



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE BİLGİ TEORİSİ VE
TANRI'NIN BİLGİSİ

HAZIRLAYAN
Fadumo AHMED MOHAMED
2230231580

YÜKSEK LİSANS

DANIŞMAN
Doç. Dr. Bilgehan Bengü TORTUK GÖKDEMİR

ISPARTA-2025

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans /Doktora tezi olarak sunduğum “*İbn Rüşd Düşüncesinde Bilgi Teorisi ve Tanrının Bilgisi*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Fadumo AHMED MOHAMED

04/06/2025



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Fadumo Ahmed MOHAMED
Öğrenci Numarası	2230231580
Enstitü Ana Bilim Dalı	Sosyal Bilimler Enstitüsü-Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Doç. Dr. Bilgehan Bengü TORTUK GÖKDEMİR
Tez Başlığı	İbn Rüşd Düşüncesinde Bilgi Teorisi ve Tanrı'nın Bilgisi
Turnitin Ödev Numarası	2691536011

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 128 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 03/ 06/ 2025 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesininin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dâhil, 10 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç; % 22 'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

04/06/2025

(İmza)

Doç. Dr. Bilgehan Bengü TORTUK GÖKDEMİR

(MOHAMED, Fadumo Ahmed, *İbn Rüşd Düşüncesinde Bilgi Teorisi ve Tanrı'nın Bilgisi*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2025)

ÖZET

Bu çalışmada, İslâm düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden İslâm filozoflarından İbn Rüşd'ün (1126-1198) bilgi teorisi ve Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşleri ele alınmakta ve yer yer bazı düşünürlerin görüşlerine de yer verilerek karşılaştırma olnağı sağlanmaktadır. Çalışmanın temel amacı, İbn Rüşd'ün bu iki önemli konuya yaklaşımını incelemek ve analizler yapmaktır.

Çalışma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmekte, ayrıca bu araştırma için kullanılan kaynaklar açıklanmaktadır. Birinci bölümde İbn Rüşd'ün hayatı, düşünsel etkileri ve felsefe, tıp ve din alanlarındaki önemli eserleri konu edinilmektedir. İkinci bölümde çalışmaya bir temel oluşturması amacıyla öncelikle bilgi kavramının tanımı ve kavramsal alanı üzerinde durulmakta, daha sonra Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve Gazzâli gibi İslâm filozoflarının ve kelâmcıların konuya dair görüşleri ele alınmaktadır. Mezkûr ön bilgilerin ele alınmasının ardından İbn Rüşd'ün bilginin kaynağına dair yaklaşımı detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Duyular ve akıl arasındaki ilişki, bilgi edinme sürecindeki durumları üzerine İbn Rüşd'ün sunduğu açıklamalar ele alınmaktadır. Ayrıca “*akıl*” ile “*ittisâl*” kavramları incelenmekte ve bunun insanın, varlığın hakikatlerini kavrayışıyla olan bağlantısı incelenmektedir. Son bölüm olan üçüncü bölümde İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisini nasıl tasavvur ettiğine dair görüşleri ele alınmakta, Tanrı'nın sınırsız bilgisi, zaman ve mekânla ilişkisi ve Tanrı'nın bilgisinin tümeler ve tikeller hakkındaki durumu üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, İbn Rüşd, İttisâl, Tanrı'nın Bilgisi, Tikel, Tümel.

(MOHAMED, Fadumo Ahmed, *Theory of Knowledge and the Knowledge of God in Ibn Rushd's Thought*, Masters Thesis, Isparta, 2025)

ABSTRACT

This study addresses the theory of knowledge and views on God's knowledge of Ibn Rushd (1126–1198), one of the prominent Islamic philosophers who holds an important place in Islamic thought. It also provides a comparative perspective by occasionally referring to the views of other thinkers. The main purpose of the study is to examine and analyze Ibn Rushd's approach to these two significant topics.

The study consists of an introduction and three main chapters. In the introduction, the importance of the topic, the scope and purpose of the research are explained, and the sources used for this study are clarified. The first chapter covers Ibn Rushd's life, intellectual influences, and his major works in philosophy, medicine, and religion. The second chapter, aimed at laying a foundation for the study, first focuses on defining the concept of knowledge and its conceptual domain, then discusses the views of Islamic philosophers and theologians such as al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, and al-Ghazzali on the subject. Following this preliminary background, Ibn Rushd's approach to the source of knowledge is analyzed in detail. His explanations regarding the relationship between the senses and intellect and their roles in the process of acquiring knowledge are examined. Additionally, the concepts of "*intellect*" and "*ittisâl*" (connection) are explored, and their relation to humans' grasp of the truths of existence is investigated. The last chapter, the third chapter, discusses Ibn Rushd's views on how he conceptualizes God's knowledge, focusing on God's unlimited knowledge, its relation to time and space, and the status of God's knowledge concerning universals and particulars.

Keywords: Knowledge, Ibn Rushd, Ittisâl, God's Knowledge, Particular, Universal.

ÖN SÖZ

Bilgi konusu, asırlardır felsefe ve kelâmın en temel ve en çok tartışılan meselelerinden biri olarak düşünürlerin ilgi odağı olmuştur. İslâm düşüncesinde bilgi konusu, felsefe ve kelâmında en önemli ve karmaşık meselelerden biri olarak düşünürlerin üzerinde en çok durduğu konulardan biri olmuştur. İnsan düşüncesinin temeli olarak görülen bilginin doğası, sınırları, imkânı ve kaynaklarıyla ilgili sorular yalnızca teorik birer mesele olmanın yanısıra, insanın kendisini ve çevresindeki varoluşu anlamasının da temelidir. Bu bağlamda İslâm filozofları ve kelâmcılarının eserlerinde bilgi teorisine özel bir önem verdikleri, akıl ve nakli bir araya getirerek bu konuları titizlikle ele aldıkları görülmektedir.

Bu çerçevede İbn Rüşd, bir Aristoteles takipçisi olmakla birlikte yalnızca Aristoteles düşüncesine getirdiği detaylı yorumlarıyla değil aynı zamanda kendine özgü fikirleriyle de İslâm felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olarak dikkat çeker. İbn Rüşd bilgi konusunu, insanın dünya ile olan ilişkisini bir tarafta, yaratıcısı ile olan ilişkisini diğer tarafta değerlendirerek ele almıştır.

Bu çalışma, İbn Rüşd'ün bilgi teorisi ve bununla ilişkili olarak Tanrı'nın bilgisine ilişkin meseleler hakkındaki görüşlerini analiz etmeyi ve bu iki meseleyi birarada amaçlamaktadır. Her ne kadar İbn Rüşd'ün fikirlerini daha iyi kavrayabilmek için İslâm felsefesi ve kelâmında bilgi teorisinin tarihsel gelişimini incelemek önemli olsa da bu konunun kapsamlı bir araştırmayı gerektirdiği düşünülerek çalışmamızın odak noktasını İbn Rüşd'ün bilgi teorisine ve Tanrı'nın bilgisine ilişkin görüşlerinin analiziyle sınırlı tuttuk.

Bu çalışmanın hazırlanmasında bilgi ve tecrübelerini cömertçe paylaşarak beni yönlendiren değerli hocam Doç.Dr. Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın İbn Rüşd düşüncesinde özellikle bilgi teorisi ve İslâm felsefesi alanındaki araştırmalara zenginlik katmasını temenni ediyorum.

Fadumo AHMED MOHAMED

Isparta, 2025

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ORJİNALLİK BEYAN BELGESİ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI.....	6
2. İBN RÜŞD'ÜN ESERLERİ	12

2. BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN BİLGİ ANLAYIŞI

1. KAVRAMSAL OLARAK BİLGİ	17
1.1. Bilgi Kavramı	17
1.2. Filozof ve Kelâmcılara Göre Bilgi	21
2. İBN RÜŞD'ÜN BİLGİ ANLAYIŞI	35
2.1. Bilginin Kaynağı.....	36
2.1.1. Duyusal Algı	37
2.1.2. Akli Algı.....	48
2.1.2.1. Tümeleler (Ma'kûlât-Akledilirler)	49
2.1.2.2. Nazarî Ma'kûlâtlar (Soyut Fikirler veya Zihinsel Kavramlar)	51
2.1.2.3. Heyûlânî.....	51
2.1.2.3.1. Heyûlânî Sûretler ile Ma'kûlât İlişkisi.....	52
2.1.3. İttisâl Teorisi	58

3. BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE TANRININ BİLGİSİ ANLAYIŞI

1. SIFATLAR MESELESİ	66
1.1. Tanrı'da Zât ve Sıfatlar Meselesi	69
1.2. Tanrı'nın İlim Sıfatı.....	81
1.3. İlim Sıfatı ve Diğer Sıfatlarla Durumu	83

1.3.1. İlim-İrade ve İlim-Kudret ilişkisi	86
2. TANRI'NIN BİLGİSİ.....	88
2.1. Tanrı'nın Bilgisinin Kapsamı	90
2.2. Tanrının Bilgisi ve Zaman İlişkisi.....	93
3. TANRI'NIN ZÂTINA DAİR BİLGİSİ	95
4. TANRI'NIN KENDİ HÂRİCİNDEKİLERE DAİR BİLGİSİ.....	100
4.1. Tanrı'nın Tümelere Dair Bilgisi.....	104
4.2. Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi.....	107
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA	118
ÖZGEÇMİŞ.....	128



KISALTMALAR

a .g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı gecen makale
AÜİD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
Bkz	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviri, eviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
EÜM	: Erciyes Üniversitesi Matbaası
EÜM	: Egem Eğitim Yayınları
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Ansiklopedisi Merkezi
nşr.	: neşreden
M.	: Miladi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Ö.	: Ölüm
s.	: sayfa
S.	: Sayı
SDÜİ	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
RTEÜ	: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Thk	: Tahkik eden
Ts	: Tarihsiz
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yay	: Yayınları, Yayınevi
Vol.	: Volume

GİRİŞ

I. Konunun Kapsamı

Bu araştırma, İbn Rüşd felsefesinde bilgi teorisi ve Tanrı'nın bilgisi konularını birlikte analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, insan aklı ile faal akıl ve ilâhî bilgi arasındaki karmaşık ilişkiyi merkeze alarak İbn Rüşd'ün "*bilgi*" kavramını nasıl ele aldığını ve bununla bağlantılı olarak Tanrı'nın bilgisine dair ortaya koyduğu görüşlerini bir arada değerlendirmektedir. İnsan bilgisi ile ilâhî bilgi arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde analiz ederek İbn Rüşd'ün bu kavramları ele alış biçimini ve onun felsefi görüşlerinde şekillenen temel benzerlikler ile farklılıkları ortaya koymaya çalışmaktadır.

II. Konunun Önemi

Bu çalışma, İslâm felsefesi bağlamında bir bilgi değeri taşımaktadır. Zira İbn Rüşd, hem insanî hem de ilâhî perspektiften bilginin doğasını anlamak için akıl ve felsefeyi en etkin şekilde kullanan düşünürlerden biridir. İbn Rüşd'ün fikirlerini analiz ederek akli bilginin din ile nasıl birleştirilebileceğini ve bunun insanın bilgi potansiyelleri ile aklın koyduğu sınırları anlamada nasıl bir bütünsel bakış sunduğunu açıklayabiliriz. Ayrıca bu araştırma, İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemdeki İslâm filozoflarının kelâmcılarla nasıl etkileşimde bulunduğunu az da olsa değerlendirme imkanı vermektedir. Araştırmada Tanrı'nın bilgisine akılcı bir yaklaşımın, geleneksel anlayışların aklın ilâhî hakikati kavrama kapasitesini sınırladığı bazı varsayımları nasıl çürüttüğü üzerinde de durulmaktadır.

III. Konunun Amacı

Bu araştırma, İbn Rüşd'ün bilgi teorisini, Tanrı'nın bilgisi'ne dair görüşleriyle birlikte kapsamlı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, öncelikle İbn Rüşd felsefesinde bilginin insanda nasıl geliştiğini ve faal aklın insanın kozmik bilgiye yükselmesine nasıl katkı sağladığını ele almakta, bu bağlamda insanın Tanrı'nın bilgisiyle olan hayati ilişkisi üzerinde durmaktadır. Ayrıca çalışmada, İbn Rüşd'ün insan aklı ile faal akıl arasındaki ayrımı nasıl yaptığı ve bu ilişkinin, özellikle dinî ve felsefi meselelerde akıl ve ruh boyutunda gerçek bilgiye

ulaşmaya nasıl etkileri olduğu incelenmektedir. Bunun yanı sıra, İbn Rüşd'ün bilgi anlayışının Tanrı'nın bilgisi konusu çerçevesinde nasıl şekillendiği, aklın ilâhî hakikatleri kavramadaki rolü ve Tanrı'nın varlığını ve birliğini anlamadaki işlevi detaylı bir şekilde değerlendirilmektedir. İnsan aklıyla elde edilen bilgi ile ilâhî kaynaktan gelen bilginin kesişim noktalarını ve bu ilişkinin felsefî bir bakış açısıyla nasıl yorumlandığı da araştırma kapsamında yer almaktadır. İbn Rüşd'ün ezeli ve ebedî olan ilâhî bilgi ile sınırlı insan bilgisi arasındaki ayrımı nasıl yaptığını ve bu farkların bilgi ve anlayışın felsefî yorumundaki etkilerini analiz edilmektedir. Bu çalışma, İbn Rüşd'ün bilgi teorisini ayrıntılı biçimde anlamak ve insan ile ilâhî bilgi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Araştırmada İbn Rüşd'ün temel eserlerinden *Fasl'ül-Makâl* ve *Tehâfüt et-Tehâfüt* gibi eserler incelenmekte ve bu eserlerdeki bilgi, akıl ve bunların Tanrı'nın bilgisi ile ilişkisi konusundaki felsefî görüşler ortaya konulmaktadır. Bu görüşler Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar ve kelâmcıların fikirleriyle ilişkilendirilerek insanî bilgi ile ilâhî bilgi arasındaki temel farklılıkları vurgulanmaktadır. Araştırma aynı zamanda akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi analiz ederek insan aklının ilâhî bilgiyi rasyonel bir çerçevede nasıl algılayabileceği konusuna ışık tutmaktadır.

Bu araştırma, Tanrı'nın zatı dışındaki varlıklara dair bilgisini, özellikle İbn Rüşd başta olmak üzere önde gelen bazı Müslüman filozofların görüşlerini karşılaştırmalı ve analitik bir şekilde incelemektedir. İbn Rüşd'ün genel olarak Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olması sebebiyle konu öncelikle Aristoteles'in düşünceleri bağlamında ortaya konulmaktadır. Ardından Gazzâlî'nin eleştirilerine konu olması ve İbn Rüşd'ün öncüleri olması hasebiyle bir temel oluşturmak ve bu konudaki görüşlerin takibi amacıyla Fârâbî ve İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin düşünceleri kısaca inlenmektedir. Bu kısa incelemenin ardından İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisine dair görüşleri ele alınmaktadır.

Araştırmanın odak noktası, İbn Rüşd'ün felsefesinde bilgi teorisine ilişkin görüşlerini analiz etmek ve bilgi konusuna dâhil olması ve İslâm düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olması dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi meselesidir. Bu çerçeve diğer ifadeyle Tanrı'nın bilgisini dışsal ve sonradan edinilen bir bilgi olarak değil, zatında özsel ve aşkın bir şekilde var olan küllî bir bilgi olarak tanımlayan İbn

Rüşd'ün özgün ve kapsamlı yaklaşımıdır. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisini anlama çabasında felsefi aklın gerekleri ile dinî inancın ilkelerini nasıl uzlaştırmaya çalıştığı ortaya konulmaktadır.

Bu yöntemle araştırma, İbn Rüşd'ün bilgi teorisinin temellerine dair kapsamlı bir bakış sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle faal akıl ile ilâhî bilgi arasındaki ince ilişkinin anlaşılmasına odaklanarak insanın bu bilgiyi İbn Rüşd'ün benimsediği akılcı felsefe çerçevesinde nasıl deneyimlediğini yorumlamayı hedeflemektedir.

IV. Literatür Taraması

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı ve Tanrı'nın bilgisi üzerine yapılan çalışmalar, onun epistemolojisini hem duyuşal hem de akli sürecin birleşimi olarak değerlendirmektedir. Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi" (2008) adlı makalesinde, bilginin duyulardan başlayıp akıl yoluyla soyut ve tümel hâle geldiğini, ancak Tanrı bilgisinin bundan tamamen farklı olduğunu vurgular. Ulaş Karagülle'nin "*İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*" (2010) yüksek lisans tezinde, Tanrı'nın ezeli bilgisiyle âlem ve insan arasındaki ilişki tartışılmış; İbn Rüşd'ün akıl ve vahiy arasında uzlaştırıcı bir tavır benimsediği sonucuna varılmıştır. Hatice Yılmaz'ın yapmış olduğu "*Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi*" (2011) adlı tezde, Tanrı'nın ilim sıfatı ile birlikte irade ve kudret sıfatları da ele alınarak Tanrı'nın bilgisi bütüncül bir çerçevede da değerlendirilerek, bu bilginin hem var olanı hem de yok olanı kapsayan kuşatıcı bir yönü olduğu belirtilmiştir. Hatice Göktaş'ın "*İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*" (2024) ismiyle hazırladığı doktora tezinde, İbn Rüşd'ün bilgiyi nasıl tanımladığı, bilginin duyumdan başlayıp soyutlama yoluyla tümel hale geliş süreci ve aklın bu süreçteki rolü ele alınmıştır. Betimleyici ve analitik yöntemle yapılan araştırmada, İbn Rüşd'ün bilgiyi nedenleriyle kavrama anlayışı öne çıkarılmış ve onun Aristoteles'ten esinlenen özgün bilgi teorisi detaylı şekilde analiz edilmiştir.

Bu araştırma, İbn Rüşd'ün bilgi teorisi ve Tanrı bilgisi konularını birlikte ayrıntılı olarak ele alması ve karşılaştırmalı bir bakış açısı sunması yönüyle diğer literatür taramalarından ayrılmaktadır. İbn Rüşd'ün bu iki temel meseleye dair çözümlerinin, bir çalışma içerisinde ele alınması, çalışmaya özgün bir nitelik kazandırmaktadır.

Çalışmanın temel amacı, İbn Rüşd'ün bilgi ve Tanrı bilgisine dair anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak, aynı zamanda diğer düşünürlerin bu görüşleri nasıl karşıladığını ve aralarındaki benzerlikler ile farklılıkları gözler önüne sermektir. Bu çalışmanın öne çıkan yönlerinden biri de, İbn Rüşd'ün bilgi edinme sürecini "akıl" ve "ittisâl (bağlantı)" kavramları üzerinden incelemesi ve bu sürecin Tanrı'nın bilgisiyle olan ilişkisini açıklığa kavuşturmasıdır. Bu yönüyle çalışma önceki araştırmalardan ayrılmaktadır.

İbn Rüşd'ün bilgi teorisi ve Tanrı'nın bilgisi anlayışını konu edinen bu başlığı seçmemizin nedeni, farklı sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bunlar arasında İslam felsefesinde bu konuların taşıdığı epistemolojik önem gibi bilimsel nedenler, içinde yaşadığımız kültürel bağlamla ilişkili toplumsal etkenler ve İbn Rüşd düşüncesine ve onun bilgi ve inançla ilgili yaklaşımlarına duyduğumuz kişisel ilgi gibi bireysel nedenler yer almaktadır.

V. Konunun Kaynakları:

Çalışmamızın temel kaynaklarını İbn Rüşd'ün şu eserleri oluşturmaktadır: Felsefetü İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, *Fasl'ul-Makâl*, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, *Telhîs'u Kitabu'n-Nefs*, *Metafizik Büyük Şerhi (Tefsîru Mâba'de't-tabî'a)* ve *Telhîs'u Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsus*. Bu eserlerden hareketle konuları karşılaştırmalı yöntemle inceleyeceğiz. Ayrıca kelâm, felsefe ve İslâm düşüncesine ait diğer temel kaynaklardan da faydalanacağız.

Kullanılan kelime ve terimlerin açıklamalarında ise şu eserleri esas alacağız: İbn Manzûr, (ö. 711/1311), Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*; Râğib İsfahânî (ö. 502), *el-Müfredât Alfâzı'l-Kur'ân*; Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*.

Çalışmamıza katkı sağlaması bakımından güncel bilimsel araştırmaları da göz ardı etmemeye özen göstereceğiz. Bu bağlamda Hüseyin Sarioğlu'nun *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul, 2012) adlı eseri, tezin temel kaynaklarından biri olacaktır. Ayrıca Halife Keskin'in *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Bilal Kuşpınar'ın *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, Süleyman Uludağ'ın *Felsefe-Din İlişkileri* gibi eserlerinden de yararlanacağız.

İbn Rüşd'ün hayatı ve eserlerini ele alırken şu eserlerden faydalanacağız: İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefe Akımları*; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *İbn Rüşd*; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*; Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*. Bunun yanı sıra, bu alanda yazılmış pek çok makale ve ansiklopedi maddelerine de başvuracağız.

Başvuracağımız bazı makaleler şunlardır: Mustafa Yüce, “Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Neseî'nin Semantik Tahlili”; Ömer Faruk Altıparmak, “Sufî Gelenek ve İbn Rüşd'te Faal Akılla İttisal Kavramı”; Fikret Karaman, “Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri”;; H. Bekir Karlığa, *İbn Rüşd* (İstanbul, 1989).



1. BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Rüşd (1126-1198), İslâm düşünce tarihinin önemli düşünürlerinden biri olup VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar uzanan ve düşünce ile bilimin zengin olduğu bir dönemde Endülüs'te yaşamıştır. O, Antik Yunan düşüncesinin felsefi mirasını, özellikle Aristoteles (MÖ. 384-322)'in eserlerini yeniden yorumlayan ve bu felsefeleri İslâm düşüncesiyle birleştiren bir filozof ve çok yönlü bir düşünürdür. Çalışmaları sayesinde felsefi ve bilimsel düşünceye yeni ufuklar açmış ve Ortaçağ Latin dünyasında büyük bir etki bırakmıştır.¹ Batı dünyasında İbn Rüşd, İslâm felsefesindeki meşşâi okulunun son büyük temsilcisi ve Aristoteles felsefesinin en önemli yorumcusu (*grand commentator*) olarak kabul edilir. Onun şerh ve yorumları, Aristoteles'in felsefesini Batı düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Ayrıca akıl ile dini rasyonel bir felsefi bağlamda birleştiren eserleri sayesinde Avrupa Rönesansı'nın fikirlerinin yükselmesine ilham kaynağı olmuştur.² Dolayısıyla İbn Rüşd, Batı'da felsefi düşüncenin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun Batı'daki takipçileri, örneğin Mûsa b. Meymun (ö. 1209), Siger de Brabant (ö. 1284), Moses ben Tibbon (ö. 1283), Levi ben Gershon (ö. 1344), Albert the Great (ö. 1280), Maimonides (ö. 1204) ve St. Thomas Aquinas (ö. 1274) gibi isimler, İbn Rüşd'ün fikirlerin yaymışlar ve bu durum, İbn Rüşd'ü Batı felsefesinin şekillenmesinde önemli bir şahsiyet haline getirmiştir.³

1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI

Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, Endülüs'ün kültürel ve sanatsal açıdan gelişmiş bir merkezi olan Kurtuba'da 1126 (520h.) yılında dünyaya gelmiştir. Toplumundaki hukuki ve düşünsel konumunu yansıtan⁴ "*Kâdi*

¹ Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslam Felsefesi-Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları; 152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63), 6. bs. İstanbul: Eylül 2018, ss. 365-395, s. 366-367.

² Necip Taylan, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Temsilcileri Tesisleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991, s. 245.

³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 279.

⁴ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, çev. Âdil Za'ter, Dâr el-İhyâ, Kâhire 1957, s. 32; Hüseyin Gazî Topdemir, *İbn Rüşd, Endülüslü Bilge*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 15; Ahmed Fuâd

Ebû'l-Velîd' unvanıyla tanınmıştır.⁵ İbn Rüşd ismi ise kendisine büyükbabasına nispetle verilmiştir. Bu isim aynı zamanda onun büyükbabası Muhammed b. Ahmed b. Rüşd'ü (520/1126)'ü⁶ ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu üç kişi arasında ayırım yapmak için İbn Rüşd, genellikle "*İbn Rüşd el-Hafîd*" (torun) olarak anılmıştır.⁷ Büyükbaba ise "*Cedd*" (dede), "*Ekber*" (büyük) veya "*Fakîh*" (hukukçu) adlarıyla zikredilmiştir.⁸ Batı dünyasında İbn Rüşd, "*Averroes*" adıyla tanınmıştır. Endülüs Yahûdileri arasında ise adı "*Aben Roş*" olarak telaffuz edilmiş, bu isim İspanyolca'da "*Aven Roş*" biçimine dönüşmüştür. Aristoteles'in eserlerini şerh etmesinden dolayı İslâm dünyasında "*şârih*", Latin dünyasında ise "*commentator*" unvanlarıyla anılmıştır. Bu, İbn Rüşd'ün kültürel ve fikri mirasının ulaştığı farklı çevrelerdeki büyük etkisinin bir göstergesidir.⁹

İbn Rüşd'ün ailesi, Endülüs'ün en saygın ve seçkin ailelerinden biri olarak, güçlü bir sosyal ve düşünsel konuma sahiptir. Büyükbabası, Kurtuba'da Kâdı'l-Kudât (Baş Kadı) görevini yürütmüş ve uzun bir süre Kurtuba Büyük Camii'nde imâmlık yapmıştır. Aynı zamanda birçok bilim ve eğitim faaliyetinde bulunmuş, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Onun önde gelen öğrencilerinden biri, oğlu Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Ahmed'dir. Ebû'l-Kâsım da Endülüs'te önemli bir kadı ve âlim olarak tanınmıştır. Diğer ünlü öğrencileri arasında Kâdı İyâd (ö. 1149), İbn Beşkûval (ö.1183), Ebû'l-Hasan b. Vezan (ö.1552?-1554?) gibi isimler bulunmaktadır. Bu öğrenciler, Endülüs düşüncesine büyük katkılar sağlamışlardır.¹⁰

Büyükbaba İbn Rüşd, 520/1126 yılında torunu İbn Rüşd'ün doğumundan birkaç ay sonra Kurtuba'da vefat etmiştir. İbn Rüşd'ün babası Ahmed b. Muhammed

Ehvânî, "İbn Rüşd", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, C. 2, ss. 163-186, s.163.

⁵ Necati Avcı, *İbn Rüşd'ün Hayatı, Eğitim, Öğretimi ve Eserleri*, EÜM Yayınları, Kayseri 1993, s. 195.

⁶ Abullah İbnü'l-Hasan Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelus*, Dâr el-Kâtib el-Misrî, Kâhire 1947, s. 98-100.

⁷ Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1990, C. 2, ss. 254-257 s. 254, Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiye*, s. 33.

⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 15.

⁹ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1992, C. 20, ss. 257-288, s. 257.

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 285; Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiye* (mülhak I, İbnü'l-Ebbâr, s. 436; Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, RDEÜ Matbaası, Rize 2015, s. 98; Topdemir, *İbn Rüşd, Endülüslü Bilge*, s. 15, 17; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 15; Karlığa, "İbn Rüşd", s. 257.

b. Ahmed b. Ahmed Ebû'l-Kâsım (563/1167) da aynı zamanda Kurtuba'da bir âlim ve kadıydı. 1138 yılından itibaren kâdılık görevini üstlenmiştir. İbn Rüşd, temel eğitimini babasının yanı sıra dönemin önde gelen âlimlerinden almıştır. Bu âlimler arasında Ebû Abdullah b. Ferec (ö. 497/1104), Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve Ebû Ali es-Sadefî (ö. 514/1120) bulunmaktadır.¹¹

İlköğrenimini babası Ebû'l-Kâsım İbn Rüşd'den almış olan İbn Rüşd, küçük yaşlardan itibaren seçkin bir eğitim hayatına atılmış, dinî ilimler ile dil bilimleri konusunda eğitim görmüştür. Dindar ve bilimle iç içe bir aileye mensup olmasına binaen İslâmî ilimlerde ileri bir düzeye ulaşma fırsatı bulmuştur. Aynı zamanda Arap edebiyatı üzerine çalışmalar yapmış, ünlü şairlerden Mutenebbî (303/915) ve Ebû Temâm'ın (790-846) eserlerini ezberlemiştir.¹²

İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerîm, tefsîr, fıkıh, hadîs, kelâm, dil, belağat ve şiir gibi alanlarda dönemin önde gelen Endülüs âlimlerinden eğitim almıştır. Bu âlimler arasında Ebu'l-Kasım b. Bişkaval (ö. 578/1182), Ebû Mervân b. Meserre (ö. 552/1157), Ebu Bekir b. Semhûn, Ebû Ca'fer b. Abdülaziz ve Ebû Abdullah el-Mazerî (ö. 536/1141) bulunmaktadır. Tıp alanında ise Ebû Mervân b. Cüryûl el-Belensiyeli'den ders almış ve bu alanda büyük bir bilgi birikimi edinmiştir. Fıkıh ve hilaf konularını ise fakih Ebû Muhammed b. Rizk'ın rehberliğinde öğrenmiştir.¹³

İbn Rüşd matematik, tıp ve felsefe alanlarında derinleşmiş, bu bilimlerin öğreniminde özellikle Ebû Ca'fer b. Hârûn et-Tercâlî'nin büyük katkısını görmüştür. Ayrıca ünlü hekim Ebû Mervân b. Zühr ile olan yakın ilişkisi, tıptaki başarısında önemli bir rol oynamış, bu iş birliği sayesinde tıp alanında önemli eserler kaleme almıştır. Bu durum, İbn Rüşd'ün Endülüs'te felsefe ve tıp alanlarında önde gelen bir isim olmasını sağlamıştır.¹⁴

¹¹ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye* (mülhak. III, ez-Zehebî), s. 451; Topdemir, *İbn Rüşd, Endülüslü Bilge*, s. 18; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 16.

¹² Karlığa, "İbn Rüşd", s. 257; Ehvânî, "İbn Rüşd", s.164; Topdemir, *İbn Rüşd, Endülüslü Bilge*, s. 18; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye* (mülhak I, İbnü'l-Ebbâr), s. 435-436; Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşdün Eğitim Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 21.

¹³ Topdemir, *İbn Rüşd, Endülüslü Bilge*, s. 18; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye* (mülhak I, İbnü'l-Ebbâr), s. 435; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye* (mülhak III, İbn Ebi Usaybia), s. 445.

¹⁴ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye*, s. 446; Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu*, s. 367.

İbn Rüşd fıkıh, usûl-ü fıkıh, kelâm, metafizik, mantık, tabiat bilimleri, hayvan bilimi, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlâk gibi birçok farklı bilim dalında incelemelerde bulunmuş ve eserler kaleme almıştır. Bunun yanısıra birçok öğrenci yetiştirmiştir. İbn Rüşd'ün bilime olan tutkusu ve azmi, erken yaşlarından itibaren belirginleşmiş ve hayatı boyunca sürmüştür. Tarihçiler, onun olağanüstü çalışma disipliniyle ilgili olarak “*İbn Rüşd yetiştikliğe ulaşmasından itibaren yalnızca iki gece okumaktan uzak kalmıştır: evlendiği gece ve babasının vefat ettiği gece.*” şeklinde bir anektot aktarmaktadırlar. Bıraktığı bilimsel eserlerin toplamı on bin sayfaya ulaşmıştır. Bu da onun düşünsel verimliliğini ve bilimsel (akademik) katkılarının ne derece yüksek olduğunu yansıtmaktadır.¹⁵

İbn Rüşd'ün önde gelen öğrencileri arasında kendi oğulları da bulunmaktadır. Oğullarından Ebû Muhammed Abdullah, tıp alanında ileri düzeyde eğitim almış ve Halife Nâsır li-Dînillah (1158-1225)'in sarayında hekim olarak çalışmış, hatta halifenin kişisel doktorluğunu yapmıştır. Diğer oğulları ise daha çok fıkıh alanında uzmanlaşmış ve hatta bazıları kadılık görevlerinde bulunmuştur.¹⁶ Oğullarının yanı sıra İbn Rüşd'ün öğrencileri arasında Ebû Muhammed Abdullah b. Havtullah (ö.1215), Ebû'l-Hasan Sehl b. Melik, Ebû Rebî b. Sâlim (ö.1237), Ebû Bekir b. Cevher ve Ebû'l-Kâsım b. Teylesân¹⁷ gibi isimler bulunmaktadır. Ancak öğrencileri arasında felsefede öne çıkan bir isim bulunmamaktadır. Onların çoğu, felsefeden uzaklaşıp daha çok tıp ve fıkıh alanlarına yönelmiştir.¹⁸

İbn Rüşd, 1169 yılında filozof ve hekim İbn Tufeyl (ö. 581/1185) tarafından Muvahhîdlerin emiri Ebû Yakûb Yûsuf b. Abdülmüminn (1139-1184)'e tanıtılmış ve kadılık görevine atanmıştır. Bilime ve bilginlere olan sevgisiyle tanınan bir hükümdar olan Ebû Yâkub Yusûf (1159-1199)'un özellikle felsefeye karşı büyük bir ilgisinin olduğu bilinmektedir.¹⁹

¹⁵ Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiye* (mülhak I, İbnü'l-Ebbâr), s. 435; a.mlf, *a.g.e.*, (mülhak III, ez-Zehebî), s. 452-453; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 22-23.

¹⁶ İbn Ebû Usaybia, Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım, *Uyûn'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Entebbâ*, Hayât Matbaası, Beyrût ts., s. 532.

¹⁷ Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiye* (mülhak I, İbnü'l-Ebbâr), s. 436.

¹⁸ İzmirli, *İslam Felsefe Akımları*, s. 285.

¹⁹ Ebdulvâhid Meraküşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbar el-Mağrib*, Dâr el- Ferca Kâhire 1994/1414H, s. 203; İzmirli, *İslam Felsefe Akımları*, s. 286.

Emir felsefeye olan ilgisi neticesinde Aristo'nun eserlerini ve onların karmaşık çevirilerini anlamakta zorlanması sebebiyle İbn Tufeyl'den daha anlaşılır bir şekilde açıklamalar yapmasını istemiştir.²⁰ Ancak İbn Tufeyl, bu zor görevin yaşı nedeniyle kendi kapasitesini aştığını düşünerek bu işi yerine getirmesi için Emir'e İbn Rüşd'ü tavsiye etmiştir.²¹

İbn Rüşd'ün emirle yapılan görüşmede emirin temel felsefi meseleler üzerine sorduğu sorulara vermiş olduğu uygun cevaplar neticesinde Emir, bu başarıya karşılık İbn Rüşd'e büyük bir takdir göstermiş ve onu değerli hediyelerle ödüllendirmiştir. Aynı yıl İbn Rüşd, İşbiliye (Sevilla) kadısı olarak tayin (565/1169) edilmiştir.²² Emirin isteği üzerine Aristo'nun eserlerini şerh etmeye başlamış; ancak kadılık görevinin yoğun sorumlulukları ve yeterli kaynakların olmaması nedeniyle Sevilla'da uzun süre görev yapamamıştır. İbn Rüşd 1171 yılında Kurtuba'da kâdılık görevine atanmıştır. Bu dönem, onun düşünsel yoğunluğunun zirvesidir. Bu dönemde Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerle ün kazanmış ve Orta Çağ Avrupa'sında “*Şarih-i Ekber*” (Büyük Şarih) unvanını almıştır. Söz konusu eserleri, İbn Rüşd'ün İslâm felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olarak tanınmasını sağlamıştır.²³

Ebû Yakûb Yûsuf'un ölümünden sonra, yerine oğlu Yakûb el-Mansûr geçmiş ve hükümdarlığının ilk yıllarında Yakûb el-Mansûr da babası gibi İbn Rüşd'e büyük bir saygı ve yakınlık göstermiştir. İbn Rüşd'ü sarayında sık sık ağırlayan Mansûr ile İbn Rüşd arasında oluşan dostluk, saray çevresindeki bazı kişilerin etkisiyle ve muhtemelen din adamlarının felsefeye olan karşıtlığı nedeniyle uzun sürmemiş, 1195 yılında Yakûb el-Mansûr, İbn Rüşd'ü sürgüne göndermiş ve felsefi eserlerinin yakılmasını emretmiştir.²⁴ Kurtuba yakınlarındaki Lucena adlı küçük bir Yahudi köyüne sürgün edilen İbn Rüşd, burada yaklaşık iki yıl kadar kalmıştır.²⁵

²⁰ Merâküşi, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbar...*, s. 203; Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, s. 36; Ehvânî, “İbn Rüşd”, s. 165.

²¹ Aruç, *İbn Rüşdün Eğitim Felsefesi...*, s. 22; Merâküşi, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbar...*, s. 203.

²² Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 257.

²³ Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, s. 37; Ehvânî, “İbn Rüşd”, s. 165.

²⁴ Aruç, *İbn Rüşdün Eğitim Felsefesi...*, s. 23; Merâküşi, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbar...*, s. 253; Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, s. 37.

²⁵ İbn Ebû Usaybia, *Uyûn 'l-Enbâ...*, s. 532.

Tarihsel anlatımlar İbn Rüşd ile Ebû Yûsuf Yakûp el-Mansûr arasındaki gerilimin nedenleri konusunda farklılık göstermektedir. Bir rivayete göre bu sürgünün asıl nedeni, İbn Rüşd'ün Aristo'nun "*Kitabü'l-Hayvan*" adlı eserine yazdığı bir şerhte geçen bir ifadedir. İbn Rüşd, burada "*zürafayı Berber Sultanı'nın bahçesinde gördüğünü*" yazmıştı.²⁶ Mansur, bu ifadeyi kendi otoritesine bir saygısızlık olarak algıladı. İbn Rüşd, bu ifadeyi açıklamaya çalışarak "*Berber Sultanı*" ifadesiyle "*iki karanın hükümdarını*" (Afrika ve Endülüs'ün yöneticisini) kastettiğini söylese de bu açıklama Mansûr'un fikrini değiştirmemiştir.²⁷ Başka bir rivayete göre ise İbn Rüşd'ün eserlerinden birinde "*Venüs gezegeni ilâhî nitelikler taşıyor*" şeklindeki ifadesi, İslâm âlimleri tarafından dinî inanca aykırı bulunmuş ve bu durum Mansûr'u filozofa karşı kışkırtmıştır.²⁸

Lucena'ya sürgün edilen İbn Rüşd, bu süreçte yalnız değildi. Onunla birlikte önde gelen başka âlimler de sürgüne gönderilmişti.²⁹ Bu kişiler arasında Ebû Ca'fer ez-Zehebî, Bicâye kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim, Ebû er-Rebî el-Kefîf ve Ebû el-Abbâs el-Hâfîz eş-Şâir el-Karâbî gibi isimler bulunmaktadır.³⁰

İbn Rüşd'ün sürgün edilmesine rağmen bu durum uzun sürmemiş, İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine sürgün kararı hızla kaldırılmıştır. Emir Ebu Yusuf el-Mansûr'un Marakeş'ten dönüşünde İbn Rüşd'ün itibarı iade edilerek kendisi Marakeş'e davet edilmiştir. İbn Rüşd, bu daveti kabul ederek geri dönmüş,³¹ ancak bu dönüşünden kısa bir süre sonra, 10 Aralık 1198'de (9 Safer 595 h.)³² Marakeş'te vefat etmiştir. İlk olarak Marakeş'te defnedilen naaşı, üç ay sonra Endülüs'e, Kurtuba'ya nakledilerek aile kabristanına defnedilmiştir.³³

²⁶ Merâküşî, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbar...*, s. 252; İbn Ebû Usaybia, *Uyûn 'l-Enbâ...*, s. 532.

²⁷ İbn Ebû Usaybia, *Uyûn 'l-Enbâ...*, s. 532; Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, s. 40.

²⁸ Merâküşî, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbar...*, s. 253.

²⁹ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 579.

³⁰ İbn Ebû Usaybia, *Uyûn 'l-Enbâ...*, s. 532.

³¹ Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

³² Renan, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, (mülhak II, el-Ensarî), s. 444.

³³ İbn Ebû Usaybia, *Uyûn 'l-Enbâ...*, s. 532; Merâküşî, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbar...*, s. 253.

2. İBN RÜŞD'ÜN ESERLERİ

İbn Rüşd felsefe, astronomi, tabiat bilimleri, tıp, nefis, ahlâk, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, dil ve edebiyat gibi birçok alanda te'lif eserler ve şerhler kaleme almıştır.³⁴ Te'lif ve şerhler arasında ayırım yapılmaksızın ilimler sınıflamasına uygun bir şekilde düzenlenen başlıklar altında İbn Rüşd'ün bazı eserleri kısaca açıklama ile şu şekilde sıralanabilir:³⁵

1. *Faslü'l-Makâl Fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl* (574/1178): Kitabın diğer bir ismi ise “*Faslü'l-makâl fima Beyne'serîati ve't-Tabiâtı mine'l-İttisâl*”dir.³⁶

2. *El-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille ve Ta'rîfi ma vakaa fiha bi Hâsebi't-Te'vîl mine's-Şübehi'l-Müziğa ve'l-Akâidi'l-Mudille* (575/1179): Bu eser, kelâmcılar ile filozoflar arasında itikadi konulardaki anlaşmazlıkların bir tür uzlaştırılması amacıyla kaleme alınmıştır. Anlaşılmayan veya zor anlaşılan meselelerin te'vîl yoluyla açıklığa kavuşturulması ve bir uzlaşma zemininin oluşturulmasını hedeflemektedir. İbn Rüşd, bu eseri olgunluk döneminde, 54 yaşında iken telif etmiştir.³⁷

3. *Tehâfütü't-Tehâfütü'l-Felâsife*(576-577-1180-1181):Gazzâlî'in filozofları eleştirmek amacıyla yazdığı “*Tehâfütü'l-Felâsife*” adlı eserine reddiye maksadıyla kaleme alınmıştır.³⁸

4. *Şerhu Kitâbi's-Semâi ve'l-Âlem* (575/1180): İbn Rüşd'ün 45 yaşları civarında iken İşbiliye'de telif etmiş olduğu bu eser, Aristo'nun “*Kitabu's-Sema ve'l-Âlem*” isimli eserinin şerhidir.³⁹

5. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (563/1168): Fıkıh konusunda olup bu eserde görüş ayrılıklarını vermiş, gerekçelendirmiş, anlamı ve sonuçlarını/getirilerini ortaya koymuştur.⁴⁰

³⁴ Ehvânî, “İbn Rüşd”, s.164.

³⁵ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 35-39; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye*, s. 314.

³⁶ Avcı, *İbn Rüşd'ün Hayatı...*, s. 212; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye* (mülhak III, İbn Ebû Usaybia), s. 317.

³⁷ Avcı, *İbn Rüşd'ün Hayatı...*, s. 212.

³⁸ Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 273

³⁹ Avcı, *İbn Rüşd'ün Hayatı...*, s. 209.

⁴⁰ Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, (çev. Ayşe Meral), AlBaraka Yayınları, İstanbul 2021, s. 304.

6. *Telhîsu Kitâbi'l-Ahlak li-Aristotâlis*: Bu eser, Aristoteles'in "Kitâbü'l-Ahlâk" adlı eserinin özet bir şerhi olup İbn Rüşd tarafından olgunluk döneminde, yaklaşık 51 yaşında iken telif edilmiştir. Eser, "Aristo Ahlâkı" adıyla da tanınmaktadır.⁴¹

7. *Kitab fî Usûli'l-Fıkh*: Klasik kaynaklarda yer almayan bu eserden müellif, *Bidâyetü'l-Müctehid*'de söz etmektedir.⁴²

8. *Telhîsu Kitâbi's-Semâi't-Tabîû* (565/1170): Aristo'nun "Kitabu'l-Burhan" isimli mantıkla ilgili eserinin özetidir.

9. *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkh (Muhtasarü'l-Mustasfâ)*: Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sının özetidir.⁴³

10. *Kitâbü'l-Külliyât* (557/1162): Bu eser tıbbın genel konuları üzerine hazırlanmış olduğu için adına "Külliyat" denilmiştir.⁴⁴

11. *Telhîsu Mâba'de't-Tabîa*: Aristo'nun "Metafizik" adlı eserinin şerhidir.⁴⁵

12. *el-Muhtasar fî'l-Mantık* (552/1157): Aristo'nun "Kitâbi'l-Burhân" (*Îsâgûcî*) isimli mantıkla ilgili eserinin özettir.⁴⁶

Belirtilen eserler dışında İbn Rüşd'ün daha başka eserleri de mevcuttur. Bu eserleri şunlardır:

13. *Cevami'u Siyâseti Eflatun*.

14. *Cevâmiu Mâba'de't-Tabîa*(556/1161).

15. *Cevâmiu'l-His ve'l-Mahsûs* (565/1170).

16. *ed-Deâvî*.

17. *el-Kavl fî Âlâti't-teneffüs*.

18. *el-Muhtasar fî'n-Nefs* (553-553/1158-1160).

19. *et-Tenbîh ilâ Aglâti'l-Mütûn*.

20. *ez-Zarûrî fî'l-Mantık*.

21. *ez-Zarûrî fî'n-Nahv*.

⁴¹ Avcı, *İbn Rüşd'ün Hayatı...*, s. 218.

⁴² Karlığa, "İbn Rüşd", s. 274.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid (giriş kısmı)*, çev. Ahmed Meylânî, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, C.I, s. 52; Karlığa, "İbn Rüşd", s. 274.

⁴⁴ Avcı, *İbn Rüşd'ün Hayatı...*, s. 217.

⁴⁵ Karlığa, "İbn Rüşd", s. 278.

⁴⁶ a.mlf., a.g.m., s. 274; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 38.

