



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
VE
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞI

Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu
İBN RÜŞD'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK

1. CİLT

2009 - Sivas / Türkiye

İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi

God's Knowledge of Particulars in Ibn Rushd

Hülya Yaldır

1. Giriş

Gazalî'nin bilhassa ünlü *Tehâfüt*ünde filozoflara karşı yönelttiği eleştirilerden biri de filozofların sistemleri gereği, Allah'ın yalnızca tümelleri, yani cins ve türleri, yani genel doğa yasalarını bilip, tikelleri, somut olayları ve bireysel varlıkları bilmediğini söylemek durumunda kalmalarına ilişkindir.¹ Gazalî göre, filozofların düşmüş olduğu en temel yanlış Allah'ın kendi özünü bilmesiyle yaratmanın aynı şey olduğunu düşünmüş olmaları ve böylece Allah'ı ilim ve irade sıfatından yoksun bırakmalarıdır. Filozof, *Tahâfüt*'ün Onbirinci meselesinin hemen başında ilahi bilgi kavramının İslâm'da, daha doğrusu Eşarî kelamcılığında, ne anlama geldiğini açıklayarak tartışmayı başlatır. Ona göre, Müslümanların gözünde varlık, hâdis (yaratılmış) ve kadîm (ezeli) olmak üzere ikiye ayrılır. Allah ve sıfatlarından başka kadîm yoktur. Allah'ın haricindeki her şey, O'nun iradesi vasıtasıyla, O'nun emriyle yaratılmıştır ve böylece Müslümanlar için Allah'ın ilmi zorunlu bir öncül haline gelmiştir. Çünkü irade edilen şey, zorunlu olarak irade eden tarafından bilinir, yani irade fiili, irade edilen şeyin bilgisini kendinde barındırır. Allah, irade eden ve irade sıfatı vasıtasıyla kendisi dışındaki tüm varlıkları yaratan olduğuna göre, hiçbir şeyin bilgisi O'na gizli değildir. Böylece, âlemde O'nun iradesiyle yaratılmamış hiçbir varlık yoktur. İrade eden ve neyi irade ettiğini bilen Allah, zorunlu olarak Hayy (diri)dir. Her diri öncelikli olarak kendini ve diğer şeyleri bilir. Bu nedenle, her şey (*kül*) Allah tarafından bilinir. Allah'ın âlemi yoktan irade ettiği konusu kesinleştikten sonra, artık her şeyin Allah tarafından bilindiği kabul edilmiştir.²

Allah'ı bütün zâtî sıfatlarından soyan filozoflar, O'nun irade ve bilgi sahibi olduğunu da kanıtlayamazlar. İbn Sina'nın argümanına göre, 'Bir veya Evvel maddeyle mevcut değildir: her ne maddeyle mevcut değilse, o pür akıldır ve her ne pür akıl ise tüm tümellerin veya akledilebilir şeylerin apaçık bilgisine sahiptir. Çünkü bütün eşyayı ya da objeleri idrak etmeye engel maddeye bağlanmak ve onunla meşgul olmaktır'³ Gazalî'ye göre bu öncülden İlk'in maddî bir varlık ya da maddi bir şeyin arazi olmadığı ve O'nun kendi kendine kâim olan bir varlık olduğu çıkartılabilir. Filozoflar, Allah'ın kendi zatını ve diğer şeyleri

¹ Bu çalışmada adı geçen kitap ve makalelere ilişkin bibliyografik bilgi, çalışmanın sonunda yer alan Kaynakçada da belirtilmiştir.

² Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 119; Allah'ın tikellere dair bilgisi konusunda aynı zamanda bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, 108-20; Ghazâlî, *Munqidh*, trans. R. McCarthy, pp. 76-7.

³ Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 119-20.

bilmesi varsayımından hareketle O'nun saf akıl olduğu sonucu çıkarılır. Onlar, âlemin Allah'ın eseri olduğunu kabul ederler, fakat O'nun âlemi zamanda irade ettiğini kabul etmeme temayülü içindedirler. Çünkü onlara göre, fail, zorunlu olarak fiilini bilir. Bunun ne anlama geldiğini Gazalî şöyle açıklar:

Size göre (filozoflar); Allah âlemi kendi zatından (özünden), irade ve ihtiyarla değil, tabi ve mecburiyetle, lüzum üzere yaratmıştır. Gerçekten âlem (küll) Allah'ın zatından zorunlu olarak ortaya çıkar, tıpkı ışığın güneşten zorunlu olarak ortaya çıkışı gibi. Güneşin ışığı ve ateşin ısıtmayı engelleme gücü olmadığı gibi, Allah'ın da kendi fillerini durdurma gücü yoktur. Allah onların söylediklerinden çok yüce ve büyüktür. Bu tür fiile her ne kadar mecazen fiil adı verilse de o fiilin fail tarafından bilinmesi kesinlikle gerektirmez⁴

Bilindiği üzere, İbn Sina düşüncesine göre, Allah'ın ilmi O'nun zatiyla özdeşdir. Allah, küllü ya da âlemi bilir çünkü küll (âlem) O'nun kendi özünü (zatını) düşünmesiyle vücuda gelmiştir. Platinus, âlemin Bir'den 'tabiî bir zorunlulukla' sâdir olduğunu iddia ettiği için sudur sürecinde irade, bilgi ve ihtiyar kavramlarına hemen hemen hiç yer bırakmamıştır. İbn Sina, Yeni-Paltoncu sudur teorisinden etkilenmiş olmasına rağmen, o bu teorisinin farklı bir versiyonunu ortaya koymuştur. Ona göre, 'âlemin (küllün) Allah'tan sūduru, O'nun bu küllü bilmesi sebebiyledir. Küllî nizamın (O'nun zatında) görünmesi, küllün doğuşunun sebebidir. Onun varoluşu için Allah'ın küllü bilmesinden başka bir yol yoktur. Küllün bilgisi, onun özü ya da zatiyla aynıdır. Şayet Allah küllü bilmemiş olsaydı, onun varolması imkânsızdır. Bu ise ışığın güneş karşısındaki durumuna benzemez'⁵ Dolayısıyla, Allah hem kendi zatını ve hem de kendisinden sâdir olan küllü ya da eserini bilir.⁶

Gazalî bu fikirleri şöyle yorumlar: Eğer 'bir şeyin fâilden sūdür etmesi, sudur ettirenin ilmini gerektirir' iddiaları kabul edilirse, 'Allah'ın fiilinin bir ve bunun da basit akıldan ibaret olan ilk varlık olması gerekir. Buna göre, Allah yalnızca kendi fiilinin neticesi olan İlk Aklı bilir. O'ndan taşan ilk varlık da aynı şekilde yalnızca kendisinden sâdir olanı bilir'⁷ ve bu süreç sudur silsilesi boyunca sıra ile böylece devam eder. Bu durumda 'Allah'ın 'küll'ü bilmesi mümkün değildir, çünkü onu Allah bir defada yaratmamıştır, aksine vasıtalı olarak sudur yoluyla ve zorunlulukla meydana gelmiştir.'⁸ Bu durumda, sudur edenin, yani âlemin fâili tarafından bilinmiş olması gerekmez. İlk etkinin varlığa gelmesi Allah'ın bilgi ve iradesini gerektirse bile, bunun haricinde kalanlar için böyle bir zorunluluk yoktur. Örneğin 'dağın tepesinden aşağı doğru yuvarlanan taşın

⁴ Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 121.

⁵ Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 121-22.

⁶ Allah'ın tikellere dair bilgisi konusunda İbn Sina'nın görüşlerini değerlendiren iki önemli çalışma için bkz. R. Acar, 'Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars', in McGinnis (ed), *Interpreting Avicenna*, 142-54; Marmura, 'Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars', *Journal of the American Oriental Society*, ss. 299-312.

⁷ Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 122.

⁸ Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 122.

hareketi iradî bir tahrikle olabilir ve bu (iradi tahrik) hareketin aslı konusunda bilgiyi gerektirse de, bu iradi hareket vasıtasıyla meydana gelen taşın çarpması, başkasını kırması gibi sonraki halleri bilmeyi gerektirmez⁹ Dolayısıyla Allah kendisinin bizzat sebep olduğu ilk etkiyi bilir, bunun dışında kalan şeylerin O'nun tarafından bilinmiş olması gerekmez. Diğer bir ifadeyle, Allah tümelleri bilir ve bunun haricindeki şeylerin, yani tikellerin O'nun tarafından bilinmesi zorunlu değildir.

