



**GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTLERİ
BAĞLAMINDA ALLAH'IN İLMÎ TARTIŞMALARI**

Osman Turgut DİLEK

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Muhammet YAZICI
2022
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

Osman Turgut DİLEK

**GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTLERİ BAĞLAMINDA
ALLAH'IN İLMİ TARTIŞMALARI**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Muhammet YAZICI**

ERZURUM - 2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD’ÜN TEHAFÜTLERİ BAĞLAMINDA ALLAH’IN İLMÎ TARTIŞMALARI” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

13/10/2022

Aslı ıslak imzalıdır

Osman Turgut DİLEK

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Muhammet YAZICI danışmanlığında, Osman Turgut DİLEK tarafından hazırlanan bu çalışma 13 / 10 / 2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Muhammet YAZICI

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. M. Salih GEÇİT

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ.

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN METODU.....	2
III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE ALANI.....	2
IV. TEHAFÜT GELENEĞİ VE İLAHÎ BİLGİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM VE FELSEFE GELENEĞİNDE ALLAH'IN İLMİ TARTIŞMASININ ARKA PLANI

1.1. ALLAH'IN İLMİ KONUSUNDA GÖRÜŞLER.....	7
1.1.1. Nahivci Görüş	7
1.1.2. Mantıkçı Görüş.....	11
1.2. NAHİVCİ KELAMCILARIN KONUYA YAKLAŞIMI	13
1.2.1. Allah'ın İlmi Konusunda Kelamcı Görüşün Teşekkülü.....	13
1.2.1. Kelamcı Görüşün Kaynağı ve İstidlal Yöntemi	19
1.2.3. Kelamcı Görüşün Temellendirilmesinde Nahiv, Arap Dili ve Belağâtı'nın Merkeziliği	24
1.3. MANTIKÇI FİLOZOFLARIN KONUYA YAKLAŞIMI	28
1.3.1. Allah'ın İlmi Konusunda Felsefi Görüşün Teşekkülü	28
1.3.2. Felsefi Görüşün Kaynağı ve İstidlal Yöntemi.....	32
1.3.3. Felsefi Görüşün Temellendirilmesinde Mantık ve Yunan Düşüncesinin Merkeziliği	35
1.4. ALLAH'IN İLMİ KONUSUNDA NAHİVCİ VE MANTIKÇI GÖRÜŞÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ	38
1.5. NAHİV– MANTIK ÇATIŞMASI VAR MIDIR?	42

İKİNCİ BÖLÜM

NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASI BAĞLAMINDA GAZALÎ'NİN TAVRI VE ALLAH'IN İLMÎ KONUSUNDA FİLOZOFLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

2.1. NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASINDA GAZALÎ'NİN TAVRI	50
2.2. ALLAH'IN İLMÎ MESELESİNDE GAZZÂLÎ'NİN FİLOZOFLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	54
2.2.1. Gazzâlî'nin Allah'ın Zatından Gayrını Bilmesi Meselesinde Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler	58
2.2.1.1. Gazzâlî'nin İrade Edilenin İrade Eden Tarafından Bilinmesi Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler.....	59
2.2.1.2. Gazzâlî'nin Failin Kendi Fiilini Bilmesi Hususunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler	66
2.2.1.3. Gazzâlî'nin Salt Aklın (Maddesiz Varlık) Bütün Akledilirleri Bilmesi Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler	69
2.2.1.4. Gazzâlî'nin Bilgi ve Kazandırdığı Şeref Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler	74
2.2.2. Gazzâlî'nin Allah'ın Zâtını Bilmesi Meselesinde Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler	76
2.2.3. Gazzâlî'nin Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASI BAĞLAMINDA İBN RÜŞD'ÜN TAVRI VE ALLAH'IN İLMÎ MESELESİNDE GAZZÂLÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

3.1. İBN RÜŞD'ÜN NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASINDAKİ TAVRI.....	86
3.2. ALLAH'IN İLMÎ MESELESİNDE İBN RÜŞD'ÜN GAZZÂLÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	91

3.2.1. İbn Rüşd'ün Allah'ın Zatından Gayrını Bilmesi Hususunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler	92
3.2.1.1. İbn Rüşd'ün İrade Edilenin İrade Eden Tarafından Bilinmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler.....	93

3.2.1.2. İbn Rüşd'ün Failin Kendi Fiilini Bilmesi Hususunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler	97
3.2.1.3. İbn Rüşd'ün Salt Aklın (Maddesiz Varlık) Bütün Akledilirleri Bilmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler.....	102
3.2.1.4. İbn Rüşd'ün Bilgi ve Kazandırdığı Şeref Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler	105
3.2.2. İbn Rüşd'ün Allah'ın Zatını Bilmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler	107
3.2.3. İbn Rüşd'ün Allah'ın Cüzileri Bilmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler	111
SONUÇ.....	118
KAYNAKÇA	122
ÖZGEÇMİŞ.....	135

ÖZET**DOKTORA TEZİ****GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTLERİ BAĞLAMINDA ALLAH'IN
İLMİ TARTIŞMALARI****Osman Turgut DİLEK****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muhammet YAZICI****2022, 135 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Muhammet YAZICI****Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK****Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT****Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ**

Allah'ın âlem ile ilişkisi ve âlemin varlığını açıklamada ilahi sıfatlar önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda ilim sıfatı varlığın mevcudiyetinin asli belirleyicisidir. Varlıktan bahsetmek ancak Allah'ın ilim sıfatıyla eylemlerde bulunmasının sonucunda mümkündür.

İlahî ilim konusu İslam düşüncesinde kelamcılar ile İslam filozofları tarafından gündemde tutulmuş ve farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Genel olarak bu iki taraftan kelamcılar, görüşlerini dilin başlıca kurallarını esas alarak Nahiv temelinde ifade ederken, İslam filozofları mantık kurallarını temel almışlardır.

Bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşan çalışmamızda, Kelam ve Felsefe geleneklerinde Allah'ın ilmi tartışmasının arka planına temastan sonra, Nahivci ve Mantıkçı görüşün temel özelliklerine, Nahiv Mantık tartışmalarına değinilmiş ve Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün muarızlarına yönelttiği eleştirilerdeki dayanak noktaları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde araştırmanın bulguları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İlâhî İlim, Nahiv, Sıfatlar, Mantık

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****DISCUSSIONS ON THE SCIENCE OF GOD IN THE CONTEXT OF
GHAZZALI AND IBN RUSHD'S COMMITMENTS****Osman Turgut DİLEK****Advisor: Prof. Dr. Muhammet YAZICI****2022, Page: 135****Jury: Prof. Dr. Muhammet YAZICI****Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK****Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT****Assoc. Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ**

Divine attributes play an important role in explaining Allah's relationship with the world and the existence of the world. In this context, the attribute of knowledge is the essential determinant of the existence of existence. Talking about existence is possible only as a result of Allah's actions as knowledge.

The subject of divine science has been kept on the agenda by theologians and Islamic philosophers in Islamic thought and has been handled with different approaches. In general, theologians from these two sides expressed their views on the basis of Nahiv based on the main rules of the language, while the Islamic philosophers took the rules of logic as a basis.

In our study, which consists of an introduction, three main sections and a conclusion, after touching the background of the discussion of the science of Allah in the traditions of Kalam and Philosophy, the main features of the Nahivist and Logicist view, the Nahiv Logic discussions are mentioned and the basis of the criticisms of Ghazzali and Ibn Rushd against their opponents are discussed. In the conclusion part, the findings of the research are presented.

Keywords: Kalam, Divine Science, Syntax, Adjectives, Logic

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.E.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
İ.Ü.E.F.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
K.B.Y.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
mad.	: Madde
M.	: Miladî
M.Ö.	: Milattan Önce
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
neşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
sd.	: Sadeleştiren
SDÜ.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
sy	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	: Tercüme
tah.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz

tsh.	: Tashih
ty.	: Tarih Yok
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Devamı
vr.	: Varak
yay.	: Yayınları / Yayınlayan
yy.	: Yüzyıl



ÖNSÖZ

Allah'ın âlem ile ilişkisi ve âlemin varlığını açıklamada ilahi sıfatlar önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda ilim sıfatı varlığın mevcudiyetinin asli belirleyicisidir. Allah'ın ilim sıfatıyla eylemlerde bulunmasının sonucunda varlıktan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla ilahi ilmin doğru şekilde anlaşılması ancak varlık ve varlıkla doğrudan ilgili bulunan sıfatların açıklanmasıyla mümkün hale gelecektir.

İlahî ilim konusu İslam düşüncesinde kelamcılar ile İslam filozofları tarafından gündemde tutulmuş ve farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Hatta bu yaklaşım farklılıkları tekfirle ithama kadar gitmiştir. Konu Gazzâlî tarafından başlatılan Tehafüt geleneğinin de önemli bir meselesi haline gelmiştir. Kelamcılarla İslam filozofları konuya farklı açılardan yaklaşmışlardır. Genel olarak bu iki taraftan kelamcılar, görüşlerini dilin başlıca kurallarını esas alarak nahiv temelinde ifade ederken, İslam filozofları mantık kurallarını temel almışlardır. Çalışmamızda meseleyi Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında cereyan eden tartışmalar özelinde ele almaya çalıştık. Düşünürlerin Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerinin teşekkülüne nahiv ve mantık ilimlerinin etkisini incelemeye çalıştık.

Felsefe-kelam tartışmalarına da değindiğimiz çalışmamızda Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, Allah'ın ilmi konusundaki eleştirileri bağlamında yeri geldikçe özellikle de İslam filozoflarının ilahi ilim anlayışlarına değindik. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini ispat etmeye çalışırken ileri sürdükleri delillerin, bu delillerdeki benzer ve farklı olan yönlerin ve delilleri ileri sürmelerine neden olan temel hareket noktalarının üzerinde durmaya çalıştık. Her ne kadar iki düşünürün bu konudaki delilleri birbirine benzese dahi bunların mahiyeti, şartı, kısmı ve delil olma keyfiyeti yönünden benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmamızda tartışmanın çıkış noktasını oluşturduğunu düşündüğümüz nahiv-mantık tartışmaları önemine binaen ele alınmıştır. Buradaki gayemiz, bir ifadenin dil düzeyindeki doğruluğunu tespit eden nahiv ilminin ve o ifadenin düşünce sahasındaki doğruluğunu inceleyen mantık ilminin Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün düşüncelerine etkilerini ortaya koymaktır. Zira dil aracılığıyla ortaya çıkmakla kalmayıp, kavramlarını da dilden alan düşünce, daha başlangıçta dile muhtaç durumdadır. Bunun gibi dil de meşruiyetini, düşünce yasalarına uygun olmasından almaktadır. Özetle ifade edilecek olursa; dil,

düşünceyi temsil etmekte, mantık ilmi ile nahiv ilminin sınırları tam da birbirine ihtiyaç duydukları bu noktada kesişmektedir.

Meseleye İslâm medeniyeti düzleminde bakılacak olursa, mantık ilminin yabancı menşeli olması; yani ilk temsilcilerinin çoğunlukla başka dinlere mensup kimseler arasından çıkması ve daha da önemlisi başlangıcı itibarıyla mevcut dinî ilimler hiyerarşisi içerisinde bir türlü kendisine yer edinememesi, bu ilmin İslâm tarihinin ilk asırlarında kuşkuyla karşılanmasına yol açmıştır. Bu mücadele içerisinde mantık ilminin ilk temsilcileri, bu ilmi İslâm ilim ve kültür havzası içerisine dahil edebilmek amacıyla gayret sarfetmiş ve ister istemez dinî ilimlerle meşgul olan ve bu ilimlerin usulü çerçevesinde hareket eden devrin âlimleriyle çatışmak zorunda kalmışlardır.

Araştırmamız giriş, üç ana bölüm ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamıza ışık tutacak kavramlar, araştırmamızın amacı, kapsamı, önemi ve metodu hakkında bilgi vermeye çalıştık. Ayrıca Tehafüt geleneği ve ilahi ilim konularını ele aldık.

Konuyla ilgili birinci bölümde; İlahî ilim konusunda tarihi süreçteki yaklaşımları inceledik. Kelamcıların ve filozofların konuya yaklaşımına değindikten sonra konumuz açısından önem arz eden Nahivci ve Mantıkçı görüşün temel özelliklerini açıklamaya çalıştık.

İkinci bölümde; Gazzâlî'nin nahiv-mantık tartışmasındaki yerine değindikten sonra Allah'ın ilmi konusundaki tartışmalarda İslam filozoflarına yönelttiği eleştirileri başlıklar halinde ele aldık. Üçüncü ve son bölümde ise, İbn Rüşd'ün nahiv-mantık tartışmasındaki konumuna değinip, filozofun Allah'ın ilmi konusunda Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirileri inceledik. Sonuç bölümünde araştırmamızı çalışmanın tamamını dikkate alarak değerlendirmeye çalıştık.

Araştırmamız esnasında, İlahi ilim tartışmaları, Tehafütler, Gazzâlî ve İbn Rüşd hakkında bugüne kadar birçok akademik çalışmaların yapıldığını gördük. İlk olarak zikredilmesi gereken çalışma, Mübahat Türker Küyel'in, "Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti" adlı eseridir. Eser, bu konuda yapılan çalışmalar arasındaki en önemli araştırmadır. Yazar, eserinde Gazzâlî'nin muarızlarını reddettiği yirmi meseleyi üç tehafüt bağlamında ele alıp değerlendirmektedir. Gazzâlî, İbn Rüşd ve Hocaşâde'nin Tehâfüt'lerini kritik etmektedir. Modern dönem çalışmaları arasında

önemli bir yeri olan eserin yöntem ve değerlendirmeleri çalışmamıza önemli katkılar sunmuştur. Konumuzla ilgili çalışmalardan bir diğeri Muhammet Özdemir hocanın, “Gazzali’nin Tehafütü’l-Felasife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesı” adlı çalışmasıdır. Kitapta yazar, özellikle Gazzali’nin, İbn Sînâ’ya yönelik eleştirilerinde, İbn Sînâ’ya atfettiğı görüşlerin sıhhati üzerinde durmuştur. Ömer Faruk Erdoğan ise, “Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneğı)” adlı doktora çalışmasında, Gazzâlî’nin itham ve iddialarının İbn Sinâ sistemindeki tutarlılıklarını ve tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Rabiye Çetin hoca, “Gazzâlî’de İlahî İlim İlahi İrade İlişkisi” adlı çalışmasında ilim irade ilişkisi üzerinde durmuştur. H. Hüseyin Tunçbilek hoca, “İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmi” başlıklı bir eser kaleme almıştır. Hoca eserinde Allah’ın ilmi konusunu, ilim sıfatı hakkındaki tartışmaları, ilim sıfatının diğeri sıfatlarla, kader ve hikmet gibi konularla ilişkisi ekseninde ele almıştır. Ayrıca İbrahim Emiroğlu hoca da, “Gazzâlî’nin Tehafüt’ünde Muhataplarını ve Muarızlarını Red Gerekçeleri” başlıklı makalesinde Gazzâlî’nin Tehafütteki eleştirilerini mantıki deliller yönüyle incelemeye tabi tutmaktadır.