22. *Kelâm fi ihtisâri 'l-ilel ve 'l-Ârâz li Câlînûs.*
23. *Kitâb fi Hıfzi 's-Sıhha.*
24. *Kitâbu 'l-Âsâri 'l-Ulviyye (554/1159).*
25. *Kitabu 'l-Hayevân.*
26. *Kitâbu 's-Semâ ve 'l-Âlem (554/1159).*
27. *Kitâbü 'd-Dersi 'l-Kâmil fi 'l-Fıkh.*
28. *Kitabü 'l-Harâc.*
29. *Kitâbü 'l-Kevn ve 'l-Fesâd (554/1159).*
30. *Kitabü 's-Semâi 't-Tabû (554/1159).*
31. *Mâ Yuhtâcu ileyhi min Kitâbi Uklîdis fi 'l-Mecistî.*
32. *Makâle fi Cevheri 'l-Felek.*
33. *Makâle fi Cihâti 'n-Netâic fi 'l-Mekâyisi 'l-Müreккеbe ve fi Mane 'l-Makûl ale 'l-Kûl l(567/1172).*
34. *Makâle fi Esnâfi 'l-Mizâcât ve Nakdi Mezhebi Câlînûs.*
35. *Makâle fi Hareketi 'l-Cirmi 's-Semâvî.*
36. *Makâle fi Hummeyâti 'l-Ufûn.*
37. *Makâle fi ilmi 'l- ilahî (ed-Damîme) (574/1178).*
38. *Makâle fi Külliyyâti 'l-Cevher ve Külliyyâti 'l-A 'râz.*
39. *Makâle fi Lüzûmi Cihâti 'n-Netâic li Cihâti 'l-Mukaddimât.*
40. *Makâle fi Mane 'l-Ma 'kûl ale 'l-Kûlli ve Gayri Zâlik (591/1195).*
41. *Makâle fi Nakdi Mezhebi ibn Sinâ fi aksi 'l-Kazâyâ.*
42. *Makâle fi Nakdi Mezhebi Temistiyus fi 'l-Mekâyisi 'l-Mümkin.*
43. *Makâle fi Zamâni 'n-Nevbe.*
44. *Makâle fi 'l-Büzûr ve 'z-Zer.*
45. *Makâle fi 'l-Cirmi 's-Semavî.*
46. *Makâle fi 'l-Hadd ve Nakdi Mezhebeyi 'l-iskender ve Ebû Nasr.*
47. *Makâle fi 'l-Kelime ve 'l-ismi 'l-Müstakk ve Nakdi Mezhebi Ebu Nasr.*
48. *Makâle fi 'l-Kiyâsi 's-Sarti ve Nakdi Mezhebi ibn Sinâ.*
49. *Makâle fi 'l-Mahmûlâti 'l-Berâhîn.*
50. *Makâle fi 'l-Mahmûlâti 'l-Müfredede ve 'l-Müreккеbe ve Nakdi Mezhebi İbn Sinâ.*
51. *Makâle fi 't-Tiryâk.*

52. *Makâle fi-Ciheti Netâici'l-Mekâyisi'l-Muhtelita mine'z-Zarûri ve'l-Mutlak ve'l-Mümkün.*

53. *Makâle fi-Haddi's-Şahs.*

54. *Mekâsibü'l-Mulûk ve'r-Rüasai'l-Muharrime.*

55. *Mes'ele fi's-Semâ ve'l-Âlem.*

56. *Muhtasaru'l-Mecisti.*

57. *Risâle fi'd-Dahâyâ.*

58. *Serhu Kitâbi'l-Mizâc li Câlînûs.*

59. *Serhu Kitâbi's-Semâi't-Tabîi.*

60. *Şerhu Kitâbi'n-Nefs (586/1190).*

61. *Ta'lîk alâ Makâleti's-Sâbia ve's-Sâmine mine's-Semâi't-Tabîi (592/1196).*

62. *Tâlîk alâ Kavli Ebi'n-Nasr fi Kitâbi'l-Burhân.*

63. *Tefsîru Kitâbi'l-Burhân (579/1183).*

64. *Tefsîru Mâba'det-Tabîa (588-590/1192-1194).*

65. *Telhîsu ilahiyâtî li Nikulâvus.*

66. *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân (565/1170).*

67. *Telhîsu Kitâbi'l-Cedel (563/1169).*

68. *Telhîsu Kitâbi'l-Edviyeti'l-Müfrede.*

69. *Telhîsu Kitâbi'l-Hatâbe (570-571/1175-1176).*

70. *Telhîsu Kitâbi'l-Hummeyât(589/1193).*

71. *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre (561/1165).*

72. *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyas (562/1166).*

73. *Telhîsu Kitâbi'l-Kuvâ't-Tabîyye li-Câlînûs (588/1192).*

74. *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlâ (560/1164).*

75. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (569/1174).*

76. *Telhîsu Kitâbi's-Safsata (569/1174).*

77. *Telhîsu Kitâbi's-Semâi ve'l-Âlem(566/1171).*

78. *Telhîsu Kitâbi's-Si'r (571/1176).*

79. *Telhîsu Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd (567/1172).*

80. *Telhîsu Medhali Furfiryus.*

81. *Telhîsu Risâleti'l-İttisâli İbn Bâcce.*

82. *Telhîsu Ustukussâti Câlînûs* (588/1192).
83. *Telhîsu'l- Âsâri'l-Ulviyye* (568/1173).
84. *Telhîsu'l-Cedel* (563/1168).
85. *Telhîsu's-Safsata* (569/1174).⁴⁷
86. *Kitabü't Tahsîl*.
87. *Kitabü'l Mukaddimât*, fıkıh konusunda.
88. *Makâle fi'l akl*.
89. *Makâle fi'l kıyâs*.
90. *Mes'ele fi'z zaman*.
91. *Makale fi nevâibi'l-Hummâ*.⁴⁸
92. *Telhîs Kitabi'l-ahlâk li Aristû*.
93. *Makâle fi vücûdi'l –m'addeti'l-Ûla*.
94. *Aristotelesi'in tabiiyata ve ilahiyata dair kitaplarının özetleri*.
95. *Makâle fi nazari Ebu Nasr fi-l-mantık ve nazarı Aristûtâlîs*.⁴⁹

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün eserleri, onun vukufiyeti ve yüksek felsefi birikimini yansıtan değerli bir düşünsel mirastır. Felsefe, tıp, hukuk, astronomi, dil, edebiyat ve kelâm gibi çeşitli alanlarda eserler kaleme almış ve bu alanlarda şerhler yapmıştır. Etkisi sadece İslâm dünyasıyla sınırlı kalmamış, Avrupa'ya kadar uzanmıştır. Batı'da Aristo'nun eserlerine yaptığı özgün şerhler sayesinde kendisine “*Büyük Şârih*” unvanı verilmiştir. Onun çalışmaları, Doğu ve Batı arasında düşünsel bir köprü oluşturmuş ve hem İslâm filozofları hem de Orta Çağ Hristiyan düşünürleri üzerinde derin bir etki bırakmıştır. İbn Rüşd'ün eserleri, günümüzde hâlâ bilimsel ve felsefi düşünce için bir kaynak olmaya devam etmektedir. Onun felsefe, ahlâk, mantık ve bilim alanlarındaki katkıları, onu İslâm medeniyeti tarihi ve dünya düşüncesi açısından önemli bir şahsiyet hâline getirmiştir.

⁴⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 38-39; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ...*, s. 531-532; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, (mülhak II, el-Ensârî), s. 448-450, a.mlf, a.g.e., (milhak III, ez-Zehabî), s. 451-452.

⁴⁸ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük* (Ek. 111, İbn Ebû Usaybia), s. 316-318.

⁴⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük* (Ek. IV, Zehebî), s. 320-321.

2. BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN BİLGİ ANLAYIŞI

Bilgi kelimesi, hem felsefî hem de dinî düşünce sistemlerinde merkezî kavramlardan biri olarak kabul edilir. İbn Rüşd'ün bilgi teorisini anlayabilmek için, öncelikle bu terimin kavramsal yönlerini ele almak ve İslâm düşünce mirasında nasıl kullanıldığını incelemek gerekir. Zira İbn Rüşd, bilgiye dair görüşlerini yalnızca Aristotelesçi yönteme dayandırmakla kalmamış, aynı zamanda İslâmî bilgi mirasını da esas almıştır. Bu nedenle, bilginin dilsel ve kavramsal yönlerden ele alınması büyük önem taşır.

1. KAVRAMSAL OLARAK BİLGİ

1.1. Bilgi Kavramı

Dilsel terimlerde bilgi kavramı genellikle “*ilim*” ve “*marifet*” kelimeleriyle ifade edilir.⁵⁰ “*İlim*” terimi genel olarak konulara yönelik kapsamlı ve sistematik bir anlayışı ifade ederken “*marifet*” daha özel ve sınırlı bir anlayışı ifade eder. Bu fark, “*ilimler*” teriminde açıkça görülür. Burada yalnızca bilgiler veya bilgilerden bahsedilmez, aynı zamanda filozoflar tarafından geliştirilen farklı disiplinleri kapsayan daha geniş bir kavramı içerir. Bu, bilimlerin çeşitli kavramlarla sınıflandırılmasını mümkün kılar.⁵¹

Bilginin farklı boyutları çeşitli terimlerle ifade edilir. Bir kişi bir konuyu tüm yönleriyle ve alanlarıyla öğrendiğinde o konuda “*her şeye hâkim*” (ihata) olduğu söylenir. Tam olarak anladığında “*onun üzerinde durdu*” (vukuf) denir.⁵² Bu ifade, bir bilginin sadece sathî (yüzeysel) olarak bilinmesini değil; derinlemesine anlaşılmasını, özünün kavranmasını ve zihinde yerleşmesini ifade eder.⁵³ Rusûh kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’deki anlamının, birlikte kullanıldığı ‘ilm kelimesi ile

⁵⁰ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, C. 22, ss. 109-114, s. 109.

⁵¹ İlhan Kutler, *Yitirilmiş Hakikâti Ararken*, İz Yayınları, İstanbul 2012, s. 98.

⁵² Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, C. 6, ss. 157-161, s. 157.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (thk Abullâh Ali el-Kabîr - Muhammed Ahmed Hasbullah -Hâşim Muhammed el-Şâdilî), Dâru'l-Mâ'rife, Kâhire, C. 3, s. 1640; Taylan, “Bilgi”, s.157.

birlikte değerlendirilerek belirlenmesi gerekmektedir. “Rusûh kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de ism-i fâil cem’i müzekker halinde ‘ilm kelimesi ile ilişkili olarak zikredilerek “er-râsihûne fi’l-‘ilm/الرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ”⁵⁴ ifadesi ile yer almaktadır.”⁵⁵ Bu nedenle, Kur’ân metninde geçen “*ilimde derinleşenler*” ifadesi, bilgiyi sadece öğrenmekle kalmayıp, onu içselleştiren, sürdürülebilir bir şekilde muhafaza ve tatbik de eden kimseler için kullanılır.⁵⁶

İlimde rusûh, yalnızca bilgi sahibi olmanın ötesinde bir kavramı ifade eder. Burada aynı zamanda sabır ve bilgi alanındaki yeterlilik vurgulanır. Ünlü Türk müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır bu kavramı, ilim içinde olan kişinin sabırlı ve objektif olduğunu, gerçekten sapmadığını ve doğru yoldan sapmayı sevmediğini belirterek açıklar. İلمي yerleşmiş olan kişi, bilgi arayışında gücü olan, bildiği ve bilmediği arasındaki farkı ayırt edebilen, ayrıca mevcut verilerle belirsiz konuları çözme kapasitesine sahip kişidir. Bu açıklamadan, ilmin yerleşmesinin yalnızca öğrenmekle sınırlı olmadığını görmek mümkündür.⁵⁷

“*Yakîn*” (kesinlik) terimi ise şüphenin olmadığı ve gerçeğe tamamen uyan kesin bilgiyi ifade eder. O, güçlü bir inanç ve bir dönemin şüphe ve tereddüdünden sonra gerçekleşen bir inanış sürecidir. Buna karşılık “*şüphe*” ve “*hayal*” gibi terimler, kişinin kesinlik ve tereddüt arasında bulunduğu durumları ifade etmek için kullanılır. Bilginin tam zıddı olan “*bilgisizlik*” ise “*cehl*” terimiyle ifade edilir.⁵⁸

Arapların nesnelere tanımlama yöntemi, kavramın karşıtını belirterek, alışılmış olanla karşılaştırarak veya somut örneklerle ifade ederek, bilinmeyene yakınlaştırmaya dayanır. Bu yaklaşım, filozofların yaptığı gibi bir şeyin özüne inmek yerine, anlamayı basitleştirmeye odaklanır.⁵⁹

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/7.

⁵⁵ Nurullah Denizer, “Bir Kur ân Kavramı Olarak “Rusûh” [er-Rusûh As A Quranic Term]” *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*- Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences 1/1 (Haziran 2021): 6-22, s. 9.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 3, s. 1640; Taylan, “Bilgi”, s. 157.

⁵⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaatu Ebuzziya, İstanbul 1936, C. 2, s. 1044.

⁵⁸ Taylan, “Bilgi”, s. 157.

⁵⁹ Abdurrahmân b. Zeyd Züneydiyyî, *Masâdirü'l Ma'rife*, Me'hedi'l Âlamî lil' Fikrî'l İslamî, Virginia 1992/1412, s. 41.

“İlim” kelimesi ve bu kelime kökünden türeyen veya onunla bağlantılı olan kelimeler, Kur’ân’da en çok ifade edilen kelimelerdenlerdir ve Allah, insan, melekler ve diğer ruhsal varlıklar gibi birçok konuyla ilgili durumlarda yer almaktadırlar. Bununla birlikte Kur’ân’da ilim veya onun bölümleri için belirli bir tanım ya da bölümlendirme yoktur ve bu konuda ne olumlu ne de olumsuz kesin bir hüküm bulunmamaktadır.⁶⁰ Aynı şekilde Kur’ân’da “bilgi” kelimesi, şüphenin kesin olmayan bir bilgi durumunu ifade eden “zan” tabirine alternatif olarak kullanılmıştır. Örneğin, “Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.”⁶¹ âyetinde olduğu gibi zan, dilde “inanmak, tahmin, şüphe ve kesin olmayan bilgi” gibi farklı anlamlar taşır. Zan, bazen karıştının da olma ihtimalini içeren bir inanç olarak ifade edilir. Bazı durumlarda ise “zan”, şüpheyi ifade etmek için kullanılır. Zan durumunda bir olasılık diğerine göre tercih edilir ve bu, belirli bir tarafı seçme anlamına gelir.⁶²

Arapçadaki “*ilim*” (bilim) ve “*marifet*” (bilgi) kelimeleri, “*anlayış*” ve “*idrak*” gibi kavramlara atıfta bulunmak için kullanılır. Ancak bilim dallarının gelişmesiyle birlikte bu iki terim arasında daha belirgin bir ayırım yapılmaya başlanmıştır. Dil bilimciler, “*marifet*” kelimesini özellikle deneysel bağlamlarda “*ilim*” kelimesinin yerine kullanılan eşanlamlı bir kelime olarak kabul etmişlerdir. Ancak zamanla bu iki terim farklı anlamlar kazanmaya başlamıştır. “*Marifet*”, daha özel ve derin bir idraki ifade ederken, “*ilim*” daha kapsamlı bir anlayış, özellikle Allah’ın mutlak ilmi ile ilgili olarak kullanılır.⁶³

Klasik sözlüklerde, “*marifet*” ve “*ilim*” kavramları birbirine yakın olmakla birlikte farklı anlamlara sahiptirler. “*İlim*”, öncelikle bir eylem olarak kullanılır ve bilmenin sürekli bir süreç olduğunu ifade eder (to know). İkinci olarak “*ilim*”, zihinsel bilgi olarak kullanılır (knowledge). Bu, idrak süreci sonucu oluşan bir bilgi

⁶⁰ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayları, İstanbul 1997, s. 23.

⁶¹ Câsiye 45/24.

⁶² Fikret Karaman, “Kur’an’da İlim Kavramı ve Değeri”, *Kelâm’da Bilgi Problemi Sempozyumu*, UÜİF, Arasta Yayınları, Bursa 2003, ss. 7-22, s. 13.

⁶³ Muhammed Ali Tehânevî, “İlm”, *Keşşâfû Istulâhâtî’l Funûn ve’l-Alûm*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lubnân 1996, C. 2, s.1221; Hüseyin b. Muhammed Râğib İsfahânî (ö. 502), “Arf”, *el-Müfredât Alfâzi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sayid Keylânî, Dâru’l Ma’rife, Beyrut Ts, s. 331; Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), *et-Ta’rifât*, “*Marifet*” md., thk. Muhammed Sâdik Maşavî, Dâru’l Fazîle, Mısır 2004, s. 185.

kümesidir. Yani zihinde birikmiş olan bilgilerin tamamıdır. Son olarak “*ilim*”, belirli bilimsel temellere dayalı metodik bilgi olarak kullanılır (science) ki bu da bilimdir.⁶⁴

İlim, bilgi anlamında, bir şeyin gerçekliğini idrak etme olarak da tanımlanır ve bu, şeylerin olduğu gibi derinlemesine anlaşılmasının temeli olan⁶⁵ kesin bir inançla gerçeğe uyumlu bir düşünme anlamına gelir. İlim, bir şeyin zihindeki yansıması ve gerçekliği olduğu gibi bilmesidir. Aynı zamanda bir şeyin gizemini açığa çıkarma ve hem tümel hem de tikel yönlerini kavrayabilme gücünü ifade eder.⁶⁶ İlim kelimesi, bir şeyi anlamak ve idrak etmek anlamında da kullanılır. Ayrıca bu kelime, bilgisi olan kişiyi ifade etmek için de kullanılır ve böyle bir kişi “*âlim*” ya da “*alîm*” olarak tanımlanır ve bu kişiler ilimle tanınan toplumdan sayılır.⁶⁷

Marife (irfan) kelimesine gelince, bu kelime ilim ile eş anlamlı olarak kullanılır ve idrak ya da kabul anlamına gelir. Hem “*bilgi*” anlamında bir kaynak olarak hem de ilim anlamında bir isim olarak kullanılabilir. Ancak aralarında bazı farklar vardır. İlim, genel ve evrensel bilgilerle ilişkilidir; oysa marife, daha özel ve ayrıntılı bilgilerle bağlantılıdır. İlim’in zıddı cehaletken, marifenin zıddı inkârdır. Bu nedenle ilim kelimesi her bağlamda ve her zaman “*marife*” yerine geçemez.⁶⁸

İlim ve marife terimleri dilsel kullanımda eş anlamlıdır; çünkü her biri diğerinin tanımı olarak kullanılabilir. İlim, marife ile tanımlanırken marife de ilim ile tanımlanır. Her ikisi de bilenin konunun farkında olduğu bilişsel durumu ifade etmektedir. İlim ve marife arasındaki bu ilişki, gerçeklerin tam olarak anlaşılmasını ve farkındalığını belirleyen bir istikrar ve kesinlik durumunu yansıtır.

⁶⁴ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, C. 44, Sayı: 1, Ankara 2003, ss. 41-67, s. 45.

⁶⁵ Râğib el-İsfahânî, “İlm”, *el-Müfredât*, s. 343.

⁶⁶ Cürcânî, “İlm”, *e t-Ta’rifât*, s. 130.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* “İlm”, (nşr. Dâr Sâbir), Beyrut Ts , C. 12, s. 417.

⁶⁸ Râğib el-İsfahânî, , “Arf”, *el-Müfredât*, s. 560; Uludağ, “Ma’rifet”, *DİA*, C. 28, s.54.

1.2. Filozof ve Kelâmcılara Göre Bilgi

Epistemoloji, Yunanca “*epistēmē*” (bilgi) ve “*logos*” (bilim ya da teori) kelimelerinden türetilmiş bir terim olup “*bilgi teorisi*” anlamına gelir.⁶⁹ Bu terim, bilginin doğasını, kaynaklarını, sınırlarını ve doğrulama yollarını inceleyen bir disiplini ifade etmek için kullanılır. “*Epistēmē*” kavramı veya onun eş anlamlıları, “*epistemiya*” ya da “*epignosis*” gibi terimler, bilginin farklı seviyelerini içerir. Bunlar arasında “*kesin bilgi*” yani zihinsel olarak kesin ve mutlak bilgi, “*doğru bilgi*” yani deneyimle kanıtlanmış bilgi ve “*gözle görülen bilgi*”, diğer bir ifadeyle doğrudan ve açık bilgi yer alır.⁷⁰

Farklı dilsel durumlarda “*bilgi*” teriminin anlamları değişir. Örneğin Türkçe’de bilgi, bilim veyahut bilgi kuramı şeklinde ifade edilir.⁷¹ Bilgi kuramını belirleyen temel kavramlar arasında algı, akıl, izlenim, anlama, doğruluk, gerçeklik ve temellendirme gibi kavramlar belirtilebilir. Bu kavramların tamamı önemli olmakla birlikte, bilgi kuramı bağlamında doğruluk, gerçeklik ve temellendirme kavramları daha ön plana çıkar.⁷² Batı kültüründe, özellikle Fransızca’da bilgi, “*bilinen ve öğrenmek amacıyla saklanan şey*” (*connaissance*) olarak tanımlanır. Ayrıca sürekli zihinsel bir etkinlik ile elde edilen “*bilgiler kümesi*” (*connexions*) anlamına gelir. Bu etkinlik düzenli ya da kısmi olabilir.⁷³ Kısacası “*bilgi*” kavramının anlamı, kültürler ve diller arasında farklılık gösterir. Ancak hepsi öğrenme ve zihinsel idrak sürecine işaret eder ve bu süreç, gerçeği daha iyi bir şekilde anlamayı sağlar.

Felsefi açıdan bakıldığında, bilginin tüm yönlerini inceleyen epistemoloji ile karşılaşılır. Bu, bilginin unsurlarını, yapısını, geçerliliğini, türlerini, koşullarını ve aynı zamanda oluşum sürecini, bu süreci yöneten standartlar ve sınırları incelemeyi içeren felsefe dalıdır. Bu bağlamda bilmediğimiz şeyleri nasıl bildiğimizi, ne

⁶⁹ Mahmut Zeydân, *Nazariyatü'l Ma'rife İnde Mufakiri el-İslâm ve Falasifatülü-ğarb el-Mu'asirin*, Mektebetü'l Mütenebî, Dammâm 2012, s. 171; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s. 29.

⁷⁰ Taylan, “Bilgi”, s. 158.

⁷¹ Fatih Belgi, “Tarih, Bilgi ve Tarihsel Bilgi: Tarih Epistemolojisi Üzerine Bir Deneme”, *Tarihyazını Journal of Historiography*, 2021, 3 (1), ss. 24-43, s. 24.

⁷² Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, 3. baskı, s. 54.

⁷³ Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, Literatür_Yayınçılık, İstanbul 2002, s. 99.

bildiğimizi ve bu bilgilerin doğruluğunu nasıl kontrol edeceğimizi sorgulayan temel sorular ortaya çıkar. Bu sorular, tarih boyunca felsefi araştırmaların ana odağı olmuştur ve Yunan filozofları, bu konuları keşfetmeye çalışan bilinen ilk düşünürler arasında yer almışlardır. Ancak araştırmaları yeterince yoğun ve kapsamlı olmayıp bu durum zamanla teorinin sürekli olarak gelişmesine neden olmuştur.⁷⁴

Eski çağlarda bilgi teorisi, genel felsefenin bir parçasıydı ve mantık ve varlık felsefesi gibi diğer dallardan ayrı bir dal olarak görülüyordu. Antik Çağ filozofları, bunu bağımsız bir alan olarak ayırmamışlardır. Bilgi teorisi, ilk defa, modern çağda felsefede özel bir dal olarak ortaya çıkmış ve 19. yüzyılda bu adla anılmaya başlanmıştır.⁷⁵ Ancak bu terim, ilk kez 19. yüzyılın ortalarında İskoç filozofu J. F. Ferrier (1808-1864) tarafından “*Metafizik Kurallar*” adlı eserinde kullanıldığında bağımsız bir bölüm olarak kabul edilmiştir. Daha öncesinde ise bilgi teorisine önemli katkılar sunan Platon (MÖ. 428/427 veya 424/423–348/347) dahi onu felsefeden ayrı bir dal olarak görmemektedir.⁷⁶

Bilgi teorisinin tarihsel gelişimiyle ilgili olarak John Locke (1632–1704)’un “*İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme*” (1680) adlı eseri, bilgi teorisi konusundaki ilk sistematik çalışmadır. Emmanuel Kant (1724-1804) ise bu yolu “*Saf Akıl Eleştirisi*” (1781) adlı eserinde⁷⁷ sürdürmüş ve burada insan aklının, duyuusal deneyimden elde edilen bilgiyi nasıl organize ettiğine dair kapsamlı bir teori sunmuştur. Kant, Batı felsefesi üzerinde büyük bir etki yapmış⁷⁸ ve bu alandaki tüm felsefi çalışmalarını, bilginin şartları ve sınırları üzerine yaptığı etkiyle yönlendirmiştir. Onun fikirleri, bugün bile insan bilgisi anlayışının temel bir noktası olarak kabul edilmektedir.⁷⁹

⁷⁴ Kadrî Hafid Tufan, “İbn Hazm el-Endelüsi”, *Mejalatü er-Resâle*, ed. Ahmed Hassan Ziyât, Mektabatü'l Âlemi'l Arabî, Kahire 1949, Sayı: 809, ss. 38-40, s. 39.

⁷⁵ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 40.

⁷⁶ Zeydân, *Nazariyatü-el-Ma'rife...*, s. 171; Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *AÜİF Dergisi*, İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, Sayı: 4, Ankara 1980, ss. 97-114, s. 97.

⁷⁷ Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 40-41.

⁷⁸ Tufan, “İbn Hazm el-Endelüsi”, s. 39.

⁷⁹ Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 40-41.

Öte yandan filozof John Locke modern bilgi teorisinin gerçek kurucusu kabul edilmekle birlikte “bilgi teorisi” terimi, ancak ondan birkaç yıl sonra filozof Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) tarafından 1832’de yayımlanan “*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*” (İnsanın Temsil Yetisi Üzerine Yeni Bir Teori Denemesi)⁸⁰ adlı eserinde kullanılmıştır. Bu tarihten önce bilgi meseleleri Antik ve Orta Çağ felsefelerinde bağımsız çalışmalar olarak değil, genel felsefi tartışmalar içinde yer almaktaydı.⁸¹

Tarihsel olarak bilgi sorunu, bilginin doğası ve kaynakları hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmaya başladığı eski çağlardan beri süregelen bir felsefi ilgi kaynağı olmuştur. Platon’dan önce gerçek bilginin elde edilmesinden şüphe duyan Sofistler dışında hiçbir filozof, doğayı bilmenin olasılığını ciddi olarak sorgulamadı. Ancak filozoflar, bilginin ana kaynağını tanımlama konusunda farklılaştılar. Örneğin Herakleitos (MÖ. 535?-475), duyuları bilgi kaynağı olarak görürken⁸² erken dönem rasyonalist filozoflardan Parmenides (MÖ. 515-460), bilginin yalnızca düşünsel akıl yoluyla elde edileceğini savunarak duyuların önemini sınırlamıştır. Ancak Parmenides’in bu görüşü, bilgiye dair kapsamlı bir tanım yapmadığı için konu hakkında tartışmaların devam etmesine imkân tanımıştır. O zamandan beri Yunan filozofları bilgiyle ilgili çeşitli kavramlar ortaya koymuşlardır. Ancak bu konuda net ve kesin tanımlar sunamamışlardır. Birçoğu bilginin doğasını anlamaya çalışsa da kavram hala belirsizdi ve gelecekteki gelişmelere açık kalmıştı.⁸³

Hellenistik Çağda ve Roma felsefesinde bilgi meselesi üzerine çalışmalar devam etse de kapsamlı tanımlar henüz ortaya çıkmamıştır. Modern çağın başında “*Bilgi Felsefesi*” olarak bilinen bu alan, empirist filozof John Locke’un öncülüğünde şekillenmiş ve aynı zamanda “*gnoseoloji*” olarak da adlandırılmaya başlanmıştır.⁸⁴

⁸⁰ Bu kitap, onun “*Temsil Felsefesi*”ni tanıttığı ve bilgi teorisi ile metafizik temalarını ele aldığı eseridir.

⁸¹ Râcih Abdülhamid Kürdi, *Nazariyetü el-Ma’rife beyn’l-Kurân ve’l-Felsefe*, Me’hedî’l Âlamî lil’-Fikri’l İslamî, Virginia 1992, s. 9.

⁸² Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, s. 97.

⁸³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 27.

⁸⁴ Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 40.

Felsefede bu problem “*epistemoloji*” (bilgi bilimi) ve “*gnoseoloji*” (varlık bilimi veya bilgi teorisi) terimleriyle ifade edilir.⁸⁵

Bilgiden bahsederken iki temel unsurdan söz edilir. “*Konu*”, yani dış dünyada var olan şey ve “*özne*”, yani bu konuyu algılama ve hakkında bilgi edinme yeteneğine sahip olan özne. Bilgi teorisinde, algılayan kişi “*özne*” (süje) olarak bilinirken, bilinen şey ise “*konu*” (obje) olarak adlandırılır.⁸⁶ Başka bir deyişle bilgi, özne ile konu arasındaki etkileşimin sonucudur. Özne, konuyu algılamaya ve anlamaya çalışırken konu, pasif bir durumda kalır ve öznenin algılamasını bekler. Bu etkileşim, bilginin oluşumunun temelini oluşturur.⁸⁷

Parmenides’in felsefi düşünce üzerindeki etkisi bağlamında özne ile konu arasındaki ilişki modeli (Parmenides Modeli) sonraki felsefi sistemleri etkilemeye devam etmiştir. Bu model, birçok çağdaş ve hatta günümüzdeki tartışmalar için bile ana model olmuştur. Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas ve Descartes (1596-1650) gibi filozoflar tarafından konu, gerçekliğin bağımsız bir taşıyıcısı olarak kabul edilerek bilgi edinme sürecinin bu bağımsızlık üzerinden sonuçlandığı görüşü benimsenmiştir. Bu yaklaşım, gerçekçilik düşüncesiyle uyumludur. Zaman kavramı da öznel bilginin nesnelliğini açıklamada önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin sofistlerden Protagoras (MÖ. 481-420), ünlü “*İnsan her şeyin ölçüsüdür*” sözünü, özne ile bilgi arasındaki ilişkiyi kanıtlamak için kullanır. Skolastik felsefede ise bilgi, bilgi sahibi olan öznenin normlarına dayalı olarak değerlendirilir. XVII. yüzyılda Descartes ile birlikte felsefe, bilgi anlayışını köklü bir şekilde değiştirir. Descartes, “*Cogito, ergo sum*” (Düşünüyorum, öyleyse varım) sözüyle öznenin bilgiyi nasıl anladığını vurgulamakta ve bu görüş, modern felsefenin gelişiminde önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır.⁸⁸

⁸⁵ Gülnihal Küken, *İbn Rüşd ve St.Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması* (Doktora tezi, İstanbul 1994), s. 122.

⁸⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 16.

⁸⁷ Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 54; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 16-17.

⁸⁸ Alwin Diemer, “Bilgi Kuramı”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, s.169; Eflatûn, *Muhâviretü Theaitetus li-Eflatûn*, çev. Amîre Hilmî Matar, Dâr Garîb, Kahire 2000, s. 39.

Böylece “*bilgi nedir?*” sorusu, antik çağlardan modern çağa kadar sürekli bir gelişim göstermiştir. Bu süreçte akıl, duyu, özne gibi farklı kavramlarla zenginleşmiş ve insanın çevresindeki dünya ile nasıl bir bağlantı kurduğuna dair daha kapsamlı bir anlayışa ulaşılmaktadır.

Genel bilgi tanımlarını incelediğimizde, İslâm filozofları ve kelâm âlimlerinin bilgi kavramı üzerine gerçekleştirdikleri tartışmalarla katkı sağladıkları ve bu tartışmaların, İslâm düşüncesinin gelişimi ve de bilgi konusuna dair daha geniş bir anlayışa ulaşılmamasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu görüşler, klasik felsefi kaynaklarda açıkça görülen çeşitlilikle somutlaşmıştır ve İslâm düşüncesinin bu alandaki düşünsel evrimini yansıtmaktadır. İslâm filozoflarının, bilginin doğasını, akıl ve gerçeklik ile olan ilişkisini anlamaya yönelik çabaları, bu alanda yeni anlayış açmıştır.⁸⁹

Bu tanımlardan en belirgin olanlarından biri, Kindî'nin (ö.252/866)⁹⁰ tanımıdır. O, bilgiyi “*varlığın gerçeğini (hakikatinin) bilmek*”⁹¹ olarak tanımlar. Kindî bilginin, bilinen şeyin, bilginin zihninde belirli bir şekilde ortaya çıkmasıyla oluştuğunu savunur.⁹² Bu da onun bilgi anlayışının, şeylerin gerçek doğasını derinlemesine ve doğru bir biçimde kavramaya dayandığını gösterir. Bu tanım bilginin, insanın varlığın gerçekliğini kavrayabilme yeteneğiyle ve doğru ile yanlış arasındaki farkı ayırt etme kapasitesiyle bağlantılı olduğunu ortaya koyar.

Diğer bir tanım ise Fârâbî'ye (ö. 339/950) aittir. Fârâbî bilgiyi “*insan eylemlerine bağlı olmayan varlıkların mevcut oluşuyla ilişkili zihindeki kesin bir hükmün elde edilmesi*”⁹³ olarak tanımlar. Bu tanım, Fârâbî'nin bilgiyi elde etmede aklın rolüne verdiği önemi yansıtır ve bilginin dış dünyada bulunan sabit gerçeklere

⁸⁹ Taylan, “Bilgi”, s. 157.

⁹⁰ Kindî'nin hayâtı ve eserleri için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 159-173.

⁹¹ Ya'kûp b. İshak Kindî, “Resaletü'l-Kindî fi Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ”, *Resâilu'l-Kindî'l-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdi'l Hâdî, Dârü'l Fikrî'l Arabî, Kahire 1950, s. 169.

⁹² Kindî, *Felsefi Resâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 32.

⁹³ Fârâbî, *Fuşûl Münteze'a*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Mektebetü ez-Zehrâ, Beyrut 1405H, s. 51.

dayandığını, insan eylemlerinin etkisinden bağımsız olduğunu vurgular. Bu bağlamda bilgi, gerçeği olduğu gibi anlamaya yönelik zihinsel bir süreçtir.⁹⁴

İhvân-ı Safâ ise bilgiyi “*bilinen şeyin bilenin zihninde oluşturduğu şekil*” olarak tanımlar. Bilgi ve cehalet arasında bir ayırım yaparak cehaletin, zihinde o şeklin yokluğu olduğunu belirtir.⁹⁵ Bu bakış açısına göre bilgi, şeylerin zihinsel imgelerinin oluşturulması süreci olarak görülürken cehalet, bu imgelerin zihinde oluşturulabilme yeteneğinin kaybı olarak tanımlanır. Bu, bilginin zihnin temsilî ve tahayyül etme kapasitesine dayandığını ve algının şeyleri bilmenin temel unsuru olduğunu öne sürer.

İnsanı akıl ve duysal bir varlık olarak niteleyen İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise bilgiyi “*insanın gerçekleştirdiği eylem*”⁹⁶ ve “*herhangi bir şeye karşı kesin inanç*” olarak açıklar. Bu tanım, insanın dünyayla etkileşimini akıl ve duyular yoluyla gerçekleştirdiğini yansıtır ve bilginin, insanın zihinsel ve düşünsel faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu vurgular.⁹⁷ İbn Sînâ’ya göre tümel önermeler, her aklî sûretten yoksun olan çocuklarda öğrenim ya da bilinçli bir kazanım yahut his ve tecrübe gerektirmeden doğrudan kavranabilendir ve fitrî ilkeler üzerine kuruludur. Bu ilk aklî sûretler ilâhî feyz yoluyla elde edilir. Fitrî temeller, bütünün parçadan büyük olması veya bir cismin aynı anda iki yeri işgal edememesi gibi akıl tarafından reddedilemez zihinsel ilkeleri içerir.⁹⁸ Bilgi aynı zamanda akıl yoluyla elde edilen mantıklı anlayışın yanı sıra duyuların sağladığı gerçek algısını da kapsar.⁹⁹ İbn Sînâ, insanın doğuştan sahip olduğu apriori kavramların, öğrenme veya deneyime ihtiyaç

⁹⁴ Fârâbî, *Fuşûl Münteze‘a*, s. 51; Taylan, “Bilgi”, s. 157.

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *er-Resâ‘il*, nşr. Butrus el-Bustanî, Mektebatü'l İ‘lâmi‘l İslamiyyi, Beyrut 1405H, C.1, s. 262; Türkçe çev., thk. Arif Tamir - Abdullah Kahraman, Çağaloğlu-Fatih Yay., İstanbul 2012, C.1, s. 256.

⁹⁶ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, İstanbul 2011, s. 63.

⁹⁷ Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., İstanbul 19 95, s. 20.

⁹⁸ İbn Sînâ, Ahvâl en-Nefs, *Resâle fi'n-Nefs ve Bakâ'uhâ ve Me'âduhâ*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâri'l İhyâ el-Kutubi'l Arabiyye Matbaası, Kahire 1952, s. 176-177. Ayrıca, İbn Sînâ, “*en-Necât*” adlı eserinde “*aklin, duyu verisi, tümevarım ya da başka herhangi bir bilgi aracına başvurmadan doğrudan doğruya kavradığı hükümler*” ‘evveliyât’ olarak tanımlar. Vehmî ama doğru olan bazı hükümleri de bu gruba dahil eder ve onlara “*zarûriyyâtı-vehmiyye*” der. Ona göre “Bütün parçasından büyüktür” önermesi duyularla kavranabilse de doğruluğu aklın doğasından kaynaklanır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, nşr. Muhammed Ümeyre, Dâri'l Cîl, Beyrut 1992, C. 1. s. 82; Türkçe çev., a.mlf, a.g.e., çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 63-64; Mustafa Çağrırcı, “Zarûriyyât”, *DİA*, C. 44, s. 142.

⁹⁹ Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, s. 20.

duymadan doğal olarak akılda şekillendiğini savunur. Bu kavramlar, duysal deneyim veya tümevarım yoluyla edinilmez; bunun yerine ilâhî bir feyz yoluyla akılda ortaya çıkar. Örneğin, “*bütün parçalardan büyüktür*” gibi ilkeler, sabit ve değişmez gerçeklerdir ve insanın doğasında yer alır.¹⁰⁰

İbn Sînâ’ya göre bir şeyin idrak edilmesi, o şeyin gerçeğinin, idrak edenin zihninde mevcut olması demektir. Bu bağlamda, idrak edilen şeyin gerçeği fiziksel dünyada mevcut olmasa bile bu gerçek, zihinde var olmaya devam eder, gözlemlenir ve zihinde bir örnek olarak korunur. Bu, zihinde sabitlenen ve devam eden bir gerçekliktir. Dolayısıyla İbn Sînâ, bilginin yalnızca dış gerçekliğin bir yansıması olmadığını, aynı zamanda aklın oluşturduğu zihinsel imgeler ve temsilleri de içerdiğini belirtir. Bu imgeler gerçek ya da hayalî olabilir; ancak zihinde kalır ve idrak edilen gerçekler olarak süreklilik arz eder.¹⁰¹ Sonuç olarak İbn Sînâ’ya göre bilgi, duysal ve akli idrakin birleşimiyle zihinde kesinleşen ve devam eden bir yapıdır.

İslâm felsefesinden sonra kelâm ilmi açısından da “*bilgi*” kavramının kısaca ele alınması uygun olur. Zira bu konu İslâm filozofları ve kelâm âlimleri arasında oldukça uzun bir zaman fikir ayrılıklarının olduğu önemli tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Bu öneme binaen bilgi kavramına kelâm ilmi bağlamında baktığımızda, bu kavramın teolojik ve epistemolojik açıdan olmak üzere iki ana yönden ele alındığı görülmektedir. Kelâm ilminde teolojik açıdan bilgi, Tanrı’nın bilgisi olarak ilâhî bir sıfat olarak değerlendirilir¹⁰² ve Tanrı’nın bilgisi ezeli ve değişmez olarak kabul edilir. Bu, zaman ve bilgi arasındaki ilişkiyi ilâhî bağlamda tartışmayı gerektirir. Tanrı’nın bilgisi zamana bağlı bir etkilenmeye tâbi olmadığı için ilâhî bilginin doğası üzerine bir anlayış geliştirmek amacıyla zaman ve mekândan bağımsız bir varlık olarak nasıl var olabileceği sorgulanır. Bu bağlamda tartışmalar, yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi yansıtan teolojik bir perspektifle bilgi kavramını açıklar.¹⁰³

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât fi’l-Mantuk ve’l-İlahiyât*, C. 2. s. 13; Türkçe çev., s.153.

¹⁰¹ İbn Sînâ, “Fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye”, *Tis’u resâ’il*, Dâri’l Arab, Kahire 1989, s. 105.

¹⁰² İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008, s. 230.

¹⁰³ Kutluer, “İlim”, s. 112.

Epistemolojik açıdan ise kelâm bilginleri insan bilgisinin doğası, kaynakları ve sınırları hakkında temel sorular ortaya koyarlar. Bu tartışmalar, insan bilgisinin ilâhî bilgiyle karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmesini gerektirir. Bu da epistemolojik ve felsefi bir inceleme alanı açar. Dolayısıyla kelâmda bilgi meselesi sadece dinî bir inanç meselesi değil aynı zamanda insanın nasıl bilgi edindiğine ve bilginin doğasına dair epistemolojik bir problem olarak ele alınır. Diğer dinî bilimler, örneğin fıkıh veya hadis gibi, pratik bilimsel uygulamalara odaklanırken kelâmda bilgi daha çok teorik bir düşünme sürecini gerektirir. Bu nedenle, kelâmda sorulan soru “*bilgi nedir?*” değil, “*bilginin özü nedir?*” şeklindedir. Bu da bilginin yapısal temellerine ve esaslarına odaklanır. Bu yaklaşım, kelâm âlimlerini özne ve nesne arasındaki ilişki, kesinliğin kaynakları ve insan aklının sınırları gibi felsefi sorularla da ilgilenmeye yönlendirir. Böylelikle kelâm, sadece teolojik boyutla ilgilenmeyip epistemolojik ve felsefi meseleleri de ele alır.¹⁰⁴

Kelâmdaki farklı düşünsel okullar arasında bilgi kavramı sürekli olarak tartışılmıştır. Kelâmcılar, bilginin özünü doğru bir şekilde yansıtan tek bir tanıma ulaşamamış,¹⁰⁵ bunun yerine “*mutlak bilgi*” ile “*duyularla şekillenen algı*”, “*kesin ve sabit bilgi*” ile “*şeyin gerçeğini kavrayış*” gibi çeşitli tanımlar ortaya koymuşlardır. Bu tanımlar, her okulun felsefi ve teolojik görüşlerine göre farklılık gösterse de bilginin özüne dair genel bir mutabakat vardır.¹⁰⁶

Örneğin Mutezile’nin önde gelen isimlerinden olan Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ’bî (ö. 319/913) bilgiye “*bir şeyin olduğu gibi olduğuna inanma*” şeklinde bir tanım getirir. Aynı şekilde Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/915-916) de benzer bir tanım yapmış, ancak inanç sürecine “*zorunluluk ya da delil getirme*” eklemiştir. Haşim bin Cübâî (ö. 321/933) ise bilgiyi, “*ruhsal bir huzurun eşlik etmesiyle bir şeyin olduğu gibi olduğuna inanma*” şeklinde tanımlayarak bilgiye dair ruhsal bir güven duygusunun önemine dikkat çekmektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Kutluer, “İlim”, s. 112.

¹⁰⁵ Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, s. 42.

¹⁰⁶ Karaman, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁰⁷ Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, s. 46; Yüksel, Emrullah, “Amidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâm’da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 4-5.

Diğer taraftan Kâdî Abdü'l-Cebbâr (ö. 415/1025), insan için bilginin “belirleme ve doğrulama” olduğunu, bunun da “anlayış, kavrayış ve zekâ” olarak adlandırılabilceğini ifade etmektedir. Ancak ona göre gerçek bilgi, aklın emin olduğu ve ruhun huzur bulduğu şeydir. Kesin olarak inanılmayan bir şey, bilgi kapsamında değerlendirilemez.¹⁰⁸ Kâdî Abdü'l-Cebbâr, bu görüşünde Cübâî ile benzer bir yaklaşımı benimser ve bilgiyi sadece kesin inançlarla sınırlı tutar. Bu yüzden o, şüpheli kişileri, örneğin sofistler ve semniyeciler, bilgiye veya inanca sahip saymamakta ve onlarla tartışmanın boşuna olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Mâtürîdî okulunda bilgi teorisi, özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/941) ile bağımsız bir konu olarak ortaya çıkar.¹¹⁰ Mâtürîdî, şeylerin ve olayların gerçekliğini anlamak için duyusal algı, haber ve istidlal (akıl yürütme) olmak üzere üç bilgi aracı belirtir. Duyusal algı, temel bir araçtır ve ondan doğan bilgi zorunludur. Bu nedenle karşıtı olan cehalet ona atfedilemez. Aksi iddialarda bulunan kişiler, sorun yaratmak için inatla hareket eden kişilerdir. Ancak duyusal algı, bazı durumlarda duyularda meydana gelen bir bozukluk nedeniyle engellenebilir. Örneğin rüyaların görülmesi veya çok küçük ya da uzak bir şeyin algılanamaması gibi.¹¹¹ Mâtürîdî, bilgiye açık bir tanım getirmemiştir. Fakat öğrencileriyle yaptığı tartışmalar bilginin “onu sahiplenene belirli bir şeyi açıkça gösteren bir sıfat” olarak görüldüğüne işaret eder.¹¹² Zamanla Mâtürîdî okulunda bilgi kavramı üzerine tartışmalar genişlemiş ve sonraki fakihler bu konuda farklı yönleri ele alan ek tanımlar sunmuşlardır. Örneğin Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Bezdevî (ö. 493/1099) “*Usûl al-Dîn*” adlı eserinde bilgiyi “bilinen şeyi olduğu gibi kavramak” şeklinde tanımlar.¹¹³ Bu tanımda bilgiyi, gerçekliği olduğu gibi kavrayabilme yeteneğiyle ilişkilendirmektedir. Bu anlayış Eş'arî okulunun benimsemiş olduğu bilgi anlayışıyla

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî “el-İLM ve'l- Mârif”*, thk. İbrahim Medkur, Dâr el-Mısriyye, Kahire 1962, C. 12, s. 13.

¹⁰⁹ İbrahim Medkur, *el-Muğnî mukaddamesi* (neşredeninin girişi), mlf. Kâdî Abdülcebbâr, C. 12, s. j.

¹¹⁰ Mustafa Yüce, “Kelamcılarının Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 15, Sayı: 24 (Aralık 2010), ss. 111-126, s. 114.

¹¹¹ Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *DİA*, C.28, ss. 151-157, s. 151; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhit*, thk. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi, TDV, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 11-21.

¹¹² Yüce, “Kelamcılarının Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili”, s. 114.

¹¹³ Bezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. H. P. Linss, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1424/2002, s. 22.

benzerlik gösterir. Çünkü Eş'arî düşüncesinde de duyuşsal algı, bilginin temellerinden biri olarak kabul edilir.¹¹⁴

Diğer taraftan Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) bilgiyi “şeyin gerçekliğine uygun olarak kavrayış” şeklinde ifade eder. Bu tanıma göre bilgi, gerçeğe uygun olarak varlıkların doğru bir şekilde algılanmasıdır. Bilgi, kavrayışın ve açıklığının derecesine göre değişir. Nesefî, genel bilgi ile gerçek bilgiyi ayırt eder. Genel bilgi, halkın sahip olduğu, belirli bir konuda derinlemesine olmayan genel algıdır. Örneğin insanların Zeyd'in bir insan olduğunu bilmesi gibi. Ancak gerçek bilgi, şeylerin ve ayrıntılarının doğru bir şekilde kavranmasıdır. Nesefî'ye göre bilgi, ancak doğru bir mantıksal delil üzerine kurulduğunda gerçek bilgi olur. Böylece bilinen şey belirli ve açık bir şekilde tanımlanır. Bu nedenle bilgi, yalnızca bir kavrayış veya belirsiz bir fikir değil, “kesinliktir” ve doğru bir bilgi, her şeyden ayırt edilebilen bir netlik ve belirginlik içerir.¹¹⁵

İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ise bilgiye dair üç farklı tanım sunar. İlk tanımı “bilgi, sahibine âlim olma vasfını kazandıran şeydir” diyerek bilgiyi, onu sahiplenen kişiyi “âlim” yapan faktör olarak nitelendirmesine göredir. İkinci tanımı, “bilgi, onu elinde bulunduran kişiye âlim unvanının verilmesini gerektiren şeydir” şeklindedir. Burada bilgi, doğrudan kişiyi âlim olarak adlandırılmayı gerektiren bir özellik olarak görülür. Üçüncü tanımda ise bilgi “şeyin olduğu gibi kavranması” olarak ifade edilmiştir ve bu tanım insanın, gerçekliği olduğu gibi algılayabileceği bir zihinsel eylemi vurgular.¹¹⁶

Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ise bilgiyi “bilinen şeyi olduğu gibi kavrama” olarak tanımlar ki bu tanım, bilginin gerçekliğine uygun olarak doğru bir şekilde algılanmasını ifade eder. Bâkılânî, bu tanımın doğru olduğunu, çünkü bilginin gerçek anlamında sınırlı olduğunu ve bu sınırın dışında hiçbir şeyin olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre göre tanım

¹¹⁴ Yüce, “Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili”, s. 114.