Gazalî'ye göre, filozofların öncülleri Allah'ın ne kendi zatını bildiğini ne de kendisinden sudur eden herhangi bir şeyi bildiğini kanıtlar. Çünkü O'nun zatına ait bilgi yalnızca ve yalnızca hayat, ilim ve irade sıfatlarından sonuç olarak çıkarılabilir. İslâm akidesini benimseyenlerce Allah'ın sıfatları (ilim, görme, işitme vb.) tartışmasız bir şekilde kabul edilmiştir. Filozoflara ise bu tür sıfatları Allah'a değil, yaratıklara yüklem olarak atfedilebilir kabul ederler ki bu da eksikliklere delalet eder.

Yunan düşüncesinde Plâton, İslâm felsefesinde de Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar Allah'ın ilmini yalnızca tümellerin bilgisiyle sınırlamışlardır. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın kendi zâtı yanında başka şeyleri de bildiğini kabul eden filozoflar, sistemleri gereği O'nun bilgisinin 'külli' bir tarzda olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır.¹⁰ İslâmî açıdan, ilahi bilgi meselesinin belki de en güç yani Allah'ın cüzileri bilmesinin inkârıdır. Gazalî'nin gözünde, yapılmış olan bu ayırım, Allah'ı en temel sıfatından mahrum bırakarak dini yıkacak kadar zararlı bir ayırımdır. Çünkü O'nun cüzileri bilmediği iddiası, ister istemez müminlerin akıllarına Allah'ın ilmiyle ilgili bir şüphe düşürecek ve onları ateizme sürükleyecektir. Müminler, her an ve her yerde kendilerini gözetlemekte olan ve bir gün kendisine hesap verebilecekleri ilahi varlık kavramına kesin olarak inanmışlardır.

Gazalî'ye göre sudur teorisini benimseyen düşünürlerin Allah'ın bilgisini sadece tümellerin bilgisiyle sınırlamalarının en önemli nedeni, Allah'ı değişme, zaman ve mekân sınırlandırmalarından ayrı tutma arzularıdır. O'nun bilgisi, filozoflara göre, külli bir tarzdadır. Çünkü külli bilgi, cüz'i bilgi gibi zaman ve mekânın sınırlamalarına tabi değildir. Tek tek nesne ve olaylar ya da bireyler sürekli bir değişim içerisinde. Bilgi de, bilinene tabi olduğu için değişmek durumundadır. Fakat hal sadece bundan ibaret değildir. Bilinen şey, nesne ya da tikeller değişince sadece ona bağlı olan bilgi değil, aynı zamanda söz konusu bilgiyi bilen de değişmek, yani ona tabi olmak ve onun buyruğu altına girmek zorundadır. Bu nedenle şayet Allah tikelleri bilseydi, O'nun da değişmesi gerekecekti. Oysa Allah değişmeden münezzeh olan mutlak varlıktır. İbn Sina'ya göre, Allah bir olayı, örneğin güneş tutulmasını bir süreç (önceki, oluş

⁹ Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 122.

¹⁰ Iyasa A. Bello, 'The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy', ss. 111-12.

anındaki ve sonraki haller gibi) olarak değil, aynı anda tümel bir şekilde bilir. Çünkü O, söz konusu olayın doğuşuna neden olacak sebepler silsilesini ya da fiziksel yasaları *a priori* olarak bilir. Yine aynı şekilde Allah, Ahmet ya da Mehmet gibi ferdî insanı da 'mutlak insanı' bilmesi dolayısıyla zaman ve mekânın şartlarından bağımsız olarak bilir.¹¹ Çünkü zaman ve mekânda varolan ferdî şeyler ve ona bağlı olarak ortaya çıkan arazî nitelikler yalnızca ve yalnızca insana has olan duyu tecrübesinin objeleridir. Allah tikel olay türlerini tümel bilgisi içerisinde bildiği için, daha doğrusu O sebepe dayalı bir bilme tarzına sahip olduğu için 'her şeyi' en küçük ayrıntısına kadar bilir ve bu O'nun zatında herhangi bir değişiklik veya eksikliğe sebebiyet vermez.¹² İbn Sina'nın tabiriyle Zorunlu Varlık, tikelleri bizim bildiğimiz gibi bilmez. O'nun bilgisinin mahiyeti insaninkinden çok farklıdır. İnsanın bilgisi bir sonucun (varlığa gelmiş olan tikellerin) ürünüken, Allah'ın bilgisi ise bir nedenin ürünüdür. Filozofun kendisi bunu şöyle ifade eder:

Zorunlu Varlık, zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden onun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Bunu açıklamıştık. Böylelikle bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel şeylerin meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin (kendilerin meydana gelen şeylere) örtüşmesini bilir. Böylelikle, zorunlu olarak, sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü ötekini bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrâk eder.¹³

İbn Sina'ya göre, 'duyulur ve hayali her suret, duyulur veya hayali olması bakımından tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla algılanır. Zorunlu Varlık'ın birçok filli olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi, O'nun için pek çok aklediş (taakkul) kabul etmek de böyledir. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz.'¹⁴

Gazalî, Allah'ın ilminin gerçekten zaman ve mekân şartlarından bağımsız olması konusunda İbn Sina ile aynı fikirdedir. Fakat Gazalî, Allah'ın sadece kendi zâtını ve tümelleri değil, aynı zamanda zaman ve mekân şartlarına tabi olan tikelleri de bildiğini iddia ederek ondan ayrılır. Ona göre, Allah'ın kemali (yetkinliği) onun bütün objeleri bilmesindedir. Bilgiden daha üstün bir değer ya da nitelik yoktur. Bilgi, bilenin özüne ait bir nitelik ya da bağlantıdır. Bilinen değişse bile, bu bilenin zatında, yani Tanrı'nın özünde değişmeyi gerektirmez. Aksine, O'nun bilgisi nesnelere değişmeyi zorunlu kılar. O'nun etkilendiği

¹¹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s. 104.

¹² İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, ss. 105-6; *İşaretler ve Tembihler*, s. 168.

¹³ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s. 105.

¹⁴ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s. 105.

kabul edilse bile, bu bir buyruk altına girme değildir. Filozofları reddiyesinde Gazâlî, buyruk altına girme meselesini şöyle değerlendirir:

Zira siz (filozoflar) Allah'tan sâdir olan her şeyin lüzum ve tabiat yoluyla sâdir olduğunu iddia ettiniz ve bu şeyin sūduru hususunda (Allah'ın) onu yapmamaya gücünün yetmediğini öne sürdünüz ki bu da bir tür buyruk altına girmeye benzemektedir ve onun kendisinden sâdir olan şey (in meydana gelmesine) mecbur olduğunu göstermektedir.

Denilirse ki; bu, mecburiyet değildir. Çünkü O'nun kemâli bütün objelerin kaynağı olmasındandır.

Deriz ki; öyleyse bu da, buyruk altına girme değildir, çünkü onun kemâli tüm objeleri bilmesindedir. Her hadisle birlikte bizde bir bilgi hâsıl olursa bu bizim için noksan ve buyruk altına girme değil, bir kemâl olur. Öyleyse aynı husus O'nun (Allah'ın) hakkında da (geçerli) olmalıdır.¹⁵

2. İbn Rüşd ve Allah'ın Bilgisi Meselesi

İbn Rüşd, Allah'ın tikellere dair bilgisi konusundaki görüşlerine Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşı kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*, dinle felsefenin uzlaşmasına dair bir kitap olan *Faslu'l-Makâl* ve buna kısa bir çalışma olarak iliştilen *Damîmat al-'İlm al-'Ilâhî* isimli eserlerinde yer verir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Gazâlî meşhur *Tehâfüt*'ünün bilhassa Onüçüncü meselesinde, filozofları Allah'ın bilgisini yalnızca tümellerin bilgisiyle sınırlamaları nedeniyle eleştirmişti. Söz konusu esere *Tehâfütü't-Tehâfüt*le karşılık veren İbn Rüşd, Allah'ın bilgi sıfatını tartışmaya özel bir önem verir. Çünkü ona göre, Gazâlî Allah'ın sıfatları konusunda filozofları yanlış anlamıştır. Filozoflar, Allah'ın 'kemâl sıfatlarını, yani ilim, hayat, kudret, irade, iştirme, görme ve kelâm sıfatlarını inkâr etmezler, ancak bu sıfatların Allah'da ve yaratıklarda *aynı anlamda* kullanılmasına, yani Allah ile yaratılanlar arasında herhangi bir benzerliğin ya da uygunluğun varolduğu görüşüne karşı çıkarlar.