Tüm bu çalışmalarda, tehafütlerdeki eleştiriler özellikle kaynak bakımından ve tutarlılık yönüyle ele alınmaya çalışılmıştır. Biz bu çalışmamızda tartışmaların temeline inmeye ve meseleyi buradan yeniden okumaya çalıştık. Sirâfî ile İbn Mettâ arasında cereyan eden Nahiv-Mantık tartışmalarının Gazzâlî ile İbn Rüşd’ün tehafütlerine etkisini ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın tamamlanması esnasında maddi manevi birçok kişinin deseteğini zikretmek ve şükranlarımı sunmak isterim. Öncelikle uzun yıllar süren çalışmamda büyük emeğı ve desteğı olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Muhammet YAZICI’ya teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışma esnasında değerli fikir ve katkılarıyla çalışmanın bu hale gelmesinde büyük emeğı olan Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK ve Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU hocalarıma ve bana yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen başta araştırma görevlisi Nuray DURMUŞ hanıma ve isimlerini sayamayacağım değerli hocalarıma şükranlarımı arz ederim.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışma ile birtakım ortak konulara sahip olan kelam ve felsefe geleneğinde Allah'ın ilmi tartışmalarını, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leri özelinde ele alıp, bu konuda kelamcı ve felsefeci yaklaşımı araştırmaya ve tartışmanın temel dayanak noktalarını ortaya koymaya çalıştık.

Konuyla ilgili olarak evvela ilahi sıfatların, Allah-âlem ilişkisi ve âlemin ontolojik varlığının açıklanmasında temel rol oynadığını söylemek gerekmektedir. Bu manada özellikle de sıfat olarak Allah'ın ilmi meselesi büyük önem taşımaktadır. İlâhî ilim, varlığın var olabilmesinin temel belirleyicilerinin başında gelmektedir. Zira Allah'ın ilim sıfatıyla eylemde bulunması sonucunda varlıktan bahsetmek mümkün olmaktadır. Bu noktada ilim sıfatını doğru şekilde anlamak önem arz etmektedir. Bu da ancak varlık ve varlıkla ilgisi olan sıfatları doğru anlamakla mümkün olmaktadır.

İlim sıfatını kelamcılar genellikle, kadim ve hâdis olarak iki başlıkta ele alırlar. Hâdis olan beşerin bilgisi konusunda; bilgi edinme yolları, bilginin imkânı, tanımı ve edinilmiş bilginin değeri konuları gündeme gelmekte ve beşere ait bilgiler bu konular üzerinden değerlendirilmektedir. Onlar, hâdis ilimden yola çıkarak Allah'ın ilmi hakkında görüş beyan etmektedirler. Oysaki ilahın bilgisi konusunda, beşerî bilgi konusunda ele alınmış olan alanlardan, farklı alanlarda görüş üretmek gerekmektedir. Nitekim Allah'ın ilmi gündeme geldiğinde, bu ilmin varlık ile ilgisi, insanın hürriyeti, kader vb sorunlar ortaya çıkmakta ve ilahi ilim bu konular üzerinden tartışılmaktadır. Bu sebeple kelam âlimleri, ayetler bağlamında ilahi ilmin ne'liği, tanımının nasıl yapılacağı ve sınırlarının ne olduğu üzerinde düşünmüşlerdir. Ayrıca ilahi ilmin, insan eylemlerinde etkisinin olup olmadığı, varsa da bu etkinin boyutu üzerinde düşünceler ileri sürmüşlerdir.

Bu konuda kelam tarihinde Gazzâlî'yi diğer kelam bilginlerinden ayıran en belirgin yön, tehafüt geleneğini başlatmasıdır. Zira onun, Tehafütü'l-Felâsife isimli eserinde ısrarla üstünde durduğu ve filozofları tekfir ettiği meselelerin ilki, ilahi ilim ve ilahi iradeye dair filozofların görüşleridir. Bilindiği üzere Gazzâlî filozofları üç konuda tekfir etmiştir. Bunlardan birincisi, "âlemin kıdemi" konusudur. Gazzâlî, bu konuyu

irade sıfatı bağlamında değerlendirmektedir. İkincisi ise, “Allah’ın küllileri bildiği, cüz’ileri bilmediği” meselesidir. Üçüncüsü ise, “cismani haşrin değil de ruhani haşrin olacağı” konusudur.¹ İşte tezimizin konusu bu ikinci mesele olup Allah’ın bilgisinin ne’liğine dair tartışmalar çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır.

Burada hemen şunu söylemek gerekmektedir ki, Allah’ın ilmi tartışmalarında Gazzâlî ile İbn Rüşd’ün açıklamaları, delilleri bakımından birbirine benzese dahi bu delillerin mahiyeti, şartı, kısmı ve delil olma keyfiyeti bağlamında benzeyen ve farklı olan yönleri bulunmaktadır. Bu çalışmada gerek Gazzâlî’nin ve gerekse İbn Rüşd’ün delilleri Nahiv ve Mantık çatışması zemininde incelenecektir. Tezimizin okunmasının bu bağlamda olduğunu söylememiz gerekmektedir. Her ne kadar tehafüt geleneği bağlamında bu iki düşünürün, Allah’ın ilmi konusundaki görüşlerine dair akademik araştırmalar bulunsa da nahiv mantık çatışması temelinde bir çalışmanın yapıldığına, imkânlar ölçüsünde rastlayamadık. Bu nedenle de çalışmamızın bu hususta literatüre katkı sağlamasını hedeflemekteyiz.

II. ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışmamızda Kelam, Felsefe, Nahiv ve Mantık ile ilgili yerli yabancı kitap ve makale türündeki kaynaklar, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün eserleri ve bu iki önemli şahsiyetin düşünceleri üzerinde yapılan çalışmalar incelenmeye çalışılmıştır. Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün konuyla ilgili görüşlerine mümkün olduğunca asıl kaynaklardan ulaşılmaya gayret edilmiş, bu görüşlerin değerlendirilmesi sırasında diğer kaynaklara da başvurulmuştur. Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün yanı sıra, diğer İslam düşünürlerinin de konu hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca bu çalışmada Gazzâlî ile İbn Rüşd’ün düşüncelerini temellendirme noktasında başvurdukları yollar, Nahiv ve Mantık tartışmaları çerçevesinde ele alınmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE ALANI

Bu çalışmada sistematik olarak önce Allah’ın ilmi konusunda kelamcı ve filozofların görüşlerine yer verilirken bu görüşlerin temellendirilmesinde istidlal

¹ Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Rabiye Çetin, “İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi: Gazzâlî Örneği”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi, Journal of Islamic Research*, 4(1), Mayıs 2011, 255.

yöntemi ve nahiv-mantık yöntemi ile ilgili çalışmalar ele alınacaktır. Bu nedenle konu ele alınırken birinci bölümde, Allah'ın ilmine yaklaşım önce kelimcilerin ve filozofların yaklaşımı olarak ortaya konulduktan sonra nahiv-mantık çatışması ve bu doğrultuda nahivci mantıkçı görüşlerin temel özellikleri incelenecektir. Özellikle ilahi ilim konusunda kelimci görüşün teşekkülü, kaynağı ve istidlal yöntemi belirlenecek, kelimci görüşün temellendirilmesinde Nahiv ve Arap dilinin merkeziliği ele alınacaktır. Ayrıca bu konuda felsefi görüşün kaynağı ve istidlal yöntemi de tespit edilecek ve felsefi görüşün temellendirilmesinde Mantık ve Yunan Düşüncesinin merkeziliği üzerinde durulacaktır.

Gazzâlî, müteahhirûn döneminin başlatıcısı olup, Kelam, Felsefe, Mantık, Fıkıh ve Tasavvuf gibi alanlarla ilgilenen çok yönlü bir düşünürdür. Mezkûr alanlarla ilgili birçok eser yazmıştır. Ayrıca Gazzâlî'yi diğer kelimcilerden farklı kılan en önemli yön onun, Allah-âlem ilişkisine dair düşüncelerinde İslam filozoflarına yönelttiği eleştirileridir. Gazzâlî'nin sistemine bakıldığında, sistemin temelinde ilim sıfatını varlığın, varlık sebebi olarak kabulünün olduğu görülmektedir. Bu noktada Allah'ın ilmini, varlığın, varlık sebebi gören felsefecileri kıyasıya eleştirirken aslında onlarla aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerini merkeze alarak Meşşâîlere İlahi ilim konusunda birçok eleştiride bulunmuştur. Bu amaçla çalışmanın ikinci bölümünde, Nahiv ve Mantık bağlamında Gazzâlî ve Allah'ın ilmi konusunda filozoflara yönelttiği eleştiriler başlığı altında, Nahiv Mantık çatışmasındaki konumu ve Allah'ın ilmi meselesinde filozoflara yönelttiği eleştirileri inceleyeceğiz.

Son olarak şunu söylemek gerekir ki, tehafüt geleneği olarak başlayan süreci Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirilerle İbn Rüşd sürdürmüştür. Biz de bundan dolayı İbn Rüşd'ün Allah'ın ilim sıfatına dair görüşlerini ve eleştirilerini Tehafüt özelinde ele alacağız. Çünkü burada İbn Rüşd, Allah'ın ilmiyle ilgili görüşleri sebebiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya tenkitte bulunan Gazzâlî'nin görüşlerini eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı merkeze alıp Meşşâî filozofları eleştirisinde tutarlı değildir. Buradan yola çıkarak araştırmanın üçüncü bölümünde, Nahiv Mantık çatışması bağlamında İbn Rüşd ve Allah'ın ilmi konusunda kelimcilerle yönelttiği eleştiriler başlığı altında, onun Nahiv Mantık çatışmasındaki rolünü ve Allah'ın ilmi meselesinde kelimcilerle yönelttiği eleştirileri açıklamaya çalışacağız.

IV. TEHAFÜT GELENEĞİ VE İLAHÎ BİLGİ

İslam Düşüncesinde Tehafüt Geleneği: Tehafüt, Arapça bir kavram olup; çelişki, tutarsızlık ve itiraz etmek gibi anlamları ihtiva etmektedir.² Şu halde Tehafütü'l-Felâsife, filozofların tutarsızlıkları ya da çelişkileri anlamında kullanılmaktadır.

Gazzâlî'nin kaleme aldığı Tehafütü'l-Felâsife'de, filozofların iddialarının tutarlı bir düşünceye dayanmaması sebebiyle eleştirilmesi söz konusudur.³ İslami literatürde tehafüt terimi ilk kez Gazzâlî tarafından kullanılmıştır. Bu sebeple terimin anlamını onun eserlerinde aramak gerekir. Gazzâlî, tehafüt kavramını, iddialarını tutarlı bir düşünce ile temellendirmeyen filozofların, çelişkiye düşmeleri anlamında kullanmıştır. Bundan dolayı eser, "Filozofların Tutarsızlığı" başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴

Tehafütü'l-Felâsife'de, "eleştirel bir yaklaşımla ve hakikate ulaşmak gayesiyle felsefe sistemlerinin kendi iç dinamikleriyle ve genel ilkelerle çelişen yönleri, tutarsız tarafları, sistemdeki bozuk noktaları, yanlışlıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır."⁵

İslami düşüncenin gelişimi itibariyle bakıldığında tehafütlerdeki konu benzerlikleri nedeniyle felsefe ve kelamın karşılıklı şekilde birbiriyle yakınlaştığını görmek mümkündür. Bu nedenle araştırmamıza temel teşkil eden tehafütler, din ile felsefe arasında süregelen tartışmalarda bir tercihin yansımaları yönüyle önemlidir. Bu açıdan Tehafüt geleneğinin ortaya çıkmasına sebep olan gelişmelerin tespiti, konuya açıklık getirecek ve anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Bu süreç ile ilgili iki dönemden söz edilebilir. Birincisi, felsefenin kelama dâhil olmadan önceki dönemi, ikincisi de felsefenin kelama dâhil edildiği dönem, yani kelamın felsefe ile bütünleştiği dönemdir.⁶ Burada tehafütlerin oluşumunda, özellikle de ikinci dönem ve buna bağlı gelişip devam eden sürecin, etkin rol oynadığı söylenebilir.

² İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu'l Arab* (Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili), Kahire: Dâru'l-Maârif ts., 2, 104.

³ Kemal Sözen, "İbn Kemal'in Tehafüt Geleneği İçersindeki Yeri ve Önemi", *Dört Öge Düşünce Dergisi*, 5, 2014, 117.

⁴ İbrahim Hakkı Aydın, "Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2006, 59.

⁵ İ. H. Aydın, 59.

⁶ Ahmet Arslan, *Haşîye Ala't-Tehafüt Tahlili*, K.B.Y., İstanbul 1987, 3.

Bilindiği üzere Kelam ilmine felsefenin girdiği süreci Gazzâlî ve Razi temsil etmektedir.⁷ Bununla birlikte birinci dönem Gazzâlî'yle sona ermiştir.

Bu iki dönemin birbirinden ayrılmasının temelini de Aristoteles mantığı oluşturmaktadır. Aristoteles'in metodolojisinin kullanılması ile açılmış olan bu yolda, kelamla ilgili ilk eseri Gazzâlî ortaya koymuş, sonrasında da Razi bunu devam ettirmiştir.⁸ Bu nedenle Gazzâlî'den başlayarak felsefenin eleştirisi ve kritize metotları geleneğine dönüşmüş olan tehâfüt geleneği, İslam düşüncesini etkileyerek geniş manada literatür oluşmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra bu literatür, entellektüel boyutta, din-felsefe ilişkisinin devam etmesine de aracılık etmiştir. Ayrıca Tehafütü'l-Felasife'yi, İslam düşünce sistemine sokulmaya çalışılan, yabancı fikir olarak Yunan düşüncesine, Gazzâlî'nin reddiyesi veya eleştirisi olarak değerlendirmek te mümkün görünmektedir.

İlahî Bilgi: Bilgi, sözlükte bir şeyi gerçekliği ile bilme, idrak etme; cehâletin zıddı anlamına gelmektedir.⁹ "Bilgi"nin terim olarak birçok anlamı mevcuttur. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: “Gerçeğe uygun olan”, “bir şeyin olduğu şey üzerine idrakı”, “küllîleri ve cüz’îleri idrak”, “varlığa dair bilinenlerin akıldaki şekilleri”, “nefsin bir şey hakkında taşıdığı mana”, “akıl ile akledilir arasındaki ilişki” ve bir de “gizlinin açıklanması.”¹⁰

İlim kavramı, kelâm ilminde, “bilinenlerin, olduğu hâl (malûm) üzere bilinmesi”¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımdan hareketle ilâhî bilgi, ezeli olup insan idraki ile kavranamayan Allah'ın ilim sıfatını da kapsamaktadır.¹² İslami teolojide ilâhî bilginin imkânı, temelde iki yaklaşımla ifade edilmektedir. İlkinde, Mutezile ile bazı aşırı fırkaların yaklaşımına göre, ilâhî bilgide imkân bulunmazken; ikinci

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime II*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1970, 536.