¹¹⁵ Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille fi Uşûlü'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, Mektebetü'l-Ezheriyye, C.1, s. 135-136.

¹¹⁶ Nazat Görücü, *Felsefeciler ve Kelamcılar Gözüyle Allah'ın ve Kâinatın Varlığı*, Biyografi Net Yayınları, Ankara 2019, s. 443.

“*sabitleştirilmiş doğru bir sınır*”dır. Çünkü tanım, sadece bilinen şeyin doğru bir şekilde belirlenmesi anlamına gelir. Bâkîllânî, “*bilinen şey*” (malum) terimi yerine “*şey*” kelimesinin kullanılmasının amacı, “*şey*” kelimesi genellikle gerçekten var olan bir şeyi ima eder. Eğer “*bilgi, şeyin idrakidir*” denilirse, bu tanım bilginin yalnızca mevcut olanla ilgili olduğu şeklinde anlaşılabilir. Oysa “*bilinen şey*” kavramı, “*şey*”den daha geniştir; çünkü bilinen şey, mevcut bir şey olabilirken ayrıca mevcut olmayan bir şey de bilinen bir şey olabilir. Bu yüzden eğer sadece “*şeyin olduğu gibi bilinmesi*” denilseydi, mevcut olmayan bilgilere dair kavramlar dışarıda kalabilirdi.¹¹⁷ Kısacası Bâkîllânî, “*bilinen şeyi olduğu gibi bilmek*” tanımını daha geniş kapsamlı ve doğru bulur. Çünkü ona göre bu tanım, ister mevcut ister mevcut olmayan fakat bilinen şey olsun, her türlü bilginin kapsamını içine alır.

Diğer bir kelâm âlimi olan Abdü'l-Kâdir el-Bağdâdî (ö. 425/1037) bilgiye dair farklı bir tanım sunar ve bilgiyi hayat ile yakın bir ilişki içinde ele alır. Tanımında, “*Bilgi, canlıyı âlim kılan bir sıfattır.*” diyerek, bilginin yalnızca şeyleri bilmekle sınırlı olmadığını, aynı zamanda insan zihninin hayati özelliklerinden bir parça olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸ Bu tanım, yaşam ile akıl arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Çünkü bilgi, kişinin eylemleri doğru bir şekilde düzenlemesini ve mükemmel bir biçimde yerine getirmesini sağlayan bir özelliktir.

İmâm el-Haremeyn Ebû'l-Ma'âlî el-Cüveynî (419-478/1028-1085) ise “*el-Burhân fî Usûl al-Fıkıh*” adlı eserinde bilgiyi “*şeyin olduğu gibi, kesin bir şekilde kavranması*” olarak tanımlamıştır. Yani bilgi, gerçekliğe ya da hakikate kesin ve keskin bir biçimde ulaşmak demektir. Dolayısıyla hata veya şüphe olasılığına yer bırakmaz.¹¹⁹ Cüveynî, bilgiyi zan (sanı)dan ayırır. Zan, gerçeğe yakın olsa da kesin olmayan ve kuşkulu bir algıdır. Oysa bilgi, şüpheleri ve tereddütleri dışlayan bir kesinlik gerektirir. Ayrıca Cüveynî bilgiye, duysal ya da akli doğru delillerle ulaşılabilceğini vurgular ve doğru bir temele dayanmayan, yalnızca olasılıklara

¹¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Kitâb et-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, el-Mektebetü eş-Şarkıyye, Beyrut 1957, s. 6.

¹¹⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Metbaatü Dâri'l-Funûn et-Tutkiye, İstanbul 1346/1928, s. 5; Taylan, “Bilgi”, s. 159.

¹¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkıh*, nşr. Sâlih b. Muhammed b. Üveit, Dâr el-kutub el-Ma'rifiye, Beyrut 1997, C.1, s. 22.

dayanan bilgi ile kesin bilgi arasında ayırım yapmanın önemini belirtir.¹²⁰ O, bilgiyi ikiye ayırır: Biri, akıl tarafından doğrudan ve derinlemesine gerekçe gerektirmeksizin kavranan “zorunlu bilgi”, diğeri ise doğru hakikatlere ulaşmak için delil ve akıl yürütme gerektiren “teorik bilimler”dir.¹²¹

Gazzâlî (ö. 505/1111) ise bilgiyi, “Bilgi, akıl sahibi huzurlu ruhun, şeylerin ve onların maddelerden soyutlanmış biçimlerinin, niteliklerinin, miktarlarının, özlerinin ve varlıklarının hakikatlerini algılamasıdır.” şeklinde tanımlamaktadır.¹²² Burada Gazzâlî, bilginin soyut doğasını ön plana çıkararak insan ruhunun bilgi sahibi olmasındaki yerini ve bilimle ilgili nesnelere soyut özellikleriyle ilişkisini vurgular. Aynı zamanda bilginin değeri ve yüceliği, onun nesnesinin değeriyle orantılıdır. Yani bilgi, nesnesine bağlı olarak değer kazanır, bu da bilgiyi ve bilginin derecelerini farklılaştırır.

Özetle Cüveynî ve Gazzâlî’nin tanımlamaları, İslâm düşüncesinde bilginin tanımlanmasında önemli fikirlerdir. Her ikisi de bilginin kesinlik ve güvenilirlik gerektirdiği konusunda hemfikirdir, ancak yaklaşımları farklıdır. Cüveynî, bilgiye ulaşmak için akıl yürütme ve mantıksal çıkarımların önemine odaklanırken, Gazzâlî, bilginin soyut ve tasavvur yönlü doğasına ve bununla birlikte bilginin değerinin nesnesine dayalı olduğuna vurgu yapar.

Diğeri taraftan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) bilginin tam olarak gerçekleşebilmesi için bir şeyin tüm parçalarının aynı anda kavranması gerektiğini belirtir. Bir şeyin tanımını yaparken (yani onun tam özelliğini belirlerken), bu tanımın yalnızca bir parçası (örneğin cins veya bölüm) onun tam anlamıyla anlaşılmasına yetmez. Bu nedenle bir şeyin tüm parçalarının aynı anda bilinmemesi durumunda, o şey hakkında doğru bir bilgi edinmek mümkün olmayacaktır. Ayrıca çok sayıda onaylamanın elde edilebilmesiyle ilgili olarak Râzî, mantıksal önermelere dayandığını açıklar. Çünkü sonuç yalnızca bir önermeden çıkmaz; dolayısıyla sonuç

¹²⁰ Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli’l-fıkh*, s. 23.

¹²¹ Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli’l-fıkh*, s. 24.

¹²² Gazzâlî, *Mecmuatü’r-Resâilü’l-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrahim Amîn Muhammed, Mektebetü’l-Tavfikeyye, Kahire Ts, s. 240; Gazzâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniye*, nşr., Muhyiddin el-Kurdî’l-Azheriyyi, Kurdistân Matbaası, Mısır 1328H, s. 4-5.

hakkında bilgi edinmek, her iki önermeye de aynı anda sahip olmayı gerektirir. Eğer her iki önermeyi aynı anda bilmek mümkün değilse o zaman sonuca ulaşmak da imkânsız olur. Râzî bununla ilgili olarak, birbirine bağlı olan şeyler hakkında bilgi edinmeyi örnek verir. Örneğin eklemelerin bir arada var olması veya zorunluluk ve zorunluluğun aynı anda varlığı gibi. Bu örnekler, birbirine bağlı varlıkların aynı anda fark edilmesinin mümkün olduğunu ve çoklu tasavvurların ve onaylamaların aynı anda edinilebileceğini gösterir.¹²³

Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ise bilgiyi “*zorunlu bir tasavvur*” olarak tanımlar. Buna göre bilginin, karmaşık akıl yürütmelere ihtiyaç duymaksızın doğrudan ve bizzat zihin içinde elde edilen bir şey olduğunu ifade eder. Bilgi burada, doğuştan gelen veya doğal olarak elde edilen, başka bir tasavvura dayalı olmadan, kendiliğinden ve doğrudan zihinde bulunan bir şeydir. Teftâzânî, bilgiyi elde etme sürecinde bir dönüşüm olmadığını belirtir. Dolayısıyla bilgi, başka bir şeyi bilmeye dayalı değildir. Bunu açıklamak için Teftâzânî, bilgi tasavvurunu ve onu elde etmeyi birbirinden ayırır. Bilgi tasavvuru, bir şeyi tasavvur etmeyi gerektirir. Buna karşın bilgi edinme, doğrudan ve doğal bir şekilde zihinde gerçekleşir. Bu bağlamda bilgi, var olan bir şeyin doğrudan bir biçimde ve kendiliğinden bir algısıdır. Dolayısıyla bilgi, tasavvur veya istidlâle ihtiyaç duymadan doğrudan ruhta elde edilen, var olanın sezgisel farkındalığıdır.¹²⁴

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), bilgiye dair derin kavrayışını ortaya koyan çeşitli tanımlar sunmuştur. İlk olarak, bilginin “*gerçekliğe uygun kesin inanç*” olduğunu ifade eder. Ayrıca filozoflar tarafından yapılan bir tanımı da aktarır: “*Bilgi, bir şeyin zihinde suretinin oluşmasıdır.*” Ancak Cürcânî bu tanımlardan ilkinin daha kesin ve kapsayıcı bulduğu için tercih eder. Daha sade bir tanım da sunarak “*Bilgi, bir şeyi olduğu gibi kavramaktır*” der ve bazen bilgi, “*bilinen şeydeki gizemin ortadan kalkması*” olarak da tanımlanır. Bu tanımlar, bilginin özünü, netlik ve kesinlik ile karakterize edilen bir kavrama süreci olarak öne çıkarır. Cürcânî, dilsel

¹²³ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Dâr el-Kuttâb el-Arabiyye, Beyrut 1990, C.1, s. 476; a.mlf., *el-Muhaşşal*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1984, s. 17.

¹²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemi'l Kutub, Beyrut 1998, C.1, s. 189; Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, s. 44-45.

bir perspektiften felsefi bir yaklaşıma geçerek bilgiyi “*genel ve özel kavramları kavramayı sağlayan köklü bir nitelik*” olarak tanımlar. Burada bilginin akıl ile olan bağını vurgular ve bu bağlamda akıl ile bilginin birbirinden ayrılamaz olduğunu belirtir. Bunu şu sözlerle açıklar: “*Bilgi, zihnin bir şeyin anlamına ulaşmasıdır.*” Başka bir tanımda ise bilgiyi “*etken ve edilgen arasında özel bir ilişki*” olarak ifade eder. Bu tanım, bilginin ilişkisel yönünü vurgular. Burada bilgi, bilen özne (etken) ile bilinen nesne (edilgen) arasındaki etkileşimsel bir ilişki olarak ele alınır.¹²⁵ Bu çeşitli tanımlar, Cürcânî'nin bilgiye yalnızca sabit bir kavram olarak değil, zihinsel algı, netlik ve özne-nesne ilişkisini içeren bir süreç olarak yaklaştığını gösterir.

Kelâm âlimi Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) bilgiyi “*mahalline, anlamlar arasında çelişkiyi mümkün kılmayan bir ayırım yaptıran nitelik*” olarak tanımlar. Bu tanıma göre bilgi, kesin bir kavrayış olarak hakikatleri ve anlamları çelişki ihtimali olmaksızın ayırır. Ancak Îcî, sıradan bilgilerin çelişkiyi mümkün kılabileceği düşüncesine dair bir sorun olduğunu kabul eder.¹²⁶ Bu soruna yanıt olarak sıradan bilgilerin çelişki ihtimalinin gerçek değil, varsayımsal olduğunu açıklar. Yani bu tür bilgilerin tersinin varsayılsa bile,, bu bilgilerin içerdiği ayırım ve anlam geçerliliğini yitirmez. Bu çelişki ihtimali yalnızca teorik bir durumdur ve bilginin kesinliğini zedelemeyiz. Ayrıca Îcî, tanımının yalnızca “*zihinsel anlamları*” kapsadığını ve duyuşsal algıları dışladığını belirtir. Duyuşsal algıları bilgi olarak görenler, tanıma bu kısıtlamayı getirmez. Bazıları ise tanımı daha da daraltarak bilginin yalnızca “*genel anlamlar arasında yapılan bir ayırım*” olduğunu söyler. Ancak Îcî, bu kısıtlamayı gereksiz bulur; çünkü bu, tekil bilgilere dair bilgiyi bilgi kapsamının dışında bırakır. Îcî'ye göre bilgi, “*zihinde anlamlar arasında, çelişkiyi mümkün kılmayan bir ayırım*”dır.¹²⁷

Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere Îcî, bilginin kesinliği ve zihinsel ayırım yapma yeteneğine odaklanır. Aynı zamanda sıradan bilgilerdeki çelişki ihtimaline veya duyuşsal algıların bilgi sayılmasına yönelik sorunları ele alarak tanımın kapsamlılığını ve doğruluğunu korumaya çalışır.

¹²⁵ Cürcânî, *e t-Ta'rif'ât*, “İlm”, s. 130; Taylan, “Bilgi”, s. 157-158.

¹²⁶ Adudüddin Îcî, *el-Mevâkıf fi'l-İlmî'l Kelam*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut Ts, s. 11.

¹²⁷ Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 11.

Sonuç olarak, anlıyoruz ki epistemoloji, yani bilgi teorisi, sadece felsefenin bir dalı değil, insan ile dünya, özne ile nesne, akıl ile hakikat arasındaki ilişkiyi anlamının temel eksenidir. Antik Yunan felsefesinden klasik İslam düşüncesine, oradan modern felsefeye kadar uzanan çeşitli tanımlar ve düşünsel ekoller, bilginin hiçbir zaman basit bir mesele olmadığını ortaya koymaktadır. Bilgi her zaman tartışma konusu olmuştur; her filozof ya da düşünür, duyulara ya da akla, kesinliğe ya da zihinsel temsile, hatta ilâhî feyze dayanarak bilgiye dair kendi katkısını sunmuştur.

Gördüğümüz gibi, İslâm düşüncesi Kindî'den İbn Sînâ'ya, Mâtürîdî'den Eş'arî ve Bâkîllânî'ye kadar, bilgi teorisini zenginleştiren önemli ve çeşitli katkılar sunmuş, akıl ile nakli, burhânî yöntem ile imanî kesinliği bir araya getiren bir bakış açısıyla bilgi teorisine ilişkin fikirleri genişletmiştir. Bu nedenle, epistemolojiyi anlamak ancak bu çok yönlü mirasa bakarak mümkündür. Zira her tanım farklı olsa da, bilgi kavramının mahiyetine dair ortak bir çaba söz konusudur. Sonuç olarak, epistemoloji her zaman araştırmaya açık bir konu olarak kalmaya devam etmektedir.

2. İBN RÜŞD'ÜN BİLGİ ANLAYIŞI

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı, büyük ölçüde Aristoteles felsefesinden etkiler taşır. İbn Rüşd bağımsız bir bilgi teorisi geliştirmemiş, bunun yerine bilgiyi “varlık”, “nefs” ve “akıl” gibi kavramlarla birleştirmiştir.

İbn Rüşd, bilgiyi anlamada “nedensellik” ilkesini temel bir unsur olarak görür. Ona göre, bir şeyi gerçek anlamda bilmek “*el-İlm el-yakînî*”,¹²⁸ onun nedenlerini bilmek ve olayların neden-sonuç ilişkilerini çözümlenmekle mümkündür.¹²⁹ Bilginin konusuyla uyum sağlaması için konunun kendine özgü bir tabiatı olmalıdır. Bu, her varlığın kendi tabiatına uygun bir şekilde hareket ettiğini ifade eder. Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün “*bir şeyin tabiatı ile onun bilme biçimi arasındaki ilişkiyi*” ön plana çıkardığını gösterir. Daha geniş bir bağlamda İbn Rüşd,

¹²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, nşr., Muhammed el-Ureybî, Dâri'l-Fikir, Beyrut 1993, s. 296, Türkçe, a.mlf., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal Işık - Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayını, Samsun 1986, s. 296.

¹²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 292, Türkçe çev., s. 292.

Tanrı'nın bilgisinin varlıkların tabiatını belirlediğini düşünmektedir. Ona göre Tanrı, her şeyi bilir ve bu ilâhî bilgi, varlıkların tabiatıyla ya onların varoluşundan önce ya da mevcut tabiatlarına bağlı olarak ilişki kurar. Görünmeyen şeyler söz konusu olduğunda, İbn Rüşd bu tür bilginin, o görünmez tabiatın idrak edilmesinden ibaret olduğunu savunur. Daha önce hakkında kesin bir kanıtı sahip olmadığımız bir bilgi bizde oluştuğunda bu, sıradan peygamberlerde gerçekleşmesinin “*vahiy*”, diğer insanlarda gerçekleşmesinin ise “*rüya*” olarak meydana geldiğini ifade eder.¹³⁰

Ayrıca İbn Rüşd, varlıklar arasındaki ilişkileri anlamak için nedensellik ilkesinin zorunlu olduğunu vurgular. Ona göre, şeyler arasındaki nedensel bağların devamlılığı, hem insan bilgisinin hem de ilâhî bilginin varlığı için temel bir koşuldur.¹³¹

Bu felsefi görüş, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in varlık ve nedensellik analizine olan bağlılığını yansıtır. Ona göre bir şeyi bilmek, onun nedenlerini ve sebeplerini bilmekle mümkündür. Böylece İbn Rüşd'ün bilgi felsefesi, doğa ve nedensellik arasındaki sıkı bağlantıya dayanan bütüncül bir sistem olarak ortaya çıkar. Bu sistem, bilginin mümkün olabilmesi için varlıkların nedensel ilişkilerinin anlaşılması gerektiği fikrini güçlendirir.

2.1. Bilginin Kaynağı

İbn Rüşd, dinî yönleri göz ardı etmeksizin akıl ve mantığa dayalı bir düşünce sistemi kurarak insan bilgisinin kaynaklarını tahlil etmeye çalışan filozoflardan biridir.¹³² Onun, fikirlerini İslâmî, kültürel ve entelektüel bağlama uyacak şekilde yeniden yorumlamaya çalışırken Yunan felsefi mirasıyla, özellikle de Aristoteles düşüncesiyle önemli bir etkileşimi olduğu belirtilebilir. Ancak o, eleştiri veya açıklama yoluyla yeni anlayışlar eklemiş, bu da onun akıl ile dini uzlaştırmayı amaçlayan benzersiz bir felsefi yaklaşım geliştirmesini sağlamıştır.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 296-297, Türkçe çev., s. 297.

¹³¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 112.

¹³² İbn Rüşd, *Faslü'l-malkal Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 2019, s. 53-54.

İbn Rüşd, bilgi kaynaklarını ele alırken bilginin ilk aşamasını oluşturan duyusal algıyı ve duyunun sınırlarını aşarak daha yüksek bir soyut anlama seviyesine ulaşan akli algıyı birleştiren bütünsel bir tasarım ortaya koyar. O, insanın maddi dünyayı keşfetmek için duyulara güvendiğini, ardından bu verileri biriktirmek ve şekillendirmek için hayal gücünü kullandığını, böylece zihnin bu verileri düşünmesi ve anlaması için hazır hale geldiğini kabul eder. Dolayısıyla onun felsefesinde merkezî bir yer işgal eden “*faal aklın*” rolü ortaya çıkar. Zira bu akıl, insanın tümelleri kavrayabilmesi için akledilirleri imkân halinden fiil haline dönüştüren akıl olarak kabul edilir. Faal akılla olan bu bağlantı, insan bilgisinin zirvesini temsil eder ve insanın varlığın tabiatına dair daha ileri düzeyde bir bilgiye ulaşmasını sağlar.

İbn Rüşd’ün bilgi teorisi, daha yüksek gerçeklere ulaşmak için duyusal deneyime güvenme ile akıl ve soyutlamanın kullanımı arasındaki dengeyle karakterize edilen analitik bir düşünce sunar. Bu bağlamda İbn Rüşd bilgiyi, duyusal dünyayla başlayan ve tam zihinsel farkındalıkla biten kendi dünya anlayışını formüle etmede felsefi boyutun dinî boyutla kesiştiği aşamalı bir süreç olarak görür.¹³³ Bu düşünce aracılığıyla İbn Rüşd, insan deneyimini ve çeşitliliğini yansıtan, onu sonraki dönemlerde felsefi düşüncenin gelişimi üzerinde kalıcı bir etki haline getiren bir bilgi felsefesi inşa etmeye çalışmaktadır.

2.1.1. Duyusal Algı

Dil sözlükleri “*duyu*” kavramından, beş duyuadan biri aracılığıyla gerçekleşen algı olarak bahseder. Başlangıçta duyu kavramı görmeyle ilgiliyken zamanla duyulardan herhangi biri aracılığıyla oluşan her algıyı kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu, duyu teriminin algı, duygu veya duyular aracılığıyla elde edilen bilgiye atıfta bulunmak için çeşitli bağlamlarda kullanımından ortaya çıkmaktadır. Örneğin “*insan duyuları*”nın beş duyuyu, yani insanın çevresini algılamasını sağlayan duyuları ifade ettiği belirtilmektedir. Burada kastedilen insanın, çevresini algılamasını sağlayan duyulardır. Duyu terimiyle bağlantılı olarak “*duyum*” terimi, bir şeyi bilinçli bir şekilde algılama yeteneğini ifade etmek için kullanılır. Bu algılama, o şeyin gerçeğini tam olarak anlama veya kapsamlı bir bilgiye sahip olma

¹³³ Zeydân, *Nazariyatü-el-Ma'rife...*, s. 121.

anlamını taşır.¹³⁴ Dinî metinlerde ise duyu teriminin eş anlamlısı olan “*hiss*”, doğrudan duyusal algıyı ifade etmek için kullanılır. Örneğin, Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle denilmektedir: “...Biz, onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Sen, onların herhangi birinden (bir varlık emâresi) hissediyor veya cılız da olsa bir ses işitiyor musun?” {هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ}.¹³⁵ Burada soru formatı kullanılarak bahsi geçen insanlardan herhangi birinin varlığını duyularla algılamamanın mümkün olmadığına bir vurgu bulunmaktadır. Aynı şekilde, diğer bir ayette şöyle buyurulmaktadır: “Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve peygambere tâbi olduk; artık bizi şahitlerle beraber yaz”. {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ}.¹³⁶ Bu ayette Hz. İsa’nın onların küfrünü doğrudan bir şekilde hissettiği, yani küfrün belirtilerinin ona görünecek şekilde belirlediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla duyular, bilginin ve algının ilk başlangıcını temsil eder ve insanın dış dünya ile bağlantısı duyular aracılığıyla gerçekleşir.¹³⁷

İslâm filozofları, özellikle İbn Rüşd’ün duyusal algı konusundaki görüşleri, felsefi düşüncenin bu yönünün kendi başına bir öncelik olmadığını, aksine ruhun anlaşılması ve güçlerinin sınıflandırılmasıyla ilgili daha büyük bir çerçevenin parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak özellikle bilgi teorileri ve duyusal algıyı bağımsız olarak ele alan modern ve çağdaş felsefelerde olduğu gibi duyusal algı üzerinde odaklanılmamış olması, İslâm filozoflarının bunun önemini göz ardı ettiği anlamına gelmez.¹³⁸

İbn Rüşd, duyusal idrak konusunu nefis teorisi ve güçlerinin sınıflandırılması çerçevesinde ele alır. O, nefsin güçlerini beş bölüme ayırır: Bitkisel nefis, duyusal nefis (Aristoteles ve İbn Sînâ’ya göre hayvansal nefis),¹³⁹ mütehayyile, natıka ve

¹³⁴ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 77; Tehânevî, “His”, *Keşşâfû Istilâhâtı...*, c.1, s. 665; Râğib el-İsfahânî, “His”, *el-Müfredât*, s. 116; İbn Manzûr, “Hassas”, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’l-Mâ’rife, Kâhire 1401/1981, C.2, s. 870-871.

¹³⁵ Meryem, 19/98.

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/53.

¹³⁷ Râğib el-İsfahânî, , “His”, *el-Müfredât*, s. 116.

¹³⁸ Zeydân, *Nazariyetü’l Ma’rife* ..., ss. 211-212.

¹³⁹ İbn Sînâ’ya göre hayvânî nefis, “doğal mekanik bir beden ilk mükemmelliği” olarak tanımlanır. Bu kavram, doğal bedenin mükemmelliği ile onun duyusal idrak ve iradi hareket yeteneği arasındaki bağlantıyı ifade eder. Bu tanım, iki temel boyut etrafında şekillenir: Tikel şeylerin idraki, yani duyular aracılığıyla dış dünya ile etkileşim ve idrak edilenlere doğrudan bir tepki olan iradi harekettir. İbn Sînâ, hayvani nefisin yalnızca maddi veya geçici bir özellik olmadığını, aksine bedene hayat ve işlevlerini etkin bir şekilde gerçekleştirme gücü veren temel bir ilke olduğunu vurgular. Bkz. İbn Sînâ. *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 158.

nüzûiyye. Bitkisel nefsin anlaşılması konusunda Aristoteles ve İbn Sînâ'dan farklı düşünmez. Bitkisel ve duysal güçlerin bedeninin yok olmasıyla birlikte sona erdiğini, öz ve kalıcılığın ise akıl sahibi nefis ile ilişkili hale geldiğini belirtir. Bu bağlamda, İbn Rüşd'e göre nefis, bedeninin bir sûreti olmakla birlikte aynı zamanda bağımsız bir cevherdir. Dolayısıyla o, aklın bedenden bağımsız olduğunu savunur.¹⁴⁰

İbn Rüşd'ün duyular ve duyumsanabilir nesnelere (mahsûsât) arasındaki ilişkiye dair belirttiği düşünceleri, duysal idrak sürecini anlama çabasının bir parçasını oluşturur. İbn Rüşd, duyuların nasıl çalıştığını ve bilgi edinmedeki rollerini anlamak için bu ilişkiyi dört ana bölüme ayırarak inceler. Öncelikle duysal güçlerin tabiatı ve işlevlerini analiz eder. Ardından bu duyuların dış dünyayı algılamak için kullandıkları fiziksel araçları inceler. Daha sonra duyuların algıladığı nesnelere yani duyumsanabilir şeylere odaklanır. Son olarak, bu duysal güçlerin bu nesnelere nasıl algılandığını açıklayarak konuyu tamamlar.¹⁴¹ Böylece Aristoteles'in nefis ve duyulara dair analizini takip etmekle birlikte duyuların bilgiye ulaşmadaki rolüne odaklanan kendi özgün bakış açısını ekler.

İbn Rüşd, duyular nesnelere iki kategoriye ayırır: Zâtî itibarıyla duyulurlar ve arızî duyulurlar. Zâtî itibarıyla duyulurlar da kendi içinde ikiye ayrılır: Özel duyulurlar ve ortak duyulurlar. Özel duyulurlar, yalnızca tek bir duyu tarafından algılanabilen şeylerdir. Örneğin görme duyusuyla algılanan renk, işitme duyusuyla algılanan ses, tat alma duyusuyla algılanan tat ve dokunma duyusuyla algılanan sıcaklık ve soğukluk bu türdendir. Ortak duyulurlar ise hareket, durgunluk, sayı, şekil ve miktar gibi birden fazla duyuyu algılanabilen özelliklere sahip duyulurlardır. Arızî olan duyulurlara gelince, İbn Rüşd şu örneği verir: Zeyd'in beyaz olduğunu duyumsarız. Bu durumda, Zeyd'i doğrudan Zeyd olduğu için değil, beyazlık gibi arızî bir özellik aracılığıyla onu algılamış oluruz. Yani görme duyusu, Zeyd'in beyaz

¹⁴⁰ Zeydân, *Nazariyatü-el-Ma'rife...*, s. 212.

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Telhis'u Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsûs*, (*Librorvm Qui Parva Naturalia Vocantvr*), Textvm Arabicvm Recensvit; Henricvs Blvmberg (Corpvs, Commentariorvm Averrois In Aristotelem, Consilio Et Avspiciis, Academiae Americanae Mediaevalis, Adivvantibvs Academi is Consociatis) Ed. Henricvs Avstryrn Wolfson, Shlomo Pines, Zeph Stewart, Versionum Arabicorum, Vol VII, Compendia, The Mediaeval Academy Of America, Cambridge, Massachusetts, 1972, s. 3.

rengi aracılığıyla etkilenir ve böylece onu algılar.¹⁴² Beyaz olması ise Zeyd'in mevcudiyetini sağlayan aslî bir unsur değildir.

2.1.1.1. Dış Duyular

Dış duyular, duysal dünyayı idrak etmenin temel yollarından biri olarak kabul edilir ve filozoflar, idrak süreçlerini ve nefsin maddi gerçeklikle etkileşimini açıklamada bu duyulara büyük önem vermişlerdir. Birçok filozofa göre duyular, nefsin bilgiyi elde etmekte kullandığı ilk araçlardır; ancak bu duyuların mahiyeti konusunda yorumları farklılık gösterir.

Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, dış duyuların idrak sürecinin ilk ve temel aşamasını oluşturduğu konusunda hemfikirdirler. Zira bu duyular, nefsin dış dünyadan bilgi almasını sağlayan araçlar olarak kabul edilir. Aristoteles, *De Anima* (Nefs Üzerine) adlı eserinde, nefsin dış dünyayı beş duysal güç aracılığıyla idrak ettiğini belirtir. Bu güçler “*dış duyular*” olarak adlandırılır ve şunlardır: Görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma. Her bir duyu, yalnızca kendisine özgü olan bir nesneyi algılar.¹⁴³ Her bir duyunun bir organı ve konusu vardır; ancak dokunma duyusu, sahip olduğu konu çeşitliliği bakımından diğerlerinden daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Aristoteles'e göre bu duyular arasında en önemlisi ve ilki görme duyusudur; çünkü renkleri algılamakla görevlidir. Bu duyu, algı işlemini nesneyle doğrudan temas olmaksızın gerçekleştirmesi bakımından dikkat çeker.¹⁴⁴ İşitme duyusu da görme gibi doğrudan temas olmadan çalışır. Sesleri, kaynağından kulağa hava yoluyla iletilen titreşimler aracılığıyla algılar.¹⁴⁵ Böylece Aristoteles, bu tasavvurun kavramsal temelini atarak her bir duyuyu kendine özgü bir nesneyle ilişkilendirir. Görüldüğü üzere görme duyusunun en önemli konumda olduğunu belirtir. Çünkü bu duyu, doğrudan temas olmaksızın çalışabilme ve idrak yeteneği sayesinde öne çıkar. Bu, örneğin dokunma duyusunda bulunmayan işlevsel bir ayrıcalıktır.

¹⁴² İbn Rüşd, *Telhîs'u Kitabu'n Nefs*, thk. Al-fard L. Abri ve Muhsin Mehdî, nşr. İbrâhîm Madkûr, Dârul-Kutub, Kâhire 1994, s. 72.

¹⁴³ Aristoteles, *fi'n Nefs: De Anima*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'n Nehde'l Mısıryye, Kahire 1954, s. 44.

¹⁴⁴ Abdurrahman Bedevî, *Mevsû atü'l-felsefe*, Mü'asasatü'l Arabiyye, Beyrut 1984, C.1, s. 118.

¹⁴⁵ Aristoteles, *fi'n Nefs: De Anima*, s. 47-48.

Fârâbî ise bu fikri geliştirerek, duyuların nefiste bıraktığı psikolojik ve bedensel etkiye odaklanır. O, dış idrakin beş duyu aracılığıyla gerçekleştiğini belirtir ve bu duyulara “*duygular*” (hisler) adını verir. Ona göre her bir duyu, kendisiyle temas eden duyusal nesnelere etkilenir. Eğer bu etki güçlü olursa, duyuda bir izi ya da görüntüsü kalır ve nesne ortadan kalktıktan sonra bile bir süre devam eder. Örneğin, göz güneşe baktığında, görüntüsü gözde kalır ve bakış geri çevrildiğinde bile güneşin görüntüsü (sûret) gözde bulunur. Hatta bu etki o kadar güçlü olabilir ki görme organına zarar verebilir. Aynı durum işitme için de geçerlidir. Yüksek seslere maruz kaldığında, ses kesildikten sonra bile kulağın içinde rahatsız edici bir uğultu (kulakta çınlama) meydana gelmektedir. Bu etki, koku alma ve tat alma duyularında da gözlemlenir. Zira belirli bir koku ya da tat, bir süre daha duyulmaya devam eder. Ancak dokunma duyusunda bu etki çok daha belirgin ve güçlüdür. Çünkü bu duyu, doğrudan vücutla temas hâlinde çalışmaktadır.¹⁴⁶

İbn Sînâ, duyuları beşe ayırma konusunda Aristoteles ve Fârâbî ile aynı görüşte olmakla birlikte her bir duyunun işlevsel yönüne dair önemli bir katkı sunar. Dış duyular, bazen “*sekiz duyu*” olarak da anılır ve bunlar nefsin duyusal dünyaya ait imgeleri almasını sağlayan temel araçlardır. İbn Sînâ, “*en-Necât*” adlı eserinde bu duyuların her birini yapısal özellikleri ve işleyiş mekanizmaları açısından ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Buna göre görme, o boşlukta bulunan sinir aracılığıyla çalışır, renkli cisimlerin görüntülerinin saydam cisimler yoluyla merceğe (nemli buzlu tabakadaki) yansımalarıyla görsel imgeler algılanır. İşitme, kulakta bulunan dallanmış sinir aracılığıyla gerçekleşir. Bu sinir, cisimlerin çarpışması sonucu havada oluşan dalgalanmaları algılar. Koku alma duyusu, beynin ön kısmında yer alır ve solunan havayla taşınan kokuları algılar. Tat alma, dile yayılmış sinirler aracılığıyla gerçekleşir. Tükürükte çözünen tatlar bu sinirler tarafından algılanır. Dokunma ise en kapsamlı ve yaygın duyu olarak kabul edilir. Dokunma duyusu dört alt gücü içerir ve her biri sıcak-soğuk, yaş-kuru, sert-yumuşak ve pürüzlü-düz olmak üzere bir tür zıtlığı algılar.¹⁴⁷ Bu sınıflandırmalar, İbn Sînâ'nın duyuların fizyolojik işlevlerine

¹⁴⁶ Abu Nesr Fârâbî, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Muhammed Hassan Âl-yâsîn, Dâr Ma'ârif, Bağdâd 1394H, s. 77-78.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, nşr. Muhammed Ümeyre, Dâri'l Cîl, Beyrut 1992, C.2. s. 5; Türkçe çev., *a.mlf*, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 147-148.

dair önemli bir kavrayışa sahip olduğunu ve onları ilk algı süreciyle yakından ilişkilendirdiğini gösterir.

İbn Rüşd ise, kendisinden önceki filozoflarla beş duyu olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, bu zâhirî duyuyu diğer bir ifadeyle dış duyuusal güçleri iki ana kategoriye ayırır:

1. Zorunlu Duyular: İşitme, görme ve koku alma “*en değerli*” duyular olarak kabul edilir. Ancak tat alma ve dokunma duyuları hayatta kalmak için vazgeçilmezdir. Tat alma, uygun olan ve olmayan tatları ayırt ederken dokunma ise bedeni koruyan ve zarar veren dış etkenleri algılar.

2. Zorunlu Olmayan Duyular: Görme, işitme ve koku alma gibi dışarıdan birtakım şeyler almak suretiyle doğrudan bedeninin korunmasıyla ilişkili olmayan duyulardır. Dolayısıyla bu duyular, tat alma ve dokunma kadar canlılığın varlığı için zorunlu değildir.¹⁴⁸

Her bir duyunun işlevini yerine getirebilmesi için özel bir aracı vardır. İbn Rüşd, bu beş duyunun hepsinin etkin bir şekilde çalışabilmesi için bir “*araca*” ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ancak ona göre, tat alma ve dokunma, bu tür araçlara ihtiyaç duymazken diğer üç duyunun araçlara gereksinimi vardır. Bu beş duyunun her biri, özellikle işitme ve görme duyuları, insan için o türdeki ilk kavramlara ulaşma yolunu oluşturur.¹⁴⁹ İbn Rüş bu nedenle Aristoteles’in bu iki duyuyu kaybedenlerin daha akıllı ve daha iyi algılama yetisine sahip olduğunu ifade ettiğini belirtir.¹⁵⁰

İbn Rüşd, ayrıca beş duyunun ötesinde altıncı bir duyunun var olmasının imkânsız olduğunu açıklar. Çünkü mümkün olan tüm algılar, bu beş duyunun algıladığı renkler, sesler, kokular, dokular ve tatlarla sınırlıdır. Eğer başka bir duyu olsaydı bu duyuyu iletecek yeni bir araç ve ortam gerekirdi. Ancak doğada böyle bir araç ve ortam bulunmamaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Telhis’u Kitabu’l-Hissi ve’l-Mahsûs*, s. 2-3.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Telhis’u Kitabu’l-Hissi ve’l-Mahsûs*, s. 34.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *Telhis’u Kitabu’l-Hissi ve’l-Mahsûs*, s. 34; a.mlf., *Metafizik Büyük Şerhi* (Tefsîru Mâba’de’t-tabî’a), çev. Muhhitin Macit, LiteraYayımları, İstanbul 2016, C.1, s. 110; Ali Sâmî Neşşâr, *Nazarîyetü’l Ma’rife inde Aristo*, Dâri’l Ma’arif, Kahire 1995, s. 62.

¹⁵¹ Ahmed Fuâd Ehvânî, *Telhisü’l-Kitâbi’n-Nefs Mukaddimesi*, mlf., İbn Rüşd, nşr. el-Ehvânî,

Düşünür, İbn Sînâ'nın duyuların sûretlerinin nefste zaten mevcut olduğunu ve nefsin onları hatırlamak ya da dikkatini çekmek için dışsal duyulara ihtiyaç duyduğunu ifade eden fikri eleştirir.¹⁵² Zira bu varsayımın doğru olmadığını düşünür. Çünkü eğer bu sûretler gerçekten nefste mevcut olsaydı nefis bilgi edinmek için dışsal algılara ihtiyaç duymazdı. Ayrıca sûretler zaten nefste mevcutsa, duyusal araçlar gerekli olmayacaktır ve bu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı doğal düzenle çelişmektedir.¹⁵³ Bunun yanısıra İbn Rüşd, İbn sîna'yı, duyularla algılanan sûretlerin nefste maddi bir şekilde iz bıraktığını söyleyen görüşü de eleştirmektedir. O, nefsin zıtlıkları bir arada algılayabileceğini belirterek bunun hem cisimler için imkânsız olduğunu ifade eder hem de duyuların maddeden bağımsız olarak, maddi şeylerin manalarını manevi olarak algıladığını açıklar.¹⁵⁴

Dolayısıyla İbn Rüşd, ruhun manevî anlamları farklı yollarla kavradığını ortaya koyar. Genel kavramları (tümeller) doğrudan, herhangi bir araca ihtiyaç duymadan algılayabilirken özel kavramları (tikeller) duyusal araçlar vasıtasıyla kavrar. Bu araçlar, bedensel ve ruhsal tabiat arasında bir köprü işlevi görerek algının daha hassas ve etkili olmasını sağlar. Böylece, ruhsal algının özel bir biçimde gerçekleşmesi için belirli araçlara dayandığı sonucuna ulaşır.¹⁵⁵

Anlaşılmaktadır ki Aristoteles, duyuları nefsin dış dünyayı idrak etmede kullandığı araçlar olarak kabul ederek halk arasında yaygın olan düşünceyi temellendirmiştir. Fârâbî ise duyuların psikolojik etkisine ve bu etkinin kalıcılığına odaklanmıştır. Ona göre idrak, sadece temas anıyla sınırlı kalmaz, hissedilen şey ortadan kalktıktan sonra da devam eder. İbn Sînâ, duyular konusunu daha ayrıntılı bir şekilde ele almış, felsefeyle tıbbi birleştirerek duyuların doğal araçlar yoluyla nasıl algıladığını açıklamıştır. Özellikle tat ve dokunma duyularının, doğrudan bedenle temas hâlinde oldukları için en kapsamlı ve en güçlü etkiler bıraktığını vurgulamıştır. Son olarak İbn Rüşd, duyulara dair hayalci ya da salt hissî yorumları reddetmiş; onları yalnızca araç olarak kabul etmiş, gayenin bilgiye ulaşmak olduğunu ifade

Mektebetü'n-Nahda'l-Maşriqiyye, Kahire 1950, s. 55-56.

¹⁵² İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık...*, C.2. s. 8-9; Türkçe çev., s. 149-150.

¹⁵³ İbn Rüşd, *Telhîs'u Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsûs*, s. 23.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhîs'u Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsûs*, s. 23-24, Muhammed Âtîf el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Mârif, Kâhîre-1984, s. 99.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Telhîs'u Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsûs*, s. 24.

etmiştir. Ona göre bilgi, bu araçlar vasıtasıyla ama onlarla sınırlı kalmaksızın akılda inşa edilir.

Dolayısıyla bu filozofların bakış açısıyla dış duyulara dair anlayış, doğrudan duyuşsal algıdan daha derin ve analitik bir çözümlemeye dönüşmektedir. Bu çözümleme, nefis ile dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta ve duyuların bilginin oluşumuna katkısını açıklamakta, ancak onları bilginin tek kaynağı ya da nihai amacı olarak görmemektedir.

2.1.1.2. İç Duyular

Eğer dış duyular, nefis ile dış dünya arasındaki ilk bağı temsil ediyorsa; filozoflara göre içsel veya iç duyular, dış duyular tarafından alınan duyuşsal bilgileri işleyerek zihinsel bilgiye dönüştüren bilişsel araçlar olarak kabul edilir. İslâm filozofları, iç duyuların işlevi konusunda Aristotelesçi düşünceden etkilenmiş ancak bu düşünceleri kendi bağlamlarında geliştirip zenginleştirmişlerdir.

Aristoteles, içsel duyuların anlaşılmasına yönelik ilk çizgileri belirlemiş ve onları, dış duyuların işlevini tamamlayan nefse dair sisteminin bir parçası olarak görmüştür. Ona göre “*Ortak duyu*”, beş duyudan gelen bilgileri bir araya getirir ve bunları tek bir bütün olarak birleştirir. “*Hayal*”, önceki duyuşsal deneyimlere dayanarak zihinsel sùretler oluşturur. “*Hafıza*”, bu sùretleri saklar ve gerektiğinde yeniden çağırır. “*Vehim*”, zanları ve varsayımları işler. “*Fikir*”, soyut kavramları idrak eder. Son olarak “*zan*”, kesin olmayan bir algı türünü temsil eder. Bu türler uyum içinde çalışır. Süreç dış duyularla başlar, bilgiler ortak duyuda işlenir ve ardından hayal, hafıza ya da akıl tarafından yeniden kullanılır veya şekillendirilir.¹⁵⁶ Böylece Aristoteles, duyum, duygu ve akıl arasında bağlantı kuran; kuvvetlerin keskin bir ayırımına değil, bütünleşmesine dayanan bir anlayış ortaya koyar.

Fârâbî, Aristoteles’in iç duyularla ilgili görüşlerini benimsemiş olsa da bu duyuların, duyuşsal algıları zihne bağlamak ve zihinsel anlamaya yardımcı olmak için vazgeçilmez olduğunu savunarak bazı değişiklikler yapmıştır. O, iç duyuları beş ana kategoriye ayırmıştır. İlk olarak, “*musavvire yetisi*”, duyuşsal algılar kaybolduysa bile,

¹⁵⁶ Aristoteles, *fi'n Nefs: De Anima*, s. 62-72.

bunların imgelerini zihinde saklar. “Hayal yetisi” (mütehayyile), duyusal algılardan sonra bu imgeleri korur ve yeniden üretmenin yanı sıra bunları birleştirip değiştirme yeteneğine sahiptir, bu da aklın daha karmaşık çıkarımlar yapmasını sağlar. “Vehim yetisi” ise maddi olmayan anlamları algılar. Örneğin korku veya saldırganlık gibi duygusal anlamları kavrar. “Hafıza yetisi”, hayal gücünün algıladığı soyut anlamları saklayarak, duyusal algılarla benzer şekilde işlev görür. Son olarak “müfekkire yetisi”, görsel ve hafızadaki imgeleri etkileyerek, onları karıştırır ve ayırır. Akıl tarafından kullanıldığında “müfakkire”, hayal gücü tarafından kullanıldığında ise “hayalî” olarak adlandırılır.¹⁵⁷ Fârâbî, duyusal tecrübenin iş birliği içindeki bir dizi güç aracılığıyla nasıl akılsal bir içeriğe dönüştüğünü göstermek istemiştir. Nefis, sadece sûretleri almakla yetinmez; onlarla etkileşime girer ve onları aşar.

İbn Sînâ, iç duyular konusunda genel olarak Fârâbî’nin görüşlerini takip etmiş, ancak daha ayrıntılı bir sınıflandırma yapmıştır. Ona göre iç duyular, ortak duyum, hayal gücü, tasavvur, tevehhüm (zan gücü), hatırlama ve müfekkiredir. Her bir iç duyunun, duyusal algıları zihinsel bilgiye dönüştürme işlevi vardır. Ortak duyular dış dünyadan gelen bilgileri birleştirirken, hayal gücü bu imgeleri düzenler ve bazen gerçek dışı imgeler oluşturur. Tasavvur, algılanan imgeleri saklar, tevehhüm ise soyut anlamları algılar. Hatırlama, deneyimlerin depolanmasıyla bilgiye katkı sağlar. Müfekkire ise bu bilgileri geri getirir ve geçmiş deneyimlere dayalı kararlar alır. İbn Sînâ, bu iç duyuların etkileşimli bir şekilde çalışarak algıların zihinsel bilgiye dönüşüp akla ulaştığını belirtir.¹⁵⁸

Buna karşılık, Gazzâlî sınıflandırmaya daha az önem vermiş gibi görünür. “Mâkâsidu’l-Felâsife”¹⁵⁹ kitabında, İbn Sînâ’nın sınıflandırmasını takip eder ve ortak duyu ile hayal gücünü ayrı güçler olarak kabul eder. Ancak “Mîzânu’l-Amel”¹⁶⁰ ve “Tehâfütü’l-Felâsife”¹⁶¹ adlı eserlerinde tereddütlü davranmıştır ve ortak duyuyu hayal gücüyle birleştirmeye daha yatkındır ve bu yaklaşım, İbn Sînâ’nın “Risâle fi’n-Nefs” adlı eserindeki sınıflandırmasına daha yakın bir görüşü yansıtır. Bu değişiklik,

¹⁵⁷ Fârâbî, *Fusûsü’l-Hikem*, s. 78-79.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Ahvâl el-Nefs, Resâle fi’n-Nefs ve Bakâ’uhâ ve Me’âduhâ*, s. 166-167.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Mâkâsidu’l-Felâsife*, thk. Mahammud Bîcû, Sabâr Matbaası, Dimeşk 2000, s.199.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *Mîzânu’l-Amel*, thk. Süleyman Dünya, Daru’l Ma’arif Matbaası, Mısır 1964, s.202.

¹⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Falâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru’l Ma’arif Matbaası, Mısır 1966, s.253.

Gazzâlî'nin iç duyuların birbirleriyle nasıl etkileştiği ve işlevlerini nasıl yerine getirdiği konusundaki farklı düşüncelerini ve değerlendirmelerini yansıtır.