İbn Rüşd, *Tahâfüt*'ünde Eşarî kelamcılarının Tanrı kavramını kusurlu bulur ve Allah'ı hem felsefî hem de dini temellerde tanımlayarak filozofların yanında yer alır. Allah'ın bilgisinin mahiyeti konusunda Gazâlî'ye cevabı kelamcıların antropomorfik Tanrı kavramını kınamasıyla başlar. Ona göre, kelamcılar Allah'ı daha çok güç ve bilgiye sahip olması bakımından insanlardan ayırarak O'nu sonsuz insana dönüştürmüşlerdir. Bunun yanında, O'nun diğer özellikleri de aynı derecede insan özelliklerine benzetmişlerdir. Bu konuda İbn Rüşd şöyle der:

Aslında kelamcıların görüşü incelen(diğinde)..., onların Tanrı'yı öncesiz bir insan haline koydukları anlaşılır. Çünkü onlar âlemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde meydana gelen sanat eserine benzetmişlerdir. Onlara, 'bu durum Allah'ın cisim olmasını gerektirir' denince, O'nun öncesiz olduğunu,

¹⁵ Al-Ghazali, *Tehâfüt't el-Felâsife*, s. 135.

fakat her cismin sonradan olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onların maddî 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, her ne kadar oldukça doyurucu görünse de, gerçek bir araştırmaya tabi tutulduğunda, bunların sağlam olmadıkları ortaya çıkar. Çünkü var olup, yok olucu varlığın tabiatı ile öncesiz varlığın tabiatı arasında aşılamayacak bir uzaklık mevcuttur.¹⁶

İbn Rüşd'e göre, kelimacılar var olan ve yok olan varlığın tabiatı ile öncesiz varlığın tabiatı arasındaki, yani geçici ve sonsuz varlık alanları arasındaki farklılığı anlamada başarısızlığa uğramışlardır. Onların teorisi Kur'an'da tescillenmiş aşkın (*transcendental*) Tanrı kavramından yoksun olduğu için dini değerlere yeterince rağbet etmeyen bir görüş olarak değerlendirilmelidir. Bu suçlamaya rağmen, İbn Rüşd'ün Tanrı'sı Kur'an'ın Allah'ından ziyade filozofun Tanrı'sıdır. Onun varlık cetvelinin bir ucunda salt potansiyel varlık, yani şekilsiz ilk madde ve ona şekil veren form, diğer tarafında da bütünüyle maddeden münezze saf düşünce ve akıl olarak ilk Hareket Ettirici, yani Tanrı bulunur. Tanrı, madde ya da madde-form bileşiminden oluşan bir töz olarak görülemez. O saf düşünce ve akıl olarak bütünüyle maddelerden, maddî unsurlardan, maddenin ilişkili olduğu her şeyden, oluş ve bozuluştan (fesad) münezze ve bu nedenle O tamamen aşkın bir varlıktır. Filozofların görme ve işitme gibi maddesel özellik ya da nitelikleri yalanlamalarının nedeni aslında bunun doğal bir sonucudur. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, İbn Rüşd için de Tanrı hem gerçek olarak varolan hem de her bir varlığın varoluşunu kendisine borçlu olduğu 'edimsellik ilkesi' (Energeia) olarak cisimsel olmayan bir tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisi olarak evrendeki *oluş* ve *değişmeyi başlatan* soyut bir varlıktır, çünkü O *İlk Muharrik*'tir. Bütün yönlerden maddeden bağımsız bir zât olan Tanrı sırf akıl'dır ve O'nun bir ruh olması da düşünülemez, çünkü ruh farklı yetilerin birleşmesini gerektiren bir tözdür. Yalnızca bir ruha sahip olmak herhangi bir tözde görme ve işitme gibi yetilerin varoluşuna müsaade eder.¹⁷ Bu hususu İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünün Onikinci Tarışma'sında şöyle dile getirir:

Filozoflar, ancak İlk İlke'yi işitme ve görme ile nitelendirmeleri, Onun nefse sahip bir varlık olduğu sonucunu doğuracağından, O'nu işitme ve görme ile nitelendirmekten kaçınmışlardır. Allah'ın her türlü bilgi ve marifetten yoksun olmayacağını anlatmak için, Şeri'atta O, işitme ve görme ile nitelendirilmiştir. Bu anlamı, halka ancak işitme ve görme ile anlatmak olasıdır. Bu nedenle bu yorum (tevil) bilginlere özgü bir husustur ve dolayısıyla bu yorumun, tıpkı Şeri'atın bilime bıraktığı meselelerden çoğunda olduğu gibi,

¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 231.

¹⁷ Catarine Belo, a.g.e., s. 188.

herkesin kabul ettiği Şeriatın inanç esaslarından biri olarak görülmesi mümkün değildir¹⁸

İbn Rüşd'ün saf düşünce ve akıl olarak Tanrı tanıtlaması sanki İbn Sina'nın görüşlerinin bir tekrarı gibidir. İbn Sina'ya göre, Allah'ın zâtı, akıl, akleden ve akledilen' dir.¹⁹ Yani, düşünce, düşünen ve düşünülen ilahi varlıkta bir ve aynı şeydir. O'nun maddeden münezze her şeyi kucaklayan bilgisiyle zâtı, yani özü özdeştir. Allah'ın kendi zatını bilmesi âlemin varlık sebebidir. O salt akıl, salt gerçeklik ve tüm tümellerin ya da düşünülebilir olanların gerçek nedenidir. Allah'ın âlem bilgisi, O'nun en temel etkinliği olan düşünce ile eş zamanlıdır. Bu nedenle, âlemin Allah'tan varlığa gelmesi O'nun bilgisiyle, yani kendi özünü bilme, düşünme ve kavrama faaliyetiyle doğrudan alakalıdır. Bilme ile yaratma, düşünme ile yapma arasındaki bağlantı ilahi varlığın en temel ayrıcalığıdır. İbn Sina'nın da ifade etmiş olduğu gibi, eğer Allah özüne ait bilgisi dolayısıyla yaratırsa, kendisinden doğrudan ya da dolaylı olarak meydana gelen her şeyin bilgisine sahip olması gerekir. Öyleyse Allah hem kendi zatının hem de kendisinden türeyen bütün öteki varlıkların bilgisine sahiptir. Kendisi yanında, O'nun diğer şeylere ait bilgisi, onların nedeni olması dolayısıyladır. Allah'ın bilgisi her zaman etkin (faal), nedensel ve bundan dolayı mükemmeldir. Allah'ın bilgisi bir *nedenin* ürünüyken, insanın bilgisi ise bir *etkinin* (*eserin*) ürünüdür, bundan dolayı pasif, potansiyel ve her zaman etkin olmayandır. Allah'ın bilgisinin doğası bütünüyle entelektüeldir.

İbn Rüşd, İbn Sina'nın burada zikredilen görüşlerine aynen katılır ve insan aklının bilme sürecinde kendi başına bilgiye ulaşamayacağı konusunda şöyle der: 'İnsan tikelleri, somut olayları ve şeyleri duyularla kavrar, soyut (tümel) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise kavranan şeyin kendisidir'²⁰ Duyarlılığın alırlığı, aklın ise kendiliğindenliği vardır. Beşerî bilgide etkin olan yön akılken, edilgin olan yön ise duyarlılıktır. İnsan akli tikeller vasıtasıyla tümelleri idrake müsait potansiyel bir güçtür. Oysa ilahi akıl her zaman etkin ve nedensel (etki ya da eser yaratan)dir.²¹

İlahi akıl konusunda İbn Rüşd her ne kadar İbn Sina'nın görüşlerine katılsa da ondan ayrıldığı temel noktalar da yok değildir. Bu temel farklılıkları vurgulamak önemlidir, çünkü bu bizi Gazalî'nin filozofları suçlama, İbn Rüşd'ün de ona cevabı noktasına götürecektir. Gazalî'nin eleştirisine karşı koymak için iki temel akıl yürütme öne sürülür. Bunlardan birisi Allah'ın, âlemin *akılsal sebebi* olmasına dayanır ki, buna göre O kendi yarattığını bilir. Bu tez zaten İbn Sina

¹⁸İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 246.