⁸ İbn Haldun, 537.

⁹ İbn Manzûr, 3083; İsfahâni, Ragıb, *Mu'cemu Müfredât Elfâzi'l Kur'ân* (Thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût ts., 343.

¹⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetu Lübnân, Beyrût 1985, 120-121.

¹¹ Ebû'l-Muîn en- Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Çev: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün), DİB Yayınları, Ankara 2004, 8-9; Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil* (Nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut 1987, 25.

¹² Metin Özdemir, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 2002, 216-217.

yaklaşımına göre ilâhi bilgi imkân dâhilinde olmakla birlikte tüm uzay zaman evrenini kapsar.¹³ Bu ikinci yaklaşım Selefî aittir.

Kelam ilmi, varlık ve bilgi konusundaki felsefî yaklaşımlara cevap verme gayretindedir. Bu noktada Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili tenzihi bir tutum sergilemek maksadı ile ilâhi ilmi, “ezelî bilgi” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴ Ezeli bilgi olarak tanımlanması sebebiyle İlâhi ilim, kelamda Hâiku'l-Kur'an, Kulların Fiilleri, Husûn-Kubûh ve Ru'yetullah gibi farklı konularda sorunun temelini oluşturmaktadır.

Öte yandan “ezelî bilgi” şeklinde tanımlanan ilahi bilginin yol açtığı teolojik açmazı ortadan kaldırma adına şunlar yapılmıştır: Ya Mutezile'de olduğu gibi ezeli olması hasebiyle ilâhî ilmin imkânı inkâr edilmiş, ya da agnostik tutumlar sergilenerek ilahi ilmin bilinemeyeceği iddia edilmiştir. Kelamcılar ise, genel olarak ilâhi ilmi, “arazlıktan uzak ve bilinenin tümünü kapsayan ezeli bilgi” şeklinde tanımlamışlardır. Bu sebeple ilâhî ilmin zaruri veya istidlâli bilgi şeklinde çeşitleri yoktur. Allah'ın ilmi mutlaklıdır.¹⁵

¹³ Metin Özdemir, *Ezelî Bilgi*, 216.

¹⁴ Metin Özdemir, *Ezelî Bilgi*, 217.

¹⁵ Nesefî, *Tebsîratu'l-Edille*, 154.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM VE FELSEFE GELENEĞİNDE ALLAH'IN İLMİ TARTIŞMASININ ARKA PLANI

1.1. ALLAH'IN İLMİ KONUSUNDA GÖRÜŞLER

Allah'ın ilmi konusu, İslam düşüncesinde uzun yıllar tartışmaya konu olmuş, üzerine birçok eser kaleme alınmıştır. Bu konu aynı zamanda Gazzâlî ile başlayan Tehafüt geleneğinin de ana konularından biri olmuştur. Tehafütler üzerine birçok araştırma yapılmış, genelde Allah'ın ilmi özelde ise din ile felsefe arasında cereyan eden tartışmalar ele alınmıştır. Yapılan bu araştırmalar genellikle tarafların haklılığı veya ilzamı, delillerin tutarlılığı veya çelişkisi vb. konular üzerine yoğunlaşmıştır. Biz ise çalışmamızda Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün tehâfüt'leri özelinde ele aldığımız Allah'ın ilmi tartışmalarının temel çıkış noktalarını ortaya koymaya çalışacağız. Her ne kadar tehafüt geleneği bağlamında bu iki düşünürün Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerine dair akademik araştırmalar bulunsa da Nahiv Mantık çatışması temelinde bir çalışmanın yapıldığına, imkânlar ölçüsünde rastlayamadık. Bu sebeple çalışmamızda Allah'ın ilmi konusunda Gazzâlî ile İslam filozofları arasındaki çatışmayı Nahiv - Mantık çatışması temelinde ele almaya çalışacağız.

Bu bölümde öncelikle nahivci ve mantıkçı görüş ile kastedilen hususları ifade etmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple öncelikle bunları ele alacağız.

1.1.1. Nahivci Görüş

İslam düşünce tarihi incelendiğinde, nahve özel bir ilginin olduğu görülmektedir. Bu ilgi sonucunda nahiv ilmi, İslam düşüncesiyle özdeşleştirilmiştir.¹⁶ Öyleki, İslam düşüncesinin bir dil medeniyeti¹⁷ olduğuna dair ifadeler, kaynaklardaki yerini almıştır.

Günümüzde “Nahiv” terimi, cümle yapısını konu edinen bilim dalı olarak kullanılmaktadır. Aslında, hicri ilk dört asırda nahiv terimi, farklı bir anlamı

¹⁶ Şa'ban Avd M. El-Ubeydî, *en-Nahvü'l-Arabî ve menâhicü't-Te'lif ve't-tahlîl*, Câmiatu Karyûnus, Bingazi 1989, 37.

¹⁷ Gerhard Enderes, *el-Münazaratü beyne'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî fî usûri'l-hulefâ, Meceletü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye*, I/2, Halep 1977, 106.

karşıliyordu. O dönemde “nahiv”, bugünkü “dilbilim” veya geniş anlamıyla “gramer” kavramları yerine kullanılıyordu.¹⁸ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Tekmile ismini verdiği eserinde nahiv ilmini; “Arapça konuşanların ifadelerinin tümevarım metoduyla incelenmesi sonucunda ortaya konulan ölçütlerin bilimi”¹⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

Bununla birlikte dini ilimlerde, temel olması hasebiyle önem arzeden nahiv ilmine dair çalışmalar teşvik edilmiştir.²⁰ Nahiv ilmine dair ilk dönemlerdeki çalışmaların öncelikli hedefinin, Kur’an’ı muhafaza etmek ve onu hatadan korumak olduğu söylenebilir. Bunun yanısıra Arapça öğrenmek isteyenlere kolaylık sağlamak ta ilk dönem nahiv çalışmalarının temel amaçları arasında sayılabilir.²¹ Ayrıca nahvin, Kur’an’ın metnini koruma çalışmalarının yanısıra, Kur’an’ın doğru anlaşılmasına yönelik çalışmalarla da kendini gösterdiğini söylemek gerekmektedir.²²

Ayrıca aralarındaki güçlü bağ nedeniyle dini ilimlerin, nahvi etkilediği de söylenebilir. Bu etkinin daha h. II. asırda başladığı görülmektedir. Hadis âlimlerinin, rivayet ve râvilerde kullandıkları metod ve ıstılahları, nahivde de kullanmaları bu etkiyi göstermektedir. Hatta kelamcılar, fakihler ve usulcülerin ta’lîl’e (sebeplendirme) nahiv ilminde yer vermeleri de dini ilimlerin nahiv üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Bunun yanısıra nahve, kelam ilminin özellikle de cedel metodunun etkisinden bahsetmek te mümkündür.²³ Ayrıca nahiv usulünün temel dayanaklarından olan kıyas ve illet konularındaki etkilenme de dikkat çekmektedir.²⁴ Öyle ki, bu etkilerin, nahiv âlimlerinin İslâmî ilimleri öğrenmesine, diğerlerinin de dil ilimlerine yönelmesine katkısının olduğu söylenebilir.²⁵

İlk dönem kelâm eserlerinde, dile büyük değer yüklendiği ve kelâma dair konularda dilin otorite sayıldığı görülmektedir. Öyleki kelâmcıların, kelamî bir meseleyi

¹⁸ M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, Klasik Yayınları, (1. Basım), İstanbul 2017, 33.

¹⁹ Ebû Ali Fârisî, *Kitâbü’t-Tekmile* (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1419/1999, 181; Bu tanımı Cürcânî de nakletmiştir; Bkz. Cürcânî, Abdülkâhir, *Kitâbu’l-Muktesid fî Şerhi’l-İzah* (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), yy. ts. II, 1166.

²⁰ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (Ter. Azmi Yüksel- Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993, 72.

²¹ Muhammed Hayr el-Hâlvânî, *el-Mufasssal Fî târîhi’n-nahvi’l-Arabî*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1979, 17-18.

²² Abduh er-Râcihi, *Dürûs fî’l-mezhebi’n-nahviyye*, Dârü’n-nehdâti’l-Arabiyye, Beyrut 1980, 10.

²³ Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü’l-Arabî el-illetü’n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvürühâ*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1981, 80.

²⁴ Muâz Sertâvî, *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü’n-nahviyye*, Dârü Mecc Lâvî, Amman 1988, 79.

²⁵ Abdülkerim Muhammed el-Es’ad, *Beyne’n-nahvi ve’l-Mantık ve ulûmü’ş-şerîa*, Dârü’l-ulûm, Riyad 1983, 81-82.

incelerken dil otoritelerinin ilgili terime yükledikleri anlamları belirledikten sonra konuyu ele aldıkları ve kelimenin sözlük anlamına uygun şekilde meseleyi açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Kelamcıların dile dair hassasiyetleri yalnızca müteşâbih ayetlerin teviline yönelik değildir. Bunun yanı sıra fizik ve kozmoloji terimlerinin açıklanmasında da benzer hassasiyetleri görülmektedir.²⁶

Kelâm âlimlerinin, dilin otoritesine dayanarak bir düşünce sistemi geliştirmeleri, ilahî vahyin anlam dünyasının öne çıkmasına imkân tanımıştır. Ayrıca geleneksel düşüncenin, tercüme faaliyetleri yoluyla İslâm dünyasına giren Yunan felsefesi ve mantığına karşı korunmasını sağlamıştır. Kelâmcıların ilk dönemlerde geliştirdikleri bu dil merkezli düşünce sistemi, onların sözcüklerin manalarına karşı korumacı bir tutum sergilediklerini göstermektedir. Bunun yanı sıra düşünceye dair evrensel kuralları belirleyen Yunan mantığına da nahiv adına karşı çıkmışlardır. Bu noktada ifade etmek gerekir ki, dil-düşünce-varlık ilişkisi, dili yalnızca bir evren tasavvuru taşıyıcısı olmaktan çıkarmaktadır. Dilin aynı zamanda kendine özgü bir düşünme biçimini ya da mantığını da taşıdığını göstermektedir.²⁷

Nahiv ilminin kaynakları olarak; Kur'an, Kıraat, Şiir, Nesir, Hadis ilimleri zikredilmektedir.²⁸ Bu kaynaklardan hareketle başta nahivciler olmak üzere dилcilerin, Arap diliyle kaleme alınan her metni kaynak olarak ele almadıkları söylenebilir. Bu yaklaşımları onların bazı ölçüleri şart koştuklarını göstermektedir.²⁹

Nahiv metodolojisine kaynak olarak, Kıyas, Semâ ve İcmâ zikredilir.³⁰ Burada kıyas ile “bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesi”³¹ kastedilmektedir. Ayrıca kıyasın tanımında, “aynı anlamı taşımayı” şart koşanlar da görülmektedir.³² Kıyas, nahivde en fazla tercih edilen delildir. Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî (ö. 117/735), kaynaklarda, kıyası ilk kullanan kişi olarak ifade

²⁶ Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelamında Dilin Gücü”, *Nazariyat*, 5/1 (Nisan 2019), 47.

²⁷ Bulğen, 57-58.

²⁸ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (2. Basım), İSAM, İstanbul 2017, 48-52.

²⁹ Çıkar, 48.

³⁰ Çıkar, 52-61.

³¹ Saîd el-Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987, 78.

³² Suyûtî, Celaleddin, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmet Suphi Furat), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1972, 55.

edilmektedir.³³ Onun kıyas tanımı, “kurallı olguları belirleme ve onların dışına çıkılamayacak ölçüler koyma” şeklindedir.³⁴

Ayrıca şu hususu hatırlatmak gerekmektedir: Nahivdeki kıyas, mantık ve usulcülerin kullandıkları kıyastan farklıdır. Aristoteles’in ortaya koyduğu kıyas, doğruluğu ispatlanmış iki önermeden oluşan, şekli bir istintaç (çıkarım) için kullanılmaktadır. “Bütün insanlar fânidir. Sokrat insandır. O halde Sokrat fânidir.” İşte bu şekildeki kıyas, aklî delillerle ispatlanabilen formel kıyastır. Kıyasın bu şeklinin nahiv ve fıkıh gibi belirli bir ilim dalına metod olması uygun değildir. Ancak nahivcilerin h. IV. asırdan sonra formel kıyastan yararlandıkları görülmektedir.³⁵

Arapçada kıyastan kasıt, Aristoteles’te olduğu gibi, külliden cüz’iye seyreden kıyas değil, aksine temelinde Arapları dilsel metodlarında taklit olan ve Arapların ifadelerine dayanan dilsel fitrî bir kıyastır. Bu yönüyle Aristoteles veya başka bir felsefenin etkilemesiyle ortaya çıktığını düşünmek doğruyu yansıtmayacaktır.³⁶

Nahiv metodolojisinin bir diğer kaynağı semâdır. Semâ, “fesahatine güvenilenin sözünden delil getirmek” anlamında kullanılmaktadır.³⁷ Burada söz ile Kur’an, Hadis ve bozulma sürecine girmeden önce kullanılan Arap dilindeki söz kastedilmektedir.³⁸ Semâ, bir kaynak olarak ele alındığında, “dili konuşandan direkt olarak almak” anlamındadır. Aslında semâ ile rivayet farklı anlamlar taşımasına rağmen, aynı (bir) olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bir dönemdeki âlimlerin semâları, daha sonrakiler için rivayet halini almaktadır.³⁹

Nahiv metodolojisi kaynakları arasında zikredilen icmâ ile de, Basra ve Kûfe okullarının bir konu üzerinde ittifak etmeleri kastedilmektedir.⁴⁰ Anca icmanın delil sayılabilmesi için, aksine bir delilin bulunmaması şart koşulmuştur. Ayrıca belirtmek

³³ Minâ İlyas, *el-Kıyâs fi’n-nahv*, Dârü’l-fikr, Dımaşk 1985, 10.

³⁴ Ali Ebü’l-Mekârim, *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî*, Menşûrâtü’l-câmiati’l-Lîbiyye, Libya 1973, 13.

³⁵ Cîrâr Cihâmî, *el-İşkâliyyetü’l-lügaviyye fi’l-felsefeti’l-Arabîyye*, Dârü’l-meşrik, Beyrut 1994, 122.

³⁶ Saîd Abdülvaris Mebrûk, *Fî ıstılâhi’n-nahvi’l-Arabî: Dirâse nakdiyye*, Dârü’l-kalem, Kuveyt 1985, 9.