İbn Rüşd ise, farklı bir yöne yönelmiştir. “*Telhîsu Kitabü'n-Nefs*”¹⁶² adlı eserinde, içsel duyuların sınıflandırılmasını ortaya koyar. Burada yalnızca ortak duyu ve hayal gücünü ele alır, diğerlerinin ayrıntılarını kısaltır ve sadece gerekli gördüklerini muhafaza eder. Fakat bu yaklaşımını “*Telhîsi'l-His ve'l-Mahsûs*”¹⁶³ adlı kitabında, bu konuyu daha da genişleterek “*müfekkire*” (ayırt edici güç) ve “*hafıza güçlerini*” de ekler.

İbn Rüşd, “*ortak duyu*” (hiss-i müşterek) kavramını ele alırken beş duyu arasında tüm duyuların algıladığı unsurları birleştiren bir gücün varlığına dikkat çeker. Bu güç, hareket ve sayı gibi tüm duyular tarafından algılanabilen ya da şekil gibi yalnızca dokunma ve görme aracılığıyla algılanan şeyleri idrak etmekle sorumludur. İbn Rüşd'e göre bu ortak güç, her bir duyu tarafından ayrı ayrı algılanan farklı duysal bilgileri ayırt etmemizi sağlar. Örneğin bir elmanın belirli bir renge, kokuya ve tada sahip olduğunu söylediğimizde bu niteliklerin hem varlığını hem de farklılığını anlamamıza yardımcı olan güç, ortak duyudur.¹⁶⁴ İbn Rüşd, bu ortak gücün sadece duyuları algılamakla kalmayıp, aynı zamanda algılama sürecini de kavradığını vurgular. Örneğin bir rengi sadece algılamakla kalmayız aynı zamanda o rengi algıladığımızın da farkına varırız. Bu durum, beş duyudan hiçbiri tarafından tek başına gerçekleştirilemeyen fakat onları bir araya getiren ve aralarında bağ kuran kapsamlı bir mekanizmanın yani bu ortak gücün varlığını gerektirir.¹⁶⁵ İbn Rüşd bu gücün, Aristoteles'in dünyayı derinlemesine anlamadan önce sahip olunan bir güç olarak tanımladığı şeye benzediğini ileri sürer. Dolayısıyla bu, sürekli olarak gerçekleşme ve kavrama durumunda olan bir güçtür.¹⁶⁶

İbn Rüşd bu ortak gücü, merkezinden çevresine doğru yayılan bir dairenin çizgilerine benzetir. Bu çizgiler, çevreye uzanan farklı uçlara sahip olmakla birlikte merkezde birleşirler. Bundan dolayı bu tek güç renkleri gözle, sesleri kulakla,

¹⁶² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabu'n-Nefs*, (thk. Al-fard L. Abri), s. 106, 116.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsûs*, s. 36, 41.

¹⁶⁴ Ehvânî, *Telhîsü'l-Kitâbi'n-Nefs Mukaddimesi*, s. 54.

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Kitâbi'n-Nefs Mukaddimesi*, s. 55.

¹⁶⁶ Aristoteles, *fi'n Nefs: De Anima*, s. 42.

kokuları burunla, tadı dil ile ve dokuları ciltle algılar. Ancak tüm bu algıları kapsamlı bir bilinçle değerlendirir.¹⁶⁷

İbn Rüşd, ortak duygunun ötesinde, canlılarda olan başka bir güç olduğuna işaret eder ve bu gücü “*hayal gücü*” olarak adlandırır. Bu güç, hayvanların duyularıyla algıladıkları bir şeyi, o şeyin yokluğunda veya varlığından önce bile tasavvur edebilmesini sağlar. Bu da, varlığın sadece mevcut olanı hissetmekten hayal etme ve tasavvur yeteneğine doğru bir geçiş yaptığını ifade eder. Bu, duyusal ve bilişsel algılamada ileri bir adımdır.¹⁶⁸

Sonuç olarak, dış ve iç duyular hakkında şunu söyleyebiliriz ki Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ya da İbn Rüşd olsun, tüm filozoflar, iç duyuların duyusal algıları zihinsel bilgiye dönüştürmede önemli bir rol oynadığında hemfikirdir. Ortak duyu, hayal gücü ve hafıza bu süreçte temel unsurlar olarak kabul edilir. Örneğin İbn Sina, iç duyuları daha ayrıntılı bir şekilde sınıflandırmış ve yanılısma ile hafızayı bu kategorilere ekleyerek maddi olmayan anlamların algılanmasını bu güçlerin bir işlevi haline getirmiştir. Gazzâlî ise ruhsal boyuta daha fazla odaklanmış ve gerçek bilginin yalnızca iç duyulardan gelmeyeceğini, ruhsal sezgiyle desteklenmesi gerektiğini savunmuştur.

İbn Rüşd ise aklın algılama ve bilgi sürecindeki nihai belirleyici rolünü vurgulamış ve iç duyuları akılla daha sıkı bir ilişki içinde ele almıştır. Düşünceleri irdelendiğinde İbn Rüşd’ün ortak duyuyu ve musavvireyi tek bir güç olarak gördüğü, bunun da zihinde gerçekleşen bilişsel süreçler arasındaki uyumu yansıttığı anlaşılmaktadır. Ayrıca “*mütevehhime*”yi düşünce gücüyle uyumlu bir bağlama yerleştirerek bu güçlerin insan algısını şekillendirmek için karmaşık biçimlerde etkileşime girdiğini ve birbirleriyle iç içe geçtiğini ima eder. Böylelikle İbn Rüşd, içsel duyulara bütünsel bir bakış açısı sunar ve bu farklı güçler arasındaki dinamik ilişkilerin anlama ve kavrama süreçlerine nasıl etki ettiğini vurgular.

İslâm filozoflarının iç duyulara dair görüşleri, duyusal algıları zihinsel bilgiye dönüştüren karmaşık ve hassas bir sistemi yansıtır. Aristoteles’in bu filozoflar

¹⁶⁷ Ehvânî, *Telhîsü'l-Kitâbi'n-Nefs* Mukaddimesi, s. 55.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, *Telhîs'u Kitabu'n Nefs*, (thk. Al-fard L. Abri), s. 116.

üzerindeki büyük etkisine rağmen her biri kendi düşünce yapısını ve duyularla akıl arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik özgün katkılar ve farklılıklar ortaya koymuştur.

2.1.2. Akli Algı

İbn Rüşd, insan algısının doğasına dair iki tür anlamı ayırt eder: Tümel ve tikel. Tümel anlamlar, “*nokta*” ve “*çizgi*” gibi maddeden soyutlanmış kavramları ifade ederken tikel anlamlar, maddi dünyada algıladığımız renkler ve şekiller gibi nesnelere bağlantılıdır. İbn Rüşd’e göre bu farklı anlamların algılanması, farklı bilişsel yetiler gerektirir. Duyular ve hayal gücü maddi olanla ilgili anlamları algılayarak akıl, anlamları soyutlayarak maddeden bağımsız bir şekilde kavrar ve bu da soyut fikirlerin anlaşılmasına zemin hazırlar.¹⁶⁹ İbn Rüşd aklın “*tasavvur*” yetisiyle soyut anlamları kavrama ve “*tasdik*” yetisiyle anlamlar arasındaki ilişkilere dair yargıda bulunma olmak üzere iki temel işlevi olduğunu belirtir. O, nefsin bu yetilere ayrılmasının insan algısının doğasını anlamak ve somut ile soyut kavrayışlar arasında bir denge kurmak için gerekli olduğuna inanır.¹⁷⁰ Bu yaklaşımla İbn Rüşd, algıyı anlamaya dair önemli düşünceler sunar. Algı yetilerinin çeşitliliğini ve insanın dünyayı algılama sürecindeki rolünü ortaya koyar. Bu süreç, algının maddi düzeyde doğrudan, soyut düzeyde teorik bir kavrayışla gerçekleşmesini kapsar.¹⁷¹

İbn Rüşd’e göre insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik, soyut anlamları anlama, düşünme, analiz yapma ve çıkarımda bulunma yeteneğine sahip bir akli gücünün bulunmasıdır. Bu güç, bilimlerin ve zanaatların gelişimine katkıda bulunur. “*Nâtk güç*” olarak adlandırdığı bu yetenek, akılsal düşünceyi içerir ve yalnızca maddi ihtiyaçların karşılanmasıyla ötesine geçerek akılsal mükemmelliğe ulaşmayı hedefler. İbn Rüşd, bu gücü iki ana bölüme ayırır. Birincisi “*Amelî Akıl*”dır ki günlük yaşamın eylemleri ve kararları ile ilgilenir ve insanlar arasında yaygın olduğu için

¹⁶⁹ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 63; Ehvânî, *Telhîsü’l-Kitâbi’n-Nefs Mukaddimesi*, s. 55.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, “Risâletü’n-Nefs”, *Resâ’ilu İbn Rüşd*, Dâru’l-Ma’ârif el-Osmaniye, Haydar Âbad, 1366/1947, s. 61; Ehvânî, *Telhîsü’l-Kitâbi’n-Nefs Mukaddimesi*, s. 54; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, thk. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 105.

¹⁷¹ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 63; Ehvânî, *Telhîsü’l-Kitâbi’n-Nefs Mukaddimesi*, s. 55.

anlaşılması daha kolaydır. Diğeri ise “*Nazarî Akıl*”dır. Felsefe ve bilim gibi soyut bilgiyle ilgilenir ve daha üst seviye bir düşünme düzeyi gerektirir.¹⁷²

İbn Rüşd’e göre “*Nazarî Akıl*”, ilâhî bir nitelik taşır ve insanı diğer varlıklardan ayıran temel bir özellik olarak öne çıkar.¹⁷³ O, bu gücün, duyuşal deneyim ve hayâlî mânâların dayanak oluşturduğu amelî ma’kûlâtı (akledilirleri) kavramada kritik bir rol oynadığını vurgular. Bu anlamların temelde duyuşal algıya dayandığını ve akledilirlerin varlığının duyuşal algı ve hayal gücüyle sıkı bir bağ içinde olduğunu belirtir. Böylece, anlamların oluşumunun bu unsurlara bağlı olduğunu belirtir ki bu da onların hayat tecrübemizden bağımsız olmadığını gösterir. İbn Rüşd, hayal gücü ile akli anlamlar arasındaki ilişkiyi ele alırken, hayal gücünün bu akılsal gücün bir nesnesi değil, onu harekete geçiren bir etken olduğunu belirtir. Hayal edilen anlamın akli anlamla örtüşüğünü ifade ederek bu ilişkinin karmaşıklığını gözler önüne serer. Ayrıca insanlardaki hayal gücünün, hayvanlardaki benzer güçten nasıl ayrıldığını da vurgular. Buna göre insan, daha gelişmiş akılsal yeteneklere sahip olduğu için soyut ve karmaşık kavramları anlama kapasitesine sahiptir.¹⁷⁴ Bu düşüncelerle İbn Rüşd, insanın anlama yetisini ve akılsal gücünün özgünlüğünü ortaya koyar. Aklın güçlerinin ilâhî bir yönü olduğuna dikkat çekerek bu güçlerin dünyayı algılamamızdaki merkezî rolüne işaret eder.

2.1.2.1. Tümel (Ma’kûlât-Akledilirler)

İbn Rüşd’ün nazarî akla dair düşüncesinde, bilgiyle ilgili yön, tümel kavramların (küllîlerin) varlığı ve bizim bu kavramları nasıl bildiğimizle ilgilidir. İbn Rüşd’e göre tümel kavramlar ikiye ayrılır: Birincisi, bazen “*kişisel anlamlar*” olarak da adlandırılan tikel anlamlardır. Bunlar, tek tek varlıklardan soyutlanan niteliklerdir ve duyularla hayalin yardımıyla kavranır. İkincisi ise küllî anlamlardır. Bu anlamlar, duyulara ya da hayale değil, nazarî aklın ya da onun “*saf akıl*” dediği yönünün etkinliğine bağlı olarak kavranır.¹⁷⁵ Bu tür bilgi, idrakin en yüksek düzeyini

¹⁷² İbn Rüşd, “*Risâlatu’n-Nefs*”, s. 64.

¹⁷³ el-İrâkî, *el-Nez’atü’l-Aklıya fi Felsefetü İbn Rüşd*, s. 97.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, “*Risâlatu’n-Nefs*”, s. 65-66.

¹⁷⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’n-Nefs*, (thk. el-Ehvânî), s. 67; Zeydân, *Nazariyatü-el-Ma’rifetü...*, s. 215. İbn Rüşd’ün metinlerinde geçen “*şahsî*” terimi genellikle “*tekil*”, “*küllî*” terimi “*tümel*”, “*âm*” terimi ise “*genel*” kavramı ile karşılanmaktadır. “*Cüz’î*” terimi ise bağlama göre farklı şekillerde

oluşturur. Çünkü değişen ve bireysel olandan ziyade, genel ve değişmeyen olana ulaşır.

İbn Rüşd, ma'kûlât konusunu ve bunların hayal gücü ile nefis arasındaki bağlantısını ele alarak nefis temeline dayanmayan ma'kûlâtın geçersiz olduğunu ifade eder. Bu hayallerin rastgele değil aksine düşünce ve çıkarımlar sonucunda zihnin hayâlî sûretler üretme yeteneği olarak ortaya çıktığını belirtir. Bu nedenle mütehayyile gücünün varlığı olmadan ma'kûlâtların geçerliliğinin olamayacağını ileri sürer.¹⁷⁶

Ayrıca İbn Rüşd, insani ve hayvani hayaller arasındaki farkı da açıklar: İnsanlardaki hayaller bilinçli düşüncenin ürünüken hayvanlardaki hayaller içgüdüsel olarak doğar. Hayvanlar, hayatta kalma ihtiyaçlarına yönelik sınırlı imgeleri algılamakta insanlar daha karmaşık fikirler geliştirme yeteneğine sahiptirler. İbn Rüşd, bu farklılığa dikkat çekerek hayvanların da bir tür akla sahip olabileceğini ifade eder. Örneğin aslanın cesareti veya horozun kendine güveni gibi belirli erdemler sergileyebileceklerini belirtir. Ancak bu erdemlerin insan erdemlerinden farklı olduğunu, yalnızca hayal gücünün bir ürünü olup karmaşık düşünme ve mantıksal akıl yürütme gerektirmediğini vurgular. İbn Rüşd, bu konuları Aristoteles'in "*Nikomakhos'a Etik*" adlı eserine referans vererek ele alır.¹⁷⁷

tercüme edilir; bazı durumlarda "*tekil*", bazı durumlarda ise "*cüz'i*" olarak çevrilir. İbn Rüşd, "*cüz'i*" kavramını dış dünyadaki somut varlıkları kastettiğinde "*tekil*", mantıksal kavramlar ve önermelerde yer alan "*bazı*", "*birtakım*" gibi sınırlayıcı anlamlarda ise "*cüz'i*" biçiminde kullanmaktadır. Bkz. Hatice Göktaş, "*İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*" (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*) Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2024, s. 4.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, "*Risâ'ilatu'n Nefs*", s. 66.

¹⁷⁷ İbn Rüşd, "*Risâ'ilatu'n Nefs*", s. 66-67, Aristoteles, duyuların dış dünya ile etkileşim ve algılamanın bir aracı olduğunu, ancak ahlâki eylemin temeli olmadığını söyler. Hayvanlar, duyuusal algılama yeteneğine sahip olmalarına rağmen, akıla sahip olmadıkları için ahlâki eylemlere katılma yeteneğinden yoksundurlar. Akıl ise Aristoteles'e göre, insanın ahlâki eylemleri gerçekleştirmesini sağlayan yönlendirici bir güçtür. Akıl, insana mantıklı düşünme ve doğru değerlendirme yapma imkânı verir, böylece doğruyu yanlıştan ayırmasına ve ahlâki ilkelere dayalı kararlar almasına yardımcı olur. Bu, insanı hayvandan ayıran en önemli farktır, çünkü insan, bilinçli ahlâki kararlar alma yeteneğine sahiptir. Bkz., Aristoteles, *Ahlâk (Nikomakhos)*, çev. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, Vekale al-Matbû'at, Kuveyt 1979, s. 209.

2.1.2.2. Nazarî Ma’kûlâtlar (Soyut Fikirler veya Zihinsel Kavramlar)

İnsanın soyut kavramları (*ma’kûlât*) algılaması ve bunların zihinde ortaya çıkması konusunu ele alan İbn Rüşd insanın, hayatının başında bu kavramları anlamasını engelleyen bir durumun var olduğu fikrinden yola çıkar ve aklın ancak belirli bir hazırlık ve olgunluk seviyesine ulaştıktan sonra bunları kavrayabileceğini belirtir. Bu hazırlık sağlandığında ma’kûlât gerçekten algılanabilir hale gelir.¹⁷⁸

İbn Rüşd, ma’kûlâtların elde edilmesinin onları bize yönlendirecek başka bir aklın varlığını gerektirmediğini, bunun tesadüfen gerçekleşebileceğini belirtir. Tıpkı bir aynanın görüntüleri yansıtmasını engelleyen engeller kaldırıldığında onları göstermeye başlayabilmesi gibi. İbn Rüşd, çocukluktan itibaren akıl yürütme yetisinin anlaşılması hakkında “*kuvve*” kavramını tartışırken bu gücün geleneksel anlamda hylemorfik “*heyûla*” güç olmadığını, bazı filozofların benimsediği “*potansiyel güç*” (kümün) fikrine benzer olduğunu belirtir.¹⁷⁹

2.1.2.3. Heyûlânî

İbn Rüşd, “*ittisâlu heyûlânî*” kavramını, ma’kûlâtlar ile insan akli arasındaki ilişkiyi anlamamanın bir yolu olarak ortaya koyar ve bu ilişkiyi, akılsal sûretlerin doğal maddelerle bağlantısına benzetir. heyûlânî sûretlerin (madde-sûret birlikteliği) özelliklerini analiz etmeyi önerir ve bu özelliklerin ma’kûlâtta da bulunup bulunmadığını belirlemeyi amaçlar.¹⁸⁰

Düşünür, heyûlânî sûretlerin yanı sıra, güçlerin ve yeteneklerin (isti’dâdların) de farklı dereceleri olduğunu açıklar. Heyûlânî sûretlerin türlerinden ilki, ilk maddenin kendisi için mevzû’ (konum) olduğu basit sûretlerdir. Ayrıca heyûlânî sûretlerin diğer türleri, homojen parçalardan oluşan cisimlerin (organa benzer cisimler) sûretlerine, besleyici nefsin (nefs-i gâziye) sûretlerine, ardından duyumsayıcı nefsin (nefs-i hâssâ) ve nihayetinde tasavvur edici ya da hayâl edici nefsin (nefs-i mütehayyile) sûretlerine kadar sıralanır.¹⁸¹ Bu derecelendirmede, her

¹⁷⁸ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 68.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 68.

¹⁸⁰ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 68.

¹⁸¹ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 68; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015,

bir görüntü türünün kendine özgü belirli özelliklere sahip olduğunu ve bazılarının diğerleriyle ortak özellikler taşıdığını belirtir. Bu durum, algı sürecinin, insan zihninin evrimi ve anlama yetenekleriyle uyumlu mantıksal bir sıralama izlediğini gösterir.¹⁸²

2.1.2.3.1. Heyûlânî Sûretler ile Ma’kûlât İlişkisi

İbn Rüşd, heyûlânî sûretler ve ma’kûlât arasındaki farkları ve bunların maddi dünya ile ilişkilerini ele alırken heyûlânî sûretlerin, soyut ma’kûlâtlardan farklı olmasını sağlayan bazı özelliklere sahip olduğunu öne sürer. Bu özelliklerin başında heyûlânî sûretlerin varlığının içsel değişime bağlı olması gelir. Bu değişim, ister yakın (örneğin, nefsi sûretler) ister uzak (örneğin, akılsal sûretler) olsun, heyûlânî sûretlerin doğasını belirler. Ayrıca bu sûretler, buldukları konuların çokluğu ve çeşitliliği nedeniyle çoğalır ve bu durum, onların oluş ve yok oluş sürecine bağlı olduğunu gösterir.¹⁸³

Buna karşılık İbn Rüşd, ma’kûlâtın farklı özelliklere sahip olduğunu ve bu özelliklerin onları her zaman fiilen mevcut gibi gösterdiğini, oluş ve bozuluşa tâbi olmadığını belirtir. O, heyûlânî sûretler ile akledilir sûretler arasındaki farkları inceleyerek ma’kûlâtın bazı özelliklerinin soyut (müfârik) varlıklara taşıyıp taşımadığını veya bazı maddi özelliklere sahip olup olmadığını belirlemeye çalışır. Bu noktaların analizini yaparak varlığın doğasını ve akılla olan ilişkisini anlamaya çabalar. Mantık ve analiz araçlarını kullanarak maddi ve duyuşsal olan ile soyut ve müfârik olanı birbirinden ayırır.¹⁸⁴

İbn Rüşd, ma’kûl sûretlerin nasıl duyuşsal ve maddi sûretlerden farklı olduğunu ele alır. Makûl sûretlerin zihindeki varlığının, dış dünyadaki varlığıyla aynı olduğunun düşünölebileceğine işaret eder. Ancak o, ma’kûl sûretlerin, diğer nefsi sûretlerin (hayaller ya da duyuşsal algılar gibi) farklı bir şekilde maddi varlıklarından ayrılmış olabileceğini belirtir. Bu noktada İbn Rüşd, ma’kûl sûretlerle maddi varlık arasındaki ilişkiyi tartışmaya açarak bu ilişkinin, ma’kûl sûretlerin tamamen

s. 273.

¹⁸² İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 69.

¹⁸³ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s.69; el-İrâkî, *en-Nez’atü’l-’akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 98.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 70

maddeden bağımsız olduğu anlamına gelmediğini, aksine farklı bir bağına sahip olabileceğini açıklar.¹⁸⁵

Düşünür, ma'kulâtın önemli bir özelliğine de dikkat çeker. Bu özellik, onların idrakinin sonsuz olmasıdır. Oysa duyuşal sùretlerin idraki açık sınırlarla belirlenmiştir. İbn Rüşd bu özelliğin, bazı kimseleri ma'kulâtın maddesel olmadığını düşünmeye sevk ettiğini belirtir. Ancak bu, onların tamamen bağımsız olduklarını kanıtlamak için yeterli değildir. Çünkü akli tasavvur ve soyutlama, sùretlerin maddeden arındırılmasını içerir. Fakat bu durum onların kendi içindeki çokluğunu ortadan kaldırmaz.¹⁸⁶

İbn Rüşd ayrıca, akli idrakin maddi doğayı aştığı fikrini ifade eder. Çünkü ona göre akli idrak, sùretleri soyutlar ve onları cüz'î olmayan bir şekilde kabul eder. Bu da aklın, ma'kulâtı idrak ederek kendini bilmesini sağlar. Bu kendini bilme yetisi, akli duyulardan ayırır; zira duyular, kendilerini etkileyen maddi bir izlenimin varlığına ihtiyaç duyar ve kendilerini aynı şekilde idrak edemezler.¹⁸⁷

İbn Rüşd, akli idrakin duyuşal idrak gibi bir etkiye dayanmadığını da ekler. Çünkü ona göre akıl, önceki idrak izlerinden kurtulmaya gerek duymadan ma'kulâtı idrak edebilir. Oysa duyular, hissedilen sùretlerin kalan izlerinden etkilenir. Bu durum, akli idrakin daha sabit ve maddi dış etkilerden daha bağımsız olmasını sağlar.¹⁸⁸

Bu analizler aracılığıyla İbn Rüşd, akli idrak ile duyuşal idrak arasındaki ince farkları açıklar ve aklın maddeden bağımsız boyutlarına işaret eder. Ancak aklın tamamen maddeden ayrı olduğu sonucuna tam olarak varmaz.¹⁸⁹ Bu yaklaşım, akıl ve ma'kulât meselesinde Aristotelesçi ve Platoncu felsefeler arasında bir orta yol sunar.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s. 71.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s.71; el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, s. 98.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s. 72.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s.72; el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, s. 99.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s.72-73

İbn Rüşd, yaşın ilerlemesine bağlı olarak akli idrakin de daha güçlü bir seviyeye doğru ilerlediği fikrindedir. O, bu gücün artışıdaki durumu, yaşlılıkta zayıflayan diğer ruhsal güçlerle kıyaslayarak vurgular. Bu olgunun, aklın maddeden bağımsız olduğu veya kalıcı ve bağımsız bir varlık olduğu anlamına gelmediğini, aksine aklın “*kişisel ilişkiye*” yani idrak eden özne ile idrak edilen nesne arasındaki doğrudan bağa diğer nefsi güçlerden, örneğin duyular gibi, daha az bağlı olduğu şeklinde açıklanabileceğini belirtir.¹⁹⁰

Düşünür, bu akli özelliklerin aklın müfarık ve ayrı bir varlık olduğuna dair bir kanıt olarak kullanılmasının yetersiz bir çaba olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bu tür çıkarımlar, sonraki olgulara dayanır ve aklın kendi başına bağımsız bir varlık olmasını zorunlu kılmaz. Bu duruma örnek olarak gezegenlerin ışık yaymasını kullanarak onların ateşli doğasını savunan görüşü ele alır ve sadece parlak oldukları için gezegenlerin ateşli olduğunun söylenmesinin doğru bir sonuç olmadığını belirtir. Bu bağlamda İbn Rüşd, aklın mezkûr özelliklerinin aklın maddeden bağımsızlığının kanıtı olarak kullanılmasını doğru bulmaz ve aklın doğası ile varlık arasındaki ilişkinin anlaşılmasında mantıklı düşüncenin gerekliliğini ifade eder.¹⁹¹

Filozofumuz, ma’kûl sûretlerin varlığı ve doğası konusunu ele alır ve bu ma’kûlâtın her zaman fiilî olarak mı var olduğu yoksa maddi sûretlerinkine benzer bir kalıba mı uyduğu sorusunu anlamaya çalışır. İbn Rüşd, maddi sûretlerle ilgili iki temel noktayı ayırt eder: Birincisi, onların varlığı özsel değişimle bağlantılıdır, bu da onların hâdis olmalarına yol açar. İkincisi ise onların çeşitliliğinin, birden fazla nesneye bağlılıklarından kaynaklanmasıdır. Yani bunlar, çeşitli nesnelere ilişkili olduklarından çeşitlenirler.¹⁹²

Daha sonra İbn Rüşd, insan zihninde ma’kûlâtın nasıl şekillendiğini, özellikle deneyime dayalı olan ma’kûlâtı ele alır. Zihinsel idrakin, duyulardan başlayıp, ardından hayal gücü ve soyutlama yoluyla tümellere (*küllî*) ulaşan aşamalı bir süreçte dayandığını belirtir. Bunu, herhangi bir duyunun kaybının, insanın o duyuyla bağlantılı olan ma’kûlâtı idrak etmesini engellemesiyle açıklar. Örneğin kör bir

¹⁹⁰ el-İrâkî, *en-Nez’atü’l-‘akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 99-100.

¹⁹¹ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 74.

¹⁹² İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 75.

kişinin renk ma’kûlünü idrak edememesi gibi. Bu, duyuların akli idrak oluşumunda temel bir adım olduğunu gösterir. İbn Rüşd, bu sürecin zaman aldığına ve duyusal deneyimlerin tekrarlanmasını gerektirdiğine, dolayısıyla ma’kûlâtın insan zihninde ezelden beri var olmadığına, zamanla edinildiğine işaret etmektedir. Bu analiz, deneyime dayalı olsun ya da olmasın, diğer türdeki ma’kûlât için de geçerlidir ve bu iki tür arasında nasıl elde edildikleri bakımından temel bir fark olmadığını gösterir.¹⁹³ İbn Rüşd bu analizle, bilgi ediniminde deneyimin ve bilgi birikiminin önemini ortaya koyan akılsal bir görüş sunar. Akıl, madde ve insan bilgisinin değişken doğası arasındaki ilişkiyi ele alır. Onun bu görüşü, bilginin doğuştan ve deneyim gerektirmeden idrak edildiğini savunan İbn Sînâ’nın görüşüyle çelişir.¹⁹⁴

İbn Rüşd, ma’kûlâtın her zaman fiilî olarak var olamayacağını, varlıklarının gerçekleşmesi için duyusal idrak ve hayal süreçlerinde değişikliklerin meydana gelmesi gerektiğini öne sürer. Ma’kûlâtın, maddi sûretlerin duyuların değişimlerine bağlı olması gibi, duyuların değişimlerini takip ettiğini düşünür.¹⁹⁵ Bu noktada, Platon’un düşüncelerini eleştirir. Zira Platon, öğrenmenin aslında nefste fiilen var olan bilgilerin hatırlanması olduğunu savunur.¹⁹⁶ Ancak İbn Rüşd, bu analizi reddeder ve ma’kûlâtın idrakinin duyusal idrak ve hayal aşamalarından geçmeden gerçekleşmeyeceğini belirtir.¹⁹⁷

İbn Rüşd, ma’kûllerin baştan itibaren insan zihninde fiil hâlinde bulunmadığını savunur. Ona göre, aksi takdirde öğrenmenin anlamı ortadan kalkar ve hikmet arayışı anlamsız bir çaba haline gelirdi. Ma’kûller önce kuvve halinde vardır ve ancak duyusal idrak ve hayal gücü yoluyla fiil hâline gelir. Bu da onların ortaya çıkmasını ve yok olmasını, çevre koşullarının değişmesine bağlı olarak meydana gelici ve geçici hale getirir. Ayrıca bu durum ma’kûlâtın, ilişki kurdukları

¹⁹³ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 75.

¹⁹⁴ Ehvânî, *Telhîsü’l-Kitâbi’n-Nefs Mukaddimesi*, s. 57. İbn Sînâ, insan nefsinin bilgi edinme konusunda doğuştan gelen bir yatkınlığa ve gizli bir güce sahip olduğunu belirtir; bu da onu “potansiyel olarak bilen” bir varlık yapar. Örnek olarak bir çocuğu ele alır. Çocukta temel ilkeler ve sezgisel bilgiler kendiliğinden, bilinçsizce ve kasıtsız olarak şekillenir, üstelik bu bilgilerin edinimi doğrudan duyulara dayanmaz. Nefsin bu doğuştan gelen yatkınlığı, bilgilerin kazanılmasında temel bir etkidir. Nefs, varlığının ilk aşamalarında bile kendi kendine algılama yeteneğini sergiler. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâri’l İslamiyye, Bingazî 1972, s. 23, Ahmet Fuad Ehvânî, *fi Âlemi’l Felsefe*, nşr. Muâsasatü Hindâvî, Windsor 2017, s. 95.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, “Risâlatu en-Nefs”, s. 76.

¹⁹⁶ Eflâtun, *Phaidon “fi Hulûdi’n-Nefs”*, çev. İzzet Kar’nî, Dâr Kubâ, Kahire 2001, s. 144.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, “Risâlatu’n-Nefs”, s. 76.

konuların çokluğu ile çoğaldığını belirtir. Ona göre şayet bunlar gerçek bir konuya ve gerçekliğe dayanmazlarsa, sadece hayallerden ibaret olur ve gerçeklikle bağlarını yitirirler.¹⁹⁸

İbn Rüşd tümellerin (külliyyat), kendilerini somutlaştıran tikellerden (cüz'iyat) ayrı olarak var olamayacağına ileri sürer. Tümelin varlığı, tıpkı bir babanın oğluna olan bağı gibi tikelin varlığına bağlıdır. Bu ilişki, tümellerin zihnin dışında tikellerden bağımsız olarak var olamayacağını ifade eder. İbn Rüşd, *Platon'un*, tümellerin nefis dışında fiilî olarak var olduğunu öne süren görüşünü eleştirir ve tümellerin, bireysel gerçekliklerin idrakine dayalı akli kavramlar olduğunu savunur.¹⁹⁹ Platon ise idea teorisi çerçevesinde, tümellerin doğası ve nesnelere ilişkisi üzerine dikkat çekici bir tartışma yürütmektedir. O, şu soruları sorar: Tüm nesnelere ideaları, yani düşünceleri paylaşır mı? Eğer öyleyse, her şey düşüncelerden mi oluşur ve tüm nesnelere mi düşünür? Yoksa düşünceler kendileri düşünmez mi? Bu sorular, tümelleri yalnızca zihinsel tasarımlar olarak gören kavramcılık (conceptualism) akımına ışık tutar. Ancak Platon bu görüşü reddeder. Ona göre idea teorisi, kavramcılığın sınırlarını aşar ve tümellerin, duyuşsal algıdan bağımsız, maddi dünyanın ötesinde, ideal bir dünyada var olan gerçeklikler olduğunu savunur.²⁰⁰ İbn Rüşd ise bilginin oluşumunda duyuşsal deneyimlerin önemini vurgular ve tümellerin, *Platoncu* görüşün aksine, ancak maddi dünya ile etkileşim sonucu elde edilebileceğini belirtir.²⁰¹

¹⁹⁸ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s.76; Küken, *İbn Rüşd ve St.Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, s. 129.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s.77; Küken, *İbn Rüşd ve St.Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, s. 129.

²⁰⁰ Ehvânî, Ahmed Fuâd, *Eflâtun*, Dâri'l Ma'arif, Kahire 1991, s. 116. Orta Çağ'da, tümellerin doğası üzerine tartışmalar üç ana felsefi akım etrafında şekillenmiştir: (1). Adcılık (nominalism): Tümellerin yalnızca dilin bir parçası olan isimler veya terimler olduğunu ve dilin ötesinde bir varlığa sahip olmadığını savunur. (2). Kavramcılık (conceptualism): Tümellerin yalnızca zihinsel tasarımlar olduğunu ve dış dünyada gerçek bir varlıklarının bulunmadığını ileri sürer. Gerçekçilik (realism): Tümellerin dış dünyada nesnel bir gerçeklik olarak var olduğunu ve bu felsefi görüşün Platon'un düşüncesinin temelini oluşturduğunu ifade eder. Bu bağlamda, *Platon'un* idealar teorisi, gerçekçilik akımının temel taşı haline gelmiştir. Bu teoriye göre tümeller, yalnızca isimler veya zihinsel kavramlar değil, duyuşsal dünyanın anlamını ve varlığını borçlu olduğu gerçekliğin özüdür. Bkz. Ehvânî, *Eflâtun*, s.116; Abdurrahman Bedevî, *Felsefetü'l-usûri'l-vüstâ*, Mektebetü'n- Nahda'l Mısıryya, Kahire 1969, s. 61-62. Platon'un idealar teorisi, bu konuya daha ayrıntılı bir şekilde "Parmenides Diyalogu"nda ele alınmıştır. bkn. Eflâtun, *Muhâviretü Parmenides*, *Muhâviretü'l Kâmile* içinde", çev. Dâvûd Ali Tımrâz, Beyrut 1994, C. 2, s. 13-99.

²⁰¹ İbn Rüşd, "Risâlatu'n-Nefs", s. 77.

İbn Rüşd tümellerin, kendilerini oluşturan bireylerin hayallerinden bağımsız olarak var olabileceği düşüncesini kabul etmez ve Aristoteles'in "*Metafizik*"teki, tümellerin bağımsız varlığının çelişkilere yol açacağına dair savlarını hatırlatır. İbn Rüşd'e göre tümeller, çeşitliliklerini bireylerin hayalleriyle olan bağlarından alır. Bu nedenle, "*insan aklıyla kavranan şey*" bireylerin farklı deneyimlerine göre farklılık gösterir. Bu ilişki, ma'kûlâtın unutulmaya açık hale gelmesine yol açar. Çünkü unutmaya, hayalî sûretlerin kaybolmasıyla bağlantılıdır. Bu da ma'kûlâtın kalıcı ya da sabit olmadığını, maddi sûretler gibi değişken olduğunu gösterir. İbn Rüşd, tümellerin bağımsızlığının, bir kişinin bir bilgi öğrenmesiyle herkesin aynı bilgiyi öğrenmiş olması gibi çelişkilere yol açacağını ve bu durumun bireysel öğrenme mantığına ters düştüğünü ifade eder.²⁰² Bu yüzden o, tümellerin bağımsız varlığına dair iddiayı reddeder ve aklın tikellerle etkileşimi sonucu oluşan ve dolayısıyla değişime açık olan bir açıklamayı tercih eder. Bu açıklama ile duyulara ve tikellere dayanan bir bilgi anlayışını savunarak, tümellerin ayrı bir varlığı olduğu görüşünü eleştirir ve reddeder.²⁰³

İbn Rüşd ma'kûlâtın, konularının değişimiyle birlikte değiştiğini ve çeşitlendiğini; ancak bu çeşitlenmenin bireysel sûretlerin çeşitlenmesiyle aynı şekilde olmadığını düşünür. O, ma'kûlâtın bir tür maddi boyuta sahip olduğunu, yani maddelerle ilişkili olduklarını, fakat aynı zamanda zihinsel özellikler de taşıdıklarını ifade eder. Ayrıca İbn Rüşd, ma'kûlâtın doğasını açıklayan bir dizi öncül sunar:

1. Her ma'kûl sûret ya maddi (heyûlâni) ya da maddi olmayan bir niteliktedir.
2. Maddi sûretler, ancak idrak edildiklerinde fiilen ma'kûl hale gelirler, aksi takdirde kuvve olarak ma'kûldürler.
3. Maddi olmayan sûretler ise idrak edilip edilmediklerine bakılmaksızın kendiliğinden akıl olarak kabul edilir.²⁰⁴

Bu öncüllerden yola çıkarak İbn Rüşd, nazarî ma'kûlâtın maddi olmaması gerektiği, çünkü bunların idrak edilmeseler bile akıl özelliği taşıdıkları sonucuna

²⁰² İbn Rüşd, "*Risâlatu'n-Nefs*", s.78.

²⁰³ el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 99-100.

²⁰⁴ İbn Rüşd, "*Risâlatu'n-Nefs*", s.79.

varır. Ma'kûlâtın, bir yandan bilfiil akıl olabileceği, diğer yandan bilkuvve olarak akıl olabileceği iddiasının zorluğuna dikkat çeker. Çünkü bu durum sonsuz bir akıl zinciri oluşturabilir. Bu nedenle o, ma'kûlâtın hem geçici hem de kalıcı bir yanı olduğunu belirtir.²⁰⁵ Bu da filozofların ma'kûlâtın doğası hakkındaki görüş ayrılıklarını ortaya çıkarır. Bu görüş, İbn Rüşd'ün ma'kûlâtın maddi doğası ile akli özelliklerini bir araya getirme çabasını yansıtır ve bireyin idrakinin bilgi oluşumundaki önemini vurgular.

Özetle İbn Rüşd'ün, ma'kûlâtın sürekli ve ezelî varlığı fikrine eleştirel yaklaştığını görüyoruz. Filozofumuz, ezelî ma'kûlâtın varlığının bir tür maddeyi (heyûlâ) gerektirdiğini düşünür. Ancak bu madde sadece mecazi anlamda ele alınmalıdır. Çünkü onun işlevi, oluşuma sebep olmaktır. İbn Rüşd, bu konuda İbn Sînâ gibi filozofların görüşlerini de irdeler. Söz konusu filozofların düşüncelerini ele alırken onların ma'kûlât hakkındaki düşüncelerindeki çelişiklere dikkat çeker. Özellikle, İbn Sînâ'nın ma'kûlâtı hem ezelî hem de sonradan meydana gelmiş olarak nitelendirmesini eleştirir.²⁰⁶

2.1.3. İttisâl Teorisi

Aklın bilgi arayışındaki merkezî konumu nedeniyle, farklı felsefi ekoller bu yetiyi incelemeye büyük önem vermişlerdir. Öyle ki, bazen insan aklının sınırlarını aşarak madde ötesi (şahit) ve gaybı keşfetmeye çalışmışlardır. Bazı Müslüman filozoflar bu eğilimlerden etkilenmiş, Fârâbî gibi on akıl teorisini benimsemiş ve İbn Sînâ gibi sudûr ve işrak teorilerini savunmuşlardır. Öte yandan, akli yücelten ve onu gerçeğe ulaşmada ayrıcalıklı bir konuma koyan materyalist (maddeci) ekoller de ortaya çıkmıştır.²⁰⁷

İslâm felsefesi geleneğinde “*ittisâl*” kavramı, bilginin elde edilme yolu olarak anlaşılır ve bu, sadece akli düşünme veya teorik soyutlama ile gerçekleşmez. Bu teoriye göre insan akli, tam bilgiye veya hakikate ancak “*faal aklın*” ışığıyla ulaşabilir. Faal akıl, insan aklını aydınlatır ve onun, ma'kûlâtı (kavranabilir olanları)

²⁰⁵ İbn Rüşd, “Risâlatu'n-Nefs”, s.80

²⁰⁶ İbn Rüşd, “Risâlatu'n-Nefs”, s. 81

²⁰⁷ Muhhamed Ali Cüzû, *Mefhûmî'l-Akl ve'l Kalb fi'l Kurân ve'l-Sünne*, Dâru'l-ilm, Beyrût 1983, s.15-16.

almasını sağlar. Ancak bu, tasavvuftaki “*ittihad*” (birleşme) fikrine benzer bir şekilde faal akılla tam bir birleşmeyi ifade etmez.²⁰⁸ Bunun yerine felsefecilerin “*faal akıl ile insan aklı arasındaki bağlantı*” anlamında kullandıkları “*ittisâl*” kavramı, tasavvuf alanına geçtiğinde farklı anlamlar kazanır.²⁰⁹ Felsefeciler, bilgi edinmeye dayalı zihinsel bir ilişkiyi ifade ederken, tasavvufta “*ittisâl*” kavramı “*biz ve sen*” deneyimini ifade eder²¹⁰ ve temelde “*Allah’tan başka bir şeyle meşgul olmamak ve daima Allah ile kalmak*” anlamına gelir. Ancak, “*Allah ile bir olmak, tek bir varlık haline gelmek*” anlamında bir birlikten söz edilmez. Felsefedeki ve tasavvuftaki “*ittisâl*” kavramı arasındaki en belirgin farkı şu şekilde ayırt edebiliriz: Felsefi birlik, bilgiye ulaşmak için faal akılla birleşmeyi ifade ederken, tasavvuf ise vuslat da olduğu gibi Allah ile birleşmeye odaklanır. Bununla birlikte her iki kavramda da mutluluk ahlâkına dair ortak bir yön bulunur. Zira Allah ile ruhani ve zihinsel bir birlik içinde olan sufi, yüksek bir manevi haz yaşarken, faal akılla ittisâli gerçekleştiren filozof da benzer bir mutluluk seviyesine ulaşır. Ayrıca felsefi ittisâl, faal akıldan gelen bir aydınlanma olarak görülür ve bu aydınlanma, insan aklının bilgiye ulaşmasını sağlar. Ancak, bu ittisâlin gerçekleşmesinin yalnızca teorik ve zihinsel bir çaba ile sınırlı olmadığını vurgulamak önemlidir. Aynı zamanda, hakikatlere daha derin bir anlayışla yaklaşmayı sağlayan manevi ve duygusal bir deneyimi de gerektirir.²¹¹

İbn Rüşd, “*ittisâl*” meselesini ele alırken, ma’kûlât ve onların akıl ile ilişkisi ve kuvveden fiile geçiş süreci üzerinde durur.²¹² İbn Rüşd, ma’kûlâtın başlangıçta bir kuvve olarak başladığını, ardından bir hareket ettirici sayesinde fiilî bir varlığa dönüştüğünü belirtir. Bu dönüşümün gerçekleşebilmesi için sözkonusu imkânları gerçeğe dönüştürecek bir faal aklın varlığını şart koşar. Ayrıca kuvvenin kendiliğinden fiile geçemeyeceğini, bunun için bir harekete geçiriciye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu harekete geçirici akıl ise maddi olmayan bir yapıya sahiptir ve dolayısıyla maddi doğanın ötesine geçer. Böylece İbn Rüşd, faal aklın bağımsız

²⁰⁸ Ömer Faruk Altıparmak, “Sufi Gelenek Ve İbn Rüşd’te Fa’âl Akılla ittisâl Kavramı”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, Sivas 2009, c. 2, s. 199.

²⁰⁹ Kutluer, “İttisâl”, *DİA*, C. 23, s. 485.

²¹⁰ Renan, *İbn Rüşd ve r-Rüşdiye*, (Kâhire 1957), s.155; Türkçesi, *çev.*, s. 115.

²¹¹ Kutluer, “İttisâl”, s. 484; Faruk, “Sufi Gelenek Ve İbn Rüşd’te Fa’âl Akılla ittisâl Kavramı”, s. 199.

²¹² el-İrâkî, *en-Nez’atü’l-‘akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 119.

varlığının önemini vurgular ve bu aklın, ma'kûlâtı kuvve halinden fiil haline çıkarmada merkezî bir rol oynadığını, bu sebeple de faal aklın maddeye bağımlı olan akıldan daha üstün olduğunu ifade eder.²¹³

Bu görüşten anlaşıldığı üzere faal akıl, maddeye bağımlı olan akıldan daha yüce bir konumda bulunur. Faal akıl, varlığı bizim onu idrak etmemize bağlı olmayan, biz onu fark etsek de etmesek de zaten mevcut olan bir akıldır. Hem bir sûret olarak hem de bir fâil olarak aynı anda var olur ve bu nedenle sonunda onu kendi sûretimiz olarak idrak edebileceğimiz anlaşılır. Bu da ezeli bir ma'kûlün idrakine ulaşabileceğimiz anlamına gelir. Faal aklın varlığı, bizim onu idrakimize bağlı değildir. Bu, ma'kûlât-ı heyûlâniyenin, yani maddi sûretlerin varlıklarının bizim idrakimize bağlı olmasıyla çelişir. Bu fikir, “ittihâd” ya da “ittisâl” kavramı olarak bilinir. Burada, akıl sahibi olan kişi, faal aklın idrakiyle ma'kûl olanla birleşir.²¹⁴

İbn Rüşd nazarî aklın, sûretlerini nesnelere aldığını ve maddi sûretlerden soyutlama yapmanın, akli sûreti anlamının temeli olduğunu ifade etmektedir. Bu soyutlama, nihai yetkinliği (*kemâl el-âhir*) idrak etmeye yol açabilir. Bu da aklın henüz son olgunluğuna ulaşmadığı, gelişim ve büyüme halinde olduğu anlamına gelir. İbn Rüşd, bu soyutlama sürecinin ve akıl ile konular arasındaki etkileşimin insan için yüce bir amaç olduğunu, tabiatı ve onun akılla ilişkisini anlamaya yönelik çabayla bireyin yetkinliğe ulaşma arayışını ortaya koyduğunu vurgular.²¹⁵ Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün akıl ile ma'kûlât arasındaki karmaşık ilişkiyi ve bireyin felsefi ve zihinsel yolculuğunda ulaşmaya çalıştığı yetkinliği anlama çabasını yansıtır.

İbn Rüşd, akıl konusundaki ayrımında İskender Afrodisias'ı (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) takip eder ve onun ayrımını, bu alanda filozofların izlediği bir yaklaşım olarak kabul eder.²¹⁶ Bu anlayış, akli idrak ile duyuşal idrak arasındaki benzerliklere dayanır. Her ikisinin de üç unsurdan oluştuğunu belirtir. Duyuşal idrakta ilk olarak “*kabiliyetli güç*” yani duyumları alan hassas güç bulunur. Ardından, idrak edilen

²¹³ İbn Rüşd, “Risâlatu'n-Nefs”, s. 85.

²¹⁴ İbn Rüşd, “Risâlatu'n-Nefs”, s. 86.