¹⁹İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 102.

²⁰İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 253.

²¹Catarine Belo, a.g.e., s. 188.

tarafından ileri sürülmüştür. Bu teze İbn Rüşd, 'Allah'ın bilgisi, varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir, (var olmanın illetidir)' sözleriyle açık destek verir.²²

Fakat buna rağmen İbn Rüşd, kendi görüşünü İbn Sina'nın Allah'ın tikellere dair bilgisi formülasyonundan, yani 'Allah tikelleri tümel yasaları içerisinde bilir' ya da 'Allah tikellerin tümel bilgisine sahiptir' iddiasından ayırır. Çünkü ona göre, Allah'ın bilgisi *tabiatı*, *tarzı* ve *objesi* bakımından ne tümel ne de tikel olarak nitelendirilebilir. Şimdi bunun ne anlama geldiğini düşünelim.

3. Allah'ın Bilgisinin Doğası ya da Tabiatı

İbn Rüşd'e göre, ilahi bilginin tabiatı beşeri bilginin tabiatından tamamen farklıdır. O bu meseleye daha ziyade dil ve mantıksal açıdan yaklaşır. Ona göre, aynı terimler beşeri ve ilahi varlığa uygulandığında aynı anlamı ifade etmezler. Örneğin, 'bilgi' ve 'irade' terimleri, Tanrı ve insana yüklem olarak atfedildiklerinde manaca aynı şeye delalet etmezler. Söz konusu kavramların yazılış ve okunuşları aynı olmasına rağmen Tanrı ve insana yüklem olarak atfedildiğinde iki farklı anlama sahiptirler. Neden bilgi ve irade terimleri Tanrı ve insana yüklem olarak atfedildiğinde aynı anlama gelmezler? Bu tür kavramların varlığından daha önce Aristoteles, *Kategoriler*'inin başlangıcında söz etmiştir. İbn Rüşd, *Kategoriler Üzerine Orta Yorum*'unda, isimleri ortak olan, yani iki anlama gelebilen şeylerin isim benzerliği dışında hiçbir ortak özelliğe sahip olmadığını ifade eder. Belirsiz terimin anlamının düşünülmesiyle yapılan her birinin tanımı diğerinin tanımından ayrılır. Ve her birinin tanımı yalnızca kendine özgü tanımlamalardır.²³ Bu ifadelerle aslında İbn Rüşd, ilahi bilgi ile beşeri bilgi arasında sadece bir isim benzerliği olduğunu, Allah'ın ilminin doğasının insanın ilminin doğasından tamamen farklı olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda *Tehafut*'ünün Onbirinci Tartışma'sında şöyle der:

Allah'ın bilgisi, insan bilgisinde olduğu gibi, birbirine karşıt olarak doğru ve yanlış bölünemez. Söz gelişi, insanın ya başkasını bildiği, ya da bilmediği söylenebilir; çünkü bunlar birbirleriyle çelişik olan hükümlerdir. Bunlardan biri doğru olduğunda, öteki yanlış olur. Oysa yüce Allah için bu her iki önerme de, yani Allah başkasını bilir ve başkasını bilmez veya eksiklik gerektiren insan bilgisiyse bilmez ve eksiklik gerektirmeyip, keyfiyetini ancak Allah'ın kavradığı bir bilgiyle bilir, önermeleri de doğrudur. Tümel ve tikelerde durum böyle olup, Yüce Allah'ın bunları bilmesi de, bilmemesi de doğrudur. Eski filozofların ilkelerinin ulaştığı sonuç işte budur. Fakat bir ayırım yaparak, Allah'ın tümelleri bilip, tikelleri bilmediğini söyleyenler, kendi görüşlerinin bilincinde olmadıkları gibi, ilkelerinin gereğine de uymamaktadırlar. Çünkü insana ait bilgilerin hepsi, varlıklardan edinilen etkilenim ve edilgenliklerden ibarettir. Varlıklar, onlar

²² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

²³ H. A. Davidson (trans. with introd. and notes), *Averroes' Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae* (Cambridge: The Medieval Academy of America, University of California Press, [1958] 1969), 32.

üzerinde etkili olurlar. Allah'ın bilgisi ise, varlıklar üzerinde etkilidir / ve varlıklar O'ndan etkilenirler.²⁴

İbn Rüşd'e göre, resmedilmiş bir insan gerçek insanın görüntüsüdür ve gerçek, yani yaşayan bir model olmadan onun tasvir edilmesi mümkün değildir. Resmedilmiş insan ressamın zihninde varolan bir formdur. Bunun gibi salt ya da pür form da ilahi akılda varolan bir formdur. Fakat her iki durumdaki form arasında önemli bir farklılık vardır: bir tarafta kaynağı maddede bulunan ve bunlara göre hareket eden akılda mevcut olan form, diğer tarafta da kaynağı maddede bulunmayan ve sonsuz bir şekilde aktif olan akılda bulunan form. Bu örnek ilahi ve insani bilginin doğası arasındaki farklılığı göstermeyi amaçlar. 'Bilgi' terimi, (aynı şey irade için de geçerlidir) hayvan, insan ve Allah'a nispet edilirken, aynı terim kullanılmasına rağmen her birine yüklenen ya da yüklenmesi gereken anlam farklıdır. İnsanın aksine, mükemmel bir bilgiye sahip olan Allah (fa'il), ister aracı ister aracılı olsun, kendisinden çıkan her şeyin eksiksiz bilgisine sahiptir. O'nun bilgisinin bizim bilgimizle aynı cinsten olması mümkün değildir, çünkü bizim bilgimiz eksik olup bilinenden sonra gelmektedir²⁵ 'İlim kelimesi, hadis bilgi ve kadim bilgi için söylendiğinde, bu yalnızca isimde ortaklık - (*homonymie*) ile söylenmekte ya da kullanılmaktadır,²⁶ yoksa manada ya da anlamda herhangi bir ortaklığın var olması söz konusu değildir. Bu bağlamda, İbn Rüşd, Gazalî'nin Allah'ın bilgisinin mahiyeti konusunda filozofları yanlış anlamakla suçlayarak, onların görüşlerini sempatiyle şöyle özetler:

Onlar (filozoflar) Allah Teâlâ'nın cüz'iyât bizim bilgimiz cinsinden olmayan bir bilgi ile bildiğini söylerler. Çünkü bizim (cüz'iyâtı) bilmemiz; kendisiyle bilinen şey tarafından belirlenmiştir (*ma'lûd*dur). Dolayısıyla o (kendisiyle bilinen şey) hadis olmakla o da (bizim bilgimiz) hâdis olmakta, onun değişmesiyle bu da değişmektedir. Allah Teâlâ'nın, varlığı bilmesi ise bunun karşıtıdır. Çünkü o (Allah'ın bilgisi), varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir, (var olmasının illetidir). Bu iki bilgiyi birbirine benzetenler, karşıtların kendileriyle, özelliklerini aynı kılmış olurlar ki bu, bilgisizliğin son noktasıdır.²⁷

4. Allah'ın Bilgisinin Tarzı

İbn Rüşd her ne kadar filozofların Tanrı kavramına büyük bir sempati duysa da ilahi bilginin tarzı konusunda onlara kıyasla daha duyarlıdır. Çünkü ona göre, Allah'ın bilgisi tümel olarak nitelendirilemeyeceği gibi, tikel olarak da nitelendirilemez. Kendi zihin felsefesinde İbn Rüşd, bir taraftan tümel bilgiyi

²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 241

²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 241

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

potansiyel bilgiyle özdeşleştirirken²⁸, diğer taraftan da tikel bilgiyi duyu bilgisiyle özdeşleştirmiştir. Diğer Türk-İslâm filozoflarında olduğu gibi; İbn Rüşd'de de bilginin nasıl elde edildiği meselesi özel bir yer teşkil eder ve bilgi elde etme yolunun Allah'da ve insanda farklı olduğuna önemle vurgu yapar. Allah'ın bilgisi, bizim bilgimiz gibi, ne tikeldir ne de tümeldir. Diğer bir ifadeyle, Allah cüz'ileri ve küllileri bizim onları bildiğimiz tarzda bilmez. 'Çünkü bizim tarafımızdan bilinen külliler, aynı şekilde varolanın tabiatı tarafından belirlenmişlerdir (Onun tabiatı ile ma'lûldürler). Allah'ın bilgisi konusunda ise durum bunun aksinedir. Bu nedenle burhan (Allah'ın bilgisinin) küllü ya da cüz'i diye nitelendirmekten münezzeh olduğu sonucuna götürmüştür.'²⁹