³⁷ Suyûtî, *el-İktirâh*, 20.

³⁸ Suyûtî, *el-İktirâh*, 20.

³⁹ Ebü’l-Mekârim, 21-22.

⁴⁰ Suyûtî, *el-İktirâh*, 50.

gerekir ki, nahivde delil kabul edilen icma ile fıkıh usulündeki icmâ arasında benzerlikler bulunmaktadır.⁴¹

Tüm bu kaynakların yanısıra, istishâb ve istihsan da nahiv metodolojisi kaynakları arasında zikredilmektedir. Her ne kadar üzerlerinde kıyas, semâ, ve icma kadar ittifak edilmese de onlar da zaman zaman kaide tespitine kaynaklık etmiştir.⁴²

Nahiv, nahiv ile dini ilimler arasındaki etkileşim, nahiv metodolojisi ve nahvin kaynaklarına dair tüm bu ifadelerden sonra şu hususu da belirtmekte fayda görmekteyiz. Çalışmamızda nahivci görüş ile Arap-İslam medeniyetinde yetişen, düşünce sistemlerinde Arap-İslam ilimlerinin (Belağat, Nahiv, Kelam ve Fıkıh) yer aldığı ve temelini oluşturduğu bilgi alanında görüş beyan eden âlimlerin hepsini ve özellikle bu sahanın ana prensiplerinin korunmasında belirleyici rolü olan âlimleri kastetmekteyiz.

1.1.2. Mantıkçı Görüş

Arap dilinde mantık kelimesi nutk'tan türetilmiştir. Nutk “konuşmak” anlamında, mantık ise “söz” anlamında kullanılmaktadır.⁴³ Buradaki nutk ile kastedilen, konuşanın ağzından yalnızca lafızların çıkması” değil, “konuşmacının aklî ve küllî manaları düşünerek konuşması”dır.⁴⁴ Arapçadaki mantık, “söz” ve “akıl” anlamındaki “logic” ve logos” kelimeleriyle aynı anlamda kullanılmaktadır.⁴⁵

Mantık ilminin tanımında, “doğru düşünme kurallarının ve formlarının bilgisi”, “düşünme kurallarının idrakı”, “doğru önerme form ve kesin ifade kalıplarının kuramı” ve “dilsel ifade, dile getirme ve dilsel anlatımların biçimsel şartlarının öğretisi”⁴⁶ ifadeleri öne çıkmaktadır.

Klasik dönem İslam âlimlerinin tanımları da bu tanımlarla benzerlik arz etmektedir. Onlar da mantığı; “Akla kuvvet kazandıran ve yanlış yapılması imkân dâhilinde olan bütün mâkullerde, insanı doğruya ve hakikate yönelten ve insanı,

⁴¹ Cihâmî, 122.

⁴² Çıkar, 60.

⁴³ İbn Manzûr, 10, 354.

⁴⁴ Muhammed Mehrân Reşvân, *el-Medhal ile'l-mantıkı's-sûrî*, Dârü'l-Kibâî, Kahire 1998, 15.

⁴⁵ Nicholas Rescher, *Tetavvürü'l-mantıkı'l-Arabî* (ter. Muhammed Mehrân), Dârü'l-maârif, Kahire 1985, 18.

⁴⁶ Doğan Özlem, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996, 28.

akledilirlerde yanlışlıktan ve hatadan uzak tutan ve koruyan kuralları ortaya koyan sanattır.”⁴⁷ şeklinde tanımlamaktadırlar.

Mantık ilminin kurucusu olarak Aristo kabul edilmektedir.⁴⁸ O, mantık hakkındaki düşüncelerini Yunan diline göre kurmuştur.⁴⁹ Organon’dan ilk kitabın tercümesiyle Yunan mantığı Arapça’ya nakledilmiştir. Bu da yaklaşık h. 195 (m. 810-820) yıllarına tekabül etmektedir.⁵⁰ Fârâbî ile birlikte, mantığın Arapça’ya tercüme süreci, X. asrın sonunda İslâmî bir kimlik kazanmaya başlamıştır.⁵¹ İbn Sînâ ve ardından Gazzâlî, mantığın Doğu İslam ülkelerinde varlığını sürdürmesine katkı sağlamıştır.⁵²

Her ne kadar İslam dünyasında mantık yer edinmiş olsa da mantıkla Arap dili arasında birçok konuda uyumsuzluk göze çarpmaktadır. Nahivcilerin türemiş (müştâk) kelime grupları ile Aristoteles’in kategorileri karşılaştırıldığında Arap dili ile mantık arasındaki farklılık daha net görülmektedir.⁵³

Navhin yanı sıra İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan Kelâm ilmi de mantıkla bazı konularda ters düşmektedir. Mantığın tasavvurat bahisleri arasında yer alan tümeller bunlardan bir tanesidir.⁵⁴ Tasavvurat ve tanım konuları, yoktan yaratma (hudûs) ile zorunlu nedensellik, özdeşlik ve yeter sebep gibi mantık ilkelerinin varlığa uygulanması, ayrıca Kelâm âlimleri tarafından klasik dönemde kabul gören “in’ikâs-ı edille”, “kıyasu’l-gaib ale’ş-şahid” benzeri yöntem ve prensipler klasik dönem kelâmının Aristoteles mantığıyla problemli taraflarına örnek olarak verilebilir.⁵⁵

⁴⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü’l-Ulûm* (nşr. Osman Muhammed Emin), Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1931, 11.

⁴⁸ Özlem, *Mantık* 303.

⁴⁹ Yasin Halîl, *Nazariyetü Aristo el-mantıkıyye*, Matbaatü Es’ad, Bağdat 1964, 45.

⁵⁰ Çıkar, 63.

⁵¹ Rescher, 173.

⁵² Rescher, 182.

⁵³ Karşılaştırma tablosu ve detaylı kıyaslama için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) (3. Baskı), Kitabevi, İstanbul 2001, 65-66; Hülya Altunya, *Fârâbî’de Dil Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003, 42-43.

⁵⁴ İslâm mantık literatüründe cins, nevi, fasıl, hassa ve araz-ı âm diye adlandırılan beş tümel (külliyyât-ı hamse) ilk defa Aristoteles tarafından ele alınmakla birlikte Porphyrios’un, Aristoteles’in mantık kitaplarının ilki olan Kategoriler’e girişi olarak yazdığı İsâgucî adlı eserde sistemli bir şekilde incelenmiştir. Bkz. Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 539-540

⁵⁵ Bu konuda bkz. Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (In’ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar*, X(29), 2007, 79-114.

Mantıkla ilgi bu açıklamalardan sonra şunu ifade etmeliyiz ki, çalışmamızda mantıkçı görüş ile Aristoteles'in kurucusu olduğu mantık sistemini otorite olarak kabul edip düşüncelerini mantık verileriyle ele alan İslam düşünürlerini kastetmekteyiz. Çalışmamızda mantıkçı görüşün ilke ve prensiplerini ortaya koyup, mantıkçı görüş sahibi İslam düşünürlerinin Allah'ın ilmi konusunda bu ilke ve prensiplerden yararlandığı noktaları ve onlara ne kadar bağlı kaldıklarını göstermeye çalışacağız.

1.2. NAHİVCİ KELAMCILARIN KONUYA YAKLAŞIMI

İslam düşüncesinde Allah'ın bilgisi ve bu bilginin mahiyeti, Mu'tezile ve Ehli Sünnet âlimleri tarafından en fazla üzerinde tartışılan konulardan bir tanesi olmuştur.⁵⁶ Biz bu bölümde, tartışmaya konu olan Allah'ın ilmi meselesinde Kelamcıların konuya yaklaşımını; Kelamcı görüşün teşekkülü, kaynak ve istidlal yöntemi ve kelamcı görüşün temellendirilmesinde Nahiv ve Arap dilinin merkeziliği başlıklarında ele alacağız.

1.2.1. Allah'ın İlmi Konusunda Kelamcı Görüşün Teşekkülü

Allah'ın ilmi, ilmin ne'liği, muhtevası, ezeli oluşu, taalluku, zatla ilişkisi vb. meseleler İslam düşüncesinde asırlardan beridir tartışılmıştır. Bu tartışmaya bağlı olarak ilahî ilim konusunu mezhepler farklı şekillerde ele almışlardır. Burada mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine kısaca yer vermek yerinde olacaktır.

Mu'tezilî âlimlerden Hişâm b. Amr (ö. 218/883), Allâh'ın mahlukâta dair ilminin hâdis olduğu düşüncesindedir. Ona göre Allah, ezelde zâtı dışında hiçbir şeyi bilmez. Çünkü zâtı dışındakiler madûmdur, ilahi ilmin maduma taallûk etmesi de imkânsızdır.⁵⁷ Mu'tezilî âlim Hişâm b. Hakem de (ö. 179/795) benzer bir görüş benimsemektedir. Ona göre, Allah, eşyayı ezelde bizatihi bilmemektedir. Allah'ın eşyaya dair bilgisi, O'nun bilmediği bir zamandan sonradır. Hişâm b. Hakem, ilme ezeli ya da hâdis

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz., Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el Horasânî, *Şerhu'l-Akaid* (haz. Süleyman Uludağ) (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, 79-107.

⁵⁷ Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihâl*, (çev. Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 74.

denemeyeceği, çünkü ilmin Allah'ın aynı veya gayrı ya da bir cüz'ü olmadığı düşüncesindedir. Ona göre ilim bir sıfat olduğu için vafedilmez.⁵⁸

Rafizilerden Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974), Allah'ın zatı gibi, zatına dair ilminin de ezeli olduğunu, ama zatı dışındaki varlıklara ait bilgisinin ise ancak Allah'ın takdir ve iradesinden sonra meydana geldiğini söylemektedir. O, Allah'ın sadece irade ve takdir ettiği şeyleri bildiğini savunmaktadır.⁵⁹ Rafizilerde yokluğa taallük eden sıfat ilim değil iradedir. Buna göre ilim, İlahî iradeye tabidir. İlahi irade, ihdası (meydana getirmeyi) dilediğinde ilim bunu takip etmektedir. Eğer İlahi irade, bir şeyin meydana gelmesini dilemez ise İlahi ilmin bunu bilmesi mümkün değildir. Zira Allah, madumu bilmekle vafedilmez. Rafizilerde, Allah'ın bilmesi, yaratması anlamına gelmektedir.⁶⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), ilim kavramının, açık bir kavram olması sebebiyle tanımlamaya ihtiyaç duymadığını, bilmenin; “tasdik ve tasavvûr” dan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah, şeylerin mahiyetlerini tasavvur etmektedir. Zira tasavvur olmadan yaratmanın da olmayacağı aşikârdır. Belirli türleri oluşturmaya yönelme, türlerin mahiyetinin tasarımlarına bağlıdır.⁶¹ Bu açıklamalara göre Râzî, ilmi; “ma'lumun mahiyetinin âlimlerde bulunması” biçiminde tanımlamıştır. Ayrıca mahiyetin özü gereği, hüküm verilmesinin ya da kaldırılmasının gerekli olduğunu da belirtmiştir. Kısa ifadeyle; tasavvur, tasdiki gerekli kılmaktadır. Bu açıklamasından da anlaşılacağı üzere Râzî, ilahî ilmin, objelerin bizzat varlığından ayrı, onlardan önce olduğu ve bu ilmin, “varlığın varlık sebebi” olduğu düşüncesindedir.

Ebu Hanife (ö. 150/767), yüce yaratıcının mevcudatı, var olmadan evvel, ezelden bildiğini ve O'nun eşyayı irade eden olduğunu söyler. Ona göre, Allah dilemeden, takdir etmeden, O'nun bilgisi ve kazası olmadan hiçbir şey meydana gelemez. Ebû Hanife'ye göre, Allah'ın Lehv-i Mahfuzdaki takdiri, hüküm değil, vasıf olarak yazılı haldedir. O, var olmayanı yok olarak, var olanı varlığındaki haliyle var olarak bilmektedir. Allah, yok olanın varlığı halinde nasıl olacağını, var olanın yokluğu halinin nasıl olacağını da bilmektedir. O, ayaktakinin ayaktaki halini, oturduğunda

58 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, (thk. Helmut Riter), Beyrut trs., 220.

59 Abdülkahir Bağdadî, *Mezhepler Arası Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), TDV yayınları, Ankara 2001, 53.

60 Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 220.

61 Fahrüddin Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, (thk. Dr. Ahmet Hicazî es-Seka), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1987, III/117.

oturduğundaki halini de bilmektedir. Tüm bunlarla birlikte O'nun ilminde ne bir değişim ne de hâdis bir şey meydana gelmez. Bu durum (değişme ve ihtilaf) yaratılmış olanlar için söz konusudur.⁶²

İmam-ı Maturidî (ö. 333/944) ilmi, öncelikle “kadîm” ve “hâdis” şeklinde iki kısımda ele alır. Ona göre Allah'ın bilgisi kadîm, yaratıkların bilgisi ise hâdis bilgidir.⁶³

Kelam kaynaklarında genellikle ilim, öncelikle Allah'ın ilmi ve yaratıkların ilmi şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Ayrıca Allah'ın ilmini başlangıç noktası kabul ederek bir bilgi tasnifi yapmak⁶⁴ ya da bilgi sınıfları içerisinde İlahî bilgiyi de zikretmek⁶⁵ Mu'tezile dışında, Ehl-i Sünnet âlimlerinin genelinde gözlemlenen bir durumdur. Mu'tezile'nin, ilahî ilim konusunda Ehl-i Sünnet gibi düşünmediği için, insanın ilmini sınıflandırıp, genellikle Allah'ın ilmini sınıflandırmaya dâhil etmediği dikkatleri çekmektedir.⁶⁶ Zira Mu'tezilî âlimler ilmi, Allah'a bir sıfat olarak atfetmez.⁶⁷ Tabi ki, bir sıfat olarak düşünülmeyen ilmin de, kadîm vb. bir isimle sınıflandırmada yer alması gerekmez.

Kadîm bilgi, başlangıcı olmayan yani öncesiz bilgidir.⁶⁸ Bununla ilahî bilgi kastedilir. Bu Allah'ın zatiyla birlikte olması hasebiyle, mahlûkatın bilgisine benzememektedir.⁶⁹ Kadîm bilgiye Ehl-i Sünnet kelamcıları, “Mutlak Bilgi” adını verir.⁷⁰ Ancak felsefede dogmatiklerce, “Mutlak Bilgi”nin insan bilgisi için de kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kavram ile insanların bilgilerinin sınırsız ve kesin olduğu ifade edilmektedir.⁷¹ Fakat bu ifade, dinî düşüncede yalnızca Allah'ın ilmini ifadede kullanılmaktadır. Çünkü açık ve gizli her şeyi kesin ve değişmez şekilde kavrayan, hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmayıp, hiçbir sınırı kabul etmeyen bilgi, ancak

⁶² Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Çev. Mustafa Öz), (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde /Arapça kısmı), İstanbul 1992, 72.