²¹⁵ İbn Rüşd, “Risâlatu'n-Nefs”, s.87.

²¹⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs* (thk. el-Ehvânî), s.58.

“dışsal nesne” yani duyumun konusu gelir. Son olarak, “şekillenen anlam” vardır. Bu, duyusal deneyim sonucunda zihinde oluşan sûrettir.²¹⁷ İbn Rüşd, İskender Afrodisias’ın düşüncelerine paralel şekilde,²¹⁸ aklın da üç benzer unsur içerdiğini öne sürer: “Heyûlânî akıl”, akli idrakin kabiliyetli gücüdür ve tıpkı duyusal güç gibi akledilirleri alır. “Bilkuvve akıl” (bi’l-meleke akıl) ise heyûlânî akılda şekillenen idrakı ifade eder ve bu, şeylere dair başlangıç ya da eksik bilgiyi temsil eder. “Faal akıl” ise akli idrak aracılığıyla kavranan dışsal gerçekliği ifade eder. Faal aklın rolü, duyusal idraktaki duyuların rolüne benzer. Ancak faal akıl, dış dünyada fiilî bir akıl olarak değil, madde içinde var olan bir sûret olarak mevcuttur. Yani bilkuvve akıl olarak tanımlanır. Heyûlânî akıl, dış dünyada tam bir zihinsel konu olmadığı için idraki gerçekleştirmek üzere faal akla yönelir. Bu idrak, bilkuvve akıl aracılığıyla eksik olarak başlar ve bu aşamada cüz’î bilgiyi temsil eder. Daha sonra bu idrak, müstefad akla ulaşıldığında tam bir idrak haline gelir. Müstefad akıl, maddi dünya ile faal akıl arasında bir köprü görevi görür. O, idrak seviyesi olarak heyûlânî varlıklardan üstündür. Ancak tam kemâl ve bilkuvve olmaktan yoksun olan faal akıldan daha aşağıdadır.²¹⁹ Bu nedenle İbn Rüşd, İskender Afrodisias’ın bu yöntemi için “son derece sağlam” ifadesini kullanır.²²⁰

Dikkat çekici olan, İbn Rüşd’ün bu noktada nadiren kabul ettiği fikir değişikliklerinden birini görmemizdir. “Nefs Üzerine” adlı kitabının özetinde, İbn Bacce’nin (ö. 1138) maddi akıl anlayışına meyleder. Bu anlayışa göre maddi akıl, bağımsız bir varlık olarak düşünülebilir ve düşüncenin tamamlanmasıyla maddilikten çıkıp ölümsüzlüğe ulaşabilir. Ancak, “Nefs Üzerine” adlı çalışmasından sonraki eserlerinde, maddi akıl ile faal akıl arasında özdeşlik (cevher) temeline dayanan yeni bir duruş benimser. İbn Rüşd’ün burada karşılaştığı zorluk, insan düşüncesini kavramasında çelişen birçok ikiliği uzlaştırmanın bir yolunu bulmaktır. Bu ikilikler arasında *tesadüfî ve esaslı, maddi ve maddi olmayan, geçici ve kalıcı, tikel ve tümel, yok olabilir ve ebedî, bileşik ve basit* yer alır. Bu sorunları çözmek için ise hayal

²¹⁷ İbn Rüşd, “Makâle Hel Yettesil bil-Akli’l-Heyûlânî el-Aklü’l-Fa’âll...” *Telhisu Kitabi’n-Nefs*, nşr ve thk. el- Ehvânî, Kahire 1950, s. 120.

²¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, “İskender Afrodisî’nin Faal Akıl Teorisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5, Sayı: 9, s. 47-48.

²¹⁹ İbn Rüşd, “Makâle Hel Yettesil bil-Akli’l”, s. 120-121.

²²⁰ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi’n-Nefs* (thk. el-Ehvânî), s.59; İbn Rüşd, “Makâle Hel Yettesil bil-Akli’l”, s. 121.

gücünü bir araç olarak kullanır. Hayal gücü, onun için sadece bir idrak aracı değil, duyuusal deneyimimizle nispeten sabit şeyler arasındaki değişken ilişkilerden oluşan dünyayı anlamamız arasında gerekli bir bağlantıdır.²²¹

İbn Rüşd, Platon'un "Eğer akledilir şekiller bağımsız bir varlığa sahip olsaydı, bilgi tek bir şey olurdu ve herkes için kazanıma ihtiyaç duymadan mevcut olurdu, bu durumda bilgi yalnızca hatırlama olurdu." düşüncesini eleştirir. Platon'un aksine İbn Rüşd, akledilir şeylerin bağımsız olmadığını, bilâkis hayalî bir soyutlama sürecinin ürünü olarak yavaş yavaş şekillendiğini savunur. İbn Rüşd, "Tümel olan, düşüncemizden bağımsız olarak var olamaz."²²² der. Nesnelere, onları algılamamızdan bağımsız olarak var olsalar da nesnellikleri yargılarımızın onlarla uyumlu hale gelmesiyle ortaya çıkar. Böylelikle kullandığımız tümel kavramların nesnellliğini, edilgin akıldaki (münfail akıl) kökenlerine dayandırır ve ona göre bu, algıladığımız dünyanın yapısının bir parçasıdır.²²³

İbn Rüşd'e göre faal akıl, iki temel işleve sahiptir: Birincisi, aşkın bir varlık olarak kendini tam anlamıyla idrak etmesi, tıpkı müfârik akıllarda olduğu gibi kendisini idrak ettiği şeyle bir olmasıdır. İkinci işlevi ise heyûlânî akılda var olan akledilirleri idrak edebilme yeteneğidir. Bu, onları imkândan fiiliyata geçirme yeteneğidir. İbn Rüşd, faal aklın insanla sûret gibi ittisâlli olduğunu belirtir ve bunun, insanın her an düşünme ve akıl yürütme yeteneğine sahip olmasını sağladığını kabul eder.²²⁴

İbn Rüşd, insan tüm mümkün akledilirleri kavradığında ve artık faaliyete geçirilecek potansiyel akledilirler kalmadığında faal aklın durumunun ne olacağını sorgular. O, bu aklın insanla bağlantılıyken faaliyetli kalamayacağını belirtir. Ona göre bundan dolayı da geriye kalan faaliyeti, kendini idrak etmek olur. Bunu, faal aklın ilk eyleminin, yani akledilirleri idrak etmesinin, daha üstün bir ikinci eylemi gerçekleştirmek amacıyla var olduğu şeklinde açıklar ki bu ikinci eylem, kendini idrak etmesidir. İbn Rüşd bu durumu, her tür varlığın ve varlık derecesinin, heyûlânî

²²¹ Leaman, Oliver, *Averroes, and his Philosophy*, Published by Curzon Press 1988, s. 103.

²²² İbn Rüşd, "Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l", s. 121.

²²³ İbn Rüşd, "Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l", s. 121.

²²⁴ İbn Rüşd, "Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l", s. 121.

akıl da dâhil olmak üzere, imkân halinden fiiliyata geçme yeteneğine sahip olmasını gerektiren ilâhî bir düzen ve hikmetle açıklar. İbn Rüşd'e göre bu dönüşüm, daha mükemmel bir akıl olan faal akıl tarafından gerçekleştirilmelidir. Ayrıca düşünür, faal aklın, teorik bilimlerin idrakine katkı sağlaması dolayısıyla çift taraflı bir rolü olduğunu ifade eder. Ona göre faal akıl, heyûlânî akli fiiliyata yönlendirirken nihai amacı da diğer müfârik akıllarda olduğu gibi kendini tam anlamıyla idrak etmektir. İbn Rüşd, bu analizin akıl hakkında söylenebilecek en üstün değerlendirmelerden biri olduğunu, sentetik (bileşik) açıklamalara kıyasla daha ileri bir analitik (tahlilî) adımı temsil ettiğini belirtir.²²⁵

İbn Rüşd, aklın dereceleri ve bu derecelerin kuvve ve fiil kavramlarıyla olan ilişkisini, kuvvenin her zaman fiille tamamlayıcı bir ilişki içinde olduğu temel varsayımıyla açıklar. Yani kuvve olan, fiil olarak gerçekleşmeye çalışır. Bu nedenle, kuvve halinde bir akıl olarak tanımlanan heyûlânî akıl, tamamen fiilî bir varlığa sahip olan ve içinde hiçbir kuvve unsuru barındırmayan faal akılla bağlantı kurmalıdır. Meleke halindeki akıl, heyûlânî akıl ile faal akıl arasında geçiş aşaması olarak kabul edilir. Bu aşamada akıl, akledilirleri idrak etme yetisini taşır, ancak henüz tam anlamıyla fiil haline geçmemiştir. İbn Rüşd bu durumu, çocukların yürümeyi öğrenmeden önceki güç halinde bulunma durumuna benzetir. Bu durumda yürüme kuvveti vardır, ancak yürüme fiilen gerçekleşmemiştir. Aynı şekilde heyûlânî akıl da faal akılla bağlantı kurarak ve gelişerek müfârik akılları idrak etme yeteneğini kademeli olarak kazanır. İbn Rüşd'e göre aklın kuvve durumundan fiil haline geçiş süreci, ardışık (müteakip) akledilirlerin idrakiyle birikimli olarak gerçekleşir. Bu da aklın olgunlaşmasını ve tamamlanmasını sağlar. Akıl, her yeni şekli kavradıkça onun daha karmaşık ve tam fiil haline daha yakın başka bir şekli kavrama kapasitesi artar. Bu da demektir ki akli mükemmellik, içinde hiç gerçekleşmemiş kuvvenin bulunmadığı, tamamen fiil olan soyut gerçeği idrak etme yönünde sürekli bir yolculuktur.²²⁶

İbn Rüşd, insanın bu bağlamda merkezî bir konumda olduğunu vurgular. Ona göre insan, fiilleri hâlâ kuvve ile karışmış olan eksik duyusal dünya ve tamamen fiil

²²⁵ İbn Rüşd, "Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l", s.121-122.

²²⁶ İbn Rüşd, "Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l", s. 122-124.

haline gelmiş, kuvveden arınmış müfârik akıllar dünyası arasında bir bağ kurar. Böylece insan, doğanın gerçekleştirmeye çalıştığı bir amaç olarak görülür ve ilk olarak heyûlânî güçte başlayan mükemmellik, insanda fiilen gerçekleşmiş olur.²²⁷

İnsanda fiilen gerçekleşen bu mükemmelliğe ulaşmanın yolları arasında İbn Rüşd, bilimi kabul eder ve bilime yönelme yolunda insanı engelleyenlere karşı sert eleştirilerde bulunur. Ona göre bu tür bir engelleme, akli mükemmelliği insan varoluşunun en önemli hedeflerinden biri olarak belirleyen ilâhî iradeye aykırıdır. O, bilimsel ve düşünsel mükemmelliğe ulaşmaya çalışanları övgüyle karşılar ve onları, bu tür manevi çabalarla Tanrı'ya itaat eden ve ona yaklaşan kişiler olarak değerlendirir.²²⁸ Bu analiz, İbn Rüşd'ün zihinsel mükemmelliğin nasıl gerçekleştirileceğine dair bakış açısını yansıtır ve insanı, varoluşunun nihai amacına ulaşmak için bu eşsiz fırsatı değerlendirmeye çağırır.

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün bir yaklaşımı felsefeye önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. O, hakikat arayışına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve faal akılla bağlantı kurmanın, akıl ve bilgi ile yüceliğin ancak bilim aracılığıyla mümkün olduğunu savunmuştur. Ona göre, insan aklının en yüksek mertebelere ulaşması, hakikatin örtüsünü kaldırıp, ona doğrudan ve hiçbir perde olmadan bakabilmesiyle gerçekleşir.²²⁹

İbn Rüşd görüşlerini, “*ittisâl*” kavramının aydınlanmacı ve mistik anlayışından ayırmaya çalışır. Fârâbî'den beri yaygın olan ve sûfî anlayışına oldukça benzeyen İslâmî birlik görüşünü yanlış ve zararlı olarak değerlendirir. Bu anlayışı, doğa bilimlerinden bir sapma olarak görür. Çünkü ona göre bu anlayış, insanları deneysel yöntemlerden uzaklaştırarak olağanüstü olaylar dünyasına yönlendirmektedir. Bu yaklaşımı, Batı'daki bilimsel düşüncenin gelişimi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. İbn Rüşd, deney ve eleştirel düşünce yoluyla kazanılan bilgiyi ön planda tutarak, mistik bilgiye üstünlük verenleri eleştirmekle

²²⁷ İbn Rüşd, “Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l”, s. 124.

²²⁸ İbn Rüşd, “Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l”, s. 124.

²²⁹ Muhammed Lütfî Cum'a, *Tarihi falâsıfatı'l-İslâm*, Müessesetü'l-Hendâvî, 2014, s. 166.

bize, akıl ve bilimin hakikate ulaşmadaki önemini vurgulayan bir felsefi miras bırakmıştır.²³⁰

Böylece İbn Rüşd'ün düşünce sistemi akılcılık, akıl ve dini birleştiren bütünsel bir yapıya sahiptir. Bilgiye yönelik çaba, sadece bir düşünsel etkinlik olmanın ötesinde, dinî ve ruhsal bir görev olarak kabul edilir. Ayrıca tasavvufi eğilimleri reddedip deneysel yöntemi benimsemesi, onu öne çıkan bir felsefi şahsiyet yapmış ve insanlık düşüncesi üzerinde, özellikle Batı medeniyetinde oldukça önemli bir etki bırakmıştır.



²³⁰ Kutluer, "İttisâl", s. 484.

3. BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE TANRININ BİLGİSİ ANLAYIŞI

1. SIFATLAR MESELESİ

Tanrı'nın sıfatları meselesi, İslâm felsefesinin öne çıkan konularından biri olarak kabul edilir.²³¹ Özellikle filozofların Tanrı'nın nasıl tanımlanacağı ve âlem ile ilişkisi konusundaki tartışmalarında önemli bir yer tutar. Kelâm âlimleri ve filozofların ilâhî sıfatların mahiyeti konusunda görüş birliği içerisinde bulunmadıkları dikkate değerdir. Bu konuda ihtilafın Tanrı'nın sıfatlarının zât ile aynı olup olmadığı etrafında yoğunlaştığı belirtilebilir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde insanlar, ilâhî sıfatlar ve diğer inanç meseleleri hakkında Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (S.A.V.) sünnetinde zikredilenleri olduğu gibi kabul etmekteydiler. Yalın tevhîd anlayışı, onların temel ilkesi olup, fikrî bütünlük inançlarının temel dayanağıydı. Daha sonraki dönemlerde Mu'tezile (VIII. yy. başları) ve Eş'arîler ile onların yolunu takip edenler arasında ortaya çıkan tartışmaların aksine, selef arasında herhangi bir inanç ihtilâfı söz konusu değildi. Bu nedenle, ilâhî sıfatlar meselesinde sahabe arasında bir fikir ayrılığı bulunmadığı gibi, bu mesele Ebû Hanîfe (699-767), İmam Mâlik (711-795), İmam Şâfiî (767-820) ve Ahmed b. Hanbel (780-855)²³² gibi büyük imamlar arasında da bir anlaşmazlığa sebep olmamıştır.

Bununla birlikte bu konu, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların en çok tartıştığı meselelerden biri olmuştur. İbn Rüşd, insan aklının Tanrı'nın sıfatlarını kavrama konusunda sınırlı olduğunu ve Tanrı'nın maddi dünyadaki hiçbir şeye benzemediğini idrak etmemiz gerektiğini savunur. Bu düşünce, Tanrı'nın herhangi bir benzerlikten münezzehe olduğu fikriyle örtüşmektedir.

Mezkûr konunun İslâm düşüncesinde özellikle kelâmcılar ve filozoflar arasında büyük tartışmalara sebep olması hasebiyle kelâm âlimlerinin bu konudaki

²³¹ Muhammed Uraybî, *İbn Rüşd ve Felâsifetu'l İslâm*, Dâri'l Fikir, Beyrut 1992, s. 98.

²³² İbn Rüşd, *Menâhici'l-edille*, nşr. Mahmûd Kâsım, Mektebetu Anglo, Kahire 1964, s. 36; İlyas Çelebi, "Sıfât", *DİA*, C. 37, s. 101.

düşüncelerine kısaca da olsa değinmek yerinde olacaktır. Buna binaen baktığımızda kelâmcılardan Mu'tezile'nin, Tanrı'ya sıfatlar isnat etmeyi reddettiği, çünkü onların görüşüne göre sıfatların kabul edilmesinin, ilâhî zâtın çokluğunu gerektireceği ve bunun da yalın tevhîd anlayışıyla çeliştiği görülmektedir. Tanrı'yı sıfatlardan tenzih etmeleri, onların meşhur “beş ilke”sinin²³³ bir sonucuydu ve kelâmî inançlarının temelini oluşturur. Bu nedenle onlara “Muatilla” (Tanrı'nın zâtını sıfatlarından tecrit edenler)²³⁴ adı verilmiştir.²³⁵ Ancak bu tenzih anlayışı, yalnızca onlara özgü bir inanç meselesi değil, aynı zamanda genel olarak akılcı yaklaşımların doğal bir sonucu olmaktadır. Zira onların akılcı yöntemi gereği, akılcı bir yaklaşımı benimseyen birinin, hiçbir şekilde teşbih veya sıfatçılık yapması mümkün değildir. Öte yandan Eş'arîler, dinî metinlerde Tanrı'nın kendisini vasfettiği sıfatları kabul etmişlerdir.²³⁶

Felsefeciler açısından, özellikle Fârâbî, Tanrı'yı anlamaya ve açıklamaya çalışırken, daha doğrusu İlk'i açıklarken, Tanrı'ya belirli isimler verilmesinin gerekliliğinden bahseder. Bununla birlikte, dinî teizmin “antropomorfizme” (benzetmeye dayalı) açıklamalara ne kadar yakın olduğunu fark eder. Özellikle de Tanrı ve sıfatları hakkında yaptığı açıklamalarda Fârâbî, “adlandırılması gereken isimler” konusunda yaptığı açıklamalarda, antropomorfizmi çağrıştıracak ifadelerden kaçınmak için son derece dikkatli olmuştur. Aşağıdaki sözleri, bu konuya karşı duyduğu hassasiyeti yansıtmaktadır:

“Bir, gerçeklikte İltir ve O'nun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterlidir; O'nun

²³³ Mu'tezile mensuplarının tamamının üzerinde ittifak ettiği ve bir kişinin Mu'tezilî olarak nitelendirilebilmesi için mutlaka söylemesi, benimsemesi, inanması ve savunması gereken beş temel ilke vardır. Bunlar: tevhîd, adl, va'd ve va'id (ödül ve ceza), el-menzile beyne'l-menzileteyn (iki konum arasında bir konum) ve emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker (iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak) ilkeleridir. Bu beş temel ilke, Mu'tezilenin fikrî temelini oluşturur ve onların kelâm ilmindeki konumlarını belirler. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, “Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse” Mukaddeme, (nşr. Abdülkerîm Osman), Mektebetu Vahbeh, Kahire 1996, s. 6. Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, “Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse”, *DİA*, C. 38, ss. 570-571.

²³⁴ Sinanoğlu, Mustafa, “Muatilla”, *DİA*, C. 30, s. 329.

²³⁵ Şerefeddin Halîl, *İbn Rüşd Li'su'â el-Ahîr*, Dâr-u Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995, s. 122. Bu ifadeyi tersini söyleyen Mahmûd Kâsım şöyle demektedir: "Mu'tezileler, Mu'atillah (sıfatları reddedenler) arasında değillerdir. Onlar, karşıtlarının kabul ettiği sıfatları kabul ederler ve bu sıfatları Allah Teâlâ için hiç reddetmezler; aynı zamanda bu sıfatların kavramının bir ve aynı olduğunu da doğrularlar. Bu, Allah ile insan arasındaki farkı ayırt etmeye özen gösterdikleri açıkça ortaya koyar. Çünkü insanın özü, sıfatlarından farklıdır ve bu sıfatların her biri de diğerlerinden farklıdır; oysa biz Allah Teâlâ açısından sıfatların özü ile farklı olduğunu söyleme hakkına sahip değiliz." Bkz. İbn Rüşd, *menâhici'l-edille* (nşr. Mahmûd Kâsım), s. 40.

²³⁶ Halîl, *İbn Rüşd Li'su'â el-Ahîr*, s. 122.

başkasından varlık kazanması, bir cisim olması ya da bir cisim de bulunması asla mümkün değildir; O'nun varlığı, diğer varlıklardan farklı bir varlıktır; anlam bakımından O'nunla diğer varlıklar arasında hiçbir ortak yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da sadece isim bakımından; o isimden anlaşılacak anlam açısından değil.”²³⁷

Tanrı'yı adlandırma sürecinde Fârâbî, insan zihninde maddî bir anlam çağrıştıracak herhangi bir ifadeden kaçınarak Tanrı'nın yüceliğini korumaya çalışmaktadır.

İbn Sînâ ise, ilâhî sıfatların mahiyetine dair bir tasavvur ortaya koyar. O'na göre, zorunlu varlığın ilk ve en temel sıfatı, onun li-zâtihî mevcûd oluşudur. Bu varlık tarzı, onun mahiyetinden ayrı düşünülemez ve zâtıyla beraberdir. Diğer sıfatlara gelince, zâtına zâid nitelikler olmayıp ya izâfî (izafetle birlikte) ya da selbî (olumsuzlamayla birlikte) mahiyettedirler. İzâfî sıfatlar arasında “*Evvel*” (İlk), “*Kâdir*”, “*Hayy*” gibi, onun diğer varlıklara olan taallukunu ifade eden nitelemeler yer alır. Selbî sıfatlar ise “*ortağı yoktur*”, “*mahiyeti bölünmezdir*” gibi, onun zâtından noksanlık ve maddî kayıtların tenzîh edilmesini sağlayan ifadelerdir. Bu sıfatlar O'nun zâtında çokluk meydana getirmez; çünkü bunlar mahiyetine herhangi bir şey eklemeyiz, sadece onun diğer varlıklarla ilişkisini ifade eder ya da onu eksiklik ve maddeden tenzih eder. Dolayısıyla, onun her bir sıfatı ya selbî (olumsuzlama yoluyla) ya da izâfî (izafet yoluyla) olarak anlaşılmalıdır; bu da ne birliğini zedeler ne de zâtında bir terkip (bileşim) gerektirir.²³⁸

İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatlarını açıklarken, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kendisinden önceki filozofların benimsediği felsefi terimlere fazla yönelmemekte, bunun yerine Kur'an'da geçen ifadeleri esas almaktadır. Tanrı'yı tanımlamak için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullandığı “*İlk*”, “*İlk Gerçek*” veya “*Zorunlu Varlık*” gibi kavramlara İbn Rüşd'ün pek başvurmadığı görülür. Ancak buna rağmen, İbn Rüşd zaman zaman sıfatlar konusunu felsefi yöntemle ele almış ve kelamcıların bu alandaki yaklaşımlarını açıkça eleştirmiştir.²³⁹

²³⁷ Ömer Faruk Erdoğan, “Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2016/1, Sayı:1, C. 52, s. 237-238.

²³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyreh, C.2, s. 107; Türkçe çev., a.mlf, a.g.e., çev. Kübra Şenel, s. 228-229.

²³⁹ Turgut, Ali Kürşat, “Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat*

1.1. Tanrı'da Zât ve Sıfatlar Meselesi

Zât ve sıfatlar meselesi ise, kelâmında temel sorunlardan biridir. Kelâmcılar, ister Mu'tezile isterse Sıfatiyye (Kelâbi, Ehl-i Sünnet) olsunlar, Tanrı'nın zâtının sıfatlarını ispatlamak için tercih ettikleri yöntemi benimseyerek, görülenlerden (şâhitten) bilinmeyene (gaibe) istidlal etmişlerdir. Örneğin şöyle derler: “*birimizin bilgili olmasının sebebidir*” ve mademki Tanrı bilgilidir, o hâlde Tanrı'nın “*bilgi*” ile bilgili olması gerekir, yani bilginin O'nun bir sıfatı olması zorunludur. Aynı şekilde, Tanrı'nın zâtına layık görülen diğer sıfatlar hakkında da aynı şeyi söylemişlerdir. Ardından, bilgi, kudret ve irade gibi sıfatların, “*Sıfatiyye*”nin ²⁴⁰ söylediği gibi zâtın dışında ek sıfatlar mı olduğu, yoksa “*Mu'tezile*”nin söylediği gibi zâtla aynı mı olduğu sorusu kalmaktadır. Örneğin, bilgili, kudretli, iradeli..., ki bunlara Abû Haşim el-Cübâî hâller der, bunların kendiliğinden var olan sıfatlar değil, aksinee Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir tarif olduğunu belirterek, “*ahvâl*” adını vermiştir.²⁴¹

Bu “*ahvâl*”²⁴² kavramı, kelâmcıların ilâhî sıfatlar üzerine tartışmaları sırasında ortaya çıkmıştır. Burada sordukları soru şudur: “*O'nu bir 'şey' olarak tanımlamak caiz midir?*” ve bununla ne kastedilmektedir? Kelâmcılar, varlığın üçlü bir sınıflandırmasına dayanarak (zât, sıfatlar, fiiller), “*şey*” kavramını zâtla aynı türde kabul ederken, sıfatlar (bilgi, kudret gibi) ve beyazlık, siyahlık gibi tarifler de farklı olarak kabul edilmiştir. Ancak sorun, zâtı bir tariflerle tanımlama meselesinde ortaya çıkmıştır. Örneğin, “*bilgi*” gibi bir tariflerle, ona “*alîm*” denildiğinde, “*âlim*”, bağımsız

Fakültesi Dergisi, Cilt: 21, Sayı: 2, 2012 ss. 1-21, s. 17-18.

²⁴⁰ İlk dönem âlimlerinin birçoğu, Tanrı için bilgi (ilim), kudret, hayat, irade, işitme (sem'), görme (basar), kelâm, celâl, ikram, cömertlik (cûd), fazl, şeref ve azamet gibi ezeli sıfatları kabul etmişlerdir. Onlar, zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasında bir ayrım yapmamışlar, bilakis bu konudaki tartışmayı tek bir düzen içinde ele almışlardır. Aynı zamanda, eller ve yüz gibi tasviri sıfatları da te'vil etmeden kabul etmişlerdir. Bunun yerine, bu sıfatların şeriatta geçtiğini söyleyerek, onları geldiği gibi kabul ettiklerini belirtmişler ve bunlara “*tasviri sıfatlar*” adını vermişlerdir. Mu'tezile sıfatları inkâr ettiği, ancak ilk dönem âlimleri onları kabul ettiği için, ilk dönem âlimlerine “*Sıfatiyye*” (Sıfatçılar) adı verilmiş, Mu'tezile ise ilâhî sıfatları gerçek anlamlarından soyutladıkları için “*Muattıla*” (Sıfatları iptal edenler) olarak adlandırılmıştır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (çev. Amir Ali Muhanâ ve Ali Hassan Fâ'ûd), Dâra'l-Marife, Beyrut 1993/1414H, s. 104.

²⁴¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l- Akli'l-Arabi: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li-Nuzûmi'l Marifah fi Sekâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezi Derâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009. s. 229; Türkçesi: Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul 2001, s. 300-301; eş-Şeyh Muhammed Abduh, *Beyna'al Felesife ve'l Mütakelîmîn*, thk. Süleyman Dünyâ, Dâru'l Ahyâ'l Kutubu'l Arabiye, Mısır 1955, s. 279.

²⁴² Ahvâl, hâl kelimesinin çoğulu olup durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddî ve mânevî özelliklerini ifade eden bir terimdir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “*Ahval*”, *DİA*, C.2, ss. 190-192, s. 190.

bir zât veya kendisinde var olan bir sıfat değildir, aksine onlar buna “*ahvâl*” demişlerdir. Âlimlik, siyahlık ve beyazlık gibi kavramlarla benzerdir, çünkü bunlar zâtlar arasında paylaşılan, ancak bağımsız olarak var olmayan kavramlardır. Kelâmcılar, ahvâlî kabul edenler ve reddedenler olarak ikiye ayrılmıştır ve filozoflar, ahvâlînin zihinde var olan, nesnelere var olmayan tümel (küllî) kavramlar olduğunu kabul ederler.²⁴³

Mu'tezile, zât ve sıfatların birliği konusunda tevhîd anlayışına dayalı bir görüş benimsemektedir. Çünkü Tanrı'nın birliği, O'nun zâtının birçok parçadan veya unsurdan oluşmadığını ifade etmektedir. Zira bileşim (terkip), başkasına muhtaç olmayı gerektirmektedir ve her bileşik varlık, varlığını sürdürebilmek için başka unsurlara bağımlı bulunmaktadır. Ancak Tanrı, her türlü ihtiyaçtan münezzeh olduğundan, O'nda ne zâtında ne de sıfatlarında herhangi bir çokluk söz konusu olmamaktadır.²⁴⁴ Tanrı'nın kendi içinde bir ve basit olması, O'nun parçalardan oluşmadığını göstermektedir. Bu tür bir bileşim “*süreklî nicelik*” olarak adlandırılmaktadır. Yani Tanrı'nın zâtı, unsurlardan meydana gelmemektedir. Ayrıca Tanrı, ne gerçeklikte ne de imkân dahilinde var olan hiçbir varlığa benzememektedir. Bu imkânsız benzerlik ise “*ayrı bir nicelik*” olarak tanımlanmaktadır. Böylece Mu'tezile'ye göre Tanrı'nın zâtının birliği, hem “*bağlantılı niceliği*” hem de “*bağlantısız niceliği*” reddetmektedir. Bu ise ilâhî zâtın basîtliliğini ve her türlü bileşimden (terkipten) ve benzerlikten üstün olduğunu teyit etmektedir. Onlara göre Tanrı'nın sıfatları, O'nun zâtına eklenmiş unsurlar değil, bizzat O'nun zâtı olmaktadır. Çünkü sıfatların zâtın dışında bir şey olması, kadimlerin çokluğuna (ta'addüd-i kudemâ) yol açmaktadır ve bu durum tevhîd ilkesine aykırıdır.²⁴⁵

Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğu, örneğin Ebü'l-Hasan Eş'arî, Bağdâdî ve Şehristânî, sıfatların zâtla aynı olduğu görüşüne karşı çıkmışlardır. İbn Rüşd de onlardan sonra aynı şekilde hareket eder. Bağdâdî, bu görüşü eleştirirken şöyle der: “*Eğer Tanrı'nın ilmi Tanrı'nın kendisi ise ve O'nun kudreti de O'nun kendisi ise, o*

²⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkeze'd Derâsâti'l Vuhde'l Arabbiye, Beyrut 1998, s. 303-304; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l Aklî'l-Arabî*, s. 229-230.

²⁴⁴ Muhammed Âtîf el-İrâkî, *el-Menhecü'n-naqdî fi felsefeti İbn Rüşd*, Dâri'l-Ma'ârif, Kahire 1984, s. 110.

²⁴⁵ Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed, Hâşiyetü El-musammâ, *Tahkîku'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm fîmâ yecübü aleyhim min ilmi'l-keâm liş-Şeyh Muhammed el-Fedâli*, thk. Ahmed Farîd el-Muzeydî, Dâri'l Kutubu'l İlmiyeh, Beyrut 2007, s. 97.

zaman Tanrı hem ilim hem de kudret olur. Eğer durum böyle olsaydı, O'nun hem âlim hem de kudret sahibi olması imkânsız olurdu; çünkü ilim (bir sıfat) âlim (bir mevsûf/tarif edilen) olamaz ve kudret de kudret sahibi olamaz.”²⁴⁶ İbn Rüşd ise, Mu'tezile'yi eleştirirken de onların görüşlerinin ilk bilgiden uzak olduğunu düşünmektedir. Ona göre ilmin, âlim olanın aynısı olmadığı apaçık bir gerçektir; çünkü bir babayla oğlunun aynı kişi olmasının mümkün olmaması gibi ilim de âlim olanın kendisi olamaz. Bu görüşü savunmanın bir bid'at (yenilik) olduğunu ve halka fayda sağlamaktan ziyade onları doğru yoldan saptırabileceğini belirtir.²⁴⁷

Kindî'nin Tanrı'nın sıfatları konusundaki görüşü, döneminde yoğun tartışmalara neden olmuştur. Kindî, Mu'tezile'yi takip eder ve birliği (vahdeti) Tanrı'nın en temel sıfatı olarak kabul eder. Bu nedenle Tanrı, hem sayı bakımından birdir, hem de zâtı itibarıyla birdir.²⁴⁸ O, Tanrı'nın zâtını yaratılmışlarla herhangi bir benzerlikten tamamen uzak tutarak, O'nu duyuşsal ve akli varlıkların tüm sıfatlarının ötesinde yüceltmektedir.

Kindî, Tanrı'ya -veya onun adlandırdığı gibi “*Tek Gerçek Olan*”a- (el-vâhidü'l-hak) herhangi bir cins atfedilemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre eğer böyle olsaydı, Tanrı bileşik (mürekkep) olurdu. Ayrıca, Tanrı'nın herhangi bir varlıkla ilişkilendirilmesini de reddeder. Bunun sebebini O'nun, her türlü bağıntının ötesinde olması olarak belirtir. Tanrı'nın en belirgin sıfatı birlik olduğundan, Kindî, bu birliğin zorunluluğunu kanıtlamak için çeşitli yollar izler. O, Tanrı için çokluğun caiz olmadığını açıklamıştır. Zira Kindî'ye göre; “*O, ne maddeye, ne şekle, ne niceliğe, ne niteliğe, ne ilişkiye, ne diğer akledilirlerden hiçbirleriyle vasıflanmaya, ne bir cinse, ne bir farklılığa, ne bir şahsa, ne bir özelliğe, ne de genel bir araz'a sahiptir ve hareket halinde değildir, Bu yüzden O, yalnızca saf birliktir, yani birlikten başka bir şey değildir...*”. Ayrıca Kindî'nin Tanrı'ya nispet ettiği tek olumlu sıfat, O'nun Bir, Gerçek ve İlk olduğudur. Tanrı, birliği kendisiyle birlikte ve zâtında bulundurur; onu herhangi bir varlıktan almamaktadır. Aksine O, birliği diğer tüm varlıklara veren yegâne varlıktır. Bu şekilde Kindî, aşkınlık (tenzih) ilkesini en uç

²⁴⁶ Abdülhamid İrfân, *Felsefetü fi'l-İslâm Derâsatü ve Necd*, Dâru'l-Terbiyye, Bağdat Ts, s. 266.

²⁴⁷ İbn Rüşd, “*Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*”, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Menşûrât-ı el-Mahmud et-Ticariyye, Mısır 1935, s. 84-85

²⁴⁸ Hannâ el-Fâhûrî – Halil el-Cer, *Tarihî'l Felsefe'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1992, C.2. s.84.

noktaya taşımış, hatta felsefi olarak kabul edilen cevher ve akıl gibi kavramları bile aşarak, bu konuda Aristoteles'e hem isim hem de anlam açısından karşı çıkarak, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını savunmuştur.²⁴⁹ Bu düşünce, Kur'an'ın şu âyetlerinde görülen ilâhî mutlaklığın felsefi bir yorumu olarak değerlendirilebilir: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işiten ve hakkıyla görendir."*²⁵⁰ ve "Gözler O'nu idrak edemez; ama O, gözleri idrak eder. O, Latîf'tir, her şeyden haberdardır."²⁵¹

İlâhî Zât'ın sıfatlarıyla ilgili olarak, Kindî hem olumlama (isbat) hem de olumsuzlamayı (tenzih) bir araya getirir. Olumlama, birlik ve zâta ve fiile ait tüm sıfatların kabul edilmesiyle ortaya çıkarken, olumsuzlama ise her türlü çokluğu reddetmekle kendini gösterir. O, Tanrı'yı başkalarıyla ortak, belirli veya izafi herhangi bir kavramdan münezzeh kılar. Bu yaklaşım, Tanrı'nın hiçbir benzerinin olmadığını vurgularken aynı zamanda O'nun ilâhî sıfatlarını tasdik eden Kur'an âyetlerinin özünü yansıtır.²⁵² İlâhî sıfatların zât ile ilişkisi konusunda Kindî'nin görüşü açıktır; O, sıfatların Tanrı'nın Zât'ına çokluk veya terkip eklemeyeceğine inanmaktadır.

Fârâbî ise, Tanrı'nın birliğini ve basîtlüğünü vurgulamaya büyük önem verir. Sıfatlarının Tanrı'nın Zâtı'ndan ayrılmaz olduğunu savunarak bu şekilde de Kindî gibi Mu'tezile mezhebinin görüşlerine yaklaşmaktadır. O, Tanrı'nın sıfatlarının zâtından farklı olmadığına, çünkü birliğinin zâtının aynısı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle;

"Zâtî itibarıyla fiilen akıldır. Çünkü bir sûretin akıl olmasını ve fiilen akledilir olmasını engelleyen şey onun, içinde bulunduğu maddeden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bir şey varlığı bakımından maddeye ihtiyaç duymuyorsa, o şey zâtî itibarıyla fiilen akıldır. İşte bu, ilk varlık için geçerlidir ve dolayısıyla Tanrı, zâtî itibarıyla fiilen akıldır. Aynı zamanda zâtî itibarıyla ma'kûl (akledilir) de olmalıdır, çünkü bir şeyin akledilir olmasını engelleyen şey de yine maddedir. O, akıl olması yönüyle akledilirdir; çünkü Tanrı, zâtî gereği akıl olduğundan, O'nun akledilir olabilmesi için kendisini akleden başka bir

²⁴⁹ Kindî, *Resâilu'l Felsefiyye*, s. 80 (4).

²⁵⁰ Şurâ 53 / 11.

²⁵¹ En'âm 103/6.

²⁵² Kindî, *Resâilu'l Felsefiyye*, s. 80 (6).

varlığa ihtiyacı yoktur. Bilakis, kendisini akleder ve böylece kendisinden akledilir olan yönüyle hem akleden hem akledilen olur. Ve zâtı itibarıyla akledilir olmak suretiyle fiilen akledilen hâline gelir. Böylece Tanrı aynı anda, hem akıl hem akleden, hem de akledilen olup, akledilenin konusu kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla akıl, akleden (âkıl) ve akledilen şey (ma'kûl fihi) tek bir anlama, tek bir Zât'a ve bölünmez bir öz'e sahiptir."²⁵³

Zira Fârâbî'ye göre, aynı durum onun âlim oluşu için de geçerlidir. Çünkü bilmesi için, bilgiyi başka bir varlıktan edinmeye veya bilgeliği için başka bir varlığa ihtiyacı yoktur. Bilakis, bilmesi ve bilinmesi için özünden başka bir şeye muhtaç değildir. O'nun kendi zâtını bilmesi, özünden farklı bir şey değildir; zira zâtını bilir, bilinen O'dur ve aynı zamanda bilgidir. Böylece O, tek bir zât ve tek bir özdür. Aynı şekilde, hikmet sahibi olması da bir şey öğrenerek edindiği bir hikmetle değil, aksine kendi zâtında hikmetin yeterli olmasıyla; çünkü o, zâtını bilerek hikmet sahibidir.²⁵⁴

İbn Sînâ ise, varlığın zorunlu olarak zâtından mevcut olan bir ilk ilkeye sahip olduğuna ileri sürer. Bu ilke herhangi bir cinse ait değildir ve mantıksal sınırlamalara veya dışsal bir delile tâbi değildir. Bilakis, nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareket gibi her türlü kısıtlamadan bağımsız olarak kendiliğinden vardır. O, herhangi bir benzerden, ortaktan veya zıttan münezzehtir; bu da onu varlığında tek kılar. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her yönden birliğini vurgular. Zira ona göre Zorunlu Varlık, ne fiilen kendi içinde ne de varsayımsal veya hayalî olarak bölünmeyi kabul eder. Bileşik varlıklarda olduğu gibi bir bölünme mümkün değildir ve zihinde bile, çeşitli akli anlamlardan oluştuğu varsayılmaz. Bilakis O, mutlak anlamda birdir ve varlığında hiçbir şey ona ortak değildir. O'nun varlığı tam olduğu için birdir. Ona ait olup tamamlanmayı bekleyen hiçbir şey yoktur. Bu, birliğin anlamlarından biridir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın birliğinin, cisimlerin birliği gibi olmadığını açıklar. Ona göre cisimlerin birliği, birleşmeden, buluşmadan veya onları bir araya getiren harici bir sebepten doğar. Böyle bir birlik, ancak mümkün varlıklara ait bir özelliktir. Oysa Zorunlu Varlık'ın birliği, kendiliğinden mevcut olan saf bir birliktir; herhangi bir

²⁵³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Ali Bû Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l Hilâl, Beyrut 1995, s. 35-36.

²⁵⁴ Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 36.

birleşim veya ekleme sonucunda ortaya çıkmaz; bilakis mutlak bir birlik olup hiçbir harici şarttan etkilenmez.²⁵⁵

İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatları meselesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerine yakın bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre âlim olan ile ilmin, bir ve aynı şey olması imkânsız değildir. Aksine, bu tür şeylerde meselenin nihayetinde kavramsal birliğe ulaşması zorunludur. Çünkü eğer âlim olan, âlim olmak için bir ilme sahip oluyorsa, o ilmi mümkün kılan şeyin de âlim olması gerekir. Herhangi bir şey, bir sıfatı kendisinden başka bir şeyden ediniyorsa, o sıfatın öncelikle bir anlama sahip olması zorunludur. Örneğin, bu dünyada bulunan canlı cisimler kendi zâtlarıyla değil, içlerinde bulunan bir canlılık ilkesiyle canlı iseler, o halde onlara canlı olma özelliğini veren şeyin de öncelikle kendi başına hayat sahibi olması gerekir; aksi hâlde bu durum sonsuz bir teselsüle yol açar. Aynı ilke bilgi ve diğer sıfatlar için de geçerlidir.²⁵⁶ Burada İbn Rüşd, âlim olan ile ilim arasında bir ayırım yapılmasını reddederek sıfatların zâtla birlik içinde olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Herhangi bir sıfatın başka bir varlığa aktarılabilmesi için öncelikle kendi başına var olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu şekilde, sıfatları zâtın dışında ayrı varlıklar olarak ele alan anlayışı reddetmekte ve sonsuz bir teselsüle neden olan görüşlere karşı çıkararak, Tanrı'nın sıfatlarınının zât ile birliğini savunan yaklaşıma yakın durmaktadır.

İbn Rüşd'e göre Yetkinlik (el-kemâl), ya kendi zâtından gelen bir yetkinlikle ya da onu tamamlayan sıfatlarla kazanılan bir yetkinlikle ikiye ayrılır. Zâtından bağımsız olarak yetkin olan, eksikliğini tamamlamak için harici sıfatlara ihtiyaç duyar. Bu durumda, söz konusu sıfatların da bizâtihi yetkin olması lâzım gelir; aksi takdirde, onların da başka sıfatlara ihtiyaç duyması gerekecektir ve bu, sonsuz bir teselsüle yol açar. Buradan hareketle sonuç olarak, başka bir şeye bağlı olmayan zâtî bir yetkinliğin bulunması zorunludur. Zâtıyla yetkin olana gelince, bu, tamamlanmak için kendisi dışındaki herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan varlıktır. Onun yetkinliği, zâtî gereği var olanın var olmak için başka bir şeye muhtaç olmaması gibi doğrudan kendi zâtında bulunmaktadır. Bu nedenle, zâtî gereği var olan herhangi bir varlığın,

²⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyreh, C.2, s. 108; Türkçe çev., *a.mlf. a.g.e.*, (çev. Kübra Şenel), s. 229.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 181; Türkçe çev., s. 170.

zâtıyla yetkin ve harici herhangi bir izâfete ihtiyaç duymayacak şekilde bağımsız olması gerekir. Aksi hâlde, eksik bir zât ve onu tamamlayan sıfatlardan meydana gelmiş bileşik bir varlık olurdu ki bu da onun mutlak bağımsızlığını ortadan kaldırır. Bu nedenle, İbn Rüşd'e göre, zâtıyla yetkin olan bir varlıkta sıfat ve nitelendirilen şey aynıdır; sıfatlar, ondan ayrı parçalar olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde, eksik bir zâttan ve onu tamamlayan birtakım sıfatlardan oluşurdu. Bu durumda, böyle bir varlıkta sıfat ve nitelendirilen şey zâtta birdir ve ona atfedilen fiiller, farklı sıfatların bir sonucu olarak değil, onun zâtındaki yetkinliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar.²⁵⁷

İbn Rüşd, sıfatların zâtın dışında, ondan ayrı olduğuna dair görüşleri kabul etmemektedir. O, bazı sıfatlarla tamamlanan bir zâtın daha yetkin ve daha üstün hale geldiğini, dolayısıyla bu sıfatların zâtın ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek için de insanı örnek vermektedir. Çünkü ona göre insan ilim, kudret ve irade bakımından, bu sıfatlara sahip olmayan varlıklardan üstün konumdadır. Ayrıca o, zât kavramının insanlar ve cansız varlıklar arasında paylaşıldığını belirtir. Eğer sıfatlar yalnızca arazî (geçici, sonradan eklenen) olsaydı, bu varlıklar arasında temel bir fark bulunmazdı. Bu nedenle İbn Rüşd, sıfatların yalnızca “*nefsânî ve arızî*”²⁵⁸ olduğu görüşünü reddederek, bunların zâtın kemâli için zorunlu bir parça olduğunu vurgulamaktadır.²⁵⁹

Kindî ve Farâbî'de olduğu gibi İslâm filozofları ilâhî sıfatlar meselesinde genel olarak Mu'tezile'nin görüşlerine yakın bir duruş sergilemişlerdir. Sıfatların çokluğunu reddetmiş ve aynı zamanda bu sıfatların tek bir kavram, yani ilâhî zâtle aynı olduğunu savunmuşlardır.²⁶⁰ Ancak, sıfatların özdeşliğinden bahsettiklerinde, zâtın bir şey ve sıfatın başka bir şey olduğunu kastetmemişlerdir. Böyle bir ifade, akıl sahibi bir kişiden, hele ki bilge bir kişiden gelmemelidir. Aksine, “özdeşlik” kavramını incelemişler ve onu açıklamışlardır.²⁶¹ Gerçekte, filozofların genel yönelimi, Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasında ayırım yapmaktan kaçınmak ya da

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 189; Türkçe çev., s. 178-179.

²⁵⁸ Nefsânî sıfatlar, hayat, kudret ve bilgi gibi, sıfatların özünü oluşturan temel özelliklerdir. Arızî sıfatlar ise bir şeyin rengi, biçimi ve büyüklüğü gibi, yalnızca dışsal ve geçici ilintilerle ilgili sıfatlardır.

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 188-189, Türkçe çev., s. 178.

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Menâhici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, (thk. Mahmud Kâsim), s. 40

²⁶¹ Muhammed Abduh, *Beyne'l Felesife ve'l Mutekelimîn*, thk. Süleyman Dünyâ, Dâr al-Ahyâ, Mısır 1955, s. 280.

