ortaya koymaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın inâyetinin oluş ve bozuluşa uğrayan ay altı varlıkları üzerinde nasıl tezahür ettiği hususu, ay altı varlıklarının nasıl meydana geldiği meselesindeki açıklamalarla paraleldir. Tanrı, ay altı varlıklarının uzak sebebi olduğu için inâyet aracı sebeplerle gerçekleşmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ay altı âleminde bulunan varlıkların sûretleri, yukarıda bulunan ilkelerden taşmaktadır.

⁷⁵⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/160.

⁷⁵¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/160. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/160; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 320.

İbn Sînâ, âlemdeki hâdis şeylerin, fail göksel güçlerle ona tabi olan münfail yersel güçlerin çatışmalarından meydana geldiğini belirtmektedir.⁷⁵² Onun düşüncesinde Tanrı'nın inâyeti, âleme varlık ve düzen vermesidir. İster doğal olarak ister iradeyle gerçekleşsin, meydana gelen her şey nihayetinde Tanrı'nın inâyetine bağlıdır. Bu anlamda Tanrı'nın inâyeti, doğal ve iradi sebeplerin üstündedir. Her şeyin ilkesi doğaya, iradeye ve tesadüfe dayandığını söylenmektedir. İbn Sînâ'ya göre doğanın ilkesinin inâyete dayandığı açıktır. Ayı şekilde bizim irademizle meydana gelen fiiller de sonuçta inâyete dayanmaktadır. Çünkü bizim hâdis irademiz sebeplidir. İradenin sebebi başka bir irade olamaz. Yani hâdis iradeler sonsuza kadar teselsül etmez. Aksine ona dışarıdan yersel ve göksel durumlar ilişir. Yersel olanlar da nihayetinde göksel olanlara istinat ermekte, bütün sebeplerin bir araya gelmesi iradenin varlığını gerektirmektedir. Tesadüf ise bunların çatışmasından meydana gelmektedir. Bütün işler sonunda onları gerektiren ve Allah katından inen ilkelere dayanmaktadır.⁷⁵³

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi, sebep oluşu, varlık vermesi inâyet anlamında birleşmektedir. Turhan'ın ifadesiyle inâyet, “Tanrı'nın küllî bilgisi ve takdirinin, kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir.” Tanrı, mutlak iyi olduğu için bilgi ve takdiri de en iyi ve mükemmel bir nizam olarak dışa vurmakta ve bu sûretle varlık gerçekleşmektedir.⁷⁵⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın âlem üzerinde şahsi ilişkisini gerektiren anlamda bir inâyet düşüncesi yoktur. Ancak Tanrı'nın âlemi var etmesi, ayakta tutması, düzenin kaynağı olması anlamında bir inâyet düşüncesi vardır. Tanrı'ya atfedilen diğer şahsi sıfatlar gibi inâyet'de Tanrı'nın kendi zâtını aklederek bütün varlık kendisinden taşması anlamına indirgenmektedir. Bu

⁷⁵² İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/181.

⁷⁵³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/185.

⁷⁵⁴ Turhan, “İnâyet”, 265-266. Tanrı'nın bilgisi ve inâyet ilişkisi hakkında daha geniş bir izah için bkz; Emine Taşçı Yıldırım, “İbn Sînâ'nın İnâyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu”, *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 172-174.

taşmanın kendisi aynı zamanda hem varlık hem bilgi hem de varlıktaki düzeni ve iyiliği de kapsayan ilâhî inâyetdir. Dolayısıyla inâyet, sûdur düşüncesi dâhilinde ele alınmaktadır. Var olan her şey ve meydana gelen her olay, Tanrı'nın zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zâtını akletmesi aynıyla bilgi, irade, kudrettir. Bunlar ise var etme ve inâyet olarak tecelli etmektedir.