⁶³ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (thk. Ahmet Vanlıoğlu), Dâu'l-Mizân, İstanbul 2005, vr. 78a.

⁶⁴ Bkz. Nureddin es-Sâbunî, *el-Bidaye fî usûli'd-Dîn: Maturidiyye Akaidi* (Çev. Bekir Topaloğlu), (6. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 1998, 55; Abdulkahir Bağdadî, *Usulü'd-Dîn: Ehli Sünnet Akaidi* (1. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 2015, 8.

⁶⁵ Bkz. Ebu'l-Yusr Muhammed el- Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn Ehli Sünnet Akaidi* (Çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, 10.

⁶⁶ Pezdevî, 11.

⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 51b.

⁶⁸ Bkz. Fahreddin Râzî, *Muhassal: Kelama Giriş*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978, 117.

⁶⁹ Sâbunî, 55.

⁷⁰ Pezdevî, 10.

⁷¹ A. Cuvillier, *Manuel de Philosophie: Felsefe Kılavuzu* (Çev. F. Dranaz), İstanbul 1972, 13-14.

Allah'a ait olabilir. İnsanın sınırlı bilgisinin bu özellikleri taşıması, dini literatürde imkânsızdır. Bir takım kayıt ve şartlara bağlı olan beşeri bilgi, mutlak değil, izafî bir bilgi olabilir.

Maturîdî'ye göre, Allah'ın bilgisi kadîm bir bilgi olup, kazanılmış (mükteseb) bir bilgi değildir.⁷² Allah, insanlarda olduğu gibi bir öğretici ile öğrenen de değildir. O, kendiliğinden bilir.⁷³ Allah'ın bilgisi hâdis bir bilgi değildir. Hâdis bilgi, insanın bilgisidir. Çünkü insan yarını, ancak yarın olduktan sonra bilmektedir. Yarını, olduktan sonra bilmek te hâdis bir bilginin özelliğidir. Başka bir deyişle insanın gelecekle ilgili bilgisi geleceğin gelmesine bağlıdır. İnsan bir şeyi ancak vukuu zamanında bilir. Allah ise, meydana gelmeden önce de bilir.⁷⁴

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Allah'ın ilmini ikiye ayırır: Birinci kısımda, inananların imanlarına, inkârcıların inkârlarına, asilerin isyanlarına ve itaat edenlerin itaatlerine, daha varlık sahasına çıkmadan önceye dair olan ilme yer verir. İkinci kısımda ise, bunları apaçık bir şekilde ve var olarak bilme anlamındaki ilme yer verir.⁷⁵ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Kuteybe de tıpkı Ebû Hanîfe gibi, ilahî bilginin, mevcudâtın yaratılmazdan evvel ve yaratıldıktan sonraki bütün hallerini kapsadığını düşünmektedir.

Ebû'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936), Allah için ilim sıfatına yer vermektedir. Ayrıca bu ilim sıfatının ezeli olduğu görüşündedir.⁷⁶ Ona göre ilahî ilmin hâdis olması mümkün değildir.⁷⁷ Zatî sıfatlar arasında yer alan ilim sıfatı, yapısı gereği malum cinsinden olan her şeyi kuşatan bir vasıftır.⁷⁸ Eş'arîlere göre, O'nun ilmi, bir ve kadîm olmakla birlikte aynı zamanda ezeldir. Bu yönüyle bütün küllî ve cüz'î varlıkları kuşatır. Mevcudatın var olmasıyla da yenilenmez. Allah'ın zatı nasıl ki zamana bağlı olarak değişmiyorsa, varlıkların yenilenmesiyle de Allah'ın ilmi değişmez. Zira bilinene herhangi bir vasıf yüklemekten ve onun sayesinde bir sıfat kazanmadan, mevcut haliyle bilinene tâbilik

⁷² Mâturîdî, *Te'vilât*, 552a.

⁷³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 517b.

⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, 78a.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muşkilu'l-Kur'an*, Beyrut 1981, 311, 312; Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 168.

⁷⁶ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Luma' fi red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, Beyrut 1953, 11.

⁷⁷ Eş'arî, *el-Luma'*, 45.

⁷⁸ Eş'arî, *el-Luma'*, 24.

ilmin hakikatindendir. Malumat, çok değişiklik ve çeşitlilik arz etse de bilinen olma noktasında ortaktırlar.⁷⁹

Maturîdî bir âlim olan Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100) de Allah'ın bilgisinin zamana ve mekâna bağlı olmadığı ve buralarda meydana gelen değişimin Allah'ın bilgisine etkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca burada söz konusu olan ilim sıfatı, mahlûkat üzerinde etkisi olan müessir bir sıfat özelliğine de sahip değildir.⁸⁰

Bakıllanî (ö. 403/1013), kadîm (ezelî) ve muhdes (sonradan olan) şeklinde ikiye ayırdığı ilim hakkında, kadîm ilmin, Allah'a ait olduğuna vurgu yapar. Ona göre bu bilgi, zarurî ve istidlâlî bir bilgi değildir.⁸¹ Bunun yanısıra ilahî ilmi bu şekilde tanımlamak, onda değişim ve izafete yer vermemeyi gerekli kılmaktadır. Hâlbuki Allah'ın bilgisini bu şekilde tanımlamak sorunludur. Çünkü ezelde bilmeyi tümel ve bir görmek (kavramlara hangi anlam yüklenirse yüklensin) durumunda bu yaklaşımdan çıkan sonuç cebir olacaktır.⁸²

Teftâzânî (ö. 792/1390) de ilmi, kendisinde bu sıfat bulunan kimseye, her şeyin apaçık olarak bilinir hale gelmesi şeklinde tanımlar.⁸³ Daha sonra o, tanımı biraz daha açarak, zikredilen şeyin açık ve seçik duruma geldiğini ifade eder. Mevcut olan (insan gibi) ya da yok olan (anka gibi) şeyler kendisiyle ifade edilir. Onun bu tanımı, hislerin idrakinin yanı sıra, kesinlik arzetsin ya da arzetmesin tasavvur ve tasdik cinsinden aklın idrakini de ihtiva etmektedir.⁸⁴ Kısacası, tarifte geçen “mezkûr” (zikredilen) kelimesi; akılda bulunan ve akıl yoluyla elde edilen tüm bilineni (malumu), dışarıda görülebilen ya da görülemeyen bütün varlığı (mevcudu), müfred ya da mürekkep, tikel (cüz'î) ya da tümel (küllî) tüm şeyleri kapsamına alır.

⁷⁹ Şehristani Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim, *Nihayetu'l-ikdam fi ilmi'l-kelam*, London 1934, 218-219; Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul 2013, 208.

⁸⁰ Pezdevî, 69.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bakıllânî, *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisü'd-Delâi*, (Tah. Eş-Şeyh İmadü'd-Din Ahmet Haydar), Beyrut 1987, 26. Ayrıca Bkz. Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınevi Samsun 2000, 55.

⁸² Macit, 55; Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, 14-15.

⁸³ Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, 105.

⁸⁴ Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, 105.

Gazzâlî ise (ö. 505/1111), bilginin gerçek yönü ile tanımının yapılamayacağını, bunun sadece bölümlenme ve örneklemeye mümkün olabileceğini belirtir.⁸⁵

Aynı zamanda Gazzâlî, ilahî ilmin bir tekliğini ve değişimden (teğayyürden) halî olduğunu savunur. O, ilmin, “*âlim ile malum arasındaki salt görecelikten (mahza bir izafetten) ibaret*” olduğu düşüncesindedir. Ayrıca Allah’ın, varlıkta meydana gelen değişik durumları bilmesinin, Allah’ın ilminde ve zatında herhangi bir değişimi gerekli kılmadığını ifade eder.⁸⁶ Gazzâlî’ye göre, O’nun ilmi, güneş tutulması gerçekleşmeden önce “olacaktır”, olduğunda “oldu”, geçtiğinde ise ise “yok oldu” şeklinde hepsi tek olan bir ilimdir. Bu farklı haller göreceli (izafet) durumlar olup, ne bilginin özünde ne de bilenin zatında değişimleri (teğayyürleri) gerektirmez.⁸⁷ Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre, ilahî ilim, gerçekten varlığa bağlı olmayan bir bilgidir. Aynı zamanda ezelîdir. Hâlbuki mevcudât tümüyle Allah’ın bilgisinden varlığını alan, sonradan değildir.

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de İlahî ilmi, “kendi zatıyla kâim olan (el-Kaim bizatihi) ve insanların sonradan elde ettikleri (hâdis) bilgilerine benzemeyen bir bilgi”⁸⁸ şeklinde ifade etmektedir. Bu benzerliğin mutlak mı, yoksa bazı yönlerden mi olduğu noktasında bir kayıt konulmadığı zaman akla şu sorular gelmektedir: Allah’ın geometrik bir şekli, mesela bir kareyi bilmesiyle insanın bilmesi arasında, bilginin mahiyeti itibarıyla nasıl bir fark vardır? Bir başka ifadeyle, insan zihnindeki karelik mahiyeti ile ilahi ilimdeki karelik mahiyeti farklı şeyler midir? Eğer bunlar birbirinden tamamen farklı şeyler ise, biz nasıl olur da ilahi ilmin mahiyetini ve anlamını bilebiliriz? Daha da önemlisi, böyle bir anlamın bize ne tür bir yararı olabilir?⁸⁹

Tüm bu tanımlardan yola çıkarak, Eş’arî ile Maturidîler arasında Allah’ın bilgisinin tanımı konusunda belirgin bir farkın bulunmadığını söylemek mümkündür. Buradaki bu tanımlarda üzerinde durulan noktalardan en önemlisi; Allah’ın bilgisinin objeye ve zamana bağlı olmamasıdır. Ayrıca, her ne kadar bilenle (âlim) bilinen (malum) arasındaki ilişkiden bahsedilse de bu durum, insanların bilgisine benzer şekilde, objenin var olmasını da gerekli kılmaz.

⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, (Çev: Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, 25.

⁸⁶ Gazzâlî, *Tehafütü’l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev: Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 167-168.

⁸⁷ Gazzâlî, *Tehafüt*, 168.

⁸⁸ S. Ş. Cürcânî, *Târifât*, 155.

⁸⁹ Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği*, 15.

Ayrıca tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla, Kelamcılar arasında, “Allah’ın bilen ve aynı zamanda zatını da bilen” olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁹⁰ İlim, Allah’a dair en önemli ve özel sıfatlardan bir tanesidir. Fahreddin Razî, Allah’ın “âlim” olduğu konusunda tüm müslüman kelamcılar ve filozofların fikir birliği içinde olduklarını ifade etmektedir.⁹¹

1.2.1. Kelamcı Görüşün Kaynağı ve İstidlal Yöntemi

Araştırmamıza konu olan Allah’ın ilmini anlamlandırma noktasında ortaya konulması gereken önemli noktalardan biri de bu anlamlandırmaların kaynağı ve delillendirilmesi meselesidir. Bu nedenle İlahî bilginin mahiyetini kavrama yolunda, kaynak ve istidlal meselesi önemli bir rol oynamaktadır. Hal böyle olunca Allah’ın bilgisi konusunda kelam âlimlerinin kaynaklarına ve kullandıkları istidlal yöntemlerine temas etmek gerekmektedir.

İslamî ilimlerde bir delilin, kesin delil/hüccet olarak kabul edilmesi için ilâhî vahye dayanan dinî naslar içinde yer alması gerekir. Yani şer’î delil olabilmesi için Kitap ve sünnette yer alması gerekir.⁹² Konusuna göre yapılan tanımda Kelam ilmi; “Allah Teâlâ’nın zâtından ve sıfatlarından, mebde’ ve me’ad (başlangıç ve sonuç) itibariyle yaratıkların (mümkinâtın) hallerinden İslam kanununa göre bahsedilen bir ilimdir.”⁹³ şeklinde ifade edilir. Tanımda, “İslam kanunu üzere oluş” ifadesiyle kelamın, felsefeden farklı olduğuna dikkat çekilmiştir. Çünkü felsefe de bir ilim dalı olarak, metafizik konular arasında Allah’tan ve başlangıç ve bitiş yönüyle yaratılmışların durumlarından bahsetmektedir. Ancak felsefenin bahsedişinde hareket noktası ilâhî vahye dayanan dinî naslar değil, akıldır. Felsefe, konuları aklî esaslara göre ele alıp izah eder. Kelam ise, kesin kabul edilen şer’î delillerden hareket eder. Meselelerin izah ve isbatı noktasında kelamda da akla yer veriliyor olsa da nakle bağlılığın asıl olduğunu belirtmek için tanımda “İslam kanunu üzere” ifadesine yer verilmiş ve bu sayede kelam ilmi ile felsefe ilminin farkı ortaya konulmuştur.⁹⁴

⁹⁰ Mustafa Bozkurt, Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi, *Hikmet Yurdu*, 7 (13), Ocak – Haziran 2014/1, 128.

⁹¹ Razi, *Muhassal*, 171-172.

⁹² Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam* (5. Basım), Tekin Yayınevi, Konya 2001, 6.

⁹³ S. Ş. Cürcânî, *Târifât*, 78.

⁹⁴ Gölcük, Toprak, *Kelam*, 6.

Kelam, gayesine göre ise; “Kesin deliller kullanmak ve vâki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispata güç yetirilen bir ilimdir.”⁹⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımda “kesin delil (hüccet)” kaydı vurgulanmaktadır. Burada “hüccet” kaydıyla, nakil ile desteklenmiş kat’î delil kastedilmektedir.⁹⁶

Kelamın konusu ve gayesine göre yapılan tanımlardan anlaşılacağı üzere kelam ilminin ana kaynağı, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) açıklamalarıdır. Kelamın bir İslam bilimi olduğunu düşündüğümüzde onun temel kaynağının vahiy olması da gayet doğal bir sonuçtur; ancak bu temel kaynak, tamamen akla seslenmekte, akledilmesini, aklın kullanılmasını ve aklın ortaya koyduğu verilerin dikkate alınmasını istemekte ve onun, bilginin doğrusunu ve varlığın hakikatini kavramada esas olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

Kelamcı görüşün Allah’ın ilmi konusunda hareket noktası olan ana kaynakları ifade ettikten sonra kelamcılarının delillendirmede kullandıkları yöntemlere de temas etmek gerekmektedir.