Tanrı'yı olumsuz (selbî) sıfatlarla nitelemek yönündedir. Bu da Tanrı'nın birliğine zarar vermemek içindir. Fakat yine de Tanrı'nın zâtının herhangi bir şeye benzemeyen aşkın bir zât olduğunu vurgulamak adına sıfatlardan söz edilmesi gerektiği ifade edilir. Üstelik bu sadece zihinsel bir kavram değil, tek ve mutlak hakikatin kendisidir. Bu noktada Fârâbî, Tanrı'ya sıfat isnat edilmesinde bir sakınca görmez. Ona göre, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğunu ifade etmek için O'na isnat edilen tüm subutî (hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret, kelâm ve tekvin) ve zâtî (vücut, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetün lillahadis ve kıyambinefsihî) sıfatlar her ne kadar çok sayıda görünse de, nihayetinde tek bir hakikate işaret ederler. Bu sıfatlar, Tanrı'nın zâtında çokluk olduğu anlamına gelmez; tam tersine, O'nun aşkın ve eksiksiz (kâmil) bir zât olduğunu gösterir.²⁶² Özetle Fârâbî, Tanrı'nın sıfatlarını, O'nun zâtında çokluk oluşturmayan kavramlar olarak görür; bunlar, Tanrı'nın mutlak kemâlini ve aşkınlığını ifade ederler.

İbn Rüşd'e göre, bu görüşe rağmen filozoflar, Tanrı ile insan arasında açık bir ayrım olduğunu vurgulamışlardır. Zira insanın zâtı sıfatlarından farklıdır ve her sıfat bir diğerinden ayrıdır. Buna karşılık, sıfatların zâtından ayrı olduğunu söylemek, Tanrı için doğru değildir. Filozoflar, Tanrı'yı ilk varlık, kendi için zorunlu varlık ve her şeye gerçekliğini veren ilk neden olarak kabul etmişlerdir. Kur'ân'da geçen sıfatlara gelince, bunları reddetmemişler, aksine sınırlı insan zihninin, ilâhî zât hakkında bir tasavvur oluşturmasına yardımcı olan gerekli zihinsel kavramlar olarak görmüşlerdir. Bu nedenle filozoflar, sıfatları reddetmektense, ilâhî zât anlayışında her türlü benzetme (teşbîh) ve cisimleştirmeden (tecsîm/Antropomorfizm) kaçınmışlardır.²⁶³

Filozoflar, Tanrı'nın kendi kendine yeten, her şeyden müstağni olan ve zâtının her türlü eksiklikten (noksanlıktan) münezzehe olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu nedenle, O'na herhangi bir eksikliğin veya ihtiyacın izâfe edilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın zâtı en yüksek kemâl (yetkin) mertebesindedir ve ona dışarıdan herhangi bir yetkinlik eklenemez. Çünkü her türlü artış imkâna tabidir,

²⁶² Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", s. 237.

²⁶³ İbn Rüşd, *Menahicil-Edille fi Akaidil-Mille*, (thk. Mahmud Kâsim). s. 40.

imkân dâhilinde olan ise muhtaçtır, muhtaç olan ise eksiktir. Eksiklik ise, Tanrı'nın mutlak kemâliyle bağdaşmaz.²⁶⁴

İbn Rüşd, Vacibü'l-Vücut'un sıfatlarının zâtına eklenmiş olup olmadığı konusunda, sıfatların zâtın dışında ve ona ek olarak var olduğunu söylemenin mantıksal sorunlara yol açacağını düşünmektedir. Çünkü bu görüş, zâtın sıfatların varlığı için bir şart olduğunu, sıfatların da zâtın yetkinliği için gerekliliğini ima eder. Bu ise zorunlu varlığın bileşik olduğu sonucuna götürür ki, bu da onun birliğinin zorunluluğuyla çelişir.²⁶⁵ Ancak sıfatların çoğalmasını reddedenlerin karşılaştığı zorluk, farklı sıfatların tek bir zâta işaret etmesi gerektiğidir. Böylece, örneğin bilgi, irade ve kudret kavramlarının tek bir anlama sahip olması, hatta bilgi ile bilgili, kudret ile kudretli, irade ile iradeli aynı anlama gelmesi gerekir.²⁶⁶ Bu noktada İbn Rüşd, sıfatların çoğaltılmasını kabul edenlere itiraz etmekte ve bu görüşün ilâhî zâtta bir terkîbe (bileşime) yol açacağını ve bunun filozoflar tarafından reddedildiğini belirtir.²⁶⁷ Çünkü filozoflar, Tanrı'nın bileşik olmayan bir zâtı olduğunu ve bağımsız olumlu sıfatların varlığını kabul etmenin çokluğu kabul etmek anlamına geldiğini, bunun da Tanrı'nın birliğiyle çeliştiğini savunurlar.²⁶⁸

İbn Rüşd, zât-sıfat ilişkisi konusunda Eş'arî kelâm âlimlerinin görüşünü de eleştirerek, sıfatların zâtın üzerine eklenmiş bir fâil olarak bulunduğunu savunan anlayışı da reddeder.²⁶⁹ Eş'arîler, Tanrı'nın sıfatlarının zâtından ayrı olduğunu ve yaratılmış varlıklarda olduğu gibi O'nun bilgi ile bilgili, kudret ile kudretli, irade ile iradeli olduğunu kabul ederler.²⁷⁰ Bu ise, Zorunlu Varlık'ın zât ve sıfatlardan oluşan mürekkebe bir varlık gibi tasavvur edilmesine yol açar. İbn Rüşd'e göre, Eş'arîler zât ile sıfatlar arasındaki farklılığı kanıtlayan sağlam bir delil ortaya koymamış, aksine yanlış varsayımlar üzerinden ikiliği (tesniyeyi) çürütmeye çalışmışlardır.²⁷¹ Eğer zât kendi başına var olup sıfatlar da ona bağlı bulunuyorsa ya da her biri kendi başına var olan şeylerse, bu durumda çoklu Tanrı anlayışına varılır. Bu da, Hristiyanların

²⁶⁴ Abduh, *Beyne'l Felesife ve'l Mutekelimîn*, s. 280

²⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 181; Türkçe çev., s. 170.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 180; Türkçe çev., s. 169.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 180; Türkçe çev., s. 170.

²⁶⁸ Mahmûd Kâsım, *el-Feylesüfü'l-müfterâ aleyh İbn Rüşd*, Mektebetu Anglo, Kahire ts, s. 96.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 183; Türkçe çev., s. 172.

²⁷⁰ İcî, *el-Mevâkıfî*, s. 279.

²⁷¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 184; Türkçe çev., s. 173.

teslîs (üç ilâhî unsurun) inancına (varlık, hayat ve bilgi olarak) benzer.²⁷² İbn Rüşd, böyle bir kabulün ise yanlış olduğunu Kur'ân'dan şu ayetle de delillendirir: ﴿لَقَدْ كَفَرَ﴾ *Andolsun «Allah, için üçüncüsüdür» diyenler de kâfir olmuşlardır*.²⁷³ Bu noktadan hareketle İbn Rüşd, Hristiyanların Tanrı'nın sıfatlarının çokluğuna inanarak düştükleri inanç hatasını eleştirir. Onların, bu sıfatları ilâhî zâtın bir parçası olmayan ve kendi başlarına var olan cevherler olarak tasvir etmeleri, Tanrı'nın bütün olarak bir, ancak sıfatlar açısından üç (varlık, hayat ve bilgi) olduğunu söylemelerine yol açmıştır. İbn Rüşd'e göre bu anlayış, Şeriat'ın amacından oldukça uzaktır.²⁷⁴

İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili dinî metinleri ele alırken temel bir sorun ortaya koymaktadır. Ona göre, Tanrı'nın cisimsel olmadığı belirtilirse, iki durum ortaya çıkar: Ya bu metinlerin hepsini yorumlamak (te'vil etmek), ki bu Şeriat'ı (İslâm dinini) bozabilir ve içerdiği hikmetin amacını geçersiz kılmak anlamına gelir; ya da bu metinleri, bilgisini sadece Tanrı'nın bildiği müteşabihler (belirsiz anlamlar) olarak görmek, bu da Şeriat'ın insanların zihinlerinden silinmesine ve etkisinin zayıflamasına yol açabilir. Ayrıca İbn Rüşd, müfessirlerin (yorumlayanların) bu metinleri yorumlarken dayandıkları delillerin kesin olmadığını, insanların doğal olarak akli yorumlardan ziyade kutsal metinlerin zâhirî anlamlarına inanma eğiliminde olduklarını ve bu nedenle, te'vilin (yorumlamanın), genel halkın inancı açısından riskli olduğunu belirtir.²⁷⁵ O, yalnızca gerçek âlimlerin - yani kanıta dayanan filozofların - bu konuda geçerli akılcı deliller sunabileceğini savunur.²⁷⁶ Ona göre bu nedenle Şeriat, Tanrı'nın sıfatları hakkında soyut kavramlar sunmakla yetinmemiş, bu kavramları insan dünyasından alınan örneklerle halkın anlayışına daha yakın hale getirmiştir. Örneğin işitme, görme ve kudret sıfatları gibi.²⁷⁷ İbn Rüşd bu görüşü için şu âyeti delil olarak getirir: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ﴾ *İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin*

²⁷² İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 84.

²⁷³ Mâide 5/73.

²⁷⁴ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 85.

²⁷⁵ Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-aşri'l-vasîl*, Müessesetü'l-Hendâvî, el-Memleke el-Muttehîde, Windsor 2017, s. 148.

²⁷⁶ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 83-84.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 203; Türkçe çev., s. 193.

tapıyorsun?”²⁷⁸. Ayrıca o, Tanrı'nın bazı sıfatlarının insan uzuvlarıyla temsil etmeye başvurulduğunu yine Kur'ân- Kerim'de geçen: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمَلَتْ أَيْدِيْنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.)²⁷⁹ âyetine ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu?)²⁸⁰ âyetlerini bu tarza delil olarak göstermiştir.

Gazzâlî, kelâmı teorik ve mahsus bir ilim olarak görür ve genel halk için faydalı olmadığını, bilakis onlara öğretilmesinin zararlı olabileceğini düşünür.²⁸¹ Zira bu ilim, onun "*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*" adlı eserinde de belirttiği gibi, bazı kimseler için faydalı bir ilaç olabilir; fakat eğer gerektiği kadar verilmezse, halk için tehlikeli bir ilaç hâline gelir. Çünkü ilaç, ancak mahir bir doktorun elinde, yerinde, zamanında ve ölçüsünde kullanıldığında faydalıdır.²⁸² Gazzâlî, "*er-Risâletü'l-va'zıyye*" adlı eserinde, kelâm ilmine dalmanın halkın kalbinde şüphe ve karmaşa doğurabileceğini, hatta onları sapkınlığa sürükleyebileceğini belirtir. Bu durumu, Dicle Nehri kıyısındaki bir çocuğun boğulma tehlikesine benzetir.²⁸³ "*el-Cevâmi' fi'l-ilm el-keâm*" risalesinde ise şöyle der: "*Bunda şüphe yoktur ki, Tanrı'ı tanıma denizi, su denizinden daha derindir, daha çok tehlike ve felâket taşır. Çünkü bu denizde boğulmak ebedî hayatı yok eder, dünya denizinde boğulmak ise sadece geçici hayatı giderir; bu iki tehlike arasında büyük fark vardır.*"²⁸⁴ "*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*" adlı eserinde ise Gazzâlî, mücerret bir tasdik ve kabulün halk için yeterli olduğunu ifade eder ve onların kelâm meselelerine teşvik edilmesini doğru bulmaz; çünkü bu, inançlarının zayıflamasına yol açabilir.²⁸⁵ "*Fayşalü't-Tefrika*" risalesinde ise, kelâmın denetimsiz biçimde halka sunulmasının şüphe ve şaşkınlık doğuracağını söyler ve sadece iki istisna tanır: Şüphesi kelâm yoluyla giderilebilecek biri ve güçlü akıl ve iman sahibi olup dini savunmak amacıyla kelâm öğrenen kimse. Ona göre,

²⁷⁸ Meryem 19/43.

²⁷⁹ Yâsîn 36/71.

²⁸⁰ Sâd 38/75.

²⁸¹ M. Sait Özeryarlı, "Gazzâlî", *DİA*. C. 13, s.506.

²⁸² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. Merkez Dâri'l-Minhâc li'd-Derâsât ve't-tehkîk el-İlmî, Beyrut 2019, C.1, s. 330.

²⁸³ Gazzâlî, "er-Risâletü'l-va'zıyye", *Mecmuatü'r-Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, s. 318.

²⁸⁴ Gazzâlî, "İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm", *Mecmuatü'r-Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, s. 226.

²⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsâf Ramazan, Dâr Kotaiba, Beyrut 2003, s. 19.

işitme ve ibadet yoluyla elde edilen doğal iman, kelâm tartışmalarıyla elde edilenden çok daha sağlamdır.²⁸⁶

İbn Rüşd ise daha da ileri gider; sadece kelâm ilminin halka öğretilmesini değil, bizzat bu ilmin kendisini de eleştirir. Ona göre, halka yalnızca şeriatta bildirilenlerin yani ilâhî sıfatların varlığının öğretilmesi gerektiğini savunur. Ancak bu sıfatların mahiyeti veya zât ile ilişkisi hakkında ayrıntılara girilmemesi kanaatindedir. Ona göre halk, ilâhiyat eğitimi olsa bile, bu konularda kesin bir sonuca ulaşamaz. Çünkü kelâmcıların dahi vardığı en ileri nokta tartışma olup (cedel), kesin akli delillere (burhâna) dayanan bir bilgi değildir. İbn Rüşd bu nedenle, bu tür meselelerin detaylarına girmenin halk için hidayetden çok şüphe ve sapmaya neden olabileceğini belirtir.²⁸⁷ İbn Rüşd'e göre, sıradan insanların veya hatta kelâmcıların bile kavrayışlarını aşan konularla meşgul olmaları uygun değildir. Bunun yerine, sıfatları olduğu gibi kabul etmeli ve onların hakikati üzerine felsefî araştırmaları, delil ve tefekkür ehline (ehli'l-burhân) bırakmalıdırlar. Sıfatlar, insan bakış açısından çok çeşitli görünebilir; ancak gerçekte, hepimizin aklının kavrayabileceği seviyenin çok ötesindedir.²⁸⁸ İbn Rüşd, bu tür meselelerin ancak burhânî (delilci) bir yöntemin benimsendiği, belli bir düzen içinde okunan ve okuyucunun bunları anlayabilecek yeterliliğe sahip olduğu diğer ilimleri edindikten sonra yazılan eserlerde ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre bu delil yöntemi halk için kolay olmayıp, doğuştan zihinsel olarak üstün bir hazır bulunuşluğa sahip olanlarla sınırlıdır ve insanlar arasında çok az sayıda bulunan bu kişiler için geçerlidir.²⁸⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd, iki bilgi düzeyi arasında ayırım yapar: Birincisi, delil yeteneğine sahip filozoflara özgü olan bir düzey, ikincisi ise genel seviyedir ve burada insanlar yalnızca metinlere inanır, derin felsefî yorumlar veya açıklamalar yapmadan olduğu gibi kabul ederler.

İbn Rüşd, sonuç olarak Zorunlu Varlık'ın her bakımdan bir olması, bileşik olmaması, cisimsellikten ve bileşiklikten (terkîp) uzak bulunması ve eklenen herhangi bir sığata ihtiyaç duymaması gerektiği vurgulamaktadır. Düşünür, Tanrı'nın zâtındaki sıfatların O'ndan ayrı olmadığını, bilakis zâtının bir parçası olduğunu

²⁸⁶ Gazzâlî, "Risâlatü Fayşalü't-tefrika", *Mecmuatü'r-Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, s. 270; Özeryarlı, "Gazzâlî", C. 13, s. 506.

²⁸⁷ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 85-86.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *Menahicil-Edille fi Akaidil-Mille*, (thk. Mahmûd Kâsim), s. 48.

²⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 203; Türkçe çev., s. 193.

savunmaktadır. Böylece terkip ve çokluk sorunlarına düşmekten kaçınır. Bu yaklaşımla İbn Rüşd, Zorunlu Varlık'ın basit ve ilk ilke olduğunu öne süren filozofların görüşünü destekler.

1.2. Tanrı'nın İlim Sıfatı

İbn Rüşd, Kur'an'da yer alan "*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*"²⁹⁰ âyetinden yola çıkarak Tanrı'nın bilgisi meselesini açıklamaya çalışır. Ona göre bu âyet, bir şeyin yapılmış (yani yaratılmış) olduğu, parçaları arasındaki düzen açısından yani bazı parçalarının diğerleri için yapılmış olması bakımından ve tüm parçalarının o şeyde amaçlanan faydaya uygunluk göstermesi açısından meydana getirildiğini, ayrıca o şeyin tabiat tarafından değil, gayeden önce gayeye yönelik olanı tertip eden bir sanatkâr (yaratıcı) tarafından yapılmış olduğunu gösterir. Bu da o sanatkârın bu gayeyi bilmesini gerektirir. İbn Rüşd bunu açıklığa kavuşturmak için şu örneği kullanır: "*Bir kimse bir eve baktığında temelin duvar için, duvarın da çatı için yapıldığını anlarsa, o evin ancak inşaat sanatını bilen bir kimse tarafından yapıldığı anlaşılır.*"²⁹¹

İbn Rüşd, Tanrı'nın ilim sıfatını ispat etmek için ortaya konulacak delillerin, ister avam (halk) insanlar isterse havass (üstün) olsun, tüm insanlara fayda sağlaması gerektiğini belirtir. Ona göre halk, çevresindeki, dünyadaki düzen ve mükemmelliğe bakarak, yaratılışın Yaratıcı için taşıdığı önemi kavrayabilir. Havass ise bu düzeni daha ayrıntılı olarak analiz ederek, her şeyin belirli bir amaca uygun şekilde yapıldığını daha doğru bir şekilde idrak edebilir. Böylece, Tanrı'nın ilmine dair deliller her kesimi kapsayacak nitelikte olup, her birey kendi anlama ve kavrama yeteneğine uygun olanı algılayabilmektedir.²⁹²

Ancak İbn Rüşd, kelâmcıların Tanrı'nın sonradan olan şeyleri ezeli bir ilimle bildiği görüşünü eleştirir. Çünkü bu görüş, bilginin bir şeye, hem var olmadan önce hem de var olduktan sonra aynı şekilde bağlı olduğunu kabul etmeye yol açar ki, bu

²⁹⁰ Mülk, 67/14.

²⁹¹ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 77; Selmân Naşmî el-Anzî, *Mevkif İbn Rüşd min Mas'alati İlmü-Lahi bil-Külliyat dún el-Cüz'iyât*, AŞÜ Matbaası, Nisan-Haziran 2021, C. 49, s. 341.

²⁹² İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 85-86.

ona göre mantıksızdır. Bilgi, bilinene tâbi olmak zorundadır. Eğer bir şey henüz sadece imkân hâlindeyse, ona dair bilgi, o şeyin fiilen var olduğu zamanki bilgiden farklı olmalıdır. Çünkü varlık hâlinde olmayan bir şey, var olan bir şeyle aynı değildir.²⁹³

İbn Rüşd, şeriatın kelâmcıların söylediği gibi bir görüşü benimsemediğini, aksine Kur’ân-ı Kerîm’de bunun tersine işaret edildiğini ifade eder. Nitekim şu âyeti delil olarak getirir: «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»²⁹⁴ *“Ve Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah’ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz’da) olmasın.”*²⁹⁴ Ona göre bu âyet Tanrı’nın, varlıkları, değişmez, ezeli ve sabit kalan bir bilgiyle değil, meydana geldikleri anda bildiğini göstermektedir. İbn Rüşd’e göre ilâhî bilgi, şeylerin var olmadan önceki hâlini, var olacaklarını, var olduklarındaki hâlini ve yok olduklarındaki hâlini kapsar. Bu anlayış, hem şeriatın ilkeleriyle (usûlu’şeri’â) hem de insanların yaşadıkları âlemdeki bilgi anlayışıyla uyumludur.²⁹⁵

İbn Rüşd, ilaveten kelâmcıları şu noktada eleştirir: Onlar Tanrı’nın bilgisinin mevcutların değişmesiyle değişmediğini söylemek için kesin bir delile (burhân) sahip olmadıkları hâlde, yanlış bir öncül olan *“Arazlardan ayrılmayan her şey arazdır”* (Sonradan meydana gelen, ayrı olmayan her şey sonradan olmuştur) ilkesine dayanmaktadırlar. İbn Rüşd ise bu öncülü reddeder. Bu nedenle, inançta bid’atlere yol açabilecek kelâmî te’villere girmeden, şeriatın bildirdiğini tasdik etmenin en güvenli yol olduğunu savunur.²⁹⁶ Bunu desteklemek için şu âyeti delil getirir: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»²⁹⁷ *“Rabbin unutkan değildir.”*²⁹⁷

İbn Rüşd, ilâhî bilgi kavramını, bilinen şeylerin farklı hâllerine göre açıklayarak akli bir temele oturtur. Bu yaklaşımıyla, Tanrı’nın bilgisinin sabit ve değişmez olduğunu varsayan geleneksel kelâmî anlayıştan uzaklaşmaktadır. Ona göre bu akli anlayış, şeriatın ilkeleriyle daha uyumludur, insanın kavrama

²⁹³ İbn Rüşd, “Kitâbu’l-Keşf an Menâhici’l-Edille”, (Mısır 1935), s. 77.

²⁹⁴ En’âm 6/59.

²⁹⁵ İbn Rüşd, “Kitâbu’l-Keşf an Menâhici’l-Edille”, (Mısır 1935), s. 78.

²⁹⁶ İbn Rüşd, “Kitâbu’l-Keşf an Menâhici’l-Edille”, (Mısır 1935), s. 78.

²⁹⁷ Meryem 19/64.

kapasitesine daha yakın ve tevhîd ilkesini ve tenzihi koruyarak kelâmî te'villerin yol açabileceği sorunlardan uzaktır.

1.3. İlim Sıfatı ve Diğer Sıfatlarla Durumu

İslâm filozofları, Tanrı'yı “İlk” ve “Zorunlu Varlık” (Vâcibu'l-Vücûd) olarak tanımlamaktadırlar. O'nun varlığını ispatlamada, varlığın ister zorunlu ister mümkün olsun, bizzat varlığın kendisine dayanılmaktadır. Ayrıca, Tanrı'nın sıfatlarının tanımına ve bu sıfatların birbirleriyle ve Tanrı'nın zâtıyla ilişkisine dair kendi kavramsal yaklaşımlarını ortaya koymaktadırlar.²⁹⁸

İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatlarının tam ya da nispi olarak kavranamayacağını ve tanımlanamayacağını savunur.²⁹⁹ Ona göre, tek bir zâtın, ister eklensin, ister çıkarılsın, isterse farklı biçimlerde tahayyül edilsin, birden fazla sıfatlara sahip olması mümkündür ve bu zât, sahip olduğu çok sayıdaki sıfatlarla çokluk hâline gelmez. Çünkü bu, tıpkı tek bir şeyin aynı anda var olup, hem bir, hem mümkün hem de zorunlu olabilmesi gibidir. Çünkü bir varlığa, kendisinden başka bir şeylerin çıkması yönünden “*kudretli*” ve “*fâil*”; iki zıt fiilden birini belirlemesi münasebetiyle, “*iradeli*” (mûrid); yaptığı işi kavraması bağlamında, “*bilgili*” (âlim) şeklinde ve bilginin de idrak etme hareketinin bir nedeni olması sebebiyle “*diri*” olarak adlandırılır. Eğer bu bilgi, irade ve hareketin bir nedeni ise, o zaman o varlık “*canlı*” (hayy) olarak kabul edilir. Çünkü diri (hayat sahibi olan), irade ve kendiliğinden hareketle bağlantılıdır. Ancak, eğer bu sıfatlar zâtî ve gerçekten mevcutsa, o zaman kendi kendine yeterli olan bir varlığın, birden fazla sıfatlara sahip olması gerekir. Eğer bu sıfatlar sadece imkân olarak mevcutsa, filozoflara göre bir şeyin fiilen bir ve kuvve olarak çok olması mümkündür. Bu durum, tanımlanan şey ile tanımın parçalarının arasındaki ilişkiye benzetilebilir.³⁰⁰

İbn Rüşd, hayat sıfatının bilgi sıfatından çıkarılabileceğini ve idrak yeteneğine sahip olanın yalnızca hayat sahibi bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, kelâmcıların benimsediği temel bir ilkeye işaret eder ki bu, hükmün şahit

²⁹⁸ Hasan Hüseyin Tunçbilek, *Sıfatı'l-İlmi'l-İlahiyyî fi Fikri'l-İslâmî*, Risâle Macester (*Yüksek Lisans Tezi*) 1983, Câmîatü Ümmü'l-Kûrâ, Mekka, s. 148.

²⁹⁹ Halîl, İbn Rüşd Li'su'â el-Ahîr, s. 123.

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 182, Türkçe çev., s. 170-171.

(yani duyularla algılanan ve bilinen) olandan gaibe aktarılmasıdır. Akıllı ve âlim bir insanın ancak hayatta iken âlim olabileceği gerçeğinden hareketle yapılan bu kıyas, ilim sıfatı ispat edilen bir varlığa hayat sıfatının da ispat edilmiş olmasını zorunlu kılar. İbn Rüşd, bu istidlalin özünde doğru olduğunu, yani kelâmcıların bu çıkarımda isabet ettiklerini kabul eder. İbn Rüşd ayrıca, iradenin ilâhî sıfatlardan biri olduğuna inanır. Çünkü ona göre bilgili bir fâilin, fiilleri gerçekleştirme, bu fiillerin onun tarafından irade edilmesini gerektirir. Fâil, bir şeyi yapabilme kudretine sahip olmadıkça fiillerini gerçekleştiremez. Dolayısıyla fâilin, fiilini gerçekleştirebilmesinin şartlarından biri de mürîd ve kâdir olmasıdır.³⁰¹

İbn Rüşd'e göre, Tanrı için söz konusu edildiğinde kelâm sıfatının ispatı, O'na ait ilim sıfatı ve yaratma (ihtirâ') kudreti sıfatlarına dayanmaktadır. Zira kelâm sıfatının hakikati, konuşanın kendisinde bulunan bilgiyi muhataba bildirmek veya muhatabı o ilmin kendisine tecelli edeceği bir duruma sokmak için yaptığı bir fiilden ibarettir. Bu fiil, fâilin fiillerinden biridir. Eğer mutlak fâil olmayan bir mahlûk (yaratık) yani insan, bilgili ve kâdir olması itibarıyla bu fiili yapabilirse, o zaman gerçek fâil olan Tanrı'ya bunun farz olması çok daha uygundur. Fakat şâhitten söz etmenin bir şartı daha vardır, o da bunun kelimelerle (sözcükle), yani vasıtalarla yapılmasıdır. Buna göre Allah'ın kelâmları, kulları arasından seçtiklerinin nefslerine bir vasıta aracılığıyla intikal eder. Ancak bunun mahlûk bir kelâm olması şart değildir. Bu, bir "melek" vasıtasıyla olabildiği gibi yaratılmış sözlü bir aracı olmaksızın doğrudan bir "vahiy" de olabilir. Fakat daha ziyade, anlamın dinleyiciye açıklandığı bir Tanrı fiiliyle gerçekleşebilir. Bu, Tanrı'nın, "*kendi konuşmasında uzmanlaşmış bir kimsenin işitmesi için yarattığı bir söz*" vasıtasıyla olabilir.³⁰² İbn Rüşd bu üç aşamanın Tanrı'nın: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."³⁰³ âyetinde ifade edildiğini belirtir.³⁰⁴

³⁰¹ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 79-80.

³⁰² İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 81.

³⁰³ Şûrâ 42/53.

³⁰⁴ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 81.

Sem' (işitme) ve basar (görme) sıfatlarına gelince, İbn Rüşd, şeriatın bu sıfatları Tanrı'ya nispet ettiğini, çünkü bunların varlığın manalarını kavramaya mahsus olduğunu ve aklın tek başına idrak edemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre yaratıcı olmanın şartlarından biri, yarattıklarındaki her şeyden haberdar olmasıdır. Bu sebeple, Tanrı'nın bu iki sıfata sahip olması zorunludur. Böylece O'nun görmenin algılarını ve işitmenin algılarını bilmesi gerekir; çünkü bunlar da O'nun yarattığı şeylerdendir. İbn Rüşd, bu sıfatların şeriattaki ispatının, ilâhî bilgiye dikkat çekme bakımından olduğunu belirtir. Tanrı'nın işitme ve görme duyularındaki idraki, aslında O'nun bütün varlıklar hakkındaki kuşatıcı bilgisinin bir tecellisidir. Genel olarak “İlâh” ve “Ma'bûd” (yalnızca ona kulluk edilen ilâh) isimlerinin anlamı, O'nun her türlü idrakle idrak etmesi gerektiğini gösterir. Zira kendisine kulluk edenlerin kulluğunu idrak etmeyen bir varlığa kulluk etmek anlamsız olur. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ﴾ *Babacığım işitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin tapıyorsun?*³⁰⁵, Ve yine: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ *Öyle ise siz, (hâlâ) Allah'ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?*³⁰⁶ İbn Rüşd dinin, halkın bilmesini istediği ilâhî sıfatların miktarının bu kadar olduğunu ve onların anlayamayacağı başka ayrıntılara girmediğini belirtir.³⁰⁷

İbn Rüşd, hayat, kelâm ve diğer ilâhî algı sıfatlarının, mutlak ilâhî ilminin bir yansıması olduğunu belirtir. Ona göre din, bu kavramları genel halkın anlayışına uygun bir şekilde sunmuştur. Örneğin, konuşma sıfatının Tanrı'ya isnadı, yaratılmış bir söz anlamında değil, bizzat O'nda mevcut olan ve kullarından dilediklerine ilmini gösteren bir sıfat anlamındadır. Aynı şekilde Tanrı'nın sem' (işitme) ve basar (görme) sıfatları da insan algısına benzemez. Tanrı'nın bu sıfatları, varlığın her şeyini bilmesi ve tam olarak kavramasıdır. İbn Rüşd, bu anlayışıyla antropomorfizmden (teşbîh/benzetme) ve cisimleştirmeden (tecsîmi) uzak durmuş, akılcı düşünce ve felsefî din anlayışıyla uyumlu bir ilâhî sıfat anlayışı ortaya koymuştur.

³⁰⁵ Meryem 19/43.

³⁰⁶ Enbiyâ 21/66.

³⁰⁷ İbn Rüşd, “Kitâbu'l-Keş an Menâhici'l-Edille”, (Mısır 1935), s. 83-84; Türkçe çev., s. 68.

1.3.1. İlim-İrade ve İlim-Kudret ilişkisi

İbn Rüşd, bir şeyin farklı açılardan ele alındığında birden fazla sıfatla nitelendirilebileceğine inanır. Eğer bir şey fiil kaynağı olarak ele alınırsa, kudretli ve fâil kabul edilir. Şayet zıt iki fiilden birini belirlemesi açısından düşünülürse, o zaman iradeye sahip (mûrîd) olduğu söylenir. Yaptığı işi kavraması bakımından ele alınırsa, bilgili (âlim) kabul edilir. Son olarak, ilim bir kavrama ve hareketin bir sebebi olarak ele alındığında, hayat sahibi olma (hayy) olarak adlandırılır. Çünkü hayat, kendi kendine hareket etme kudretine sahip bir idraktır.³⁰⁸

İrade sıfatına gelince, İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın irade sahibi olması açıktır. Çünkü âlim bir fâilden bir şeyin sâdir olması için, o fâilin o şeyin sâdir olmasına iradesinin ilişmesi gerekir. Ayrıca bu meydana gelişin gerçekleşmesi için o fâilin kudret sahibi olması da lâzım gelir. Ancak, Tanrı'nın sonradan meydana gelen şeyleri kadîm bir iradeyle irade ettiğini söylemek, âlimler (ulemâ) açısından akıl dışıdır ve cedel seviyesine ulaşan halk tarafından da benimsenmez. Bilakis Tanrı'nın, bir şeyin meydana gelmesini, o şeyin meydana geldiği anda irade ettiğini, bundan önce ise irade etmediğini söylemek daha doğrudur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de: ﴿إِنَّمَا إِذَا أَرَدْنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ *“Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüümüz sadece ona “Ol” dememizdir ve hemen olur”*.³⁰⁹ âyeti bunu göstermektedir. Zira kelâmcıların, *“Bir varlıkta sonradan meydana gelen olaylar bulunursa, o varlık da sonradan meydana gelmiştir”* şeklinde belirttikleri kurgularının neticesi gereğince halkın anlayışında, Tanrı'nın, meydana gelen şeyleri ezeli bir irade ile irade ettiğini gösteren bir delil yoktur.³¹⁰

İbn Rüşd, kelâmcıların ortaya attığı en dikkat çekici iddialardan birinin, *“âlemin sonradan var olması, onun mutlaka bir irade ile meydana geldiğini gösterir”* şeklindeki görüşleri olduğunu belirtir. Çünkü sonradan var olan nesnelere hepsi *“tabiat”, “irade” ve “rastlantı”* olmak üzere üç temel nedene bağlı olarak meydana gelir. Yapay nesnelere irade vasıtasıyla meydana gelirken, tabiat vasıtasıyla olanlar ise tabii nesnelere. Şayet sonradan var olan şeyin ancak iradeye bağlı olması gerekli

³⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s.182; Türkçe çev., s. 170.

³⁰⁹ Nahl 16/40.

³¹⁰ İbn Rüşd, *“Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille”*, (Mısır 1935), s. 79-80; Türkçe çev., s. 64-65.

olsaydı irade onun tanımında yer alırdı. Ancak şu açıktır ki hâdis olanın tanımının da yokluktan sonra varlığa gelen bir şey olduğunda şüphe yoktur. İbn Rüşd sonradan var olanların yani hâdis olanların irade, tabiat ve rastlantı olarak üç temel nedene bağlı olarak var oluşlarını dikkate alarak Tanrı'nın irade sıfatının gerekliliğini anlatmaya çalışır. Ona göre, şayet âlem sonradan varlığa gelmiş ise, tabiî bir varlık olmasına binaen tabiî nesnelere ilkelerinden meydana gelmiş olması, iradeden yani yapay ilkelerden meydana gelmesinden daha uygun olmaktadır. Ancak âlemin, varlığını yokluğuna tercih eden bir ilk fâil tarafından var edildiği belirlenmiştir. Bu durumda o fâilin iradeli olması bir gerekliliktir. Bu fâil şayet ezelden beri varlığı yokluğa tercih ediyorsa irade sahibi olan o fâilin bilgili olması gerekir ki, İbn Rüşd bu noktada filozoflar ile kelâmcıların hemfikir olduklarını belirtmektedir.³¹¹

İbn Rüşd, fâili iradeli ve iradesiz olarak ikiye ayırmanın doğru bir yaklaşım olduğunu savunur. Fâilin tanımını bunun için bir kanıt kabul eder. Ona göre, fâilin tanımı, ister iradesi olsun ister olmasın, bir fiili gerçekleştirme kabiliyetine sahip tüm varlıkları kapsamalıdır. Bu nedenle fâil, iradesiyle de iradesi olmadan da hareket edebilir. İbn Rüşd iradenin, bilinen ve bilgiyle değişen olarak ikiye ayrılmasına benzetmeyi ise yanlış bulur. Ona göre, iradeyle meydana gelen fiil, “âlem” bağlamında anlaşılmalı ve fâilin ne yaptığının farkında olduğu kabul edilmelidir. Bu yüzden, iradeli bir fiil farkındalık ve bilgiyi içerdiğinden, fiil bilgiye veya bilgi eksikliğine göre bölünemez. Bununla birlikte, fiilin her zaman bilgiyle bağlantılı olmadığını, bazen fâilin bilgisi olmaksızın da fiilin gerçekleşebileceğini savunur. Örneğin, bazı şeyler fâilin haberi olmadan yoktan var olabilir.³¹²

İbn Rüşd, Gazzâlî tarafından filozoflara isnat edilen Allah'tan çıkan şeylerin O'ndan tabiî olarak çıktığı düşüncesinin filozoflar tarafından ortaya konulan bir düşünce olmadığı görüşündedir. O, gerçekte filozofların, Tanrı'dan varlığın çıkışının tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle gerçekleştiğini belirttiklerini ifade eder. Ona göre tabiat ve insan iradesinin her ikisinde de eksiklik bulunur ve bunların doğru ve yanlış şeklinde ikiye ayrılması üçüncü bir olasılığı ortadan kaldırmaz. Zira Tanrı'dan fiilin çıkması ne tabiî olarak ne dünyada iradeye yüklenen anlam

³¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 252; Türkçe çev., s. 244.

³¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 102-104; Türkçe çev., s. 85-86.

bağlamında irâdî olarak imkân dâhilindedir. Çünkü irade, canlılarda bir hareket ilkesi iken, Tanrı harekete sahip olmaktan yüce olduğu için dünyadaki irade sahibi varlıklarda bulunanın aksine hareket ilkesine sahip olmaktan da münezzehtir. Bu durumda, mezkûr fiil sadece Tanrı'nın bildiği ve iradeden üstün bir neden dolayısıyla gerçekleşir. Yaratıcı'nın iradeli olmasına kanıt olarak da İbn Rüşd, O'nun bilgili olmasını göstermektedir. Buna göre şayet yaratıcı, fiilini sadece bilgili olması sebebiyle gerçekleştiren olsaydı, iki zıt işi birlikte yapardı ki böyle bir şey ise muhaldir. Dolayısıyla iki zıttan birini seçmek suretiyle fiili yapması gerekir.³¹³ İbn Rüşd burada Tanrı'nın irade ve bilgisinin bağlantısına ve O'nun sıfatlarının insanda ve insan algısında bulunan anlamdan çok farklı bir özellikte olduğuna dikkat çekmektedir.

2. TANRI'NIN BİLGİSİ

Filozofumuz, delilsiz sözleri kabul etmeye çağıran kimselerin ifadelerine itibar etmeyip, varlıkları akıl yoluyla bilmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle Kur'ân ve hadislerle temsil edilen şeriatın, insanı Tanrı'yı ve varlıkları bilme hususunda felsefi tefekküre ve mantıksal delillere başvurmaya mecbur ettiğini vurgulamaktadır. Bu görüşünü desteklemek için Kur'ân-ı Kerîm'den şu âyeti delil olarak gösterir: “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ” (İbret alın, ey basiret sahipleri!).³¹⁴ Bu âyetin, düşünmenin “*bilinenden bilinmeyi çıkarma*” süreci anlamına geldiğini, felsefede ise bunun “*mantukî kıyâs*” (mantıksal akıl yürütme) olarak adlandırıldığını ifade eder.³¹⁵

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi konusundaki, kapsamlı analizleri özellikle “*Tehâfüt et-Tehâfüt*” adlı kitabında yer alır. Filozof, Tanrı'nın, diğer bir ifadesiyle “*İlk*”in kendinden başka şeyleri bilmesi meselesini, özellikle O'nun tür ve cins bilgisi meselesi çerçevesinde değerlendirir. Bu konu, Gazzâlî'nin Tanrı'nın bilgisine ilişkin bazı konularda filozofların çelişkilerini ispat etmeye çalıştığı düşüncelerine verdiği yanıt ve tezleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.³¹⁶ Aynı zamanda İbn Rüşd, bu

³¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 253; Türkçe çev., s. 244-245.

³¹⁴ Haşr 59/2.

³¹⁵ Mûsâ, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l- aşri'l-vasît*, s. 85.

³¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 260; Türkçe çev., s. 254.

konuyla ilgili görüşlerini *Faslü'l-makâl*'da ve kısa bir çalışma olarak ona bağlı olan *Damîma* adlı eserinde de belirtmiştir.³¹⁷

Kelâmın ve din felsefesinin en tartışılan sorunlarından biri, Tanrı'nın ezeli, kusursuz ve değişmeyen bilgisinin şekillenmiş, değişebilir ve bölünebilir olan belirli varlıklarla olan ilişkisidir.³¹⁸ Başka bir deyişle, Tanrı'ya atfedilen sıfatlar için filozofların ve kelâmcıların odaklandığı ve tartıştığı meselenin özellikle “bilgi” (ilim) veya “Tanrı'nın bilgisi” olduğu söylenebilir. Ayrıca Tanrı'nın diğer sıfatları tartışılırken bilginin özellikleri kaçınılmaz olarak kullanılır.³¹⁹ Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin bu bağlamda önemli olduğunu söylemek mümkündür.³²⁰

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi konusundaki yanlış düşüncelerin ortaya çıkış sebebine de değinmektedir. Ona göre, Gazzâlî ile ilim adamları arasındaki filozofların karşıtlığının, Tanrı'nın bilgisini insan bilgisinin benzeri olarak görmelerinden kaynaklanan bir safsatadan ibarettir. O'nun bilgisi, insan bilgisine benzetilemez; çünkü Tanrı'nın bilgisinin tam ya da kısmî olduğu söylenemez. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi ile insan bilgisi arasındaki farkı şu şekilde açıklar: Bizim bilgimiz varlıkların bir sonucu iken, Tanrı'nın bilgisi onların nedenidir. Yani varlıklar O'nun bilgisine bağlıdır. Dolayısıyla, ezeli olanın bilgisini, sonradan olanın bilgisi gibi düşünen kimse, ilâhî ebedî bir insan yapmış; insanı da fanî bir ilâh gibi hayal etmiş olur.³²¹ İbn Rüşd'e göre kelâmcılar, ezeli olanla zamansal olanın alanlarını birbirinden ayırt etmede başarısız olmuşlardır. Onların teorisi, yüce ilâh anlayışını kavramada yetersizdir. İbn Rüşd'e göre, kendisinden önceki diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi, Allah ne bir cisim olarak düşünülebilir ne de madde ve sûretten oluşan bir cevher olarak tasavvur edilebilir. Aksine O, tamamen maddeden münezze salt akıldır ve bu nedenle mutlak anlamda aşkındır.³²² İbn Rüşd bu

³¹⁷ İbn Rüşd, “ed-Damime”, *Faslü'l-makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 2019, s. 145.

³¹⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 277.

³¹⁹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 277.

³²⁰ Bilgehan Bengü Tortuk, “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”, *SDÜİF Dergisi*, yıl: 2016/1, Sayı: 36, s. 76.

³²¹ Uraybî, *İbn Rüşd ve Felâsifetu'l İslâm*, 98.

³²² Catarina Belo, “Averroes On God's Knowledge Of Particulars”, *Journal Of Islamic Studies* 17:2 (2006), P. 188.

yaklaşımıyla Tanrı'nın, yarattıklarını bilmesi ile ilgili meseleyi ortaya koyarken, bilgi çerçevesinde ilâhî ve beşerî tabiatı birbirine karıştıran kavramları eleştirmektedir.

2.1. Tanrı'nın Bilgisinin Kapsamı

Tanrı'nın bilgisi ve tümellerin bilgisi ile tikellerin bilgisine ilişkin felsefi soruları açıklığa kavuşturmak için İbn Rüşd, öncelikle gerçek bilgi kavramını tanımlayarak başlamaktadır. “Gerçek bilgi, var olanın bilgisi değil midir?”³²³ diyerek gerçek bilginin, bir şeyi hiçbir şekilde çarpıtmadan, olduğu gibi algılamaktan ibaret olduğunu belirtir. Bu tanımla İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine dair her türlü şüpheyi ortadan kaldırmaya çalışır ve O'nun mevcûdât ilminin tam bir ilim olduğunu vurgular.

“Bilgi” terimi hayvanlara, insanlara ve Tanrı'ya atfedilirken aynı terim kullanılmakla birlikte her birine yüklenilen veya yüklenilmesi gereken anlam farklıdır.³²⁴ İbn Rüşd'e göre Tanrı, hem bilgi sayesinde hem de bilginin neticesi olarak bir fâildir.³²⁵ İnsanların aksine, son derece mükemmel bir bilgiye sahip olan Tanrı, bir aracıyla ya da aracı olmadan kendisinden çıkan her şeyin tam bir bilgisine sahiptir. İnsan bilgisine benzerlik durumuna gelince, insan bilgisi ise eksiktir ve bilinenin ardından gelir. Oysa Tanrı'nın bilgisi bilinenden önce mevcuttur. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisi aynı cinsten değildir.³²⁶

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi için “sonradan meydana gelen (muhtes) bilginin varolan (nesne) ile durumlarından farklı olduğu bilinmelidir.” demektedir. İbn Rüşd, burada insan bilgisinin zamanla ve varlıklarda meydana gelen değişikliklerle bağlantılı olduğunu kastetmektedir. İnsan, bilgiyi gözlem ve tecrübe yoluyla elde eder ve bu, “bir şeyin varlığının insan için bilginin sebebi olduğu” anlamına gelir. Tanrı'ya gelince, kadîm ilim, yani Tanrı'nın bilgisi, eşyanın varlığının veya değişmesinin sonucu değil, varlığın sebebidir. Anlamı, Tanrı'nın eşyaya ilişkin

³²³ İbn Rüşd, “ed-Damime”, *Fasl'ül-Makal, Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 167.

³²⁴ Hülya Yaldir, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, CÜRİF Yayını, Sivas 2009, s. 345.

³²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*; s. 104, Türkçe çev., s. 88.

³²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 247; Türkçe çev., s.239; Yaldir, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 345.

bilgisinin onların varlığından önce geldiği ve onların maddi dünyada var olmalarına sebep olan şeyin bu bilgi olduğudur. İbn Rüşd, insan bilgisinde daha önce mevcut olmayan yeni bir şeyin ortaya çıkmasıyla olduğu gibi, bilgide bir fazlalık veya değişiklik varsa, o zaman bunun Tanrı bilgisi için geçerli olmadığını ekler. Kadîm bilginin bir sebebi olmalıdır ama bu sebep, var olan şeyin kendisiyle ilgili değil, onun varoluş sebebidir. Tanrı bilgisi, var olan varlıklardan önce gelir ve onların varoluş nedenidir, onların değişimlerinin sonucu değildir ve onlardan etkilenmez.³²⁷

İbn Rüşd, bilgi ve değişim meselesine değinerek, kadîm bilgide (Tanrı'nın bilgisinde) muhdes bilgide (insanın bilgisinde) olduğu gibi bir değişiklik olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. O, burada yapılan hatanın, yok olanı (gâ'ip) görülenle (şâ'hit) ölçmek anlamına gelen, kadîm bilgiyi muhdes bilgiyle kıyaslamada yattığını ve böyle bir kıyaslamanın yanlış bir kıyas olduğunu açıklamaktadır. Nesnenin varlığıyla özne (fâil) değişmediği gibi, Tanrı'nın ezelden beri bildiği şeyler meydana gelince de O'nun bilgisi değişmez. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin olaylarla değişen güncellenmiş bir şekilde meydana gelmediğini, daha ziyade mevcûd varlıkların ortaya çıkmasından veya değişmesinden etkilenmeyen kadîm, sabit bir bilgi olduğunu açıklayarak şüpheyi ortadan kaldırır. İnsanın mevcut bilgisinin değişmesi, varoluşun nedenine ilişkin bilginin güncellenmesinden başka bir şey değildir. İnsan bilgisinin ancak var oluş (etki) sonucu değiştiğini ve sonradan varolan bilgiye dayalı bir durum olduğunu açıkça göstermektedir.³²⁸

Tanrı'nın bilgisinin bir olduğunu ve bilginin bilinenlerin eseri değil, onların nedeni olduğunu kabul eden İbn Rüşd, bilginin çok olmasına gerek olmadığını, çünkü bir şeyin birçok eserinin olabileceğini söyler. İlk bilinenin değişmesinden ortaya çıkan değişimin soyutlanması gibi, bilgideki yaratıkların çokluğunun da ondan soyutlanacağına hiçbir kuşku bulunmamaktadır.³²⁹

Tanrı'nın bilgisi hakkındaki açıklamalarının ardından İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin bizim bildiğimiz ayrıntıları kapsadığına, fakat O'nun, bizim bilimizden

³²⁷ İbn Rüşd, "ed-Damime" (çev. Bekir Karlığa), s. 151.