Sonuç

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisini konu edinen bu çalışmada öncelikle bu meseleyi anlamak için filozofların Tanrı anlayışlarını doğru bir şekilde kavramak gerektiği tespit edilmiştir. Nitekim farklı Tanrı anlayışlarına sahip düşünce sistemlerinde, Tanrı'nın bilgisine ilişkin yaklaşımlar da farklılık arz etmektedir. Bu doğrultuda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışları'nın birbirine oldukça benzediği görülmektedir. Fârâbî Tanrı anlayışı bakımından ve âlemin var oluşu hakkındaki izahlarıyla İbn Sînâ'ya öncülük etmektedir. Her iki filozofun sisteminde Tanrı, bütün var olanların kendisine dayandığı ilk varlık, kendisinin hiçbir sebebi olmayan ilk sebep ve bütün mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu varlıktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı kadar O'nun birliğine önem verdikleri görülmektedir. Bu filozoflara göre sebepsiz ilk sebep ve varlığı zâtı gereği zorunlu olan Tanrı'nın zâtı her yönden bir ve basittir. Tanrı sayı bakımından birdir. Yani ilk ve zorunlu varlık statüsünü hiçbir şeyle paylaşmaması bakımından tektir. Bu bakımdan O'nun hiçbir eşi benzeri, dengi ve zıddı yoktur. Tanrı varlığının hiçbir anlamda bölünmemesi ve terkip içermemesi bakımından da birdir. Bu anlamda O'nun zâtı basittir. O'nun varlığından başka mahiyeti, zâtından başka sıfatları yoktur. Tanrı'nın varlığı fiziksel, metafiziksel ve mantıksal kısımlardan oluşmaz; dolayısıyla hiçbir bakımdan bölünmez. Bu anlamda Tanrı'nın zâtı varlık-mahiyet, zât-sıfat gibi ayrımlar içermez. O'nun varlığından ayrı mahiyeti, zâtından ayrı sıfatları yoktur. Tanrı'nın varlığı her bakımdan yetkin ve tam olması bakımından da birdir. Bu anlamda O, hiçbir eksiklik, imkân ve kuvve durumuna sahip değildir. Zâtı hiçbir anlamda çokluk ve değişmeye konu olmaz.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı, gayrı maddi olup, dışta sırf aklî bir varlık tarzına sahiptir. Yani O'nun zâtı sırf akıldır. Tanrı'nın zâtının sırf akıl olarak tasavvur edilmesinin ontolojik açıdan birkaç sonucu vardır. Birincisi bu durum O'nun

zâtının mevcut kapsamına dahil edilmesini mümkün kılmaktadır. Yani Tanrı varlığın ötesinde değil, var olanların ilkesidir. İkincisi Tanrı'nın zâtının akıl olması, O'na bilgi nispet edilmesini ve O'nun bilinçli bir varlık olarak düşünülmesini mümkün kılmaktadır. Zira zâtı akıl olan bir varlığın zâtı gereği akletmesi/düşünmesi gerekir. Üçüncüsü Tanrı'nın zâtının akıl olması var olanların O'ndan sudûrun makul bir izahını mümkün kılmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın zâtının sırf akıl oluşunun epistemolojik açıdan önemi ise O'nun akılla kavranabilir bir formda olmasıdır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın basit bir varlık olarak düşünülmesinin bazı teolojik problemlere sebep olduğu görülmektedir. Basit bir varlığa hakiki anlamda ilahi sıfatlar atfedilebilir mi? Tanrı bazen sadece var olanları açıklarken sebepler dizisinin kendisine dayandırıldığı bir hareket ve varlık ilkesi olarak; bazen de ilke olmanın ötesinde var olanları bilen, düzenleyen, yöneten, daha hususi olarak insanların işlerine müdahale eden, dualara icabet eden bir kişi veya şahıs olarak anlaşılmıştır. Genel olarak bunlardan ilki, felsefenin Tanrı anlayışını; ikincisi, dinin Tanrı anlayışını yansıtmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı hem felsefeden hem de İslam dini ve kültüründen etkiler taşımaktadır. Bundan dolayı filozoflar Tanrı'yı İlk Varlık, İlk Sebep, Zorunlu Varlık gibi adların yanında âlim, kâdir, mürîd, cömert, adil, gibi isimlerle nitelemektedir. Ancak bu filozofların sisteminde söz konusu sıfatların sırf akıl olan zâtla aynı olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtı akıl olduğu için O, sadece âlemin sebebi olan soyut bir fail değil, sebep olduğu şeyleri bilen bilinçli bir fail olarak görülmektedir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen bilgi insanın bilgisinden tamamen başkadır. Tanrı'nın “bilen” olarak nitelenmesiyle insanın bu sıfatla nitelenmesi sadece derece olarak değil, anlam ve mahiyet bakımından farklıdır. Bilginin Tanrı ve insana yüklenişi eş adlı bir yüklemedir. Eş adlılık aynı adın veya sıfatın yüklendiği şeylerde aynı anlama delalet etmemesidir. Aynı adın eş adlılık yoluyla