İstidlal kelimesi, Arapça bir kavram olup sözlükte; rehberlik etme, yol gösterme manasında “delalet” kökünden türemiştir. Arap dilbiliminde istif’al babından mastardır. Kelimenin terim manası ise, “Bir şeyleri ispat etmede delil tertip etmek”dir.⁹⁸ “Birilerinin rehberliğini istemek, delil aramak” gibi anlamlara da gelen “İstidlâl” kelimesi mantıkta, “iddiaları ispat amacıyla delil ortaya koymak” anlamında kullanılmaktadır.⁹⁹

İstidlâl, bir yöntem olarak, daha önceden bilinen bir ya da daha fazla önermeden (kazıyye), hareketle henüz bilinmeyenleri ortaya koyma işlemidir.¹⁰⁰ Başka bir ifade ile istidlâl, doğruluğu kabul edilen yahut doğruluğu varsayılan hüküm ya da hükümlerden hareketle henüz bilinmeyen hükümler ortaya koymaktır. Bu durumda, bilinmeyenin hükmüne ulaşmak için, bilinenin hükmünün belirli bir şekilde kullanılması

⁹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, Şerhu’l-mevâkıf (çev. Ömer Türker) (1. Basım), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, I/131.

⁹⁶ Gölcük, Toprak, *Kelam*, 6

⁹⁷ Mülk, 67/11; Editör Şaban Ali Düzgün, *Kelam El Kitabı* (2. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, 29.

⁹⁸ S. Ş. Cürcânî, Târifât, 75.

⁹⁹ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2001, 23/323.

¹⁰⁰ Bingöl, 323-324.

gerekmektedir. Kısacası istidlâl, önermelerin (öncülün) farklı bir önermeyi direk ya da dolaylı olarak kapsadığını ortaya koyma işlemidir.¹⁰¹ Razi istidlâli, “Başka hükme ulaşmada birtakım önermelerin düzenlenmesidir.”¹⁰² şeklinde tarif etmektedir.

Mantıkçılara göre istidlal, üç şekilde olur. Bunlar: Tümevarım (istikra), tümdengelim (kıyas, ta’lil) ve analoji (temsil)’dir.¹⁰³ Bu üç istidlal (akıl yürütme yöntemi) kullanılarak gerçek bilgiye ulaşılır.

İstidlal, diğer bir adı ve aynı zamanda metodu ‘nazar ve istidlal’ olan Kelam epistemolojisinin merkezi kavramlarından biridir. Bilgi kaynakları meselesinde bütün Ehl-i Sünnet kelimcileri istidlal veya istidlalle ilgili konulara temas etmiştir. Mâtürîdî’nin, Kitâbü’t-Tevhid adlı eserinde bu hususa yer vermesi ve istidlal ile aynı anlama gelen nazar terimini kullanması buna bir örnektir.¹⁰⁴ Tıpkı Maturîdî gibi birçok kelimci de nazar kavramını, istidlal kavramı yerine kullanmıştır. Maturîdîlerden Nesefî, Eş’arîlerden Bakıllânî, Cüveynî, Razî, Şehristânî ve Seyfüddin Âmidî, Mu’tezilî âlimlerden ise Kâdî Abdülcebbâr bunlardan bazılarıdır.

İmam-ı Mâtürîdî, istidlalden Allah’ın emirlerini anlama noktasında vaz geçilemeyeceğini ifade eder. Ona göre Allah, kullarına emrettiği her şeyi anlamaya yönelik düşünce ve ilhamlar yoluyla rehberler vermiş ve farklı ibretlik hadiselerle kullarını uyarmıştır. Kulun istidlâli terk ederek emri anlamaması durumunda sorumluluk kulda olacaktır. Çünkü terk fiili kulun kendisine ait olup kul, kendi tercihiyle istidlâlden vazgeçmiştir.¹⁰⁵

Bu bağlamda Gazzâlî de istidlalde kullanılan yöntemlerin gayet açık olduğunu ve bu yöntemlerin kullanılmasıyla elde edilen bilginin inkârının mümkün olmadığını savunur. Ona göre, bilinen öncüllerden hareketle elde edilen kıyasın sonucu, aranan (matlûb) ve ispatlanan (medlûl) bilgidir. Bu bilgiyi gerekli kılan iki esas (temel önerme) ise delildir. Ayrıca buradaki iki esasın birleşmesiyle ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü bilmekten kasıt, delilin delaletini bilmektir. Gazzâlî’ye göre, nazar (inceleme/düşünme), akılda iki temel önerme oluşturup bunlardan hareketle üçüncü

¹⁰¹ Bingöl, 323.

¹⁰² Râzî, *Metâlib*, 138.

¹⁰³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (3. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2005, 194-195.

¹⁰⁴ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (ter. Bekir Topaloğlu) (13. Baskı), İSAM Yayınları, İstanbul 2018, 15.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 173.

bilginin gerekliliğini anlamaya çalışmaktır. Özetle, böyle bir konuda yapılması gerekli olan iki şey vardır. Bunlardan biri, “Zihinde iki asıl oluşturmak” ki, Gazzâlî, bu “iki aslı” oluşturmaya düşünce (fikir) diyor. İkincisi ise, zihni, “iki aslın” eşleşmesiyle meydana gelen sonucun gerekliliğini anlamaya yönelmektir. Gazzâlî buna yani gereklilik yönünü kavramaya ise, istek (taleb) demektir.¹⁰⁶

Genellikle bu şekilde anlaşılan istidlâlî kullanımı noktasında, ilk dönem kelimcileriyle daha sonra gelen kelimciler arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Görülen bu farklılıklar nedeniyle ilk dönem ile daha sonraki dönemi ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir.¹⁰⁷ Çalışmamıza bakan yönüyle ilk dönem kelimcilerinin kullandıkları istidlal yöntemleri önem arz etmektedir. Hatta Bakıllânî, kelimcilerin ilk dönemde kullandığı istidlal yöntemleri üzerinde uzunca durmuş ve altı başlık altında incelemiştir.¹⁰⁸

Bahse konu olan ilk dönemde, Mantık’ın kelim âlimleri arasında henüz yayılmadığı, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, genellikle kıyas mantığını kullandıkları dikkatleri çekmektedir. Kelim âlimlerinin yalnız kıyas mantığının kesin bilgi (yakîn) ifade ettiğine inanmaları bunun en önemli sebebi olarak görülmektedir. İstikrâ’da ise tümele ait bütün cüzler tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ortaya çıkacaktır ki, bu da genellikle imkân dâhilinde olmamaktadır. İslam hukukçuları tarafından kullanılan temsil ise sadece illetin kesin olması durumunda kesin sonuç ortaya koymaktadır. Kelim âlimleri ise temsili, illetin kesinlik ifade etmesi halinde klasik kıyas mantığına dönüştürerek kullanırlar.¹⁰⁹

Bunun yanı sıra Mu’tezile, tecrübeye ve saf aklın ortaya koyduğu esaslara istidlal yöntemlerinde yer vermektedir. Hatta Nazzâm, Allah’ın varlığını ispat ederken istidlalden yararlanmıştır.¹¹⁰

Bununla birlikte Mu’tezilî kelimciler tarafından kullanılan hatta kelamın temel yöntemi durumunda olan “şâhitle gâibe istidlâl” veya “gâibin şâhide kıyası” metodları

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi ’l-itikâd* (çev. İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962, 12-13.

¹⁰⁷ Metin Özdemir, *Kelamî İstidlâl*, 159.

¹⁰⁸ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 31-33; Ayrıca Bkz. İbn Sînâ, *en-Necôt Felsefenin Temel Konuları*, (ter. Kübra Şenel), Kabalcı, İstanbul 2018, 1/74; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan Yayınları, Ankara 1996, 175; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, 222-225;.

¹⁰⁹ Metin Özdemir, *Kelamî İstidlâl*, 161-162.

¹¹⁰ Bkz. Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr* (çev. Mehmet Yıldız) (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, 40-41.

kelam âlimleri ve filozoflarca ele alınmış ve yöntemin “fıkhi kıyas”tan farklı yönlerine değinilmiştir. Bu noktada metodla ilgili asıl sorun, cüz’iden cüz’iye geçişin (temsil/analoji) geçerli sayıldığı fıkhi kıyas ile bu kıyasın ayrıldığı noktaların tespitidir. Bunun yanı sıra bu metodun kesin bir bilgi sağlayıp sağlamadığı sorundur. Fârâbî ve Gazzâlî, “şâhitle gâibe istidlâl” yöntemi üzerinde özellikle durmuş ve bunu genişçe inceleyerek metodun temsil olduğu durumları ve temsilden arınarak tûmdengelim olduğu noktaları irdelemişler ve bir kısım uygulamaları üzerinden yöntemi eleştireye tabi tutmuşlardır.¹¹¹

Gazzâlî’nin, kendinden önce gelen kelam âlimlerinin bu yöntemine yönelik eleştirileri, daha sonraki dönemlerde bir yöntem olarak “şâhitle gâibe istidlâl”in bir tür analoji olduğu yanlışına sebep olmuştur.¹¹²

Bu hususta bazı araştırmacılar araştırmalarında “şâhitle gâibe kıyas” istidlal türüyle ilgili ileri sürülen iddiaları inceledikten sonra, bu metodun “analojik endüksiyon” olduğunu savunmuştur. Ona göre, iki ayrı şeydeki ortak özelliğin, o iki şeyden diğerine de yüklenmesi sebebiyle bu yöneme analoji (temsil) denmektedir. Ayrıca endüksiyon (tümevarım) isminin verilme sebebi ise, tekil örneklerden hareketle gerçekleştirilen bir akıl yürütme olması yönüyle tümevarıma benzemesidir.¹¹³

İlk dönem Kelam düşünce sisteminde, düşünceyi şekillendiren kural ve yöntemlerde, Gazzâlî ile birlikte oldukça ciddi kırılmalar görülür. Bu durum yeni bir dönemin başladığını göstermektedir. Ancak bu dönemde önceki döneme göre daha problemli usul ve yöntemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ayrıca bu yeni dönemde, İslam hukukçuları tarafından kullanılan illet benzerliğine dayalı kıyas türü, artık kelam problemlerinde kullanılmamış, neredeyse tamamen klasik mantığın en fazla üzerinde durduğu akıl yürütme tarzı olan tûmdengelim ve kıyas mantığına teslim olunmuştur.¹¹⁴

Gazzâlî, mantığın, kelimadaki istidlalin en önemli araçlarından birisi olmasına dinsel anlamda yasal zemin hazırlamıştır. Onunla başlayan süreç, Fahreddin Râzî tarafından ileriye taşınmış ve bunun sonucunda felsefî kelam ortaya çıkmıştır. Gazzâlî,

¹¹¹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Kıyâs* (nşr. Refik el-Acem), Dârü’l-meşrik, Beyrut 1986, 45-54; Gazzâlî, *Mi’yârü’l-ilm fi’l-Mantık* (nşr. Ahmet Şemseddin), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990, 154, 159.

¹¹² Câbirî, *Arap İslam Kültürü*, 190.

¹¹³ Hilmi Demir, “Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı/İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği”, *İSAM*, İstanbul 2012, 220-221.

¹¹⁴ Metin Özdemir, *Kelamî İstidlâl*, 168-169.

bu yaklaşımla Kelam ilmine Aristoteles geleneğine göre yeni bir yön kazandırmıştır. Bu durum İslam âlemini de derinden etkilemiş ve diğerlerini de etkisi altına almıştır. Ayrıca bu akım Eş'arî mezhebinin yayılmasına da olanak sağlamıştır.¹¹⁵

1.2.3. Kelamcı Görüşün Temellendirilmesinde Nahiv, Arap Dili ve Belağâtı'nın Merkeziliği

Kelam, İslâm düşünce sisteminin kurucu disiplinlerden biri olmanın yanı sıra oldukça zengin bir geleneğin ve kendine özgü bir sitemin sahibidir. Temelde vahye dayalı bir yapıya sahip görünse de kelam âlimlerinin özellikle itikada dair konuları vahiy harici yollarla da temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu durum onların, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve antropoloji gibi farklı alanlara ilgi duymalarına da neden olmuştur. Bu kapsamda Kelam âlimlerinin üzerinde durdukları alanlardan biri de dil sahasıdır. Onlar, dilin nasıl ortaya çıktığını; tarihsel süreçte toplumsal uzlaşmayla mı yoksa Allah tarafından elçiler aracılığıyla mı ihdas edildiğini tartışmışlardır. Ayrıca vahyin ve aklın, ıstılahların oluşumuna katkısının olup olmadığı, zihindeki manalarla dildeki kelimeler arasında nedensel bir ilişkinin var olup olmadığı ve bunların dış dünyadaki karşılıklarının mevcudiyeti konularını da ele almışlardır. Tüm bu tartışmalar sebebiyle başta nahiv olmak üzere dil ilimleriyle yakın temas halinde olmaya gayret etmişlerdir.

Kelâm ilmi ile dil ilişkisinde asıl dikkatleri çeken husus, kelam âlimlerinin, teorik yönüyle tartışmakla kalmayıp, karşılıklarına çıkan sorunların çözümünde akıl ve şeriâtın yanında üçüncü bir delillendirme yöntemi olarak dile yer vermeleridir. Kelam âlimleri, bir meseleyi incelerken, öncelikle konuyla ilgili terimlerin dilciler tarafından ele alınış şeklini ortaya koymaya, ardından da tartıştıkları konuda kelimeye, Arapçadaki anlamı ve kullanımına uygun bir şekilde yer vermeye çalışmışlardır. Hatta bu konuda o kadar ileriye gitmişlerdir ki, akıl ve vahyin, dilcilerin belirlemiş olduğu bir anlamı (tevkifi anlamı) değiştiremeyeceğini, kelimeye sözlük anlamının dışında farklı bir anlam yüklenilemeyeceğini savunanlar da olmuştur. Kelam âlimlerinin, dilin otoritesine dayalı böyle bir düşünce sistemi benimsemelerinin birçok yararı da olmuştur. Bu yaklaşımlarıyla ilahî vahyin üzerine indiği anlam dünyasının ön plana çıkarılmasına

¹¹⁵ Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *Kelam Araştırmaları*, 13(1), 2015, 185.

olanak hazırlamışlardır. Aynı zamanda tercüme faaliyetleriyle İslâm âleminde görünür hale gelen Yunan felsefesi ve mantığına karşı geleneksel düşünceyi, dil ekseninde korumaya almışlardır.¹¹⁶

Kelam âlimlerinin daha ilk dönemlerde böyle bir dil temelli düşünce sistemi geliştirmeleri, sadece kelimelerin sözlük manalarına dair korumacı tavır sergilemelerini değil, bunun yanında düşüncenin evrensel kurallarını belirlediğine inanılan Yunan mantığına da nahiv adına karşı çıkmalarını zorunlu hale getirmiştir.¹¹⁷

Arap dili, kelime yapısını (Sarf) ve cümle yapısını (Nahiv) inceleyen iki önemli alanı kapsamaktadır. “Sarf” kelimesi sözlükte, “çevirmek, döndürmek” anlamına gelmekte, terim olarak ise, amelî ve nazarî olarak iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Amelî sarf; mastar veya mazi gibi esas kabul edilen kelimeyi, lafız veya anlamla ilgili bir gaye ile değişik fiil ve isim kalıplarına dönüştürme (tasrif) eylemi için kullanılır. Nazarî sarf ise, “i’rab ve binâ haricinde, kelime durumlarının kurallarını inceleyen bilim” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹⁸

Nahiv terimi, sözlükte, “yönelmek, izini takip etmek”, isim olarak da, “yön, taraf, yol” manalarına gelmektedir.¹¹⁹ Nahiv terimi, Arabiyye’nin,¹²⁰ i’rab ve sarfla ilgili kısmını (gamer) ifade etmek içinh. I. (m. VII.) yy. dan itibaren kullanılmaya başlamıştır.¹²¹ Nahiv terimi, klasik dönem dilcileri tarafından gamer olarak anlaşılmıştır. Gamer anlamında kullanıldığına dair en güzel örnek, elimizde bulunan en eski nahiv eseri olan Sîbeveyh’in el-Kitâb isimli eseridir.