³²⁸ İbn Rüşd, "ed-Damime", çev. Bekir Karlığa, s.151; a.mlf, "ed-Damime", (Haz. Süleyman Uludağ), s. 169.

³²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt.*, s. 201; Türkçe çev., s.191.

daha şerefli ve daha yüksek bir ilimle bildiğine inanır. İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisinin ilgili olduğu varlıkların varlığı, insan bilgisinin ilişkili olduğu varlıkların varlığından daha. İnsan bilgisinin ilgili olduğu varlıklar ise varlık yönünden onlardan daha aşağı seviyededir. Yani bizim sınırlı bilgimizle algıladığımız şey, Tanrı'nın tam ve mutlak bilgisi ile bildiğinden tamamen farklıdır. Bu görüş, eskilerin söylediklerine benzer: Tanrı var olan tek şeydir ve her şeyin lütfunun ve varlığının kaynağıdır. Hatta sûfilerin önderleri bunu “*O'ndan başka hakikat yoktur*” şeklinde ifade etmişlerdir. Buna göre Tanrı'nın varlığı, var olan her şeyi kapsamaktadır. Ancak İbn Rüşd, Gazzâlî ile benzer düşünceleri paylaşarak bu tür tartışmaların halka uygun olmadığı ve bu konuda uzman kimseler haricinde yapılmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır.³³⁰

İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisi ile insan bilgisi ifadelerindeki “*bilgi*” kavramı arasında sadece bir isim benzerliği bulunur. Zira Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, insan bilgisinin mahiyetinden tamamen farklıdır.³³¹ Bu hususu şu şekilde ifade eder:

Tanrı'nın bilgisi için insan bilgisinde geçerli olan doğru ve yanlış şeklinde iki karşıtlık bulunmaz ve dolayısıyla bir bölünmeden de bahsedilemez. Meselâ bir insanın bir şeyi bilmesi ya doğrudur ya da yanlıştır. Aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz. Çünkü bu hükümler birbirine zıt ve çelişen hükümlerdir. Ancak bu hükümlerin Tanrı için kullanılması halinde bunlar bir çelişiklik içermez. Çünkü Tanrı'nın bir şey hakkında bilgisinin olması da olmaması da doğrudur. İbn Rüşd'e göre bu şekilde olmasının sebebi insanın bilgisinin oluşumunun nedeni varlıklardan iktisab edilen etkilenimlerdir ve varlık olmaksızın insan pasif konumdadır. Buna karşın Tanrı'nın bilgisi ise insan bilgisinin aksine varlıklar üzerinde etkin durumdadır, burada ise varlık pasif konumdadır.³³²

Görüldüğü üzere filozofumuz, Tanrı'nın bilgisi ile insan bilgisi arasındaki farkı net bir şekilde ayırmaktadır. O, Tanrı'nın bilgisini insan bilgisiyyle karşılaştırmanın ya da bu karmaşık meseleleri halk arasında tartışmanın dinî ve

³³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt.*, s. 260-261; Türkçe çev., s. 254.

³³¹ Yaldır, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 344.

³³² İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt.*, s. 250; Türkçe çev., s. 241.

felsefi kavramların yanlış anlaşılmasına ve tahrif edilmesine yol açabileceğine vurgu yapmaktadır. Bundan dolayı bu tür tartışmaların yalnızca filozoflar ve uzmanlaşmış bilim insanları arasında yapılması gerektiğini savunur. Ona göre böylelikle, dinî kavramların çarpıtılması engellenmiş olur.

2.2. Tanrının Bilgisi ve Zaman İlişkisi

İbn Rüşd'e göre bilgi terimi, “*muhtes bilgi*” ve “*kadîm bilgi*” için kullanıldığında, yalnızca lafzî bir ortaklık anlamı içerir. Bu durum, karşıt anlamlar için kullanılan birçok kelimeyle benzerlik gösterir. Dolayısıyla bu iki ilim türünü kapsayan kapsamlı bir tanım yapmak, bazı kelâmcıların zannettiği gibi mümkün değildir.³³³

İbn Rüşd'e göre, ezeli ve kadîm bilgi ile hâdis bilginin birbirinden tamamen ayrılması gerekir. Bu konudaki problemler Tanrı'nın bilgisinin, insan bilgisine kıyaslanması ve benzetilmesiyle ortaya çıkar. Tanrı bilgisi ile insan bilgisi arasındaki ayrım, beşerî bilgi ile ilâhî bilgi arasında sadece niceliksel olarak, yani Tanrı'nın insanlara nispetle daha fazla bilgiye sahip olması bakımından değil, ayrıca nitelik yönünden de fark bulunduğu dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Tanrı'nın bilgisi “*Bir*”dir ve bu, bilinenin sebebidir. İbn Rüşd bu noktada problemin çözümü için temele alınması gereken şeyin Tanrı'nın bilgisinin bir tek olması ve bilinen şeylerin bir eseri değil aksine onların nedenini oluşturduğu gerçeği olduğunu belirtir. Ona göre nedenleri çok sayıda olan bir şeyin çok sayıda olması doğaldır, ancak bir şeyin eserlerinin çok sayıda olması, onun da çok sayıda olmasını gerektirmez. Dolayısıyla İbn Rüşd burada eserlerin çok olmasının, Tanrı'nın bilgisinde birçokluğa sebep olmayacağını ortaya koymak ister.³³⁴ Buradan hareketle ilâhî bilgi ile beşerî bilgi arasındaki temel ayrım, bilginin varlığının hem kaynağı hem de sebebinin Tanrı olması; insan bilgisinin ise nesnelere ma'lûl ve neticesi olmasıdır.³³⁵

İbn Rüşd, kelâm öğretisine yönelik eleştirilerine devam ederek burada Gazzâlî'nin Tanrı'nın bilgisinin doğası hakkında filozoflara verdiği cevabı,

³³³ İbn Rüşd, *Fasl'ül-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, s. 101.

³³⁴ a. mlf., *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.201; Türkçe çev., s.191; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 280.

³³⁵ İbn Rüşd, “ed-Damime”, (Haz. Süleyman Uludağ.), s. 181.

kelâmcıların, Tanrı'nın iradesini ve onun dünyayla olan ilişkisini anlama biçimleri üzerinden Tanrı'nın bilgisini insan bilgisine benzetmeleri meselesi bağlamında değerlendirmektedir. İbn Rüşd, kelâmcılar Tanrı'nın iradesinden ve dünyanın yaratılışından bahsettiklerinde, insanî nitelikleri Tanrı'ya atfettiklerine ve Tanrı'yı ebedî bir insan gibi gösterdiklerine inanır.³³⁶ Bu konuyu İbn Rüşd şöyle izah etmektedir:

Aslında kelâmcıların görüşü incelenip, bu görüşün mahiyeti, konu ile ilgili olan kişiye açıklandığında, onların Tanrı'yı öncesiz bir insan haline koydukları görülmektedir. Çünkü onlar âlemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde meydana gelen sanat eserlerine benzetmişlerdir. Onlara, “*bu durum Tanrı'nın cisim olmasını gerektirir*” denince, O'nun öncesiz olduğunu, ancak her cismin sonradan olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onların maddi olmayıp, bütün varlıklar üzerinde etkili olan bir insanın varlığını kabul etmeleri gerekmiştir. Böylece bu görüş, şiirsel ve benzetmeye dayalı bir ifadeye bürünmüştür. Benzetmeye dayalı görüşler ise, her ne kadar oldukça doyurucu görünse de, gerçek bir araştırmaya tâbi tutulduğunda, bunların sağlam olmadıkları ortaya çıkar. Çünkü var olup, yok olucu varlığın tabiatı ile öncesiz varlığın tabiatı arasında aşılamayacak bir uzaklık vardır.³³⁷ Bu eleştirisi onun Tanrı'yı insana benzetmeyi veya Tanrı'ya insanî nitelikler atfetmeyi reddetmesi anlamına gelir.³³⁸ İbn Rüşd bu metinlerle, kelâmcıların Tanrı'yı irade, bilgi ve kudret bakımından insanla kıyasladıklarında hata yaptıklarını düşünerek, Tanrı ile insan arasındaki benzetmeyi reddetmek suretiyle sonuca varmaktadır. Tanrı, kudretini ve iradesini bir şeyler yaratmak için kullanan bir yaratıcıya veya sanatçıya benzetildiğinde bu, İbn Rüşd'ün şiddetle reddettiği bir Tanrı antropomorfizmini ima eder. Ona göre bu benzetme, Tanrı'nın doğasına aykırı olan maddi sıfatların Tanrı'ya atfedilmesine yol açmaktadır.

³³⁶ Yaldır, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 341.

³³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.239; Türkçe çev., s.231; Yaldır, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 341-342.

³³⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 246; Türkçe çev., s. 238.

3. TANRI'NİN ZÂTINA DAİR BİLGİSİ

İbn Rüşd'ün önemli bir Aristoteles takipçisi olması ve meşşâî filozofların Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiş olmalarına binaen yaratıcı olarak Tanrı'nın kensine dair bilgisi hususunda Aristoteles'in yaklaşımı da önem taşımaktadır. Aristoteles Tanrı'yı, sadece kendisini akleden mutlak akıl (akl-ı mahz) olarak görür. Bu nedenle, oluş ve bozuluş dünyasından uzaktır ve orada olup bitenleri ayrıntılı olarak bilmek onun işi değildir.³³⁹ Aristoteles'in bu şekilde bir Tanrı anlayışı geliştirmesindeki temel amacı, Tanrı'yı değişime yol açacak her şeyden münezzeh kılmaktır. Bu bakımdan Tanrı'nın bildiği tek şey, kendi ilâhî zâtıdır. Fakat böyle bir Tanrı tasavvuru, her şeyi bilen dinî Tanrı anlayışıyla açıkça çatışmaktadır. Meşşâî filozof İbn Sînâ ise bu çatışmayı gidermek için Aristotelesçi Tanrı anlayışı ile dinî Tanrı anlayışını uzlaştırmaya çalışmaktadır.³⁴⁰ Ona göre, gerçekleştiği üzere zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın, kendi zâtını kendi zâtı sebebiyle akletmesi gerekir. Çünkü onun varlığı zâtından olup herhangi bir sebebe bağlı değildir ve bu durum onun kendisini bilmesini de zorunlu kılar. Aynı şekilde, zorunlu varlık kendisinden sonra îgelene de akleder; zira kendisinden sonra gelen varlıkların da kendisinden çıkan hiyerarşik düzenin hem dikey hem de yatay çizgisi³⁴¹ olarak inen varlıkların, zorunlu varlığa olan bağıntıları ve varlıklarındaki zorunluluk bakımından onları akletmesi gerekir.³⁴² Bu şekilde zorunlu varlık, hem zâtını, hem neden olduğu varlıkları, hem de varlık düzenindeki tüm diğer varlıkları, zâtî bilgiyle ve varlığa içkin bir zorunlulukla bilmektedir.

³³⁹ Halîl, İbn Rüşd Li'şu'â el-Ahîr, s. 123.

³⁴⁰ Faysal Gazi Meçhûl, *Nakdû İbn Rüşd li-İlâhiyat İbn Sînâ*, Merkez Dârasât Falsafatü'd-Dîn Fi Bakdâd, Beyrut 2008, s. 142; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.198; Türkçe çev., s. 187.

³⁴¹ Belki de "dikey" ile, "feyz" nazariyesine göre akılların ardışık bir şekilde sıralanması; "yatay" ile ise, her bir sebebin mertebesine göre ortaya çıkardığı cüz'î sonuçlar kastedilmiştir." Bkz. Kâsîm, Mahmûd, *Nazariyyetü'l-ma'rife inde İbn Rüşd ve te'vilühâ ledâ Tûmâs el-Eküyînî*, Mektebetü'l Enjelo, Kahire, s. 148-149. İbn Rüşd ise, sudûr (feyz) teorisini veya akılların birbirinden çıkması teorisini eleştirir. Aristoteles felsefesinde de Platon felsefesinde de sudûr ilkesinin varlığını reddeder. Bu teori, İslam filozofları tarafından birden çokluğun nasıl ortaya çıktığını açıklamak amacıyla benimsenmiştir. Ona göre "Eski filozofların görüşlerini iyice anlayamadıkları için daha sonra gelen islam filozofları böyle bir yanılığa düşmüşlerdir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tehâfüt et-Tehâfüt* Mukademesi, s. 20.

³⁴² İbn Sînâ, *el-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l Ma'arif, Kahire 1985, C.3, s. 278; Türkçe çev., *İşaretler ve Tenbihler*, çev., Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 165; Kâsîm, *Nazariyyetü'l-ma'rife inde İbn Rüşd..*, s. 148.

Fârâbî, İbn Sînâ gibi bazı İslâm filozofları, Tanrı'nın kendi zâtı ve başkaları hakkındaki bilgisini, O'nun akıl sahibi olmasının bir delili olarak kabul etmektedirler. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, akıl ve idrakten ibarettir. Zorunlu Varlık, bi'l-fiil akıl olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla O'nun bilgisi bizzat kendisidir ve varlığına ilave bir şey değildir. Bu durumda bilgi, zâtın kendisi olmaktadır. Binan aleyh Tanrı mutlak akıldır, mutlak bilgidir.³⁴³

Fârâbî'ye göre “İlk Varlık” ya da “Zorunlu Varlık”, kendisinden başka bir varlığa bağlı olmadan var olan bir varlıktır. O, ilk varlığın maddesiz olduğunu, dolayısıyla akıl olması için dış bir sebebe ihtiyaç duymadığını belirtir. İlk varlık, kendisini kendi özünden akıl olarak tanır. Burada Fârâbî, ilk varlığın kendisini anlaması ve akıl olarak var olması hakkında önemli bir düşünce geliştirir. Ona göre, ilk varlığın sadece akıl değil, aynı zamanda âkil (akleden, akıllı) olan bir varlık olduğuna dikkat çeker. Yani, ilk varlık kendi özünde bir “*akıl*”dır, başka bir şeyle ona akıl olma özelliği yüklenemez. Bu varlık, kendisini tamamen akıl olarak anlar ve bu akıl, onun tüm varlık anlayışını kapsar.³⁴⁴ Fârâbî, ilk varlığın tam anlamıyla kavranmasının insan aklı için zor olduğunu kabul eder. Ona göre bu durumun iki temel gerekçesi vardır: Birincisi, Tanrı'nın mükemmelliğinin yoğunluğu ve yüceliğinin, insan aklının çok ötesinde olmasıdır. İkincisi ise, maddeyle bağlantılı olan insan aklının, Tanrı'nın zâtını tasavvur edememesi ve bilgisini tam olarak kavrayamamasıdır.³⁴⁵ Fârâbî, Tanrı'nın zâtının kemâlini bilmenin imkânsızlığını güçlü bir ışık örneğiyle ifade eder. Işık ne kadar güçlü olursa, onu görmek de o kadar zorlaşır. Eğer Tanrı mutlak bir nur ise, onu görmek, kavramak veya tanımlamak mümkün değildir. Ancak “İlk Varlık” (Tanrı), kendi zâtını idrak eder ve zâtı bütün varlıkların kaynağıdır. Kendi zâtını bildiğinde, bir anlamda bütün varlıkları da bilir. Çünkü diğer tüm varlıkların varlığı, onun varlığından kaynaklanmaktadır. Başkasına varlık vermekle, kendi zâtında bulunmayan bir kemâli değil, bilakis kendi kemâlini vermektedir. Tanrı, doğası gereği kendi varlığında olanı bilir.³⁴⁶ Bu nedenle Fârâbî'ye göre, Tanrı, “zâtının dışındaki fazileti kendisine tanıtacak başka zâta

³⁴³ Tunçbilek, *Sıfatu'l-İlmi'l-İlahiyyi fi Fikri'l-İslâmî*, s. 157.

³⁴⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Ali Bu Mulhim, Dâru Mektebetü'l Hilâl, Beyrut 1995, s. 35-36; Türkçe çev., a.mlf., *a.g.e.*, çev., Nafiz Danışman, MEB, Ankara 2001, s. 20-21.

³⁴⁵ Ali Abû Mulhim, “mukaddime”, mlf. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* içinde, s. 6; Türkçe çev., s. 24.

³⁴⁶ Gürbüz Deniz, *Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi*, Felsefe Dünyası, 2008/1: S.47, s. 94.

muhtaç değildir. Onun tanınmak için de başka zâta ihtiyacı yoktur". Aksine, bilme ve tanıma konusunda özüyle yetinir. Tanrı'nın özüne dair bilgisi, özünden ayrı bir şey değildir; çünkü Tanrı hem bilir hem bilinir ve aynı zamanda bilgidir. O, tek bir zât ve tek bir özdür.³⁴⁷

Fârâbî'ye göre Tanrı, ilk olarak, mutlak birliği içinde kendi zâtını algılar ve buna "*ilk bilgi*" denir. Daha sonra, bu mutlak birlikten kaynaklanan sayısız ayrıntıyı fark eder ki, bu da "*ikinci bilgi*" olarak adlandırılır ve sonunda birinci bilgiye bağlanır. Bu iki bilginin birbirine bağlanması, Tanrı'nın tüm varlıkların varoluşunun sebebi olmasıdır ve O, iyilik düzeninin kaynağı olarak kendisini akleder.³⁴⁸

Fârâbî'nin bu görüşü, kelâm ehli tarafından, ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırılması gereken bir bid'at olarak görülmektedir. Çünkü Tanrı'nın sadece kendisini algıladığı şeklindeki ifade, onlara göre Tanrı'nın cüz'î şeyler hakkındaki bilgisini inkâr etmek anlamına gelmektedir. Eğer birinci görüş, Adudüddîn İcî'nin savunduğu gibi, Tanrı'nın kendisini bildiği inkâr edilirse, bu durumda Tanrı'nın mutlak bilgisini de inkâr etmiş olurlar. Çünkü O'nun bir şeyi bildiğini söylemek, o şeyi bilmesinin zorunluluğunu doğurur ve bu da O'nun kendisini bilmesini gerektirir. Ancak onlar bunu imkânsız saymaktadırlar.³⁴⁹ Bu algı, Tanrı'nın yaratıcı olduğunu ve yarattıklarını kendi himayesine aldığı savunulan İslam diniyle uyumsuzdur. Bu nedenle, İbn Rüşd de dâhil olmak üzere İslâm filozofları, bu felsefeyi İslâm inançlarıyla uzlaştırmaya çalışmak durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda, Tanrı'nın sadece kendini algıladığı, ancak kendini algıladığında diğer tüm varlıkları da algıladığı görüşünü benimsemişlerdir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın (Tanrı) sıfatları konusundaki görüşlerinde O'nu mutlak akıl olarak tanımlamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre O, her yönüyle maddeden ayrı bir varlıktır ve maddeden uzak olması nedeniyle aynı zamanda mutlak akıl sahibidir.³⁵⁰ Tanrı, bütün varlığın kendisinden kaynaklandığını, bu varlığın O'nun ilk ilke oluşundan dolayı zorunlu olarak meydana geldiğini akleder. Zâtında, her şeyin kendisinden sudûr etmesine engel olacak herhangi bir eksiklik ya da karşı koyucu bir

³⁴⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s.37; Türkçe çev., s. 22.

³⁴⁸ Kâsım, *el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh İbn Rüşd*, s. 149.

³⁴⁹ Kâsım, *el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh İbn Rüşd*, s. 149.

³⁵⁰ Muhammed Âtîf el-İrâkî, *Mezahibu Felasifetil-Maşrık*, Dârü'l Maârif, Mısır 1973, s. 209.

unsur bulunmaz. Bilakis, zâtı kendi kemâlini ve yüceliğini, hayrın ondan taşmasını mümkün ve gerekli kılacak ölçüde idrak eder. Bu durum, zâtı gereği sevilen, yüceliğe özgü bir zorunluluğun neticesidir. Her varlık ki, kendisinden sudûr edeni bilir ve bu sudûru engelleyici bir unsurla karıştırmaz, aksine saf bir şekilde açıklar. Bu durumda, böyle bir varlık kendisinden meydana gelene razıdır. Bu bağlamda, İlk Varlık da bütün varlığın kendisinden sudûr yoluyla taşmasına razıdır. Ancak buradaki razılık, İlk Gerçek'in kendi zâtını, fiil hâlindeki ilk iyilik düzeninin ilkesi olarak akletmesiyle anlam kazanır. Dolayısıyla Tanrı, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini de akleder. Bu akletme, bir kuvveden fiile geçiş ya da bir mâ'kûlden diğerine yönelik şeklinde bir idrak değildir. O'nun zâtı her yönden tek ve basit bir akıldır. Dolayısıyla bilkuvve olan hiçbir şey onda yer almaz. Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl mümkün olacağını ve bütünün varlığının mâ'kûlün gereğine uygun olarak en mükemmel şekilde nasıl gerçekleşeceğini idrak etmesini gerektirir. O'nun nezdinde uygun olan hakikat ise, bilindiği üzere, bizzat ilim, kudret ve iradenin kendisidir.³⁵¹

Tanrı'nın kendisini bilmesi ölçüsünde diğer varlıkları da bildiği iddiasına gelince, Gazzâlî, Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisinin, diğer varlıkların esası olarak kendisini bilmesinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. Gazzâlî bu hususunu şöyle ifade eder: *“Birincinin kendi kendini bilme varsayımı, onun bilgisinin kendi zâtını aştığını göstermez. Çünkü başka bir şeyin bilgisi olmadan kendi kendini bilmenin varlığı imkânsız değildir; aynı şekilde birincinin bilgisi ile başka bir şey hakkındaki bilgisi de imkânsız değildir.”*³⁵²

İbn Sînâ'nın kavramına alternatif olarak Gazzâlî, ilahiyatçıların Tanrı'nın hem kendisi hem de diğer şeyler, yani yaratıkları hakkındaki bilgisine dair bir arguman ortaya koymaktadır. Bu şekilde, Tanrı'nın bilgisi hem kendi zâtını hem de yaratılmış tüm varlıkları kapsamaktadır.

İbn Rüşd, *“Kendi özünü bilen varlık, kendisinden çıkan şeyi de bilir”* diyen kimsenin, aynı mantıkla *“Başkasını bilmeyen varlık, kendi özünü de bilmez”* demesi

³⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, nşr. Muhammed Ümeyre, C. 2, s.133; Türkçe çev., *En-Necât*, çev., Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 251; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû atü'l-felsefe*, s. 50.

³⁵² Belo, “Averroes On God's Knowledge Of Particulars”, P. 183.

gerektiği görüşündedir. Ona göre, Gazzâlî, İbn Sînâ'nın. Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiği şeklindeki görüşünü, filozofların kanıtlarına dayanarak geçersiz kılınca, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendisini de bilmediğini söylemek zorunda kalması mantıksal bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu ise doğru ve tutarlı bir mantıksal sonuçtur.³⁵³ İbn Rüşd, Tanrı'nın yalnız kendisini bildiğini, ancak yarattıklarını bilmediğini söyleyen kimsenin de kendi kendisiyle çeliştiğini belirtmektedir. Çünkü bu ifade, bilineni (malumu) sanki çokluk değilmiş gibi ele almakta ve bu durum, bilinen kesin olgularla çelişmektedir. Zira eğer bir kimse Tanrı'nın sadece kendini bildiğini iddia ederse, bu durum Tanrı'nın bilgisinin yalnızca kendisiyle sınırlı olduğu ve başkalarını kapsamadığı anlamına gelir. Ancak İbn Rüşd'ün bakış açısına göre bu yaklaşım, bilgi (ilim) ve bilinen (malum olan) hakkında kesin olarak bilinen gerçeklerle çelişmektedir. Çünkü malum olan, çeşitli ve çok olmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, "*Tanrı'nın sadece kendini bildiği*" görüşü, bilginin çoklu olmadığına inanmak anlamına gelir ki, bu da bilinenin ve bilginin çok olduğunu söyleyen akli gerçeklerle bağdaşmaz. Âlemde bilinenler çoktur ve bu görüşe göre Tanrı'nın bilgisi, bütün bu varlıkları kapsayacak şekilde çeşitlenmiş olmalıdır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, bilginin yalnızca ilâhî zâtla sınırlı olduğunu iddia edebilmek için kesin bir kanıt bulunmamaktadır.³⁵⁴ Tanrı'nın bilgisi, varlıkların çeşitliliğini de içerecek şekilde kapsamlıdır ve bu yaklaşım akli zorunluluğa daha uygun bir anlayış sunmaktadır.

İbn Rüşd, Tanrı'nın kendi zâtını mı yoksa diğer varlıkları mı bildiği şeklinde bir meseleyi tartışan kimselerin, birçok sebebin eseri olan bir şeyin nicelik bakımından çok, bölünebilir ve değişime uğrayabilir olmasının olağan bir durum olduğu; ancak birçok eseri bulunan bir sebebin sayıca çok, bölünebilir ve değişebilen olmasının zorunlu olmadığı hususunu gözden kaçırdıklarını belirtir. O, aslında Tanrı'nın, varlıkların mahiyetini ve düzenini kendinden başka varlıklara idrakla değil, varlıklarda ve varlıkların özünde tertip ve düzen vermek açısından bildiği görüşündedir. İbn Rüşd'e göre şayet Tanrı, varlıkları idrakla bilseydi, sebep olmaz,

³⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 253; Türkçe çev., s. 245.

³⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 33; Türkçe çev., s. 10.

aksine onların konumuna geçerdi ki bu, Tanrı'nın bilgisiyle bağdaştırmanın mümkün olmadığı bir durumdur.³⁵⁵

Görüldüğü gibi bu konuda filozoflar ile kelâmcılar arasında ortaya çıkan sorun, akıl ile geleneği uzlaştırma çabasıdır. Filozoflar, ilâhî zâtın basitliğini ve değişimden münezze olmasını savunan akli ilkelere dayanmışlar ve bu yaklaşım, bazı filozofları, Tanrı'nın bilgisini yalnızca zâtıyla veya varlıklar hakkındaki genel bilgiyle sınırlamaya yöneltmiştir. Öte yandan, Gazzâlî gibi kelâmcılar ise dinî naslara dayanarak Tanrı'nın her şeyi hem ayrıntılı hem de genel olarak bildiğini savunmuş ve bunu doğru yol olarak kabul etmişlerdir. İbn Rüşd ise bu sorunu aşmak için, Tanrı'nın bilgisinin bütün varlıkları kuşattığını, ancak bu bilginin ayrıntılı ve değişen algılar yoluyla değil; varlıkların düzeni ve sebepleriyle ilgili bilgi yoluyla, yani insanın bilgi kavrayışını aşan bir anlayışı ifade etmektedir.

4. TANRI'NIN KENDİ HÂRİCİNDEKİLERE DAİR BİLGİSİ

Tanrı'nın kendi zâtına dair bilgisi, Meşşâî filozoflar ile Aristoteles arasında ittifak konusu iken, diğer varlıklara dair bilgisi ise aralarında ihtilaf konusu olmuştur. Aristoteles, İlk Hareket Ettirici'nin (muharrık) bilgisinin, evrenin diğer kısımlarına uzanmadan sadece kendi zâtını kavrayıp onu, tefekkürüyle sınırlı olduğuna inanmaktadır. Zira ilâhî bilginin öznesi ancak tam olabilir ve bu sebeple ancak kendini bilebilir. Çünkü o, var olan en mükemmel şeydir ve bilgisinin öznesi olmaya da yalnız kendisi layıktır.³⁵⁶

Farâbî bu konuda şöyle der: “*Vâcip olan varlık, her türlü feyzin başlangıcıdır ve zâtıyla kendine aşikârdır. Onda çokluk olmaksızın bütüne sahiptir. Zahir olduğu için bütün varlıkları zâtından elde eder. Bu nedenle zâtından sonra gelen bütün bilgisi de zâtının bilgisidir. Böylece bütün hakkındaki bilgisi, zâtından sonraki bir çokluk olarak ortaya çıkar ve bu bütün, zâtına nispetle birlik arz eder.*”³⁵⁷ Farâbî bu sözünde, Tanrı'nın çokluğu bilme sorununu, sıfatların çoğalmasa problemi yaşamadan çözmeye çalışmaktadır. Vâcip olan varlığın bütünü bilmesini, zâtını

³⁵⁵ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 281; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 194; Türkçe çev., s.183 .

³⁵⁶ Tunçbilek, *Sıfatu'l-İlmi'l-İlahiyyî fi Fikri'l İslâmî*, s. 161-162; Muhammed Gallâb, *Muşkilatü'l Ulûhiyye*, Dâru'l İhya el-Kutub el Arabiyye, Kahire 1951, s. 37.

³⁵⁷ Farâbî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 58-59.

bilmesine bağılı kılarak basitliğini korur ve çokluğa düşmeden bu problemi aşmaya çalışır. Bu şekilde, ilâhî bilginin felsefî tasavvuru ile tevhid ve tenzih gereklerini uzlaştırmayı hedeflemektedir. İbn Sînâ ise – Farâbî gibi Aristo’cu ekole mensup olarak – bu açıklama ve yorumla “ilk” varlığın zorunlu varlık niteliklerini koruduğunu düşünmektedir. Onun birliğini her yönden muhafaza etmiş, onda herhangi bir çokluk veya terkibe yer vermemiştir. Onun tam ve mükemmel olduğunu, daha önce gerçekleşmemiş bir durumun onda gerçekleşmesini beklemenin anlamsız olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda, ezeli ve değişmez olduğunu savunmuştur. Ayrıca, bu “ilk” varlıkta tevhid akidesinin en önemli özelliği olan Allah’ın zâtından ötesini bilme niteliğini de korumuştur. Tanrı’nın bilgisi sadece zâtıyla sınırlı kalmamış, mülkünde bulunan büyük-küçük her şeyi kuşatmıştır. Bu bilgi ise, O’ndan taşan akıllar aracılığıyla varlıklar hakkında gerçekleşmiştir. Böylece bu bilgi, Tanrı’nın zâtında herhangi bir çokluk oluşturmadan ve birliğini bozmadan sağlanmıştır.³⁵⁸

İbn Sînâ, zorunlu varlık olan Tanrı’nın kendi zâtını aklettiğini kabul eder. İbn Sînâ açısından Tanrı’nın kendi zâtını anlaması, bilmesi ne felsefî ne de dinî açıdan bir sorun teşkil etmektedir. Ona göre şayet ilk varlık kendisinden başka bir şeyi bilseydi, zorunlu varlık olmasının gereklerinin ötesine geçerdi ve Tanrı’nın kendisinden başka bir şey hakkındaki bilgisi, bir yandan zorunlu varlığın zâtının çoğalmasına, diğer yandan ise onun değişmesine ve bir hâlden başka bir hâle geçmesine yol açardı. Tanrı’nın birliğinde çokluk bulunmaz, hatta düşüncede dahi O’nun çokluğuna yer verilemez ve bundan başka bir hâl O’nun için varsayılmaz; çünkü O, gerçekte tam ve mükemmeldir. Şu halde eğer ilk varlık, kendisinden başka hiçbir şeyi bilmiyorsa, bu durum Tanrı’nın rububiyetinin en önemli yönlerinden birini Tanrı’dan reddetmek için bir sebep olmaktadır. Zira şayet Tanrı, kendisinden başka hiçbir şeyi, yani âlemi bilmiyorsa, o zaman onu nasıl yaratabilir ve yönetebilirdi?³⁵⁹ Dolayısıyla hem birliğin korunması hem de O’nun aktif rububiyetinin anlaşılması için Tanrı’nın bilgisi, yalnızca kendine değil, yaratılmışlara da yönelmiş olmalıdır.

³⁵⁸ Tunçbilek, *Sıfatu’l-İlmi’l-İlahiyyî fi Fikri’l-İslâmî*, s. 563.

³⁵⁹ Muhammed Kâmil Behî, *el-Cânibü’l-ilâhî mine’t-tefkîri’l-İslâmî*, Mısır 1966, s. 555; İbn Sînâ, *el-İşârât*, C.3, s. 281-285.

İbn Rüşd, Tanrı'nın kendi özünü bilmesi ile başkasını bilmesi konusunda filozoflara daha yakın bir konumda yer almaktadır. Filozoflara göre, cisimden soyut varlıklar, yani akıllar öz itibariyle bilgidir. Çünkü bilgi, maddeyle birleştiğinde eksik ve potansiyel hâle gelir. Ancak maddeden tamamen soyut olan İlk Akıl (veya Tanrı) mutlak fiil hâlindeki bilgidir. Dolayısıyla Tanrı, bilgiyi dış dünyadan edinmez; bilginin kaynağı bizzat O'nun özüdür. İbn Rüşd, bu çerçevede gerçek bilginin, varlıkların kendi iç düzeni ve hikmetli tertibiyle kavranması olduğunu belirtir. Ona göre insan akılı bu düzeni dışarıdan gözlemleyip sonradan öğrenirken Tanrı, varlıkları kendi özünü bilir. Bu sebeple, O'nun bilgisi bizimkine benzemez; bizim bilgilerimiz ya tikel ya tümel niteliklidir ve her ikisi de eksiklik taşır. Oysa Tanrı'nın bilgisi, ne tümel ne de tikel olarak tanımlanabilir; çünkü bu tür tanımlar sınırlılığın birer ifadesidir. Ayrıca İbn Rüşd'e göre, evrendeki düzen ve akli yapı, eksiksiz bir aklın varlığını gösterir. Her şeyin ölçülü ve hikmetli hareketi, onları yöneten yüce bir ilkeyi, yani İlk Akıl'ı işaret eder. Bu akıl, kendi özünü bilmesiyle birlikte tüm düzeni de kapsar; çünkü düzenin kendisi O'nun özünden doğar. Gazzâlî'nin "*Tanrı sadece kendi özünü biliyorsa, başkasını bilmez*" yönündeki eleştirisine karşı İbn Rüşd, böyle bir ayırımın Tanrı'ya uygulanamayacağını vurgular. Çünkü Tanrı'nın bilgisinde "öz" ile "*başkası*" arasında bir ayırım yoktur. Tanrı, kendi özünü bilirken aynı zamanda o özden kaynaklanan bütün varlıkları da bilir. Bu bilgi, bizim bilgimiz gibi dışsal nesneye yönelme yoluyla değil, doğrudan özsel bir bilme biçimidir.³⁶⁰

Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi, tüm evreni kuşatan, kendine yeterli, eksiksiz ve eylem hâlindeki bilgidir. Bu bilgi, hem Tanrı'nın kendi özünü hem de o özden kaynaklanan düzeni kapsar.

Tanrı'nın bilgisinin çokluğu ve bunun bilginin çokluğuyla ilişkisi hususunda İbn Rüşd Tanrı'nın bilgisi, sonlu ve sonsuz bütün bilinenleri sonsuzu kapsayacak şekilde ihtiva ettiğine göre O'nun bilgisinin bu bilinenlerin çok olması hâlindeki durumuna da dikkat çekmektedir. İbn Rüşd bu durumda Tanrı'nın bilgisinde bir çoğalma olup olmayacağı şeklindeki bir sorunun cevabının "*İlk bilgi'de, birliğine rağmen bilinenlerin ayrıntılarının bulunması imkânsız değildir.*" şeklinde olacağını belirtir ve filozofların görüşleri çerçevesinde kendi düşüncelerini ortaya koymaya

³⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 193-195; Türkçe çev., s. 183-185.

çalışır. İbn Rüşd, filozoflara göre, İlk Varlık'ın hem kendi zâtını hem de zâtı dışındaki varlıkları ayrı bilgilerle bilmesinin, yani bilgilerin çokluğu açısından birçok bilginin bulunmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre, filozofların kabul etmediği husus, İlk Akıl'ın akledilenlerle kemâle ermesi ve akledilenlerin eseri olmasıdır. Eğer İlk Varlık, insan aklına benzer şekilde işleyerek başka bir şeyi akledecek olsaydı, onun akli akledilen varlıklara tâbi bulunur ve onların nedeni değil eseri olurdu. Ancak İlk Varlık'ın tüm varlıkların ilk sebebi olduğu kesin olarak kanıtlanmıştır.³⁶¹

İbn Rüşd, filozofların reddettiği çokluğun Tanrı'nın kendi özünden dolayı değil, zâtına eklenmiş bir bilgi sebebiyle âlim olması hususu olduğunu ifade eder. Ona göre bu çokluğun reddedilmesi, Tanrı'nın algıladığı bilgilerin çokluğu değil, insan bilgisindeki çokluktur. İnsan bilgisindeki çokluk ise yalnızca mekansal çokluk veya akıl tarafından sınıflandırılan türlerin çokluğudur. İnsan akli, varlıkları yalnızca kuvve hâlinde, eksik bilgi olarak bilebilirken, Tanrı'nın bilgisi fiil hâlinindedir ve eksiklik içermez. İnsan akli, bu fiil hâlindeki bilgiyi tam olarak kavrayamaz, çünkü sınırlıdır. Tanrı'nın bilgisindeki çokluk, bizim kavrayışımızda bulunan türlerin çokluğundan farklıdır. İbn Rüşd, insan bilgisindeki çokluğun sınırlı olduğunu ve aklın yalnızca potansiyel hâlde bilgiye sahip olduğunu belirtir. Buna karşılık Tanrı'nın bilgisi, fiil hâlinindedir ve eksik değildir. Tanrı'nın bilgisindeki çokluk, bizim anlamadığımız bir düzeyde birleştirici bir bilgidir. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisindeki bu çokluğun, insan bilgisindeki çokluktan çok farklı olduğunu vurgular. Çünkü insan, bilgiyi ancak sınırlı ve potansiyel hâlde kavrayabilirken, Tanrı'nın bilgisi her zaman tam ve eksiksizdir. Bu nedenle, insanın Tanrı'nın bilgisini tam anlaması imkânsızdır.³⁶²

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün bu düşüncesi, Tanrı'nın mutlak bilgi ve kudretine işaret ederken, aynı zamanda insanın sınırlı bilgiye sahip olduğunu vurgular. İnsan akli, Tanrı'nın bilgisindeki çokluğu ve bu bilginin eksiksizliğini tam olarak kavrayamaz. Çünkü insan bilgisinin doğası sınırlıdır ve eksiktir. Bu durum, insanın Tanrı'yı ve onun bilgisini anlamadaki yetersizliğini ortaya koyar.

³⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 196; Türkçe çev., s.185-186.

³⁶² İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, s. 196; Türkçe çev., s.186-187.

4.1. Tanrı'nın Tümelere Dair Bilgisi

İbn Rüşd, “*Tehâfüt et-Tehafüt*” (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) adlı kitabının birkaç bölümünü Tanrı'nın tümelere dair bilgisi meselesine ayırmıştır. Düşünür, bu meseleyi ele alırken önceki kelâmî ve felsefî tartışmaların da farkındadır. Zira o, Gazzâlî'nin mezkûr konuda filozoflara karşı yapmış olduğu eleştirileri temele alarak konuyu inceleme yoluna gitmiştir. Bu çerçevede Gazzâlî'nin eleştirilerinde birincil hedefini İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirttiği düşünceler oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikellere dair bilgisi teorisi, özellikle eleştirilerinin merkezinde yer almıştır.³⁶³

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgisi zamansal olmamalıdır. Dolayısıyla şimdi, geçmiş ve gelecek buna dâhil olmalı ve bu şekilde O'nun zâtının sıfatına değişme açık hâle gelmelidir. Aksine, O'nun tikeller bilgisi mukaddes bir şekilde, zamanın ve ezeliyetin ötesinde, aşkın ve yüce olmalıdır. O, her şeyi bilmelidir, çünkü O'nun için gerekli olan her şey, bir aracı ile ya da aracısız olarak, O'nun özel gücüyle, yani ilk hükmünün ayrıntısıyla gerçekleşir. Bu, zorunlu bir gerekliliktir; çünkü zorunlu olmayan bir şeyin meydana gelmesi, bilindiği üzere mümkün değildir.³⁶⁴ Bu görüş, Gazzâlî'nin “*Tehâfütü'l-Felâsife*” adlı eserinde İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşüne yönelik eleştirilerini tetiklemiştir. İbn Sînâ'nın sözkonusu meseledeki görüşlerini Gazzâlî, İbn Sînâ'nın İlk'in, bütün herşeyi zaman içerisine girmeyen, geçmiş, gelecek ve hâl diye ayrılmayan tümel bir bilgi ile bildiğini iddia ettiğini belirterek eleştiri konusu yapmıştır.³⁶⁵

Bu ifadeye binaen İbn Sînâ'nın tümel idraki tercih ettiğini, ya da tümel idrake tikel idraki bağladığını da görüyoruz. Yani cüz'î şeylerin bilgisi, ancak bunların kapsamlı olması hâlinde Tanrı'ya isnat olunur. Bu görüş, onun bir yanda duyum ve hayal, diğer yanda akıl arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır. Yani Tanrı'nın, âlemi bilmesi akıl yoluyla, duyumlar veya hayal gücüyle değildir. İbn Sînâ'nın akıldan bahsettiği zaman, tikel olandan tümel olana geçmek istediği açıktır.

³⁶³ Belo, “Averroes On God's Knowledge Of Particulars”, P. 178

³⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1950, C.2, s. 84-85.

³⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 206; Murat Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eskiye*, 32/Bahar 2016, s. 30.

Çünkü bu, duyum veya hayal gücünün değil, zihnin işidir. Bu, onun bilgi teorisinde açıkça görülür³⁶⁶

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu görüşlerini de dikkate alarak Gazzâlî'nin konu hakkındaki açıklamalarını desteklememekte ve filozoflara daha yakın durarak kendine mahsus düşüncelerini ortaya koymaktadır. O, filozofların, Tanrı'nın bilgisinin bizim anladığımız anlamda tümel veya tikel olduğunu söylemediklerini belirtir. Tümel ve tikel olanın, mutlak anlamda Tanrı'nın bilgisi için değil, yalnızca insan bilgisi için geçerli olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Gazzâlî'nin Tanrı'nın bilgisini insan bilgisine benzetme girişimini de eleştirir ve bu benzetmenin yanlış olduğunu ileri sürer. İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi, ne tümel ne de tikel olarak tanımlanabilir. Zira tümel bilgi, fiilen var olan tikel şeylerin bilgisidir. Bundan dolayı, O'nun bilgisi zorunlu olarak kuvve durumunda bir bilgi olmalıdır; çünkü tümel bilgi, yalnızca tikel şeylerin bilgisidir. Şayet tümel bilgi, kuvve hâlinde bilgi ise ve O'nun bilgisinde kudret yoksa bu durumda Tanrı'nın bilgisi tümel olarak da nitelendirilemez. Üstelik O'nun bilgisi, tikel bir bilgi de değildir. Çünkü tikel şeyler sonsuzdur ve bilgiyle sınırlanamaz. Bu sebeple, Tanrı'nın bilgisinin insanın sahip olduğu bilgi ile nitelendirilmesi kesinlikle doğru bir kabul değildir. O'nun bilgisi insan bilgisindeki ilim, bilgisizlik gibi özelliklerle nitelendirilemez. Üstelik ilim, insanın varlığında değişikliğe neden olurken, O'nun ilmiyle varlığında bir değişiklik de olmaz.³⁶⁷

İbn Rüşd'ün düşüncesinde, Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisinden farklı olduğu ve karşılaştırılamayacağı vurgulanmaktadır. İnsan akılı, bireyleri duyularla, tümel varlıkları ise akıl yoluyla kavrayabilir. Ancak bu kavrama süreci, kavranan şeyin doğasına dayanır ve bu yüzden kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın da değişeceği açıktır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin görüşlerine karşı çıkararak, tümellerin akıl ile bilinebildiğini, ancak bireylerin bilgisinin yalnızca duyular veya hayal yoluyla elde edilebileceğini savunur. O, Gazzâlî'nin "çokluk" üzerine söylediklerini safсата olarak değerlendirir. Ona göre, türler ve cinsler, değişkenlik gerektirmeyen sabit bilgilerdir. Bu yüzden bunları kavramak değişim gerektirmez. Gazzâlî'nin türler ve cinslerle

³⁶⁶ el-İrâkî, *Mezahibu Felasifetil-Maşrık*, s. 207-208.

³⁶⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1948, C.3, s.1708; Mâcid Fahrî, *İbn Rüşd feylesüfü Kırtuba*, Mektebe el-Meşrikiyye, Beyrut 1982, s. 89.

ilgili yaptığı karşılaştırmalar da yanlış bir şekilde, bireylerin durumlarının çokluğuyla ilişkilendirilmiştir. Oysa türler ve cinsler sabit bir bilgiyi oluşturur.³⁶⁸

Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisinden farklı bir düzeyde olduğuna dikkat çeken İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin etkin bir bilgi olduğunu, insan bilgisinin ise sınırlı olduğunu belirtir. Tanrı'nın bilgisinin, insan bilgisinin varlıklarla olan ilişkisinden daha üstün bir şekilde varlıklarla ilişki içinde olduğunu söyler. İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi, her açıdan insan bilgisinden daha üstün ve daha mükemmeldir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisine benzetilerek değerlendirilmesi yanlıştır. Tanrı'nın bilgisi, yalnızca varlıklarla ilişkili olan bir bilgi değil, aynı zamanda bu ilişkilerin çok daha yüksek bir düzeyde ve daha mükemmel bir şekilde varlıklarla bağlantılı olduğu bir bilgidir.³⁶⁹ Sonuç olarak İbn Rüşd, Gazzâlî'nin görüşlerine karşı çıkararak, Allah'ın bilgisinin tikel ve tümel bilgileri kapsamakla birlikte, insan bilgisinden çok daha üstün ve farklı bir düzeyde olduğunu vurgular.

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin fiil halinde bir tek bilgi olduğunu, kuvve olmadığını belirtir. Bu, bilginin eksiksiz, tam ve mükemmel bir bilgi olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı'nın bilgisinde kuvve olarak var olan hiçbir şey yoktur. Çünkü bu kuvve halindeki bilgi bir maddenin varlığını gerektirir ki bu da ilâhî mükemmellekle bağdaşmaz. Bu nedenle filozoflar, ilk bilginin (yani Tanrı'nın bilgisinin) fiilî bilgi olması gerektiğine inanırlar. Bu bilgi, imkândan kaynaklanan herhangi bir eksiklikten veya çokluktan uzaktır. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin tek ve fiilî olduğunu, ancak özünde insan kavrayışının ötesinde bulunduğunu belirtir. Zira bu bilginin gerçek biçimini tasavvur etmek, Tanrı'ya benzer bir zihniyet gerektirir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, tümel bilgiye kıyasla tikellerin bilgisine daha yakın olsa da gerçekte ne tikel ne de tùmeldir. Bilakis, daha ziyade insana mahsus bilgi sınıflandırmalarını aşan bir bilgidir.³⁷⁰ İbn Rüşd bu görüşünü Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırarak şu âyeti aktarır: “ لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي

³⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 259-260; Türkçe çev., s. 253-254.

³⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 260; Türkçe çev., s. 254.

³⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 197; Türkçe çev., s. 186.

الأرض “*Ve göklerde ve de yerde zerre ağırlığında bir şey bile O’ndan gizli kalmaz.*”³⁷¹

Anlaşılacağı üzere İbn Rüşd, Tanrı’nın bilgisi hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ’ya daha yakın bir düşünce yapısına sahiptir. O, Tanrı’nın bilgisi konusundaki tartışmaların merkezinde O’nun bilgisinin insanın bilgisine benzetilmesi hatasını görmektedir. Bu sebeple de Tanrı’nın bilgisinin insan bilgisi gibi tümel ve tikel bilgi kategorilerinde değendirilemeyeceğini, ne tümel ne de tikel olmadığını düşünür. İlâveten Tanrı’nın bilgisinde insanın bilgisinde bulunan kuvve halini de kabul etmez. Dolayısıyla o, tümel ve tikel olmaksızın ve de kuvve hali olmadan Tanrı’nın bilgisinin her şeyi kapsadığını vurgular.