verilmesi ise bir benzerliğe dayanmaktadır. İnsanın bir şeyi bilmesi, zihninde bu şeyin akledilir sûretinin temsil edilmesidir. Yani insanın bilgisinde bilinen nesne bilgiden öncedir. Oysa Tanrı'nın bilmesi, soyut bir akıl olan zâtını akletmesidir. Var olan her şeyin varlığı Tanrı'nın zâtını akletmesiyle O'ndan taşan feyizden kaynaklanmaktadır. O'ndan taşan varlık feyzi bir olsa da her şeyin sebebidir. Her şeyin varlığa gelişi O'nun zâtını akletmesine dayandığı için O'nun her şeyi bilen olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla O'nun bilgisi eşyanın varlığını incelemektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisi gibi bilinen şeylerin soyut sûretlerinden edinilmemektedir. Aksine Tanrı'nın bilgisi yaratıcı ve var edici bir bilgidir. Tanrı'nın bilgisi, O'nun zâtını akletmesidir. Bu akletmenin sonucu olarak O'ndan taşan varlık feyzi var olan her şeyin varlığını vermektedir. Filozoflar O'ndan taşan varlık feyziyle varlık kazanan her şeyin O'nun bilgisine dahil olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bir şeyin Tanrı'nın bilgisinin dışında kaldığını iddia etmek, onun Tanrı'nın sebepliği dışında kaldığını iddia etmektir. Tanrı'nın her şeyin sebebi olması O'nun her şeyi bildiği anlamına gelmektedir. Tanrı oluş ve bozuluşa uğrayan şeyleri bilmez demek Tanrı'nın oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerin sebebi olmadığını söylemektir. Ancak bu kabul edilirse bu şeylerin başka bir sebebi olması ve bu sebeplerin Tanrı'ya dayanması anlamına gelmektedir. Oysa bu birden fazla zorunlu varlığın olmasını gerektirmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ birden fazla zorunlu varlığın var olmasının imkânsız olduğunu aklî delillerle ispatlamaktadır. Dolayısıyla hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında kalamaz.

Tanrı'nın bilgisi meselesindeki tartışma ve eleştirilerin çoğu İbn Sînâ'nın Tanrı'nın değişime tabi olan tikel şeyleri tümel tarzda bildiği iddiasına dayanmaktadır. Bu bağlamda, filozofun Tanrı'ya atfettiği bilgi, doğrudan zâtını akletmesidir; dolaylı olarak ise sebep olduğu varlıkları kuşatmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın tümel ve tikel tarzda bilgi ayrımı yapması ve Tanrı'nın tikel tarzda bilmediğini ifade etmesi meselenin

epistemolojik düzlemde anlaşılmasına sebep olmuştur. İbn Sînâ'nın "Tanrı tikelleri tümel tarzda bilir" ifadesi Tanrı'nın biliş tarzına işaret etmektedir. Tanrı'nın biliş tarzı ise kesinlikle insanın biliş tarzından farklıdır. Her ne kadar İbn Sînâ tikelin değişmeden tümel bir tarzda bilinişinin imkânını göstermek için analogi yoluyla insanın tümel bilgisinin üzerinden açıklamaya çalışsa da esasında Tanrı'nın tümel bilgisi ile insanın tümel bilgisi aynı anlama sahip değildir. İnsan tümel bilgisi, tikeller üzerinden yani duysal verilerin ardından elde etmektedir. Oysa Tanrı'nın bilgisi, hiçbir şekilde bilinene tabi değildir. Tanrı'nın bilgisi bir tikeli inşa eden bütün zâtî ve arazi sıfatları var eden somutlaştıran anlamdır. Bu anlam çokluk ve değişimi içermeyen tek bir anlamdır ve ilahi feyzin kendisidir.

İbn Sînâ açıkça Tanrı'nın her şeyi bildiğini iddia etmektedir. Ancak ona yöneltilen eleştirilerde filozofun aklî bilgiye verdiği anlamın bu sonuca götürmediğini iddia etmektedir. Eleştirilerin temeli İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı ve aklî bilgi için koyduğu kriterlerin "Tanrı her şeyi bilir" beyanıyla uyuşmadığı iddiasına dayanmaktadır. Bu çerçevede Gazâlî, İbn Sînâ felsefesinin Tanrı'nın tikelleri bilmemesini gerektirdiğini söylemektedir. Ancak ona göre İbn Sînâ başka çekincelerle bu sonucu gizlemek için Tanrı'nın her şeyi bildiğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle ona göre İbn Sînâ'nın felsefesinin mantıksal sonuçları Tanrı'nın tikelleri bilmemesini gerektirmektedir. Dolayısıyla filozofların Tanrı'nın her şeyi bildiğine dair beyanı yeterli değildir. Aksine bu iddianın temellendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle söz konusu eleştirilerinin cevabı metinsel değil, mantıksal olmalıdır. Yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışlarının "Tanrı her şeyi bilir" önermesiyle uyumlu olduğunun gösterilmesi gerekir.

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi meselesinde filozoflara yöneltilen eleştirilerin temel hatasını doğru bir şekilde tespit etmiştir. Gerek klasik eleştiriler gerek çağdaş eleştiriler Tanrı bilgisini bizim bilgimize benzetmekten kaynaklanmaktadır. Genel olarak İbn Sînâ'nın ontolojik bir perspektifle ele aldığı mesele epistemolojik bir tartışmaya