Nahiv eserlerinde, nahiv ilminin tanımına çoğunlukla değinilmemiş, değinenler ise bilimsel bir tanım yapmak yerine felsefi yaklaşımlarını yansıtmışlardır. Her ne kadar durum böyle olsa da bugün nahiv; “söz dizimi”, “cümle bilimi”, “sentaks” terimleriyle karşılık bulmakta ve nahiv denilince, dil bilgisinin söz dizim kuralları ve i’rab olgusuna dair kısmı kastedilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere nahiv ilminin konusunu;

¹¹⁶ Bulğen, 57.

¹¹⁷ Bulğen, 58.

¹¹⁸ Hulusi Kılıç, “Sarf”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, 136.

¹¹⁹ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 300.

¹²⁰ Nahiv, fonetik, sarf, garib, kelimeler ve lehçe farklarını ele alan disiplin.

¹²¹ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli’s-şu’arâ* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, I, 15.

i'rab olgusu, âmilller, mâmuller, terkip ve cümlelerin kuruluşu, çeşitleri, öğeleri, mu'reb ve mebniler, i'rab alâmetleri gibi meseleler oluşturmaktadır.¹²²

Çalışmamız açısından önem arz eden Nahiv ilmi, ilk başlarda gramer için de kullanılması hasebiyle Sarf ilmini de içine almaktaydı.¹²³ Bu durum h. III. (m. IX) yüzyıla kadar devam etmiş, bu tarihten sonra Sarf ilminin ayrı bir ilim sahası olarak değer kazanıp ilimler arasında yer almasıyla son bulmuştur.¹²⁴

Abdulkâhir Cürçani (ö. 471/1078), nahiv ilmini önemsemeyenleri sert bir dille eleştirmektedir. Bu ilimden yüz çevirmeyi neredeyse Kur'an'dan yüz çevirmekle eşdeğer görerek nahiv ilminin önemini vurgulamıştır.¹²⁵ İmam-ı Suyûti (ö. 911/1505) de konuyla ilgili olarak şu hususları vurgulamıştır: İ'rab konusunda müşterek müfredatın anlaşılabilmesi için Arapçanın iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira i'râbın değişimi manaların değişimine neden olmaktadır. Bu durumda i'rabı bütün yönleriyle bilmek, i'rab üzerine kurulmuş terkiplerdeki maksadı ortaya çıkarmak için kaçınılmaz bir durumdur.¹²⁶ İbn Haldûn, Mukaddime isimli eserinde, nahvin önemine binaen dil ilimlerinin en başında geldiğini belirtmekte ve bunun nedeninin, fiil, fâil, mübteda ve haber gibi unsurların bu ilim sayesinde bilinmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Aksi halde hiç bir şeyin ifade edilemeyeceğine dikkat çekmektedir.¹²⁷ O, bu ifadeleriyle nahiv ilminin, dil ilimleri arasındaki önemine değinmiştir.¹²⁸

Kelamcılar, nahiv ilminin yanı sıra Belağat'a da ayrı bir önem vermişlerdir. Zira din dilinin anlaşılmasında en önemli konumda olan ilimlerden bir tanesi de belağattır. Bu bağlamda Kelamcılar tarafından Kur'an'ın nazmında, cümlelerin yapısı, sözün akışı, öncesiyle ilişkisi, içeriği, mana ile arasındaki uyum (mutabakat), işaret, iktiza, ibare, açıklık ve gizlilik, delalet, hakikat, temsil, sarâhat, kinaye, imâ, telmih, hikmet, maksada uygunluk gibi beyan ilmini ilgilendiren çeşitli yönlerinin yanı sıra sözün öncelikle

¹²² Durmuş, 300.

¹²³ Hasan Hindâvî, *Menâhîcu's-Sarfıyyîn ve Mezâhibuhum*, Dâru'l -Kâlem, Şam 1989, 14; Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Fenomen Kitaplar (1. Basım), Erzurum 2019, 185.

¹²⁴ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, 22.

¹²⁵ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Kitâbu Delâilu'l-İcâz*, (Nşr. M. Reşid Rıdâ), Dâru'l-Kütübi'İlmiyye, Beyrût 1984, 23.

¹²⁶ Celâlüddîn Abdurrahman, es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2000 II, 1209.

¹²⁷ İbn Haldun, *el- Mukaddime*, Beyrut 1918, 55.

¹²⁸ Mehmet Nuri Ayyıldız, "Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci", *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, Nisan 2019, 163-164.

kulağa hoş gelmesi ve kolay anlaşılması konusu incelenmiştir. Ayrıca Kur'an dilinin karakteristik yapıları üzerinde durulmuş, hem söz güzelliğine değinilmiş hem de anlam derinliğini ve zenginliğini birlikte içine alacak şekilde i'caz yönleri vurgulanmıştır.¹²⁹

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kelimelerin kök yapıları, dil ve sözlük manaları, akıl ve mantıksal mefhum bağlamında tabii zevk ve sezgiyi de kuşatan olmak üzere üç çeşit delaletin birleşimi olan uyum ve ahengin hissedilebilen ilişkileri tespit edilmiş, bu yönlerden manayı tespiti yönelik yöntemler geliştirilmiştir. Kelamda bu yöntemler Kur'an nazminin mucizeliğini ispat ve inanca dair önermelerinin inşası olmak üzere iki temel gayede kendini göstermektedir.¹³⁰

Kelamcılar, nassı anlama çabaları ve doğru te'vilin yanı sıra, müdafa, münazara ve mücadeleci yapılarından dolayı da, belağata önem vermişlerdir. Zira meseleyi anlamak, delil getirmek ve hasmı kendi delili ile susturmak demek olan ilzam için, ifadelerin içeriği kadar hitap ta önemli bir husustur.¹³¹

Kelamcılara göre, dil ilimleri özellikle de belağat, kelam ilmini önceler. Çünkü belağat, kaynağı Kur'an olan ve inanca dair önermeleri tesbiti hedefleyen kelam için ilk mukaddime konumundadır.¹³² Dolayısıyla kelamcılara göre, Kelam İlmi, ilk mukaddimesi belağat olan kıyas gibidir.¹³³ Ayrıca Belağât'ın özellikle kelam ilmiyle birlikte geliştiği de söylenebilir. H. II. asır itibariyle İslam âlimlerinin Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve i'cazının ortaya çıkarılması noktasında yaptıkları çalışmalar, dil ve belağât konu ve kurallarından istifade edilmesini gerekli kılmış, ayrıca Kelam'ın yanı sıra Belağâtın sistematize edilmesine de katkı sağlamıştır.¹³⁴

Bu Bağlamda Câhız da Kelam'da Arap Dili ve Belağatı'nın önemine dair şu hususlara dikkatleri çekmektedir: Kur'an-ı Kerim'in, herhangi bir karışıklığa meydan vermeden ve çelişkiye düşülmeden, anlam ve gayelerinin kavranabilmesi için araştırmacının beyan bilgisine hâkim olması, yani Arap dilinin inceliklerini bilmesi gerekir. Zira Arapçada özdeyişler, aynı kökten türeyen kelimeler (iştikâk), fiillerin çatısı

¹²⁹ Hasan Tevfik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm Belağât İlişkisi*, Dilara Basımevi, Isparta 2012, 20.

¹³⁰ Marulcu, 21.

¹³¹ Marulcu, 21.

¹³² Refik Acem, *Mustalahatu İbn Haldun*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2004, I, 192; Marulcu, 22.

¹³³ Acem, 192; Marulcu, 23.

¹³⁴ M. Akif Özdoğan, "İ'cazı'l-Kur'an Meselesinin Belağât İlminin Gelişmesine Etkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, 2/113; Marulcu, 17-18.

(bina) vb. bir takım hususlar vardır. Ayrıca bir ifadeyi kullanan kişinin gayesini ve lafzın manasını ortaya çıkaran sözün mahalli ve şartları gibi durumlar söz konusudur. Buna göre belirli şartları haiz olarak söylenen bir söz, mekân değiştiğinde ya da şartlar değiştiğinde kullanımı halinde farklı anlamlar taşıyabilmektedir. İşte bu tür bilgileri haiz olmayan kişi Kur'an'ı, Sünneti Seniyyeyi, vecizeleri, delil ve örnek olarak yararlanılan ifadeleri sağlıklı bir şekilde yorumlayıp anlayamaz.¹³⁵

Burada temel ve asıl problem, lafız ve mana ilişkisinin nasıl ortaya konulacağı, kurallarının nasıl tespit edileceği konularını araştırmada tek bir eksen etrafında dönmekdir.¹³⁶ Nahiv âlimlerinin ve dilcilerin, lafız-mana problematiğine dair çalışmaları, Arapçanın “mantığı” ile ilişkisi yönüyle “irab” ekseninde yoğunluk arzederken; kelimeler ve fıkıh âlimi konumunda olan usulcülerin, aynı problematikle ilişkisi bir yandan delalet, bir yandan da te'vil ekseninde kendini göstermektedir.¹³⁷

1.3. MANTIKÇI FİLOZOFLARIN KONUYA YAKLAŞIMI

1.3.1. Allah'ın İlmi Konusunda Felsefi Görüşün Teşekkülü

Araştırmaya bilgidен mi yoksa varlıktan mı başlanılacağı hususu din felsefesinde önemli bir tartışma konusudur. Bu noktada varlığın dolayısıyla da ilahın varlığının ispatı veya ilmi, yani ilahın varlığına giden, var olduğunu ispatlayan bilginin kaynağı, kaynaklık değeri ve ilah ile varlık arasındaki ilişki konuları, filozofların durdukları noktaya göre değişim göstermektedir.

İbn Sînâ'nın, önceki filozoflardan ilk dikkat çeken farkı, hikmet tabirini ilimler sistemi yerine kullanmasıdır. Bunun yanı sıra Aristo, Kindi, Fârabi vb. filozofların, felsefe tanımlarıyla kendisinin hikmet tanımı birbirine çok yakındır. Nitekim İbn Sînâ hikmete, “insanın, varlıkla ilgili tüm ilke ve eylemlerini yerine getirebilmesi için gerekli olan zorunlu kuralları hakkındaki bilgileri elde etmek için yararlandığı bir düşünce (nazar) sanatı” anlamını verir. Ona göre, bu sanat o kadar değerlidir ki, onunla insanın nefsi şeref bulur, yetkin hale gelmeyi arzular ve âlemi bilen (âlim), akledilen (ma'kûl)

¹³⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, Darul Kitabu'l-arabî, Beyrut Lübnan 2008, I/153; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 32-33.

¹³⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 56.

¹³⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 100.

kimse halini alır. Böylece ahiret yurdundaki en yüce mutluluğa hazır hale gelir. Tabiki bütün bu zikredilenler insanın gücü nispetinde meydana gelir.¹³⁸

Başka bir eserinde de İbn Sînâ, felsefe kelimesine yer verir ve bu ilmin amacının, “insanın bilme gücü nispetinde şeylerin tümünün hakikatine vakıf olması” olduğuna temas eder.¹³⁹ Farklı bir kitabında ise hikmete, “beşer gücü ölçüsünde olguları kavramlaştırıp (tasavvur), teorik (nazari) ve pratik (ameli) gerçekleri doğrulayarak insanın nefsinin yetkinleştirilmesi” anlamını yükler.¹⁴⁰ Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere İbn Sînâ’nın hikmet tanımı ile Aristoteles, Kindî, Fârâbî vb. düşünürlerin felsefe tanımları arasında dikkat çeken belirgin bir fark görünmemektedir.¹⁴¹

İbn Sînâ, yaşadığı dönemde “metafizik” ismine yer verilmediği için Aristo gibi bu ilim dalına “İlk Felsefe” veya “İlahi Hikmet”, “İlahi İlim” ismini vermektedir. Aristo’da da teoloji ilmi ile ilk felsefe denilen ilmin, konuları ve muhtevasıyla birbirlerine çok benzedikleri göz önünde bulundurulduğunda hocasıyla arasındaki bu uyum daha da anlaşılır hale gelmektedir. Burada hemen şunu hatırlamak gerekir ki İbn Sînâ, metafizik ilminin konusunu belirleme noktasında gerek Aristoteles’ten gerekse hocası Fârâbî’den bağımsız bir yol izlemiştir.¹⁴²

Nitekim İbn Sînâ’ya göre, bugün metafizik denilen, o zamanlarda “ilâhî ilim” denilen bu ilim, ilk felsefe ve aynı zamanda mutlak hikmettir. Hikmet ise, “en üstün bilinenle beraber en üstün bilim”, “en doğru ve en sağlam bilgi”, “bütün varlıkları ilk sebepleriyle bilme” olarak ifade edilir. Hikmetin neliğine dair bu sıfatların hepsi bir tek ilme özeldir. Bu da ilahi ilimdir.¹⁴³ İlahi ilim, ilahî olması hasebiyle en yüksek değere sahiptir. Bu yönüyle de felsefe adını almaya layık bir ilimdir. Ayrıca İbn Sînâ, metafiziğe, tabiat ötesi (mâ ba’de’t-tabia) adının verildiğine de değinir. Çünkü bu ilim

¹³⁸ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi’l-Ulûmi’l-Akliyye*, (Çev: Hidayet Peker), Dârü'l-Kabes, Kahire 1986, 83.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, 5.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî) (2. Baskı), Daru’l-kalem, Beyrut 1980, 16.

¹⁴¹ Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sînâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Isparta 2012/1, 15/292.