4.2. Tanrı’nın Tikellere Dair Bilgisi

İbn Rüşd, XIII. yüzyıldan itibaren bazı Latin düşünürler tarafından, Tanrı’nın tikelleri bilmediği ve bilgisini yalnızca tümeller (küllîler) ve anlamlarla sınırladığını savundukları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Her ne kadar İbn Rüşd’ün bazı takipçileri bu yorumu benimsemiş olsa da, gerçekte bu yorum onun felsefesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yanlış anlamının temelinde, gayb âlemi ile müşahede âlemi arasındaki farkın, yani Tanrı’nın bilgisinin mahiyeti ile insanın bilgisinin mahiyeti arasındaki ayrımın yapılamaması yatmaktadır. Hatta günümüzde bile bazı Orta Çağ felsefe tarihçileri ve bazı oryantalistler,³⁷² örneğin “*Thomas Aquinas*” ve “*Renan*” gibi isimler,³⁷³ İbn Rüşd’ün Tanrı’nın tikellere ilişkin bilgisini reddettiğini kesin bir gerçek olarak kabul etmeye devam etmektedir. Oysa bu algı, İbn Rüşd’ün gerçek düşüncesiyle örtüşmemektedir. Zira İbn Rüşd Tanrı’nın, tikelleri insan kavrayışını tamamen aşan bir bilgiyle bildiğini savunmuştur. Ona göre, insan bilgisi dış gerçeklikteki şeylerin varlığına bağlıdır. Buna karşın Tanrı’nın bilgisi, bu şeylerin varlığının sebebidir.³⁷⁴

³⁷¹ Sebe 34/3.

³⁷² “Oryantalist” kelimesi, Doğu toplumlarının dilleri, kültürleri, tarihleri ve coğrafyaları üzerine uzmanlaşmış akademisyenleri tanımlamak için kullanılır. Bkz. Yücel Bulut, “Oryantalist”, *DİA*, C. 33, s. 428.

³⁷³ Kâsım, *el-Feylesûfü’l-müfterâ ‘aleyh İbn Rüşd*, s. 177.

³⁷⁴ Kâsım, *el-Feylesûfü’l-müfterâ ‘aleyh İbn Rüşd*, s. 128

İbn Rüşd'ün *Damîme*³⁷⁵ adlı eserindeki düşünceleri çerçevesinde Tanrı'nın bilgisine ilişkin felsefi bir problem olan “*Tanrı cüz'ileri biliyor mu?*” sorusu, Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisinin doğasıyla ilgili daha derin bir meseleye doğru uzanmaktadır. O'nun bilgisi, sonradan meydana gelmiş ve yaratılmış şeylerle nasıl ilişki kurabilir? Bu sorudan iki ana nokta ortaya çıkıyor: Birincisi, eşyanın gerçekte gerçekleşmeden önce Tanrı'nın bilgisinde nasıl var olduğu; ikincisi ise Tanrı'nın onlara dair bilgisinin, onlar var olduktan sonra mı, yoksa yok olduktan sonra mı değişip değişmediğidir.

Bu sorular genelde meşşâiler ve kelâmcılar açısından oldukça farklı cevaplar bulmuşlardır. Adudüddin el-Îci'ye göre, çoğu filozoflar, Tanrı'nın değişen tikelleri bilmediğini söylemiştir. Aksi takdirde, eğer Tanrı, örneğin Zeyd'in şu anda evde olduğunu bilse ve ardından Zeyd evi terk etse, ya bu bilgi ortadan kalkacak ve Tanrı, Zeyd'in evde olmadığını bilecektir ya da bu bilgi olduğu gibi kalacaktır. İlk durumda, Tanrı'nın zâtının bir sıfattan diğerine değişmesi söz konusu olur ki bu bir eksikliklerdir. İkinci durum ise bilgisizliği ima eder. Her iki durum da Tanrı'ya atfedilmesi imkânsız olan eksikliklerdir. O'na göre, filozoflar aynı şekilde; ayrıca, Tanrı'nın çeşitli ve değişken tikelleri bilmediğini de söylemişlerdir, çünkü bu durumda her iki engel de bir arada bulunur. Ancak ne çeşitli ne de değişken olan tikellerde bu sorunlar yoktur. Tanrı bunları herhangi bir itiraza mahal vermeden bilir; tıpkı kendi zâtı ve akılların varlıkları gibi.³⁷⁶

İbn Rüşd'e göre, “*O, varlıkları, onların varlıklarının nedeni olan varlık aracılığıyla bilir... Birinci Varlık (yüceliği O'na mahsustur), varlıkların mahiyetini mutlak anlamda varlık olarak bilen Zât'tur ki bu da O'nun Zâtı'dır. Bu sebeple 'bilgi' ismi, hem O'nun bilgisine hem de bizim bilgimize, aynı ismin ortaklığı nedeniyle atfedilir. Çünkü O'nun bilgisi, varlıkların sebebidir; varlıklar ise bizim bilgimizin nedenidir.*”³⁷⁷ İbn Rüşd'e göre Tanrı, insanın tikellere dair bilgisine eşdeğer olmayan bir bilgi ile tikelleri bilir. Bilindiği üzere insan bilgisi, bilinen şeylere göre belirlenir. Buna binaen bilinen şey, insan bilgisinin hâdis olması sebebiyle hâdistir ve değişimi ile de değişmektedir. Ancak Tanrı'nın varlığı bilmesi

³⁷⁵ İbn Rüşd, “ed-Damime”, (Haz. Süleyman Uludağ), s. 167.

³⁷⁶ el-İrâkî, *Mezahibu Felasifetil-Maşrık*, s. 199; Îci, *el-Mevâkıf*, s. 288.

³⁷⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, C.3, s. 1708, Fahrî, *İbn Rüşd feylesüfü Kırtuba*, s. 89.

bunun tam tersidir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, sebeptir. Ancak bu iki bilginin farklı alanlara ait olması, dolayısıyla doğalarının da birbirinden ayrı olması hasebiyle birbirine kıyaslamak doğru bir yaklaşım değildir.³⁷⁸

Özellikle İbn Rüşd bize, Tanrı'nın bilme tarzının insanlığın bilme şekliyle karşılaştırılmayacağını söyler. Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisi arasındaki farkı³⁷⁹ şöyle açıklar: Bu karışıklık Tanrı'nın bilgisini, insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini öteki ile karşılaştırmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insan, cüz'ilere duyularla ve külli varlıklara ise akıl ile anlam verir. Bu nedenle kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değişmesi ve onların çokluğu ile da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur.³⁸⁰

İslâm dinine göre Tanrı'nın bilgisini temsil eden ilim sıfatı, Tanrı ile bâkî olan ezeli, öze ait ve sahih bir sıfattır. Âlemde olmuş, olmakta ve olacak olan her şey, tamamı veya ayrı ayrı, gizli veya kesin olarak Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir ve hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında değildir. Sonuç olarak ilim sıfatının her şeyi kuşatan evrensel bir niteliği vardır.³⁸¹ İbn Rüşd'e göre, bunların hepsi Tanrı'nın bilgisinin yeterli kanıtıdır. Çünkü onun gördüğü gibi Tanrı'nın geçmişten veya bugünden gelen bilgiyle neyin var olacağını ve neyin bununla bozulacağını bildiğini iddia edemeyiz. Bunun nedeni, ilâhî yasanın bunu gerektirmesi ve başka herhangi bir yorumun İslâm'da bir bid'at sayılması ve çoğu insanın bu yorumun dışındaki dünya hakkında hiçbir şey anlamamasıdır.³⁸²

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, Tanrı'nın tikel şeylere ilişkin bilgisinin zamana bağlı olmadığına, aksine tam ve kapsamlı bir bilgi olduğunu vurgulamaktadır. Tanrı, bilgisi değişmeden, zamandan ve değişen olaylardan etkilenmeden evrendeki her şeyi tamamen bilir. Tanrı'nın bilgisi tam ve süreklidir ve insanın bazı şeyleri olduktan sonra ve sınırlı bir süre içinde öğrenmesi gibi değildir.

³⁷⁸ İbn Rüşd, *Fastü'l-malkal Felsefe-Din İlişkisi*, (çev. Bekir Karlığa), s.101; a.mlf, *a.g.e.*, (Haz. Süleyman Uludağ), s. 123; Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 345.

³⁷⁹ Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 347.

³⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 259; Türkçe çev., s. 253; Ehvânî, *a.g.e.*, s. 175.

³⁸¹ Tortuk, "İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki", s. 77.

³⁸² İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 78.

Tanrı'nın bilgisinin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğuna ilişkin olarak İbn Rüşd, İlâhî Zât'ın doğasıyla bağlantılı olduğu için ilâhî bilginin kadîm ve ezeli olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı'nın âlem ve onun içindekiler hakkındaki bilgisi, Kur'ân'da bildirildiği gibi, olayların zamanla değişmesi veya yenilenmesiyle değişen, yenilenen bir bilgi değil ezelden ebede kapsamlı ve eksiksiz bir bilgidir.³⁸³ İbn Rüşd, En'âm Sûresi "*Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın.*"³⁸⁴ âyetini bu görüşüne delil olarak sunar.

Kelâmcıların Tanrı'nın kadîm bilgilerle eşyanın oluşunu bildiğini ifade etmeleri hususunu da ele alan İbn Rüşd, Tanrı'nın kadîm ilim yoluyla eşyanın oluşunu bildiğini veya dünyadaki yaratıklar ve olaylar değiştikçe O'nun ilminin de değiştiğini iddia eden görüşleri reddeder. İkinci durum, Tanrı'nın zâtında bir değişiklik anlamına geldiğinden bu görüş, İbn Rüşd'ün ilâhî mükemmellik anlayışıyla uyuşmaz. Zira İbn Rüşd, Tanrı'nın her şeyi kapsamlı ve kalıcı olarak bildiğini, bu bilginin zamanla değişen olaylarla veya tesadüflerin meydana gelmesiyle değişmediğini, aksine sonsuz bir bilgi olduğunu ortaya koyar.³⁸⁵

Sonuç olarak İbn Rüşd, Tanrı'nın kapsamlı ve mükemmel bir bilgiye sahip olduğunu ifade eder. O, Tanrı'nın bilgisinin geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek dâhil tüm âlemdeki her şeyi kuşattığını açıklar. Tanrı'nın bilgisinin zaman ve mekânla sınırlı olmadığını ve O'nun bilgisinin ezeli ve değişmez olduğunu vurgular. Bunun anlamı, Tanrı'nın bilgisinin sadece o an veya gelişen olayların bilgisi ile sınırlı olmadığı, zamansız bir şekilde tüm varoluşu kuşattığıdır.

İbn Rüşd'ün felsefesi, aklın ilkeleri ile din verilerini uzlaştırma çabasından derin şekilde etkilenmiştir. O, aklî felsefe ile dinî rivayetleri birleştiren bir yöntem

³⁸³ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 77-78; a. mlf, a.g.e., çev., Nevzad Ayasbeyoğlu, TTK Basınevi, Ankara 1955, s. 64; Ahmed Erkol, , *İbn Rüşd'ün Kemal Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018, s. 258-259; Kemal Sözen, "İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, C.63, Sayı:3, s.53-54; Tortuk, "İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki", s. 79-80.

³⁸⁴ En'âm, 6/59.

³⁸⁵ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille", (Mısır 1935), s. 78.

kurmaya çalışmış, İslâm öğretileriyle felsefî akıl yürütmeleri harmanlayarak hem aklın hem de vahyin aynı hakikatten kaynaklandığını savunmuştur. Bu çerçevede, akıl ile vahiy arasında görünen her türlü çelişkinin, ancak yanlış anlamalar ya da eksik yorumlardan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu nedenle İbn Rüşd, ilâhî konularda aklî düşünmenin meşruiyetini güçlü bir şekilde savunmuş, hatta şeriatın bizzat kendisinin insanları hem kâinatın hem de vahyin ayetlerini akılla tefekkür etmeye davet ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca, İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi sonradan oluşan geçici bir nitelik değil, O'nun ilâhî zâtına özsel biçimde bağlı, ayrılmaz bir sıfattır. Tanrı, ona göre, her şeyi ezeli ve küllî bir bilgiyle bilir; bu bilgi ne değişir ne de dönüşüme uğrar. Tanrı'nın bilgisi, hem tümelleri hem de tikel varlıkları aynı anda kuşatır; fakat bu kuşatma, O'nun zamandan ve mekândan münezzehe ilâhî mahiyetine uygun bir tarzda gerçekleşir. Bu anlayışla İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisine dair hem felsefî aklın gereklerini hem de İslam inanç ilkelerini bir araya getiren özgün bir bakış açısı sunar; ne ilâhî zatın yüceliğinden taviz verir ne de aklî ve burhanî düşünceden ödün verir.

SONUÇ

Bilgi teorisi (Epistemoloji), bilginin doğasını, kaynaklarını, sınırlarını ve gerçekleşme yollarını inceleyen felsefi bir disiplindir. Tarih boyunca bilgi kavramı farklı kültür ve dillerde çeşitli şekillerde tanımlanmış olsa da tüm tanımlar insan aklının gerçeği öğrenmesi ve kavramasıyla ilgili olmuştur. Eski Yunan filozofları, bilgiye dair ilk sistematik düşünceleri ortaya koymuşlardır; gerçi bu düşünceler o dönemde genel felsefenin bir parçası sayılır. Modern dönemde ise epistemoloji bağımsız bir alan hâline gelmiş; Locke ve Kant gibi filozoflar, bilgi kavramının yapısını sorgulamışlardır. Locke'un deneyimci yaklaşımı ve Kant'ın akla verdiği önem, çağdaş epistemolojinin temel taşlarını oluşturur. Ancak yine de bilgi tanımı, sürekli tartışılan bir konu olarak kalmıştır.

İslam filozofları ve kelâm âlimleri ise bilgi sorununu kendilerine özgü bir bakış açısından ele almışlardır. Kindî, bilgiyi varlığın hakikatini bilmek olarak tanımlamış ve onu doğru ile yanlış ayırt edebilme yetisiyle ilişkilendirmiştir. Fârâbî ise bilginin zihinde kesin bir hüküm olduğunu savunmuş ve onun, insan fiillerinden bağımsız sabit hakikatlere dayanması gerektiğini belirtmiştir. Bu, bilginin nesnel bir temeli olduğunu gösterir. İhvân-ı Safâ ise bilgiyi zihinsel sûretler üzerinden tanımlamış; cehaletin, bu sûretin zihinde bulunmaması olduğunu söylemiş ve bilginin zihinsel güçle ilgili olduğunu vurgulamıştır. İbn Sînâ, bilgiyi hem akli hem de hissî bir süreç olarak değerlendirmiş; doğuştan gelen zihinsel bilgileri ve tecrübeyle kazanılan bilgileri bir araya getirmiştir. Ona göre bilgi, yalnızca dış dünyaya dair değil, aynı zamanda zihindeki soyut sûretlere dair kalıcı bir hakikattir.

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı, Aristotelesçi felsefenin etkisi altında şekillenmiş olsa da, bu bilgiyi İslâmî düşünceye uygun şekilde yorumlamaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre bilgiyi anlamak, varlığın doğasını ve nedenlerini kavramaktan geçer. Bilgi, ancak nedensellik ilişkileri anlaşıldığında gerçekleşir.

İbn Rüşd, bilginin kaynağının dış duyular ile aklın ortak çalışması olduğunu belirtir. Maddî dünyayı kavramada ilk adım olarak duyuları kabul eder; ancak bu duyusal algıların, akıl yoluyla işlenerek gerçek bilgiye dönüştüğünü belirtir.

Özellikle “*faal akıl*” kavramı, duyuların sınırlarını aşarak akıl ve soyutlamayla elde edilen bilgiyi amaçlar.

Dış duyular konusunda İbn Rüşd, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ ile bazı noktalarda ortak görüşlere sahiptir; ancak o, duyuları ve işlevlerini sınıflandırmıştır. Duyuları gerekli ve gereksiz olarak ayırması ve her birinin bilgi edinmedeki önemine yaptığı vurgu, bilgi edinme sürecinin ne kadar karmaşık olduğunu ilere sürer. Bununla birlikte İbn Rüşd, beş duyunun dışında başka bir duyunun olamayacağını kesin bir şekilde ifade ederek duyuların sınırlarına dikkat çeker.

Öte yandan, İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı bilginin doğuştan zihinde hazır sûretler olarak nefiste bulunduğu fikrinden dolayı eleştirmesi önemlidir. Çünkü bilginin yalnızca doğuştan gelen bir şey olarak değerlendirilmesini uygun bulmaz. Bununla birlikte, dış duyuların bilgi edinme sürecindeki önemini vurgulaması, onu bilgi edinmenin nasıl gerçekleştiği konusunda daha gerçekçi ve deneyime dayalı bir yaklaşıma yaklaştırır.

İslam filozoflarının iç duyular hakkındaki görüşleri, duysal algının zihinsel bilgiye dönüştürülmesi için çok boyutlu bir anlayışı sunar. Hepsi dış duyuların dünyayla ilk temas noktası olduğunu, iç duyuların ise bu verileri zihinsel anlama dönüştürmede vazgeçilmez bir araç olduğunu vurgular. Aristoteles’in “*ortak duyu*”, “*hayal*” ve “*hafıza*” gibi iç duylara dair temel kavramları genel olarak İslâm filozoflarının sistemlerini inşa ederken hareket noktası olmuştur.

Fârâbî, iç duyuları beş temel yeti olarak sınıflandırmış ve duysal algıyı aşan zihinsel süreçlerin karmaşıklığını vurgulamıştır. “*Musavvire yetisi*”, “*hayal yetisi*” ve “*mufekkire yetisi*” gibi terimler, duysal sûretlerin zihin içinde nasıl işlendiğini ve akıl ile hayalin bu süreçteki işlevini belirtir. Fârâbî’ye göre iç duyular, sadece pasif alıcılar değil, aynı zamanda bilgi üreten güçlerdir. İbn Sînâ da Fârâbî’nin sınıflamasını benimsemiş ve buna “*vehm*” ve “*tasavvur*” gibi kavramlar eklemiştir. Böylece iç duyuların işleyişine dair daha karmaşık ve bütüncül bir model sunmuştur. Gazzâlî ise iç duyuların işlevsel sınıflamasında biraz daha farklı bir yol izlemiştir. Ona göre gerçek bilgi, dış duyuların yanında içsel bir sezgiyle de elde edilir. İbn Rüşd ise iç duyuları sınıflandırmada düzenli bir yol izlemiştir. Özellikle “*ortak duyu*”

ve “*hayal gücü*”ne önem vermiştir. Ortak duyuyu, beş duyardan gelen algıları birleştiren ve zihnin algı sürecini anlamasını sağlayan bilişsel bir mekanizma olarak görmüştür. İç duyular arasındaki ilişkileri sadece tanımlamakla kalmamış, bunları akıl ve düşünceyle uyumlu bir şekilde açıklamıştır. Bu yönüyle, iç duyular hakkındaki anlayışı onun bilgi teorisinin bir parçasını oluşturur.

Bununla birlikte, bu filozofların iç duyular hakkındaki görüşleri bazı yönlerden eleştirilebilir. Öncelikle, sınıflandırmalar arasındaki farklılıklar, iç duyuların ne olduğu ve nasıl çalıştığı konusunda tam bir fikir birliği olmadığını gösterir. Ayrıca, İbn Rüşd gibi bazı filozofların bu konuyu oldukça kısa bir şekilde ele alması, iç duyuların anlaşılmasını zaman zaman zorlaştırabilir. Öte yandan, Gazzâlî'nin tasavvuf temelli yaklaşımı akılcı düşünceyle tam olarak örtüşmez ve bu durum, bilgi teorisi açısından bazı tutarsızlıkların tartışılmasına neden olabilir. Tüm bunlara rağmen, bu düşünürlerin hepsi iç duyuların hem bilgi edinmede hem de varlıkla ilgili anlayışta önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir.

İbn Rüşd'ün aklî idrak anlayışından, duysal ve aklî bilgi mertebeleri arasında açık bir ayırım yaptığı ve aklın soyutlama yetisiyle kendinin farkında olma kapasitesini vurgulayarak üstünlüğünü ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Duyular, maddî etkilerle sınırlı kalıp dış dünyadaki etkilenimlere bağımlıyken; aklî idrak, bu sınırlamalardan bağımsızdır. Çünkü akıl, doğrudan bir maddî etkene ihtiyaç duymadan ma'kûlleri kavrayabilir ve bu yönüyle daha sabit ve bağımsızdır. Bu bağlamda, İbn Rüşd'e göre akıl yalnızca dış dünyanın bilgisine ulaşan bir araç değil, aynı zamanda ma'kûl sûretlerin yansıdığı bir ayna ve kendini “*akleden*” olarak idrak edebilen bir cevherdir. Böylece İbn Rüşd, akli yalnızca bir idrak aracı olarak değil, maddeden ve hyle'den (heyûlâ) uzak duran bir varlık olarak konumlandırmakta ve onun bilgi değerini faal akılla olan bağlantısından türettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd'e göre akıl, “*tasavvur*” (kavrama) ve “*tasdik*” (doğrulama) olmak üzere iki işleve sahiptir. Akıl yalnızca maddî dünya ile ilgili değil, aynı zamanda nazarî bilgi ve bilimlerin temeli olarak da işlev görür. “Amelî akıl” ile “nazarî akıl” arasındaki ayırım felsefi olarak anlamlı olsa da, pratikte bu iki alan çoğu zaman birbirine karışmaktadır. İbn Rüşd'ün “*ma'kûlât*” (tümeller, akledilirler) teorisinde,

tümel anlamların zihindeki varlığı ve bunların maddî dünya ile ilişkisine dair analizler yer alır. Ma'kûlât sadece zihinsel oluşumlar değil, aynı zamanda belirli bir varlık alanında zihinsel sûretler olarak varlığa sahiptir. Aristotelesçi ve Platoncu yaklaşımlar arasında denge kurma çabası görülse de, soyut alan ile maddî varlık arasındaki sınırları belirlemek bazı noktalarda güçleşmektedir. İbn Rüşd, insan aklının duyular ve hayal gücünden bağımsız olmadığını, aksine zihinsel idraklerin bunlara dayandığını ifade etmiştir. Ona göre hayal ve duyular, aklın işleyişi için gereklidir; ancak akıl, bu süreçleri kavramlara dönüştürerek bilgiye ulaşır. Bu bakış açısı, algıda duyusal ve aklî boyutları birleştirmesi açısından önemlidir.

İslâm felsefesinde “*ittisâl*” (bağlantı) teorisi, aklın bilgi edinme sürecindeki yerini ve ulaşabileceği düzeyi, aynı zamanda sınırlarını gösterir. Özellikle İbn Rüşd’ün “*faal akıl*” anlayışı, aklın imkânlarının yalnızca maddeye bağlı olmadığını, maddeden öte bir gerçeklikle bağlantılı olduğunu ve bu sayede bilgiye ulaşılabilirliğini savunur. Bu bağlamda İbn Rüşd, faal aklın varlığını ve insanla olan ilişkisini “*ittisâl*” çerçevesinde analiz etmiş, teorik ve amelî yönleriyle aklın kemalleme sürecini ele almıştır.

Ancak “*ittisâl*” kavramının felsefî ve tasavvufî anlayışlar arasındaki farklı yorumu, bu teorinin uygulanabilirliği ve sınırları konusunda bazı karışıklıklara yol açar. Tasavvufî deneyimin ruhsal yönü ile felsefenin akli yönü arasındaki ayrım, bu iki yaklaşımın karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Bu da, bilginin doğası ve kaynağı hakkındaki tartışmalarda felsefî ve tasavvufî yöntemler arasında bir ayrım yapılmasının önemini gösterir.

Faal aklın doğası ve onun madde dışı bir varlık olarak mevcut olup olmadığı hakkındaki tartışmalar, bugün hâlâ felsefî ve epistemolojik bir konu olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, İbn Rüşd’ün akıl konusunda maddi ve hem maddi hem de ruhsal yönleriyle ele alma çabası, özellikle faal aklın doğası ve insanla ilişkisi bağlamında kavranması güç alanlar barındırmaktadır. Bu nedenle, bu konuların açıklamaya ihtiyaç duyduğu açıktır.

Bilgi teorisiyle ilgili olarak İbn Rüşd’ün Tanrı bilgisine dair analizleri, metafiziğin temel meselelerinden biridir. İbn Rüşd, özellikle Gazzâlî’nin

eleştirilerine cevabında, ilâhî bilgi ile insan bilgisi arasındaki niteliksel farklar üzerinde durmuştur. Tanrı'nın bilgisi ezeli, sabit ve mutlak iken; insan bilgisi sınırlı, sonradan kazanılmış ve tecrübeye dayalıdır. Bu çerçevede ilâhî bilgi, varlığın nedeni ve yaratılışın kaynağı olarak görülürken; insan bilgisi yalnızca varlığı anlamaya çalışır.

Aristoteles, Tanrı'yı değişim ve bozulmadan uzak, salt akıl olarak tanımlamıştır ve bilgisi yalnızca kendi zâtına yöneliktir. Takipçilerinden İbn Sînâ bu Aristotelesçi anlayış ile dinî Tanrı tasavvurunu uzlaştırmaya çalışarak, Tanrı'nın hem kendisini hem de mahlûkâtı zorunlu ve mutlak bir akılla bildiğini ileri sürmüştür. Farâbî ise Tanrı'nın hem kendi zâtını hem de varlığı bildiğini, bunu birlik içinde gerçekleştirdiğini vurgulamıştır. Ancak bu görüş kelâm âlimlerinin bir kısmı tarafından kabul edilmemiştir. Gazzâlî ise Tanrı'nın, kendisini küllî bilgi ile bildiğini, mahlûkatını cüz'î bir bilgiyle bildiğini belirterek farklı bir yaklaşım sunmuştur. İbn Rüşd ise Tanrı'nın bilgisinin hem zâtını hem de varlıkları kapsadığını ve bu bilginin insan bilgisiyle karşılaştırılmayacak şekilde sınırsız olduğunu ifade etmiştir. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki temel fark, Tanrı'nın bilgisinin kapsamı ve doğası üzerindedir. Genel olarak İslâm felsefesinde ilâhî bilgi, Tanrı'nın akli ve varlığına dair sıfatları çerçevesinde ele alınır ve bu bilgi hem öz hem de yaratılanları kapsayan bir birlik içerisinde açıklanır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisine dair düşünceleri, "*Tehâfütü't-Tehâfüt*" adlı eserinde önemli bir yer tutar. Düşünür bu konuyu işlerken, hem İbn Sînâ'nın görüşlerini hem de Gazzâlî'nin eleştirilerini dikkate alarak konuyu ele almıştır. Ona göre Tanrı'nın bilgisi ne cüz'î (tikel) ne de küllî (tümel) bilgi ile açıklanabilir. Bu bilgi insan bilgisinden farklıdır. İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin etkili, eksiksiz ve değişime uğramayan bir bilgi olduğunu vurgular. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi ezeli olup zamanla değişmez; bu bilgi, insan aklının kavrayışını aşar ve insan bilgiye mahsus sınırlamalar ya da değişimler söz konusu değildir. Bu yaklaşım, onun ilâhî kemal anlayışının temel unsurlarından birisidir.

Öte yandan, Tanrı'nın cüz'îleri (tikel varlıklar) bilmesine dair tartışmalar İslâm düşünce tarihinde önemli yer tutar. Bazı düşünürler İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın sadece küllîleri (tümeller) bildiğini, cüz'î (tikel) bilgisinin ise olmadığı düşüncesinde

olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu anlayış, İbn Rüşd'ün felsefesinin yanlış yorumlanmasıdır. O, insan bilgisi ile ilâhî bilgi karşıtlıklarını vurgulayarak, Tanrı'nın tikelleri insan idrakini aşan bir şekilde bildiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak, yukarıda sunulanlara dayanarak, bilgi problemi önemini koruyan bir alan olarak varlığını sürdürmektedir ve farklı felsefi disiplinler ile yöntemsel yaklaşımların ortak bir değerlendirmesini gerektirmektedir. İbn Rüşd'ün faal akıl teorisi ve ittisâl nazariyesi, insan bilgisinin imkânlarını ve engellerini anlamada hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Akıl, tecrübe ve inanç arasında dengeli bir yöntem geliştirmek ise bilgiye ve hakikate ulaşma çabasında epistemolojik düşünce'nin temel hedeflerinden biri olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, eş-Şeyh Muhammed, *Beyna'al Felesife ve'l Mütekelimîn*, thk. Süleyman Dünyâ, Dâri'l Ahyâ'l Kutubu'l Arabiye, Mısır 1955.
- Abdülhamid, İrfân, *el-Felsefetü Fi'l-İslâm Darâsatün Ve Necd*, Dâru'l-Terbiyye, Bagdat Ts.
- Aristoteles, *fi'n-Nefs: De Anima*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'n Nehde'l Mısıryye, Kahire 1954.
- , *Nikomakhos Ahlâkı*, thk. Abdurrahman Bedevî, çev. İshak b.Huneyn, Vekale Matbaası, Kuveyt 1979.
- Aruç, Numan Yusuf, *İbn Rüşdün Eğitim Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Avcı, Necati, *İbn Rüşd'ün Hayatı, Eğitim, Öğretimi ve Eserleri*, EÜM Yayınları, Kayseri 1993.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed, *Hâşiyetü El-musammâ, Tahkîku'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm fîmâ yecibü aleyhim min ilmi'l-keâm liş'Şeyh Muhammed el-Fedâlî*, thk. Ahmed Farîd el-Muzeydî, Dâri'l Kutubu'l İlmiyeh, Beyrut 2007.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâb et-Temhîd*, neşr. R. J. McCarthy, el-Mektebetü eş-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- Bedevî, Abdurrahman, *Felsefetü'l-usûri'l-vüstâ*, Mektebetü'n- Nahda'l Mısıryya, Kahire 1969.
- , Abdurrahman, *Mevsû atü'l-felsefe*, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1984, C.I.
- Behî, Muhammed Kâmil, *el-Cânibü'l-ilâhî mine't-tefkîri'l-İslâmî*, Mısır 1966.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l- Akli'l-Arabi: Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- , *Bünyetü'l- Akli'l-Arabi: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li-Nuzûmi'l Marifah fi Sekâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, 3. baskı.

- Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012.
- Cum'a, Muhammed Lütfi, *Tarih falâsıfatu'l İslâm*, Müessesetü'l-Hendâvî, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413), *e t-Ta'rîf'ât*, thk. Muhammed Sâdîk Manşavî), Dâru'l Fazîle, Mısır 2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*, nşr. Sâlih b. Muhammed b. Üveit, Dâr el-kutub el-Ma'rifiye, Beyrut 1997, C.I.
- Cüzû, Muhamed Ali, *Mefhûmî'l-Akl ve'l Kalb fî'l Kurân ve'l-Sünne*, Dâru'l-ilm, Beyrût 1983.
- Diemer, Alwin, "Bilgi Kuramı", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997.
- Dura, Cihan, *Bilgi Toplumu*, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Eflâtun, *Muhâviretü Parmenides*, "Muhâviretü'l Kâmile içinde", çev. Dâvûd Ali Tımrâz, Beyrut 1994, C.2.
- , *Muhâviretü Theaitetus li-Eflatûn*, çev. Amîre Hilmî Matar, Dâr Garib Matbaası, Kahire 2000.
- , *Phaidon "fî Hulûd en-Nefs"*, çev. İzzet Kar'nî, Dâr Kubâ, Kahire 2001.
- Ehvânî, Ahmet Fuad, *fî Âlemi'l Felsefe*, nşr., Muâsasatü Hindâvî, Windsor 2017.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Uşûlü'd-dîn*, Metbaatü Dâri'l-Funûn et-Tutkiye, İstanbul 1346/1928.
- el-Fâhûrî, Hannâ-el-Cer, Halîl, *Tarîhu'l Felsefeti'l-Arabiyye*, Dâri'l cîl, Bayrût 1992, C.2.
- el-İrâkî, Muhammed Âtîf, *el-Menhecü'n-naqdî fî felsefeti İbn Rüşd*, Dâri'l-Ma'ârif, Kahire 1984.
- , Muhammed Âtîf, *en-Nez'atü'l - akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Mârif, Kâhire 1984.
- , Muhammed Âtîf, *Mezahibu Felasifetil-Maşrık*, Dârü'l Maârif, Mısır 1973.
- Erkol, Ahmed, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018.

- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ayıışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- , Mâcid, *İbn Rüşd feylesûfî Kurtuba*, Mektebe el- Meşrikiyye, Beyrut 1982.
- Fârâbî, *Fuşûl Münteze'a*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Mektebetü ez-Zehrâ, Beyrut 1405.
- , *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev., Nafiz Danışman, MEB, Ankara 2001.
- , *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Ali Bû Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l Hilâl, Beyrut 1995.
- , *İhsâ'ü'l-ulûm*, nşr. Ali Bû Mulhim, Dâri'l Hilâl, Bayrut 1996.
- , *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- , *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Ali Bû Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l Hilâl, Beyrut 1995,
- , *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Muhammed Hassan Âl-yâsîn, Dâr Ma'ârif, Bağdâd 1394H.
- Gallâb, Muhammed, *Muşkilatü'l Ulûhiyye*, Dâru'l İhya el-Kutub el Arabiyye, Kahire 1951.
- Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, nşr., Muhyiddin el-Kurdî'l Azheriyyi, Kurdistân Matbaası, Mısır 1328H.
- , *Makâsîdu'l-Felâsife*, thk. Mahammud Bîcû, Sabâr Matba'ası, Dimeşk 2000.
- , *Mecmuatü'r-Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrahim Amîn Muhammed, Mektebetü'l-Tavfikiyye, Kahire ts.
- , *Mizânu'l Amel*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l Ma'arif Matbaası, Mısır 1964.
- , *Tehâtüf'l Falâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l Ma'ârif Matbaası, Mısır 1966.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011.
- Görücü, Nazat, *Felsefeciler ve Kelamcılar Gözüyle Allah'ın ve Kâinatın Varlığı*, Biyografi Net Yayınları, Ankara 2019.
- Halîl, Şerefeddin, *İbn Rüşd Li'su'â el-Ahîr*, Dâr Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1995.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaatu Ebuzziya, İstanbul 1936, C.2.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

- İbn Ebû Usaybia, Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım, *Uyûn'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etbbâ*. Hayât Matbaasi, Beyrût.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâr Sâdir, Beyrut Ts, C.12.
- , *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Mâ'rife, Kâhire 1401/1981, C.2.
- İbn Rüşd, “ed-Damime”, *Faslü'l-malkal Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 2019.
- , “ed-Damime”, *Fasl'ül-Makal, Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- , “Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille”, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Metbaatü'l Muhammed et-Tijariyye, Mısır 1935.
- , “Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille”, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, çev., Nevzad Ayasbeyoğlu, TTK Basınevi, Ankara 1955.
- , *Bidâyetü'l-Müctehid*, çev. Ahmed Meylânî, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, C.I.
- , “Makâle Hel Yettesil bil-Akli'l-Heyulani el-'Aklü'l-Fa'âll”, *Telh'isu Kitabi'n-Nefs*, nşr. ve thk. el-Ehvânî, Mektebetü'n-Nahde el-Mısıryye, Kahire 1950.
- , *Menâhici'l-edille*, nşr. Mahmûd Kâsım, Mektebetu Anglo, Kahire 1964.
- , *Metafizik Büyük Şerhi* (Tefsîru Mâba'de't-tabî'a), çev. Muhhitin Macit, Litera Yayınları, İstanbul 2016, C.I.
- , “Risâletü'n-Nefs”, *Resâ'ilu İbn Rüşd*, Dâru'l-Ma'ârif el-Osmaniye, Haydar Âbad, 1366/1947.
- , *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1948, C.3.
- , *Tehâfüt et-Tehâfüt*, nşr., Muhammed el-Ureybî, Dâri'l-Fikir, Beyrut 1993.
- , *Tehâfüt et-Tehâfüt*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkeze'd Derâsâti'l Vuhde'l Arabbiye, Bayrut 1998.
- , *Telhîs'u Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsûs*, (*Librorvm Qui Parva Naturalia Vocantvr*), Textvm Arabicvm Recensvit; Henricvs Blvmborg (Corpvs, Commentariorvm Averrois In Aristotelem, Consilio Et Avspiciis, Academiae Americanae Mediaevalis, Adivvantibvs Academi is Consociatis) Ed. Henricvs Avstryn

- Wolfson, Shlomo Pines, Zeph Stewart, *Versionum Arabicorum*, Vol VII, Compendia, The Mediaeval Academy Of America, Cambridge, Massachusetts, 1972.
- , *Telhîs'ü Kitabu'n Nefs*, thk. Al-fard L. Abri ve Muhsin Mehdî, nşr. İbrâhîm Madkûr, Dârul-Kutub, Kâhire 1994.
- , *Telhîsü'l Kitâbi'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mektebetü'n-Nahda'l-Maşriqiyye, Kâhire, 1950.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayını, Samsun 1986.
- İbn Sînâ, *Ahvâl el-Nefs, Resâle fi'n-Nefs ve Bakâ'uhâ ve Me'âduhâ*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Dâr İhyâ el-Kutubî'l Arabiyye Matbaası, Kahire 1952.
- , *el-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1950, C.2.
- , *el-İşârât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- , *el-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l Ma'arif, Kahire 1985, C.3.
- , *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- , *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, nşr. Muhammed Ümeyre, Dâri'l Cîl, Beyrut 1992.
- , *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâri'l İslamiyye, Bingazî 1972.
- , “Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-aqliyye”, *Tis'ü resâ'il*, Dâri'l Arab, Kahire 1989.
- , *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâri'l Kalem, Beyrut 1980.
- Îcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf fi'l-İlmî'l Kelam*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts.
- İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, thk. Arif Tamir- Abdullah Kahraman, Çağaloğlu-Fatih Yay., İstanbul 2012, C.I.
- , *er-Resâ'il*, thk. Butrus el-Bustanî, Mektebatü'l İ'âmi'l İslamiyyi, Beyrut 1405H, C.I.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

- , İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008.
- Kādî Abdülcebbar, “*Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*” *Mukaddeme*, nşr. Abdülkerîm Osman, Mektebetu Vahbeh, Kahire 1996.
- , *el Muğni “el-İlm ve’l- Mârif”*, thk. İbrahim Medkur, Dâr el-Mısıryye, Kahire 1962, C. 12.
- Karaman, Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihi*, RTEÜ Matbaası, Rize 2015.
- Kâsım, Mahmûd, *el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh İbn Rüşd*, Mektebetu Anglo, Kahire ts.
- Kâsım, Mahmûd, *Nazariyyetü’l-ma’rife ‘inde İbn Rüşd ve te’vilühâ ledâ Tûmâs el-Ekûyini*, Mektebetü’l Enjelo, Kahire ts.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayları, İstanbul 1997.
- Kindî, Ya’kûp b. İshak, *Felsefi Resâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul, 1994.
- , “Risaletü’l-Kindî fi hudûdi’l-eshyâ ve rusûmihâ”, *Resâilu’l-Kindî’l-Felsefiyye*, thk Muhammed Abdi’l Hâdî, Dârî’l Fikrî’l Arabî, Kahire 1950.
- Küken, Gülnihal, *İbn Rüşd ve St.Thomas Felsefeselerinin Karşılaştırılması (Doktora tezi)*, İstanbul 1994.
- Kürdî, Râcih Abdülhamid, *Nazariyyetü el-Ma’rife beyn’l-Kurân ve’l-Felsefe*, Me’hedi’l Âlamî lil’-Fikrî’l İslamî, Virginia 1992.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., İstanbul 1995.
- Kutler, İlhan, *Yitirilmiş Hakikâti Ararken*, İz Yayınları, İstanbul 2012.
- Leaman, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Published by Curzon Press 1988.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabü’t-Tevhit*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- Meçhûl, Faysal Gazi, *Nakdü İbn Rüşd li-İlâhiyat İbn Sina*, Merkez Dârasât Falsafatü’l-Dîn Fi Bakdâd, Beyrut 2008.
- Meraküşî, Ebdulvâhid, *el-Mu’cib fi Telhîs Ahbar el-Mağrib*, Dâr el- Ferca Kâhire 1994/1414H.

- Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî re'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-aşri'l-vasît*, Müessesetü'l-Hendâvî, el-Memleke el-Muttehide, Windsor 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille fî Uşûlü'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ, Mektebetü'l-Ezheriyye, C.I.
- Neşşâr, Ali Sâmi, *Nazariyetü'l Ma'rife inde Aristo*, Dâri'l Ma'arif, Kahire 1995.
- Nübâhî, Abullah İbnu'l-Hasan, *Târîhu Kudâti'l-Endelus*, Dâr el-Kâtib el-Misrî, Kâhire 1947.
- Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, İstanbul 2011.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. H. P. Linss, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1424/2002.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed (ö. 502), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sayıd Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût ts.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Dâr el-Kuttâb el-Arabiyye, Beyrut 1990, C.I.
- , *el-Muhaşşal*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1984.
- Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çev. Ayşe Meral, AlBaraka Yayınları, İstanbul 2021.
- , *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiye*, çev. Âdil Za'ter, Dâr el-İhyâ, Kâhire 1957.
- Sarioğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslam Felsefesi-Tarih ve Problemler*, thk. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınlar, İstanbul 2018.
- , "İbn Rüşd", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- , *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Temsilcileri Tesisleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemi'l Kutub, Beyrut 1998, C.1.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebtu Lubnân 1996, C.I.

—, Muhammed Ali, “İlm”, *Keşşâfû Istilâhâtî'l Funûn ve'l-Alûm*, thk. Ali Dahrc, Mektebetü Lubnân 1996, C.2.

Topdemir, Hüseyin Gazî, *İbn Rüşd, Endülüslü Bilge*, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, *Sıfatu'l-İlmi'l-İlahiyyî fi Fikri'l İslâmî, Risâle Macester (Yüksek Lisans Tezi)*, Jami'atü Ümmü'l-Kûrâ, Mekke 1983.

Uraybî, Muhammed, *İbn Rüşd ve Felesifetu'l İslâm*, Dâri'l Fikir, Beyrut 1992.

Zeydân, Mahmud, *Nazariyetü'l Ma'rife inde Mufakirîn el-İslâm ve falâsifatü'l garbi'l Mu'âsirîn*, Mektabatü'l Mütanabî, Demmâm 2012.

Züneydiyyî, Abdurrahmân b. Zeyd, *Masâdirü'l Ma'rife*, Me'hedi'l Âlamî lil'-Fikrî'l İslâmî, Virginia 1992/1412.

Makaleler:

Altıparmak, Ömer Faruk, “Sufi Gelenek ve ibn Rüşd'te Fa'âl Akılla ittisâl Kavramı”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu* (Sivas 2009): C. 2, ss. 195-212.

Anâd, Ali Jâbir, “Mefhûmu'l İlm İlâhiyye İnd Abî Hassani'l Âmiriyyi”, *Mecelletü'l Âdâb* (İrâk 2015): Sayı: 114, ss. 641-658.

Bardakoğlu, Ali, “İbn Rüşd”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1990, C.2, ss. 254-257.

Belo , Catarina, “Averroes On God's Knowledge Of Particulars”, *Journal Of Islamic Studies* (17:2, 2006): Pp., 177–199.

Belgi , Fatih. "Tarih, Bilgi ve Tarihsel Bilgi: Tarih Epistemolojisi Üzerine Bir Deneme." *Tarihyazımı Journal of Historiography* (2021, 3(1)): ss. 24-43.

Çelebi, İlyas, “Sifât”, *DİA*, C. 37, ss. 100-106.

—, İlyas. “Şerhu'l-Usûli'l-Hamse” , *DİA*, C. 38, ss. 570-571.

Dağ, Mehmet, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *AÜİF Dergisi*, İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, Sayı: 4, Ankara 1980, ss. 97-114.

- Demirkol, Murat, “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”, *Eskiyeni* (32/Bahar 2016): ss. 29-54.
- Deniz, Gürbüz, “Fârâbi’nin Felsefi Sisteminde Tanrı’nın Bilgisi”, *Felsefe Dünyası* (2008/1): Sayı: 47, ss. 93- 105.
- Ehvânî, Ahmed Fuâd, “İbn Rüşd”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, C.2, ss. 163-186.
- el-Anzî, Selmân Naşmî, “Mevkif İbn Rüşd min Mas’aliti İlmu-Lahî bil-Küllîyat dûna’l-Cüz’iyât”, *AŞÜ Matbaasi* (Nisan-Haziran 2021): C. 49, ss. 329-355.
- Erdoğan, Ömer Faruk, “Fârâbi’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfırlar Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* (2016/1): Sayı: 1, C., 52, ss. 225-246.
- Karaman, Fikret, “Kur’an’da İlim Kavramı ve Değeri”, *Kelâm’da Bilgi Problemi Sempozyumu*, UÜİF, Arasta Yayınları, Bursa 2003, ss. 7-22.
- Karlığa, H. Bekir, “İbn Rüşd”, *DİA*, İstanbul 1992, C.20, ss. 257-288.
- Korkut, Şenol, “İskender Afrodîsî’nin Faal Akıl Teorisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, Sayı: 9, ss. 41-78.
- Kutluer, İlhan, “İlim”, *DİA*, C. 2, ss. 109-114.
- , “İttisâl”, *DİA*, C. 23, ss. 484-485.
- Mert, Muhit, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, C.44, Sayı: I, Ankara 2003, ss. 41-67.
- Çağrıncı, Mustafa, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, *İTED* (IX, 1995): ss. 77-126.
- , “Zarûriyyât”, *DİA*, C. 44, ss. 146-148.
- Özeryarlı, M. Sait, “Gazzâlî”, *DİA*, C. 13, ss. 505-511.
- Sözen, Kemal, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı’nın Bilgisi”, *Diyanet İlmî Dergi* (2012): C.63, Sayı: 3, ss. 51-60.
- Sinanoglu, Mustafa, “Muatilla”, *DİA*, C.30, ss. 320-330.
- Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, C.6, ss. 157-161.
- Topaloğlu, Bekir, “Mâtürîdî”, *DİA*, C.28, ss. 151-157.
- Tortuk, Bilgehan Bengü, “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”, *SDÜİF Dergisi*, yıl: 2016/1, Sayı: 36, ss. 75-93.

- Tufan, Kadri Hafid, "İbn Hazm el-Endelüsî", *Mejalatü er-Resâle*, Kahire 1949, Sayı: 809, ss. 38-40.
- Turgut, Ali Kürşat, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.21, Sayı: 2, 2012 ss. 1-21.
- Yaldır, Hülya, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, CÜRİF Yayını, Sivas 2009, ss. 337-354.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *DİA*, C.2, ss. 190-192.
- Yüce, Mustafa, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 15, Sayı: 24, Aralık 2010, ss. 111-126.
- Bulut, Yücel, "Oryantalist", *DİA*, C. 33, ss. 428-437.
- Yüksel, Emrullah, "Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi", *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, ss. 3-7.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı : Fadumo Ahmed Mohamed

Eğitim Durumu

Lise : Hamdan bin Rashid, 2004-2007

Lisans : East Africa University, 2007-2011

Yabancı Dil ve Düzeyi

Türkçe – İleri Düzey

Arapça – İleri Düzey

İngilizce – Orta Düzey