indirgenmektedir. Filozofların Tanrısı her yönden madde ve ilişenlerinden uzak basit bir varlık olup zâtı gereği salt akıldır. O'nun zâtını akletmesi var olanların kendisinden taşması ve var olanları bilmesi bir ve aynıdır. İddia edilenin aksine eğer İbn Sînâ Tanrı tikelleri bilemez deseydi o zaman kendi felsefi sistematığında tutarsızlık yapmış olurdu. Çünkü ona göre Tanrı her şeyin sebebidir ve hiçbir tikel varlık ve olay Tanrı'ya dayanan sebeplilik zincirinin dışında kalmaz. Aksine var olan her şey Tanrı'yla zorunlu hale gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı önceleyen bilgisinin dışında hiçbir varlık meydana gelemez. Bir şey meydana gelmişse Tanrı tarafından bilinmektedir. Yani zannedildiği gibi İbn Sînâ'nın felsefesinden Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği sonucu çıkmaz. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bazı ifadelerinin böyle anlaşılmağa elverişli olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu durumda yapılması gereken filozofun Tanrı anlayışına bütüncül bakmak ve belli pasajlardan bütüncül sonuçlar çıkarmamaktır.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini ileri süren çağdaş araştırmacılar İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'nın bilgisinin zâtî bir bilgi olduğunu ve şeylerden elde edilmediğini teslim etmesine rağmen, O'nun tikelleri niçin bilemeyeceğini açıklarken Tanrı'nın bilgisini iktisâbi ve husûli bir bilgi gibi ele almaya devam etmektedir. Böylece Tanrı, şeylere dair bilgisini onların duyusal ve aklî sûretlerinden elde ediyormuş gibi, O'nun duyu aletleri olmadığı için tikellerin bilgisinden yoksun olacağını iddia etmektedir. Oysa tikellerin bilgisinden yoksun olmakla onları bizim bildiğimiz tarzda bilmemek farklı şeyler. Duyusal ve aklî sûretlerin elde edilmesiyle ortaya çıkan bilgi insanın bilme tarzıdır. Biz gerçekten bir ay altı tikelinin bilgisine bizâtihi duyusal işaret olmaksızın sahip olamayız. Oysa Tanrı her bir tikelin nihâi sebebi olarak bilgisine sahiptir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını akletmesi varlık anlamının kendisinden taşmasının sebebidir. Dolayısıyla Tanrı sadece kendisini akleder. Diğer şeylerin bilgisine dahil olmasının anlamı, onların varlığının O'ndan olmasıdır. Bununla

birlikte mevcutların dışta var olmadan önce Tanrı'nın bilgisinde bulunmalarının anlamı varlıklarının ondan taşmış olmasıdır. Yoksa Tanrı'nın ilminde var olanların ayrılaşmış sûretleri yoktur. Ayrılaşma ve çokluk varlığa geldikten sonra ortaya çıkmaktadır. Buna göre tikel şeyler, Tanrı'dan taşan tümel anlamların madde, zaman, hareket vs. ile çoğalmasıyla meydana gelmektedir. Böyle olunca Tanrı belli bir madde ve zamanla teşahhus etmiş, somutlaşmış tikel şeyleri bilebilir tekrardan akletmez. Bunlar zâten O'nun sebeplisi (ma'lûlû) olduğu gibi aynı zamanda aklediliri (makulû) konumundadır. Zira zamansal tikellerin varlıkları sebepler aracılığıyla nihai olarak Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı'nın zamansal tikelleri bizim gibi bilmemesi söz konusu değildir. Aksine O'nun bu şeylere dair bilgisinin anlamı onların nihai sebebi olmaktan ibarettir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerinde Tanrı'nın bilgisini anlama hususunda ortaya çıkan zorluk, bu filozofların bir taraftan Tanrı'yı bütün yönlerden basit bir varlık olarak kabul etmeleri, diğer taraftan ise İslam teizminde O'na atfedilen kişisel sıfatları -en azından lafzen- korumaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum Fârâbî ile başlayan ve İbn Sînâ ile devam eden felsefe ile dini anlatıları uzlaştırma çabasının bir sonucudur. Hatırlanacağı gibi Fârâbî, felsefenin gerçekliği; dinin ise gerçekliğin sembolik ifadesini dile getirdiğini düşünmektedir. Filozofların, felsefenin Tanrısı ile dinin Tanrısı arasındaki mesafeyi kapatmak için yaptıkları bu yeni yorum okuyucuyu Tanrı hakkında konuşulan dilin hakikat mi, yoksa mecaz mı olduğunu ayırt etme noktasında belirsizliğe sokmaktadır. Filozoflar her şeye varlığını ve sürekliliğini veren Tanrı'ya dinin atfettiği birtakım kişisel nitelikleri mümkün olduğu kadar soyut bir anlamda O'na atfetmeye devam etmiştir. Tanrı'nın bilgisi meselesinde de aynı durum geçerlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde zâtı gereği soyut bir akıl olan Tanrı'nın aslında kendisi dışında bir şeyi akletmesi söz konusu değildir. Tanrı'nın zihninde mevcudatın akledilir sûretleri de yoktur. Bununla beraber filozoflar, İslam'daki Tanrı'nın her şeyi bilmesi anlayışından hareketle, Tanrı'nın bilgisinin kendisinden sudûr eden varlıkları, onlara sebep olması