Bu bizi İbn Rüşd'ün zihin felsefesine biraz daha yakından bakmaya götürür. Aristoteles'de olduğu gibi, ona göre de nefis, 'tabii organik cismin sureti'dir. Nefis, beslenme, üreme, öfke, şehvet, duyumlama, imgeleme (hayal etme) ve düşünme gibi birtakım yetilere sahip olan bir tözdür.³⁰ En temel fonksiyonlarından biri düşünme olan akıl, saf suret ya da formları kavrayabilmesi dolayısıyla kendi potansiyelini tam olarak hayata geçirebilen ve böylece varlığı kanıtlanabilen bir melekedir. Nefse atfedilen melekelerin düzeni maddi suretlerin düzeniyle yakından alakalıdır. Hayvan, bilgiyi duyum (dış duyum ve iç duyum) ve muhayyile yoluyla, insan ise akılla elde eder. Diğer bir ifadeyle, hayvan, duyumlama ve hayal gücü yetileri vasıtasıyla cüz'ilerin, insan ise akıl yetisiyle küllilerin bilgiye ulaşır. Birincinin bilgi elde etme tarzı ya da şekli sadece duyumlara dayanırken, ikincinin ise akla dayanır. İbn Rüşd, tıpkı Plâton ve Aristoteles gibi filozoflarda olduğu gibi, gerçek bilginin tikelin değil, tümelin bilgisi olduğunu ifade eder. Eğer gerçek bilgi tikel olsaydı, hayvanların da ilim sahibi varlıklar olduğuna hükmetmek gerekirdi. Oysa hayvanların bilgisi, duyumlama ve muhayyile yetilerine dayanır ki, bu da onların korunma, savunma, yiyecek bulma gibi pratik amaçları bakımından yeterlidir.³¹ Duyular yoluyla kazanılan izlenimler olmadan hayal gücü melekесinin çalışması mümkün değildir.³² Akıl gibi üstün bir yetiye sahip olan insan, duyumlar yoluyla elde ettiği izlenimleri ve hayal gücünün mümkün olduğunca maddeden arınmış soyut formlarını (külli formlarını) tefekkür ederek 'külli kavramlara' ulaşma imkânına sahip olur. Oysa hayvanlar tarafından idrak edilen izlenimler ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan hayal gücü formları, insanda olduğu gibi, külli nitelikte değil, daha ziyade tabii, sınırlı ve geçici nitelikte olan şeylerdir.³³

Buna göre, insan ve hayvana ilişkin olarak iki tür ilim karşımıza çıkıyor. Bunlardan ilki, duyumlar ve hayal gücünün bir ürünü olan cüz'i ilim, ikincisi ise

²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 184.

²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84.

³⁰ İbn Rüşd, *Kitâb el-Nefs*, ss. 12-3.

³¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 276.

³² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 274.

³³ İbn Rüşd, *Kitâb el-Nefs*, s. 69.

akılın bir ürünü olan külli ilim. Teorik aklın en temel faaliyeti külli kavramları ve varlığın özünü idrak etmektir. O, basit ya da soyut kavram veya kavramları idrak ettiğinde, öncelikle onları bağlı bulunduğu maddeden tecrit eder, ikinci olarak birleştirerek, örneğin insanlık ve beyazlık gibi daha genel kavramları ulaştır, üçüncü olarak ise kendilerine doğruluk ya da yanlışlık değeri yüklenemeyen bu kavramları birleştirerek bir yargıda bulunur. Öyleyse, tümeller karşısında aklın üç temel fonksiyonu vardır: soyutlama, birleştirme ve hüküm verme. İnsan, bitkisel ve hayvani ruhların tüm yetilerine sahip olan bir varlık olarak duyu ve muhayyileye gücü vasıtasıyla cüz'ilerin bilgisine sahip olabilir. Hatta insan, kedisini ahlaklı ve sosyal bir varlık kılan pratik aklın hükümlere duyu ve muhayyileye dayalı tecrübeyle ulaşır.³⁴

İbn Rüşd'e göre, akıl, daha doğrusu ölümsüzlük niteliğine sahip olan teorik akıl, akledilir ile aynıdır, yani düşünen ile düşünülen özdeştir. Tümeller olmadan salt potansiyel bir yeti olan aklın kendisini gerçekleştirme mümkün değildir. Çünkü akıl sadece varolanla ilişki kurabilir ve onu düşünebilir. İbn Rüşd burada Aristo'yu izleyerek Plâton'un 'radikal kavram realizmi' olarak nitelendirebileceğimiz külliler doktrinini reddeder. Plâton'a göre, tümeller, zihin ve nesnelere ayrı ve daha yüksek bir varoluşa sahip bağımsız ya da aşkın gerçekliklerdir. İbn Rüşd bu hususta daha ziyade Aristoteles'i takip ederek, tümellerin nesnelere içkin olduğunu kabul eder. Yani onların varlıkları madde ve suretten oluşmuş olan tikellerle ilgilidir. Akıl soyutlama melekesi vasıtasıyla onları tikellerden soyutlayarak elde eder. Öyleyse, buna göre tümellerin bir taraftan maddî, diğer taraftan da maddî olmayan yönü vardır. Tikellere dayalı hayal gücü tasarımlarına bağlı oldukları için maddî, her türlü maddî bağlantılardan arındırıldıkları ya da soyutlandırıldıkları için de gayri maddîdirler. Akıl insanda, tıpkı Lock'un Tabu Rasa'sı gibi, başlangıçta tümelleri idrake istekli potansiyel bir güç olarak vardır. Aklın bu safhası maddenin henüz hiç şekil almamış haline benzediği için çoğu İslâm filozofu ona, cismanî olmamasına rağmen, maddî (*heyyûlanî*) akıl adını vermişlerdir. Potansiyel 'akılın küllî formlara ulaşma fiiline 'birleşme' (*el-ittisâ*) ya da 'bir olma' (*el-ittihâd*) adı verilir.³⁵

İbn Rüşd özellikle Allah'ın bilme şeklinin insanların bilme tarzına kıyas edilemeyeceğini söyleyerek bizi uyarır. İlahi ve beşeri bilgi türü arasındaki farklılığı şöyle açıklar:

O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. Öncersiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yı öncersiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur.

³⁴ İbn Rüşd, *Kitâb el-Nefs*, s. 71.

³⁵ İslam Düşüncesi Tarihi, s. 177.

Kısaca, İlk İlke'nin bilgisiyle ilgili hususların, insanın bilgisiyle ilgili hususların tam karşısında yer aldığından daha önce söz etmiştik. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.³⁶

İlahi bilgi, hiçbir şekilde beşeri bilgi ile kıyaslanmamalıdır. 'Çünkü insan tikel nesnelere duyularla ve genel (*tümel*) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise, kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur'³⁷ Allah'ın bilgisi külli ya da cüz'i olarak düşünülemez, çünkü O cüz'ileri ve küllileri bizim onları bildiğimiz tarzda bilmez. O'nun sıfatlarının, bilhassa ilim sıfatının insaninkine benzetilerek açıklanması büyük bir hatadır. Bizim tarafımızdan bilinen cüz'i ya da külliler Allah'ın yaratmış olduğu varlıkların tabiatı veya doğası tarafından belirlenmişlerdir. Allah'ın ilmi konusunda ise durum bunun tam tersinedir. Alemin yaratıcı nedeni olan Allah, neden olmaya dayanan bir bilgi türüne sahiptir. Yani, varolanları (bilhassa tartışma konusu olan tikelleri) onların varlığa gelmelerine neden olmak suretiyle bilir. Hâlbuki insanın bilgisi ise tikellerin varlığa gelmelerine bağlıdır. Yani, insana mahsus olan tikel ve tümel bilgi varlığa gelmiş olan mevcudatın bir eseridir. Allah'ın bilgisi bir nedenin ürünüyken, insanın bilgisi bir eserin ürünüdür. Bu nedenle, O'nun ilmi ne tikel ne de tümel olarak nitelendirilebilir. Tümel bilgi potansiyel bilgiyle, tikel bilgi de duyu bilgisiyle özdeştir. Bütün mevcudat ilahi aklın ya da ilmin eseri iken, tümeller bu eserden sonra gelen ve bilhassa onlar dolayısıyla varlığa gelmiş olan akledilirler ya da soyut gerçekliklerdir.

Allah'ın tikelleri, onlara neden olmak suretiyle bilmesi olgusu farklı bir güçlüğü de beraberinde getirmiştir. Bu da tikellerin değişmesiyle birlikte Allah'ın bilgisi ve tabiatının değişebilmesiyle ilgili güçlüktür. Gazalî, tikellerin Allah tarafından bilinmesi durumunun O'nun bilgisi ve dolayısıyla özünde herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermeyeceğine, ancak O'nun nesneyle olan ilişkisinin değişebileceğine işaret ederek söz konusu güçlüğü aşmayı hedeflemiştir. Bu, bir bardak suyun sağında oturan ve daha sonra bardağı soluna hareket ettirerek oturmasına devam eden kişinin durumuna benzer. Böyle bir hareket kişinin zatında herhangi bir değişmeye değil, ancak onun bardağa olan ilişkisinde (izafetinde) bir değişmeye yol açar.³⁸ Gazalî'nin cevabını yetersiz bulan İbn Rüşd ise ilahi bilgiyi Allah'ın sonsuz ilk hareket ettirici olması esasına dayandırır. Buna göre, Allah kendisinin neden olacağı her olayın ezeli bilgisine sahiptir. Çünkü O,

³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 257.

³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 253.

³⁸ Gazalî, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 130; H. C. Hiller, 'İbn Rüşd', *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Dowdwn).

insanlar gibi bir olay meydana geldiği zaman değil, daima ve ezeli olarak bilmekte olduğu için bilir.³⁹

Neden İbn Rüşd tikel bilgiyi duyuşal bilgiyle, tümel bilgide potansiyel bilgiyle bir ve aynı, yani özdeş kabul edilir? İnsan bilgisinin süreci içinde 'tikel' ve 'tümel' terimleri özel anlamlara sahiptir. Tikel, insan öznesi tarafından direkt olarak algılanabilen birey anlamına gelir. Burada algılanan nesne önce duyuşlarla, daha sonraki aşamada da akılla kavranır. Duyular herhangi bir şeyi kavramadan, aklın onun üzerinde düşünmesi mümkün değildir. Tikel, kısmî ve eksik anlamına da gelir ki genellikle akıl burada tek bir objeye ya da onun bir bölümüne odaklanmıştır. Onun diğer tözlerle ilişkisi genellikle göz ardı edilir. Ayrıca duyuşma dayanan bu bilişsel süreç hem kademeli hem de zaman bakımından sınırlıdır. Çünkü duyuşal yetiler maddeyle karışmıştır ya da maddeyle iç içedir ve kendileri yoluyla elde edilmiş olan bilgide de bir kusur ve kısıtlamaya yol acar. Allah'ın bilgisi bu tarz anlayışlardan uzaktır.⁴⁰

Diğer taraftan yalnızca insana has bilgi sürecinin bir sonucu olarak elde edilen 'tümeler' kapsamlı olmasının yanında daha değerli olmasına rağmen aynı şekilde mükemmellikten yoksundurlar. Çünkü bu bilgi türü duyuşlar ve faal aklın yardımını gerektiren bir süreçten doğduğu için dolaylı ve aracılıdır. Tümel bilgi, yani form, tür ve cinslerin bilgisi elde edildiğinde bu tikel durum ya da süreçlere uygulanabilir. Bu açıdan bakıldığında da Allah'ın bilgisinin tümel olarak nitelenmek de doğru değildir. Çünkü insan aklının aksine, ilahi akıl sonsuz bir şekilde aktiftir. O'nun bilgisi harici yardım, yeti ve genel prensipler aracılığıyla kazanılmış bir bilgi değildir.⁴¹

İbn Sina'ya göre, Zorunlu Varlık'ın özü itibariyle akıldır, madde ve formdan oluşmaz ve özünde çokluk barındırmaz.⁴² O tikelleri tümel bir şekilde bilir. Yani diğer bir ifadeyle, O tümeler vasıtasıyla tikelleri bilir. Burada filozof, tikellerin bilgisi bilen özünde bir değişimi zorunlu kılacağından, bilen özünde herhangi bir değişim gerektirmeyen bir bilme tarzının Zorunlu Varlık için daha uygun olacağını düşünmüştür. Zorunlu Varlığın her şeyi bilmesini O'nun her şeyin sebebi olmasına dayandırır. Bu son noktada İbn Rüşd İbn Sina'nın görüşüne katılsa da, 'Allah tikelleri tümel bir yolla bilir' görüşüyle uzlaşmaz. Çünkü ona göre, bir şeyi bir tür ya da cinse bağlı olarak bilmek potansiyel ve vasıtalı bilginin bir türüdür, çünkü o tümelerin algılanması şartına bağlıdır.⁴³ İnsan aklının aksine, bilfiil saf akıl olan Allah'ın potansiyel ve vasıtalı bir bilgi türü olan tümel aracılığıyla mükemmellik kazanması mümkün değildir. Tümeler, yani potansiyel bilgi, onun (ilminin) nedeni olmaz. İlahi akıl (bilgi), sürekli etkindir, faaldir. Bu bakımdan, O'nun bilgisini tümel ve tikel olarak

³⁹H. C. Hiller, 'İbn Rüşd', *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/i/ibnrushd.htm>

⁴⁰Catarine Belo, a.g.e., s. 190.

⁴¹Catarine Belo, a.g.e., s. 191.

⁴²İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 102.

⁴³Catarine Belo, a.g.e., s. 191.

sınıflandırmak doğru değildir. Filozof bu konuda *Tehâfüt*'ünün Altıncı Tartışma'sının sonunda şöyle der:

O'nun bilgisi fiil halinde bir tek bilgi(dir). Fakat insan aklının bu bir tek bilginin niteliğini kavraması ve onun gerçekliğini düşünmesi imkânsızdır; çünkü insan bu birliği kavrasaydı, onun akli Allah'ın akli ile aynı olurdu. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Bizim bir şeyi bilmemiz, fiil halindeki bir bilgi olduğu için, O'nun bilgisinin, tümel veya bireysel olmasa da, tümel bilgiden çok bireysel bilgiye benzediğini biliriz. Bu gerçeği anlayan kimse Allah'ın şu sözlerini ve buna ilişkin öteki ayetlerinin de anlamını kavramış olur: 'Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışında değildir.'⁴⁴

Bu açıklamalar, bizim Allah'ın bilgisini kavramamızı hemen hemen imkânsız hale getirir de -çünkü söz konusu bilginin bir yöntem ya da metodundan bahsetmemiz mümkün değildir- ilahi bilgiyi insani bilgiden ayırt etmemize sağlayan ölçütler sunması bakımından önemlidir.

5. Allah'ın Bilgisinin Nesnesi

İlahi bilgi hakkında konuşmak için tikel ve tümel terimleri artık uygunsuz hale geldiğine göre, incelenmesi gereken diğer bir konu da Allah'ın bilgisinin nesnesiyle ilgilidir. Fakat İbn Rüşd felsefesine göre, Allah'ın tüm mevcudatı mükemmel bir şekilde bildiğini söylemek mümkün müdür? Ya da Gazalî'nin diliyle sormak gerekirse, Allah'ın bilgisinden kaçabilecek herhangi bir şey var mıdır? İbn Rüşd ve diğer filozoflar Allah'ın her şeyi bildiğini iddia etmişlerdir, çünkü O bütün mevcudatın mutlak ve nihai sebebidir. O'nun bilgi, irade ve nedenselliği hepsi birliktedir, çünkü her bir özellik aynı derecede ve kusursuzca etkindir ve başka bir şey tarafından neden olunmuş değildir.