bakımından kapsadığını ileri sürerler. Bu bir şeyi bilmenin yeni bir anlamı ve Tanrı'nın her şeyi bildiğini iddia etmenin yeni bir formülü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu anlamda bir bilginin, var olanlarla kişisel bir ilişkiden doğan bir bilgi olduğunu söylemek zordur.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı bilgisine ilişkin görüşlerinin hem İslam felsefesi geleneğinde hem de Tanrı'nın bilgisiyle ilgili evrensel felsefi tartışmalarda özgün bir konumda durduğu açıktır. Ancak bu yaklaşımın, özellikle İslam teolojisindeki kişisel Tanrı anlayışı ile arasındaki gerilimlerin daha kapsamlı karşılaştırmalı analizlere tabi tutulması, gelecek çalışmalar için verimli bir alan sunmaktadır. Bu bağlamda, Gazâlî gibi eleştirmenlerin metinleriyle karşılaştırmalı okumalar yapılması, filozofların Tanrı bilgisi teorilerinin daha derinlikli anlaşılmasını sağlayabilir. Ayrıca bu teorilerin günümüzde Tanrı'nın bilgi, bilinç ve irade tasavvurları bağlamında nasıl konumlandırılabilceği üzerine düşünmek, klasik metinlerle çağdaş felsefi tartışmalar arasında köprü kuracak yeni araştırmaların önünü açabilir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 20 (2006), 99-118.
- Acar, Rahim. "İbn Sînâ'ya göre Metafizik'te Teolojinin Yeri". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Adamson, Peter. "On Knowledge of Particulars". *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 105/1 (Haziran 2005), 257-278.
<https://doi.org/10.1111/j.0066-7373.2004.00114.x>
- Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*. Duckworth, 2002.
- Adıyaman Çağırın, Merve. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl Varlığı Olarak Tanrı*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akkanat, Hasan. "Aleksander'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümelilerin Önceliği ve Sonralığı". *İslami Araştırmalar* 31/2 (2020), 296-314.
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu-Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Akkanat, Hasan. "İbn Sînâcı Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış-Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi". *Beytulhikme* 10/2 (01 Ocak 2020), 389-418.
<https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1578>
- Akkanat, Hasan. "İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek". *Felsefe Dünyası* 54 (2010), 114-185.
- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümel*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Akkanat, Hasan. "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 12/34 (2009), 115-150.
- Akkanat, Hasan. "Tümel Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler -I Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/119-135. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Akyol, Aygün. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ - Şehristânî Merkezli Bir Tartışma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2006), 111-130.
- Alanka, Deniz. "Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi: Teorik Bir Çerçeve". *Kronotop İletişim Dergisi* 1/1 (2024), 62-82.
- Alper, Ömer Mahir. "Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103-103.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendimi?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Amin, Wahid M. "Kutbüddin er-Râzî ve Tümel Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümel Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi*". çev. Burak Veysel Erman. *Nazariyat* 5/2 (2019), 21-54.
- Arıcan, Musa Kazım. "Ulûhiyet Anlayışları". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Categories*. çev. Ackrill. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Atar, Armağan. *Klasik İslâm Felsefesinde İlahî Basitlik Kavramı: Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği*. Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aydınlı, Yaşar. “"El-İzâh Fi'l-Hayri'l-Mahz" Ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 105-128.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 154-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Felsefe Dünyası* 16 (1995).
- Aydoğdu, Hüseyin. “Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi”. *Dört Öge* 18 (2020), 33-50.
- Ayer, A.J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, 1952.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Az, Mehmet Ata. “İlahî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi”. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Bayır Taşdemir, Sümeyye. *Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi ve Gazâlî'nin Tehâfütü'l Felâsife Adlı Eserindeki Eleştiriler İle Mukayesesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Benevich, Fedor. “God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalâm, and The Post-Avicennian Synthesis”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 86/1 (2019), 1-47. <https://doi.org/10.2143/RTPM.86.1.3285913>
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Şifâ A Milestone of Western Metaphysics Thought*. Brill, 2006.
- Bizri, Nader el-. “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”. ed. Ziya Erdinç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 199-217. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.302925>
- Bor, İbrahim. *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi (İlim Sıfatı)*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bor, İbrahim. *İlâhî Kelâmın İmkânı ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Bostan, Ayşegül. “Veri Analizi”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. ed. Özgür Arlı. İstanbul: Milli Savunma Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Bozkurt, Mustafa. “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”. *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.
- Bozkurt, Ömer. “İbn Sina'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler”. *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sina*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

- Brenet, Jean-Baptiste. "Relation As Key To God's Knowledge Of Particulars In The Tahāfut Al-Tahāfut And The Ḍamīma: A Cross-Talk Between Averroes, Al-Gazālī And Avicenna". *Arabic Sciences and Philosophy* 1/30 (2020), 1-26.
- Bulut, Raziye Şahiner - Özalp, Hasan. "Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2020), 51-94. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.02>
- Carabine, Deirdre. *The Unknown God: Negative Theology in The Platonic Tradition: From Plato to Eriugena*. Leuven: Peeters Press, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Cihan, A. Kamil. "Sühreverdî ve İşrâkîlik". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış". *Bilimname* 2 (2003).
- Çetin, İsmail. "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52.
- Dağ, Mehmet. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Zaman Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- D'ancona, Christina. "Aristoteles'e İsnat Edilen 'Teoloji' Kaynaklar, Yapısı ve Etkisi". çev. Mustafa Yalçınkaya. *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*. ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- D'ancona, Cristina. "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation And The Existence of God in Medieval Islamic And Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Demirci, M. Fatih. *İbn Sînâ'da Külliler Meselesi*. Dün Bugün Yarın Yayınları, 2022.
- Demirkol, Murat. "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi". *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi". *Felsefe Dünyası* 47 (2008), 93-120.
- Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'nin Tanrısı". *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Dişkaya, Abuzer. "İlm-i Huzuri ve Epistemolojil Değeri". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 163-193.
- Durusoy, Ali. "Vücûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe>
- Ebrahimzade, Ali. "İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi". *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 156-162.
- El Fekkak, Badr. "İskender'in İnâye'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlahi İnayet Olarak Adalet". çev. Emine Taşcı Yıldırım. *Journal of Islamic Research* 28/1 (2017), 76-86.
- Eleonara, Stump - Kretzmann, Norman. "Absolute Simplicity". *Faith and Philosophy* 2 (1985).
- Erdem, Engin. "İbn Sînâ Metafizigi". *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. ed. A. Kadir Çüçen. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Erdem, Engin. *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

- Erdoğan, Ömer Faruk. “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”. *el-Muallimu’s-Sânî Fârâbî*. ed. Gürbüz Deniz. 317-344. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Eş‘arî, Ebû’l-Hasan el-. *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfî’l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fahri, Macid. “Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”. çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 195-206.
- Fârâbî. *et-Tavtîa (Mantiğa Giriş Risaleleri içinde)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. *Kitabu’l Burhan*. çev. Ömer Türker - Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. “Aristoteles’in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması”. çev. İlyas Altuner. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2014), 11-22.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. “Beş Fasl (el-Fusûlü’l-Hamse)”. çev. Yaşar Aydın. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetü’l- medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-mesâil)”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Fusûlü’l-Medeni (Farâbî’nin İki Eseri içinde)*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *İlimlerin Sayımı (İhsâu’l-Ulûm)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbu’l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbu’l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. “Kitâbü’l-Cem’ Beyne Re’yeyi’l- Hakîmeyn Eflâtûn el- İlâhî ve Aristûtâlis”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr el- - Aydın, Yaşar. *Seçilmiş Fasıllar (Fusûlün Müntezea)*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fazlurrahman. “İbn Sînâ’da Mahiyet ve Varlık”. çev. Hasan Akkanat. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 193-209.
- Fazlurrahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Tehâfütü’l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik yayınları, 2015.
- Gocheva, Lidia Mladenova. *The Problem of God’s Knowledge of Particulars in Avicennan and Post-Avicennan Thought*. United States -- Massachusetts: Harvard University, Ph.D., 2018.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden, Newyork: J. Brill, 1988.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da İlahi Bilgi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 7-25.
- Haklı, Şaban. *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmemesi Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1996.
- İbn Rüşt. *Damîma (Faslu'l- Makal içinde)*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- İbn Rüşt. *Din ve Felsefe İlişkisi (Faslü'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl)*. çev. Serkan Çetin. thk. Muhammed Abdulvâhid el-Asri. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Rüşt. *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât (Hasan Melikşâhi şerhi ile birlikte)*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve*. thk. İbrahim Hilal. Mısır: Camiatü'l-Ezher, 1980.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Fizik*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İbn Sînâ Felsefesi". *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sînâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 2009.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas, 2024.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. ed. Paul Guyer - Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511804649>
- Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*. Elis Yayınları, 2018.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Karakuş, Mehmet. "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* | 3/6 (2017), 109-134.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (15 Ekim 2018), 49-81.
<https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061>
- Kaukua, Jari. "Future Contingency and God's Knowledge of Particulars in Avicenna." *British Journal for the History of Philosophy* 32/4 (01 Temmuz 2024), 745-765.
<https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2088469>