Allah bütün mevcudatı bilir, çünkü O onların mutlak nedenidir demek ne anlama gelir? 'Neden' ya da 'sebebe' kavramı, tıpkı Aristoteles'de olduğu gibi, İbn Rüşd'de de dörtlü bir anlama sahiptir: maddî sebep (bir şeyin kendisinden yapıldığı şey), formel sebep (bir şeyin ne olduğunu belirleyen şey), gaye sebep (bir şeyin niçin olduğu) ve etkin sebep (başka bir şey üzerinde iş görerek bir şey meydana getiren, yani etki yapan şey).⁴⁵ Eğer biz Allah'ın âlemin etkin sebebi (*efficient cause*) olması konusu üzerinde durursak, İbn Rüşd ve İbn Sina arasında bazı farklılıkların olduğunu gözlemleriz. Gazalî'nin filozoflara eleştirilerinden birisi de âlemin Allah'ın bir yapıtı olduğu konusundaki görüşlerinin yetersizliği noktasına dayanır. Gazalî, onların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin Allah'ın yapıtı olduğu üç yönden düşünülemez: 1) *Fâ'il* yönünden düşünülemez, 'çünkü fa'ilin (Allah'ın) dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi kesinlikle irade ve seçme gücüne sahip olması ve bilen bir varlık olması zorunludur'. Oysa onlara göre, Allah irade gücünden yoksun olduğu gibi, hiçbir

⁴⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 186-7.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 83.

sıfatı da yoktur. Dolayısıyla varlığa gelen her şey O'ndan zorunlu olarak meydana gelmektedir. 2) *Fiil* yönünden de düşünülemez: çünkü âlem öncesiz, fiil ise sonradan var olmuştur. 3) Fiil ile fâ'il arasındaki ilişki yönünden de düşünülemez: çünkü onlar için Allah her bakımdan birdir, dolayısıyla birden yalnızca ve yalnızca bir çıkabilir.⁴⁶ Filozoflara göre, Allah kendi bilgisi dolayısıyla yaratır çünkü o evrenin fail, yani etkin sebebidir. Gazalî'ye göre bu yalnızca ondan taşan ilk etki için mümkündür. Bir kimse O'nun ilk etki araçlarla meydana gelen diğer şeyleri bildiğini söyleyemez.

Yeni-Plâtoncuların sudur teorisine mahsus olan 'Bir'den bir çıkar' ilkesi özellikle İbn Sina tarafından onaylanmıştır. İbn Sina'nın sudur teorisi Gazalî tarafından âlemdeki ilahi nedenselliğe engel olarak düşünülür, çünkü onlara göre Allah'ın nedenselliği ile bilgisi birbirini izler ve aynı şekilde O'nun bilgisi de engellenmiştir. İbn Rüşd, Aristotelesçi olmadığı gerekçesiyle sudur teorisine sıcak bakmamıştır. O daha ziyade ilahi nedenselliğin alanını genişletmek için Allah'ın bütün etkileri bir defada yarattığını ifade etmiştir.

Fakat Tanrının kendisinden çıkan etkileri bilip bilmeyeceği meselesi ilahi nedensellik konusunda Eşarî kelimeleri ve filozoflar arasındaki önemli bir ayrılıktan kaynaklandığını belirlemek gerekir. Allah'ın her şeyi kucaklayan sonsuz gücüne vurgu yapan Eşarî düşüncesine göre, âlemde vuku bulan bütün olaylar, doğal süreçler ve insan davranışları ilahi nedenselliğin ve Allah'ın doğrudan müdahalesinin bir sonucudur. Alemde varolan her şey O'na bağlıdır. Bunun aksini iddia etmek bizi O'nun sonsuz gücünü redde götürür. *Felâsifa* ise ilahi nedensellik konusunda farklı bir görüşe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın 'her şeyi kuşatan sonsuz gücü', dünyadaki tüm değişme ve varolanların doğrudan ya da dolaylı nedeni olup olmamasından etkilenmez. Bunun yanında filozoflar Allah'ın dünyadaki her basit olayla ilgilenmesini (ki Eşarî bunu iddia etmişti) küçültücü ve O'nun mükemmelliğine uygun olmayan bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Allah kâinatı yönetmekle iştigal eden ya da beşeri olayları ağ gibi saran ve insan davranışlarına göre kararını değiştiren bir varlık olarak düşünülmemeli ya da görülmemelidir.⁴⁷

Gazalî'ye göre, filozofların ilahi takdir ve bilgi ile ilgili görüşlerinden su sonuç çıkar: 'İlk (Allah), ilk amaç bakımından, başkasını bilmeyip, kendi özünü her şeyin ilkesi olarak bilmektedir. Bunun bir sonucu olarak, onun, ikinci amaç bakımından, her şeyi bilmesi gerekir; çünkü onun kendi özünü ancak bir ilke olarak bilmesi mümkündür; zira bu durum, onun özünün gerçekliğini oluşturmaktadır'⁴⁸ İbn Rüşd'e göre, Allah'ın bilgisi ve O'nun varlığı kâinatın en önde gelen nedenidir. Birincil ve ikincil dereceden nedensellik arasındaki ayrım O'nun bilgisiyle yakından ilgilidir. Allah'ın yaratmasından ikincil nedenselliğin

⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 81.

⁴⁷ Catarine Belo, a.g.e., s. 191.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 182.

çıkması O'nun güç ve bilgisine gölge düşürmez. O'nun ikinci amaca göre bilmesi, birincil amaca göre bilmesi kadar mükemmeldir. Aynı şekilde Allah'ın Ay-altı âlemde ikincil nedenselliğe göre hükümrânlığı, Ay-üstü âlemdeki doğrudan hükümrânlığı kadar güçlüdür. Allah'ın ikincil amaca göre Ay-altı âlemin bilgisine sahip olması, O'nun söz konusu dünyayı bilmesinde birtakım araçlara boyun eğmesi anlamına gelmez.⁴⁹ İbn Rüşd, filozofların ikincil nedensellik konusundaki görüşlerini İslâm'ın her şeye gücü yeten Allah fikrine uyarlamaya çalışır. 'Bir'den ancak bir çıkar ilkesini yerine, Allah'ın tüm mevcudatı bir anda yarattığını ve her bir varlığın, doğrudan ve dolaylı bir şekilde, O'nun tarafından idare edildiğini vurgular.

Allah'ın formel ve nihai sebep olası varsayımına gelince, bu mesele daha açık ve daha az karmaşıktır. Allah, formel ya da biçimsel nedendir. Çünkü en mükemmel entelektüel varlık olarak bütün akledilirlerin ve akılların kaynağıdır. O aynı zamanda her şeyin ona yöneldiği nihai nedendir. O bütün yaratılanların ve varlıkların şöyle ya da böyle peşinde olduğu varlıktır. Bu görüş geleneksel İslâm düşüncesiyle (Kur'an'da her şeyin nihayetinde Allah'a döneceği ifade edilmiştir) aynı çizgidedir. Öyleyse İbn Rüşd'e göre, Allah fail, formel ve nihai nedendir.⁵⁰

Allah maddî bir neden olarak düşünülemez, çünkü O sırf akıl'dır. Çünkü onu âlemin maddî nedeni olarak kabul etmek O'nun aşkınlığıyla uyumlayacaktır. Allah ve maddî dünyadaki arasındaki ilişki Gazalî tarafından filozoflara yapılmış olan meydan okumanın temelinde yatan bir meseledir. Madde formun içinde barındığı zemin ya da katmandır. Ayrıca kendi içinde mümkün olan bir şeydir. Gerçekliğin zıttı olarak potansiyel bir şey olarak varolan (şekilsiz) madde, yalnızca aktif bir ilke (Müessir), bir fail tarafından gerçekleştirildiğinde varolabilir. İbn Sina için olduğu gibi, İbn Rüşd için de madde varolma potansiyelini içerir ama kendi içinde hareket ya da değişim kapasitesine sahip değildir. Bu nedenle madde sadece formla ilişkisi suretiyle var olur, gerçekler o potansiyellik içinde bütün formları barındırır. İbn Rüşd'e göre, filozoflar, 'duyularla algılanan her varlığın madde ve suretten bitişik olduğunu; suretin, varlığın var olmasını sağlayan bir kavram (*el-ma'nâ*) olduğunu açıkça ortaya koymuşlardır'⁵¹ Bunun yanında İbn Rüşd, ilk maddenin yani formsuz maddenin zihin dışında varlığı olmayacağını iddia eder. Madde daima başka bir şey aracılığıyla, yani formla kendini açığa vurur ve görünebilir bir şey haline geçer. Ona göre, çünkü madde ve form ezeli ve ebedidir. Varlığa gelme ve yok olma ikisinin birleşiminin bir sonucudur. Madde ve formun birleşimi bir fail gerçekleştirilir ve bu fail (İlk Muharrik) maddeyi hareket ettirerek potansiyel

⁴⁹ Catarine Belo, a.g.e., s. 194.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 83.

⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 235.

halde bulunan formun gerçekleşmesine, yani kendini açığa vurmasına neden olur.⁵²

Allah'ın nedenselliği O'nun bilgisiyle özdeştir ve bu bilgi eşit derecede tikellere kadar uzanır. Bu bilginin nasıl meydana geldiği insan aklı tarafından anlaşılabilir, çünkü bu kâinattaki her bir değişim ve hareketi meydana getiren pek çok sayıda nedenler bütünü bilmemizi gerektirir ki bu da Allah'ın hakkı olan bilgiye sahip olmamız demektir. Allah'ın bir bilme sürecinden ya da yönteminden bahsetmemiz mümkün değildir, çünkü O'nun bilgi ve yaratması sonsuz 'şimdi'de gerçekleşir. Eğer Allah âlemdeki her şeyin etken, formel ve nihai nedeni ise, O âlemdeki her bir varlığın ve aklın varlığından sorumlu olan mutlak varlıktır.

6. Sonuç

Bu çalışmamızda her şeyden önce Gazalî'nin sudur teorisini benimseyen filozofların sistemleri gereği Allah'ın yalnızca tümelleri, yani cins, tür ve doğa yasalarını bilip, tikelleri, somut olay ve şeyleri bilmediğini söylemek durumunda kalmalarına yönelik eleştirileri kısaca değerlendirdik. Daha sonra ise İbn Rüşd'ün Allah'ın tikellere dair bilgisi konusundaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Gördüğümüz gibi Gazalî filozofların Tanrı kavramını İslâm ve Kur'an'a karşı olması gerekçesiyle ağır bir dille eleştirir. Bilhassa bu temel fikirden hareketle onların Allah'ın bilgisi konusundaki görüşlerini yıkmaya yönelir ve şu sonuca ulaşır: Filozofların akıl yürütmelerine göre Allah ne kendi özünü ne de dünyadaki bireysel varlık ya da olayları bilir. Çünkü onlar âlemin kadim olduğunu, Allah'ın iradesiyle hâdis olmadığını öne sürerler.⁵³ Yeni-Plâtoncu 'Birden, ancak bir çıkar' ilkesine sıkıdan sıkıya bağlı olan filozofların öncüllerine göre, Allah ancak kendisinden çıkan (zorunlulukla taşan) ilk etkiyi bilir ve bu nedenle de O'nun sudur sürecinde vücuda gelmiş olan diğer varlıkları bilmesi gerekmez. Burada Gazalî'nin eleştirisinin asıl hedefi İbn Sina'dır. Özellikle onun 'Allah, tikelleri tümel olarak' ya da 'Allah, tikelleri tümeller vasıtasıyla bilir' formülasyonudur.

Gazalî'ye cevabında İbn Rüşd, Allah'a ait bilginin ezeli ve ebedi olduğunu fakat yaratılmış varlıklarla ilgili onun bilgi tarzının bize açık olmadığını ifade eder. Yani ona göre insan, Allah'ın ne tür bir bilgi tarzına sahip olduğunu bilemez. Allah'ın yaratılmış varlıkların var oluşunu ya da onların yok oluşunu ezeli ve ebedi bir bilgi tarzıyla mı yoksa gelip geçici bir bilgi tarzıyla mı bildiği iddiasında bulunmada haklı bir gerekçeye sahip değiliz. İlahi ve yaratılmış, gelip geçici olan beşeri bilgi tarzları arasında bir uygunluk ya da bağlantı yoktur. Çünkü Allah'ın bilgisi yaratılmış olan nesnelere nedeni iken, insan bilgisi etkinin ya da eserin bir ürünüdür. Bu durumda, İbn Sina'nın 'Allah, tikellerin tümel bir bilgisine sahiptir' görüşü reddedilmelidir, çünkü tümel ve tikel ilahi bilginin değil, beşeri bilginin kategorileridir. Gerçekten, Allah'ın bilgisinin tarzı ezeli ve ebedi aşkın olarak Allah'ın kendisi tarafından bilinebilir.⁵⁴ Gazalî'yi cevabında

⁵² Kagan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 224

⁵³ Gazalî, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 119.

⁵⁴ M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 317.

öyle görünüyor ki İbn Rüşd'ün asıl katkısı onun İbn Sina'nın 'Allah tikellerin tümel bir bilgisine sahiptir' ya da 'Allah, tümeller vasıtasıyla tikelleri bilir' şeklindeki tezini açıkça reddetmesidir. Onun bu görüşü kabul etmemesinin asıl nedeni onun beşeri bilgi ile ilahi bilgi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasıdır. Beşeri bilgi süreci ya da tarzı tikel tözlerden tümellerin soyutlanmasını gerektirirken, Allah'ın bilgisi tümel ya da tikel olarak karakterize edilemez. Çünkü ilahi bilgi duyu deneyimi içermediği gibi, soyutlanmış bir bilgi de değildir. Bilginin tarzına ilişkin böyle bir sınıflamayı yapan insan aklının kendisidir. Bu ise sınırlının sınırsıza değer biçmesi ki son derece yanlış bir tavrıdır. Çünkü Allah'ın bilgisinin özü sınırlı olan insan tarafından ne bilinebilir ne de kavranabilir.

İbn Rüşd, Allah'ın tikellerin bilgisine nasıl sahip olabildiği konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. Sonsuz ve aşkın olan Allah'ın bilgisinin tarzının duyusal ya da rasyonel olup olmadığı kesinlikle bilinemez kabul edilmelidir. Fakat buna rağmen, İbn Rüşd onu rasyonelleştirme ve özellikle onun kendi kendini düşünen ilahi öyle ilişkisini gösterme teşebbüsünden vazgeçmez.⁵⁵

İbn Rüşd negatif bir tutumla Allah'ın bilgisinin ne olmadığından başlayarak, beşeri ve ilahi bilgi arasındaki farkları açıkça ortaya koyar. Bize, bu bilginin neye benzemesi ya da nasıl olması gerektiği hususunda alternatif bir kavrayış sunar. Filozof burada Allah'ın bilgisinin ne olmadığından hareketle nasıl olması gerektiği hususunda bir kavrayış sunmuş olsa da, O'nun bilgisinin tabiatının insan aklı tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmekten de geri kalmaz. Ona göre, Allah'ın nedenselliği ile bilgisi özdeştir. İlahi varlık kavramı onda bir 'neden' olarak açıklanır. Beşeri bilginin aksine, Allah'ın bilgisi nedenseldir. Mutlak varlık olarak Allah, etken, formel ve final neden olmasına rağmen madde ile karışmamıştır ve bu nedenle O tikelleri bizim onları bildiğimiz şekilde ya da yolla bilmez. İbn Rüşd *Tehâfût*'ünün 13. meselesinde Allah'ın tikelleri nasıl bildiğine dair geniş kapsamlı ve açık bir bilgi sunmaz. Ancak diğer felsefi çalışmaları dikkate alındığında onun bu meseleye ikna edici bir cevap sağladığı kabul edilebilir. Çünkü Allah'ın bilgisi hususunda negatif bir yol izleyerek, beşeri ve ilahi bilgi arasındaki farklılığı kullanarak bu meseleye dolaylı ve örtük cevap sağladığı kabul edilebilir. Aslında onun bu meseleye cevabı 'Allah'ın özü bütün var olanların ve akılların toplamıdır' sözünde saklıdır. Catarina Belo'nun da ifade ettiği gibi, 'böyle bir felsefi cevaba neden olan felsefi taslak sadece Gazalî'nin Tanrı görüşü ve O'nun dünya ile ilişkisinin reddetmekle kalmaz, aynı zamanda nedenselliğe ilişkin İbni Sina'nın benimsediği çok sayıdaki temel felsefi görüşlerin reddini de içerir.'⁵⁶ İbn Rüşd, İbn Sina'yı gerçekten de pek çok felsefi ve teolojik konuda ciddi olarak eleştirse de, bu olayda selefinin teorisini değerlendirmede oldukça ılımlıdır. Allah'ın bilgisini tanımlamak için İbn Sina tarafından kullanılan 'tümel' teriminin reddi, İbn Rüşd'ün Gazalî'ye doğrudan cevabını oluşturur.

⁵⁵ M. Fakhry, a.g.e., s.317.

⁵⁶ Catarina Belo, 'Averroes on God's Knowledge of Particulars', 199.