- Kaya, M. Cüneyt. “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. “Şükûk alâ Uyûn: Uyûnu’l-mesâil’in Fârâbî’ye Aidiyeti Üzerine”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. “Meşşâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/393-396. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut. “Vücûd (Felsefe)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kılıç, Cevdet. “Farabi’nin Kitabı’l-Vahid Ve’l-Vahde isimli Eserinde ‘Birlik’ Ve ‘Çokluk’ Kavramı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 377-402.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sina’nın Hudus Yorumu”. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 104-132.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Kindî, Ya’kûb bin İshâk el-. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kindî, Ya’kûb bin İshâk el-. *Tarifler Üzerine (Felsefî Risâleler içinde)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistematiği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Sıfat Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Korkut, Şenol. “Plotinus ve Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi”. *İslâm Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Köksal, Emre. “İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ Ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinus’un Aşk Kuramı*. Asa Yayınları, 2000.
- Kuşpınar, Bilâl. *İbn Sîna’da Bilgi Teorisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sîna’da Bilgi Teorisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kutluer, İlhan. “İllyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul, 2000.
- Lánczky, István. “God’s Knowledge of Particulars: Avicenna and the Greek Philosophical Tradition”. *Re-Defining a Space of Encounter: Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions*. ed. Antonio Pellitteri vd. Orientalia Lovaniensia Analecta Ser 283. Leuven: Peeters, 2019.
- Macit, Muhittin. “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004).
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Macit, Muhittin. “Teşkîk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Maraş, İbrahim. “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”. *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54.
- Marmura, Michael E. “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”. *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-312.
- Mayer, Toby. “İbn Sînâ’nın Burhânu’s-Sıddîkîn’i”. çev. Temel Yeşilyurt. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-276.
- Melikşâhî, Hasan. *el-İşârât ve’t-Tenbihât Tercüme ve Şerh*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Nash, Ronald H. *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God*. Grand Rapids, Michigan,: Zondervan Publishing House, 1983.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”. çev. Arife Ünal Süngü. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 167-189.
- Nuyan, Elif. “Plotinos’un Metafizik Anlayışı”. *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. ed. A. Kadir Çüçen. 93-105. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Osmanoğlu, Ömer. “Aristoteles’in Metafizik Sistemi”. *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. ed. A. Kadir Çüçen. 50-92. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Özalp, Hasan. “Tanrı Hakkında Konuşa(Ma)Mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”. *Journal of Turkish Studies* 10/2 (01 Ocak 2015), 735-735.
<https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7796>
- Özcan, Muttalip. “Aristoteles’in Varlık Görüşü”. *Kaygı* 13 (2009), 113-131.
- Özdemir, Metin. “İlâhi Bilgi Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/1032-1054. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özdemir, Muhammet. *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Özturan, Mehmet. “Epistemik Açından Mantıksal Bilgi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018).
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı’nın Bir Tabiatı Var mı?* çev. Mehmet Sait Reçber. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Plotinus. *Enneadlar / Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Porphyry the Phoenician. “Isagoge”. çev. Paul Vincent Spade. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. ed. Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Rashed, Marwan. “On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fārābī”. *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009).
- Reçber, Mehmet Sait. “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. 59-78. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı’nın Sıfatları”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 81-120. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Reçber, Mehmet Sait. ““Vâcibü’l-Vücûd”un Mâhiyeti Meselesi”. 307-315. İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Resiman, David C. “Fârâbî’nin Felsefe Müfredatı”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Stump, Eleonore. “Simplicity”. *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Charles Taliaferro vd. Blackwell Companions to Philosophy 9. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

- Şahin, Eyüp. “Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcîyâ Aristûtâlîs ve el-Hayrî'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 30/1 (2019), 24-33.
- Şaman, E. Burak. “Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi)”. *İslam Düşüncesinde Teoriler-I Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Şaman, E. Burak. “Cevher-Araz Teorisi (İslam Öncesi)”. *İslam Düşüncesinde Teoriler-I Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Şehristânî, Muhammed eş-. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şenel, Cahid. *el-İzâh fî'l-Hayrî'l-Mahz (Salt İyi) Liber de Causis -Aristoteles'e Nispet Edilen Apokrif Bir Eser-, [çeviri-inceleme]*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Üsûlûcîya. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Etkileri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Tanış, Albulkadir. “Gazâlî’de Tanrı’nın Değişmezliği ve Mutlak İlmi”. *Düşünce Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*. ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâî Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Terkan, Fehrullah. “El-Fârâbî’ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: Risâle fî'l-’İlmi’l-İlâhî”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (2006), 185-226.
- Terkan, Fehrullah. “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” 345-356. İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Terkan, Fehrullah. *Recurrence Of The Perennial Encounter? Al-Ghazalî And Ibn Rushd On God’s Knowledge*. Chicago: Chicago Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Terkan, Fehrullah. “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”. *Gazzâlî Konuşmaları*. ed. M. Cüneyt Kaya. 87-127. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Toksöz, Hatice. *İbn Sînâ’ya Göre Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Topaloğlu, Aydın. “Tanrısâl İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2004), 105-119.
- Tunagöz, Tuna. “Sirâceddin El-Urmevî’nin Risâle Fi’l-Fark Beyne Mevzû‘Ayi’l-İlmi’l-İlâhî ve’l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 265-288.
- Turhan, Kasım. “İnayet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22 (2000), 265.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânî*. İstanbul: İSAM yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. “Meşşâîlik Ekolü”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”. *Eş-Şeyhu’r-Reîs İbn-i Sînâ*. 45-61. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–”. *Nazariyat* 1/1 (2014), 35-50. <https://doi.org/10.15808/Nazariyat.1.1.M0002>
- Urmevî, Sirâceddin el-. “Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelâm Arasındaki Fark Üzerine”. çev. Engin Erdem. *İslâmî Araştırmalar* 27/3 (2016), 442-447.

- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Üçer, İbrahim Halil. “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî’nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”. *Nazariyat* 6/2 (2020), 23-66.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/385-425. Ketebe Yayınları, 2021.
- Wolfson, H.Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Yalçıntaş, İsmail. “İbn Sînâ Açısından Tanrı’nın Basitliği Zat Olmasına Engel midir?” *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*. ed. Fevzi Rençber - M. Sait Uzundağ. 18-35. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ’nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yalçıntaş, İsmail. “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği”. *İslami Araştırmalar* 32/1 (2021), 10-29.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Zikri. “Din Dili”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 255-284. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Emine Taşçı. “İbn Sînâ’nın İnâyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu”. *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 158-181.
- Yiğit, Fevzi. “İbn Sînâ’da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 89-109.
- Yurdağür, Metin. “Tenzih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/472. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zadyousefi, Amirhossein. “A Neglected Interpretation of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars.” *Asian Philosophy* 32/2 (2022), 201-214. <https://doi.org/10.1080/09552367.2022.2004494>
- Zadyousefi, Amirhossein vd. “Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars; Investigating Marmura’s Interpretation”. 1/16 پژوهشنامه فلسفه دین (01 Nisan 2018), 127-150. <https://doi.org/10.30497/prr.2018.2340>
- Zadyousefi, Amirhossein. “Does God Know That the Flower in My Hand Is Red? Avicenna and the Problem of God’s Perceptual Knowledge”. *Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions* 59/4 (2020), 657-693. <https://doi.org/10.1007/s11841-019-0730-9>
- Zadyousefi, Amirhossein. “Does God Know the Occurrence of a Change Among Particulars? Avicenna and the Problem of God’s Knowledge of Change”. *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie* 58/4 (2019), 621-652. <https://doi.org/10.1017/S0012217318000550>
- Zeller, Eduard. *Greks Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2017.

ÖZET

Bu çalışmada Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Bu bağlamda, Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın bilgisini nasıl anlamaktadır ve bu anlayış onların varlık, bilgi ve âlem tasavvurlarıyla nasıl ilişkilidir? İslam felsefesinin önde gelen iki filozofu olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerinde Tanrı'nın bilgisi metafizik biliminin teoloji kısmında incelenmektedir. Ancak meselenin ontoloji ve epistemolojik bağlamları da bulunmaktadır. Çalışmanın temel amacı, her iki filozofun Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, kapsamı, bilinenlerle ilişkisine dair yaklaşımlarını analiz etmektir. Araştırmada klasik metin analizi yöntemi kullanılarak tartışma bağlamları tespit edilmiştir. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerinin Fârâbî'ye kıyasla daha detaylı bir sistematik içinde ele aldığı görülmektedir. Ayrıca, Tanrı'nın bilgisi ile değişim arasındaki ilişki, ilahi bilginin ezeliliği ve bu bilginin âlemdeki olaylarla olan bağıntısı gibi konular tartışılmıştır. Bu hususta filozoflara yöneltilen klasik ve çağdaş itirazlara yer verilmiştir. Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimizden tamamen farklı olduğu vurgulanmıştır. Bu çerçevede O'nun bilginin zâtî ve fiilî olup varlık vermeyle bir ve aynı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı'nın bilgisi, Zorunlu Varlık, İlahi sıfatlar, Tümel tarzda bilme, Ezeli bilgi.

ABSTRACT

This study examines al-Fārābī and Avicenna's views on the knowledge of God. In this context, the main problem of the study is the question: How do al-Fārābī and Avicenna conceive of God's knowledge, and how is this conception related to their understanding of being, knowledge, and the cosmos? In the philosophies of al-Fārābī and Avicenna, two prominent philosophers of Islamic philosophy, the knowledge of God is analyzed in the theology section of metaphysics. However, the issue has ontological and epistemological contexts. The main purpose of this study is to analyze both philosophers' approaches to the nature and scope of God's knowledge and its relation to the known. In the study, the contexts of discussion were identified by using the classical textual analysis method. Avicenna's views on God's knowledge are analyzed in a more detailed systematic manner than al-Fārābī's. In addition, topics such as the relationship between God's knowledge and change, the eternity of divine knowledge, and the relation of this knowledge to the events in the world were discussed. Classical and contemporary objections to the philosophers in this regard are included. As a result, it is concluded that in al-Fārābī and Avicenna's thought, God's knowledge is completely different from our knowledge, and that this knowledge is essential, actual, and one and the same with giving existence.

Keywords: God's knowledge, Necessary existence, Divine attributes, Knowing in a universal way, Eternal knowledge.