¹⁴² Majid Fakhrî, “Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ” (ter. Ömer Mahir Alper), *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 4/197.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I, İlahiyât*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, 2-3.

her yönüyle doğadan ayrı olan şeye dair bir ilimdir. Ayrıca en şerefli olanın ilmi olması hasebiyle o, ilahî ilim olarak adlandırılmıştır.¹⁴⁴

Ayrıca İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme* isimli eserinde ilahi felsefenin, “ilk felsefe”nin bir dalı olduğunu belirtmiş, başka bir eserinde ise, birbiri yerine kullanılıyormuş görünümü veren “ilk felsefe”, “ilahî ilim” (el-ilm el-ilâhî) ve “ilahî felsefe” (el-felsefetü'l-ilahiyye) ilimlerini birbirinden ayırmıştır. İbn Sînâ'nın bu eserinde “ilahi felsefe”, çok açık bir şekilde ilah ile ilgili konuların ele alındığı metafiziğin bir bilimi olan bölüme karşılık gelmektedir.¹⁴⁵

Bunun yanı sıra İbn Sînâ, “ilahî ilim” başlığını verdiği bölümün konusunun ne olabileceğine de değinmiştir. Ona göre, aslında her ilim; o ilimde varlığı kabul edilen ve durumları incelenen şeyleri konu edinir. Zira ilim dalı, kendi konusunu kanıtlamakla uğraşmaz. İbn Sînâ'ya göre, ilahın varlığı konusu, metafiziğin bir meselesi olamaz. Eğer konusu olarak kabul edilirse bu durumda varlığı kabul edilmiş demektir. Oysaki metafizik, ilahın varlığını kanıtlama çabası içindedir. Diğer ilimler ilahın varlığını ispat ile ilgilenmezler ve hiçbir ilim bu durumu sorun haline getirmez. Şu haliyle ya ilahın varlığı kendiliğinden açıktır ve ispata gerek duymaz ya da o, “hiçbir şekilde düşünme ile bilinemeyecektir” sonucu ortaya çıkar. Oysa ilahın varlığı kendiliğinden açık olmadığı gibi delillendirme yoluyla bilme imkânı da vardır. Bu da ancak metafizikle mümkündür.¹⁴⁶

Ayrıca İbn Sînâ, “fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye” adını verdiği risalesinde, metafiziği de diğer akli ilimler gibi ayrıntılarıyla ele alır ve konularını asıl ve alt bölümlere ayırır. İbn Sînâ'ya göre, ilahî ilim en yüce ilimdir ve beş tane temel bölümden oluşur. Bu beş kısmın ilkinde bütün varlığın (mevcûdâtın), birlik, çokluk, hüviyet, zıtlık, güç, birleşme, ayrılma, fiil, illet ve malul gibi genel ontolojik problemleri araştırılır.¹⁴⁷ İkinci kısmında metodoloji ele alınır. Burada doğa, matematik, mantık vb. bilimlerdeki yöntemler (usûl), ilkeler ve bunlardaki geçersiz (fâside) düşüncelerin çelişkileri araştırılır.¹⁴⁸ Üçüncü kısmında ilahın varlığının ispatı konusuna geçilir. Bu konuda O'nun varlığı, birliği, Rab'liği, varlık mertebesinde O'na ortak

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 19-20.

¹⁴⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 3-4.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Risale*, 89.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Risale*, 89.

olabilecek başka varlıkların imkânsızlığı, zatı gereği zorunlu olduğu, diğer varlıkların varlığının O'na zorunlu dayandığı incelenir. İlahî sıfatlara dair konular da bu kısımda ele alınır. İlahın varlığı konusu varoluş ve sıfatlar olarak iki yönden ele alınır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi metafizik varlığın kanıtlanmasıyla meşgul olduğu için Tanrı'nın varlığı metafiziğin konuları arasında yer almaz.¹⁴⁹ Dördüncü kısımda ise, mahlûkat arasında ilaha en yakın olan ruhani ilk varlıklar ve ikinci cevherlerin ispatı, onların çokluğa delaleti, mertebe ve tabakaları ile ilaha en yakın melekler ve bunlarla birinci ve ikinci cevherler arasındaki ilişkiler incelenir. Beşinci kısımda yer ve gökteki cismani cevherler, âlemin hareketinde iş yapan veya Allah'ın emirlerini ve vahiylerini ileten emredici melekler ile cismani cevherler arasındaki çeşitli boyutlardaki ilişkiler incelenir. Ayrıca âlemin tüm parçaları arasındaki uyum ve iyilik, düzeninin gereği olan mutlak hayr, hikmet ve maslahat bu bölümde açıklanır. Bunlar ilk felsefe olan ilahi ilmin konusudur ve ancak kesin burhanla bilinebilirler.¹⁵⁰

Konumuzla ilgisi bakımından çok önemli bir konuma sahip olan Fârâbî ise, felsefeye dair eserlerinde, ilk sebep'ten başlayıp maddeye kadar devam eden varlıklar hiyerarşisinden bahsetmektedir. Bu sınıflandırmada Fârâbî evvela varlıkları; vacip, mümkün şeklinde ikiye ayırmakta ve vacibi, “yokluğu mümkün olmayan varlık” olarak tanımlamaktadır. Mümkün varlık ise varlığı ile yokluğu mümkün olan varlıktır. Mümkün varlığa, güneş örnek olarak verilebilir. Zira güneş, mümkün bir varlık olmakla birlikte, ısısı ve ışığı olmazsa diğer mümkün varlıklar, var olamazlar. Bununla birlikte özü itibarıyla zorunlu olan tek varlık, yalnızca Tanrıdır.¹⁵¹

Zira Tanrı, mutlak anlamda birdir. Hâlbuki evrende çokluk ve çeşitlilik mevcuttur. Bu durumda bir olan Tanrı'dan bu çokluk nasıl ortaya çıkmıştır? Evreni doğrudan Tanrı yarattı ise, o zaman bu “çokluğun” Tanrı'da da varlığının düşünülmesi gerekmektedir. Ancak çokluk, O'nun mutlak birliği temel özelliğiyle çelişmektedir. Bu sebeple Fârâbî, Aristoteles'in “Bir'den ancak bir çıkar” düşüncesine yönelmiştir.

Ayrıca varlığın sonradan yaratıldığını savunmak Tanrı'nın ilminde değişmelere yol açmaktadır. Bunun yanında Tanrı'nın, yaratmazdan evvel ne yaptığı veya neyle meşgul olduğu şeklindeki soruların ortaya çıkmasına neden olur. Bu konuda diğer bir

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Risale*, 90.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Risale*, 90-91; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik I*, 25-26.

¹⁵¹ Aynur Tunç, “Plotinos ve Fârâbî'de Sudur Teorisinin Değerlendirilmesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 2007, 160.

konu ise evrenin, Tanrı'nın ilmi ile yaratılması sebebiyle, Tanrı'nın var etmeden önceki iradesi ile var ettikten sonraki iradesi arasında bir değişimin olmasıdır. Bu durumda Tanrı'nın zatında veya sıfatlarında değişimin olabileceği kabul edilmiş olacaktır.

Durum böyle olunca akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer Fârâbî, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğuna inanıyorsa bu inancını sudûr nazariyesi ile nasıl uzlaştırılabilir? Jackson'a göre, Fârâbî, sudûr teorisiyle, ilahi ilmi, aklî bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Fârâbî, Tanrı'nın madde ile ilişkili olmadığı ve değişmediği halde, eylem gerçekleştirmek için değişimin gerekli oluşunun anlamsızlığına değinir. Bu duruma çözüm olarak da sudûr teorisini teklif eder. Ona göre, Tanrı'nın yaratma eylemiyle ilgilenmesi akla uygun değildir. Bundan dolayı yaratılışın tesadüfi olması gerekmektedir.¹⁵²

Fârâbî'nin, ilahi ilmi açıklayarak varmaya çalıştığı nokta, İslam düşüncesindeki ilah anlayışını ortaya koymaktır. Ayrıca yaratma ve bu yaratmanın nasıl gerçekleştiğini ifade etmektir. O, varlığın meydana gelmesini manevi bir çıkış olarak görmektedir. Bununla birlikte temelinde geometri ve mantık olup, fizikten geçerek metafiziğe yükselen bir felsefî yöntem tesis etmeye çalışmıştır. Hatta İslam temelinde, Platon, Aristo ve Yeni Platoncu fikirlerden yararlanarak yeni düşünsel bir sistem kurmayı amaç edinmiştir.¹⁵³

1.3.2. Felsefî Görüşün Kaynağı ve İstidlal Yöntemi

İnsanın düşünce yapısı, genelde varlık ve bilgi felsefesi üzerine kurulmuştur. Kalam ilminde varlık, şahid ve gaib şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Müslüman kelimciler, şahidin bilgisini, gerçek, idrake dayalı insani bilgi; gaibin bilgisini ise, reel, idrake dayalı olmayan ilahî bilgi olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre insanın bilgisi, fizik kanunlarına bağlı, kontrol altına alınabilir ve denetlenebilir olması hasebiyle üzerinde görüş birliği sağlanabilecek reel bir yapıdadır ve mantıken anlaşılabilir. Ancak ilahi bilgi, farklı kişisel ve kültürel kabullere dayanan rasyonel bir yapıya sahip olması yönüyle nitelik ve kapsamıyla birlikte varlığıyla ilgili de tartışmaları gündeme getirmiştir. Buradaki en önemli tartışma konusu ise, ilahi bilginin ezelde var kabul

¹⁵² Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, 83.

¹⁵³ Burhan Köroğlu, "Fârâbî Felsefesinde Yeni Platoncu Unsurlar Üzerine Bir Değerlendirme", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 2014, 301.

edilmesine bağılı olarak varlıktan önceki imkânı ve sınırları meselesidir.¹⁵⁴

İlahî ilmi konu edinen alanlardan biri de İslam felsefesidir. İslam felsefesi, İslam ile felsefenin kendine özgü kaynak ve metotlarıyla bir araya geldikleri bir yapı olarak muhtevasında ilginç nitelikler ve tartışmaları tarihten günümüze barındıra gelmektedir. İnsan aklına hitap eden tartışmalarıyla İslam felsefesi, yerli ve yabancı kaynaklarıyla aynı zamanda insanlık tarihi tarafından ortaya konan zengin düşünce ürünlerini içermektedir. İslam filozofları sistem ve düşüncelerini ifade ederken, özellikle dini inançla direkt ilişkisi olan ilahi ilim ile ilgili çeşitli delillere başvurmuşlardır.¹⁵⁵

Öte yandan Yunan felsefesini bilen ve İslam kültürünü ve kaynaklarını çok iyi özümseyen İslam filozofları, çoğu kez bir kelam âlimi ve fakihin metne bağlılıkta gösterdiği hassasiyeti sergileyemedikleri gerekçesiyle eleştiriye uğramışlardır. Kelamcı veya fakihler için akıl, ilahî hükümlerin hakikatlerini, hikmet ve illetlerini aramaya yarayan bir araç iken, İslam filozofları akla, müstakil bir “değer koyucu” ve “belirleyici” rolünü yüklemeleri sebebiyle suçlanmışlardır. Zira onlar naklin ön planda olduğu baskın bir gelenekte, istidlal yöntemini öne çıkararak yerine göre onu insan zihninin tabii bir faaliyeti olan akılla telif yoluna gitmişlerdir. Evet, İslam felsefesi, akli ve nakli istidlâl yöntemlerinin bir araya gelip yorumlandığı bir felsefe olmanın yanı sıra bir deliller sunumu ve eleştirisi olan felsefedir. Zaten en geniş anlamı yönüyle felsefe bir arayış değil midir? Diğer bir ifadeyle felsefe, eldeki ile yetinmeyip öne sürülen istidlal yöntemlerini tenkide tabi tutmanın ve eleştirel bir zihin yapısına sahip olmanın adıdır.¹⁵⁶ Bu bağlamda İslam filozoflarının kullanmış oldukları birçok akli delil ve akıl yürütme yöntemi bulunmaktadır.

İstidlâl, zihnin, bilinenlerden hareketle, bilinmeyenleri elde etmek için yaptığı işlemin adı olmakla birlikte, adeta zihnin birtakım aşamalar vesilesiyle yükselmesine neden olmaktadır. Mantıkta birçok istidlal şekli vardır. İslam filozofları eserlerinde bunlara değinmiş, tasnife tabi tutmuş ve sistemlerini sunarken de bunlara başvurmuşlardır.¹⁵⁷ Filozoflar, nakil ve nakilciliğin hâkim olduğu ve mutlak sayıldığı

¹⁵⁴ Metin Özdemir, *Ezelî Bilgi*, 209-226; Harun Çağlayan, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1), 2017, 193.

¹⁵⁵ Müfit Selim Saruhan, “İslam Felsefesinde Delil ve Önemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17(4), 2004, 369.

¹⁵⁶ Saruhan, 376.

¹⁵⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2015, 287.

ortamlarda; bilgi, varlık, siyaset ve metafizik gibi konularda aklın işletilmesinin ve derin düşünceye dayanarak gözlem ve tecrübe vasıtalarıyla görüşler ortaya koymada öncü olmuşlardır.

Öte yandan İslam düşüncesinde aklî ve nakli delillerin bağdaşıp bağdaşamayacağı konusu, akıl nakil, dirayet rivayet, hikmet şariat ve felsefe din dengesi gibi üst başlıklar altında tartışılmalıdır. İbn Teymiyye aklî ve naklî delilleri büyük bir oranla uzlaştırma yoluna giderken onun, aklî delilden anladığı nakle bağlı olan ve ona tâbî olan akıldır. İbn Teymiyye; “Biz Allah’ı, O kendisini nasıl vasfetmişse veya Hz. Muhammed (s.a.v.) O’nu nasıl anlatmışsa, aynı yöntemle vasfederiz. Nasıl olduğunu sormadan ve teşbih ve tescime başvurmadan selefin yanında yer alarak anlarız” derken, İlahi ilim kapsamında nakli delile olan teslimiyete dikkatleri çekmek istemektedir.¹⁵⁸

Ayrıca İslam düşüncesinde, felsefe ile dini uzlaştırması çabası aynı zamanda bir delil uzlaştırma gayretidir. Akıl, tecrübe ve sezginin delil olarak ele alınıp alınmaması uzunca süre tartışılarak farklı sistemlerin çıkmasına neden olmuş ve her sistemin altında farklı ekoller oluşmuştur. İslam filozofları, sistemlerini kurup, fikirlerini temellendirirken hem bilgi temeline ve hem de çeşitli akıl yürütme ve delil getirme yöntemlerini ihtiva eden mantık ilmine yaslanmışlardır. Böylelikle İslam düşüncesinde istidlal, hem her ilmin/bilimin kendisini sistemleştirmesinde hem de yaymasında öne çıkmaktadır. İslam düşüncesinin, genel kabulle, bilgi medeniyeti olarak tescil edilmesinin altında, onun aynı zamanda delil zenginliğine sahip olması yatmaktadır.¹⁵⁹ İslam düşüncesinin dogmatik bir yapısı olduğunu iddia edenler, zaman zaman önyargıyla hareket etmekte ve kapsayıcı tahlil ve terkipten uzak bir bakış açısıyla konuya yaklaşmaktadırlar. Ayrıca eleştiriye açık olmayanı, hitâbî keskin/retoriksel yaklaşımlar ile bilgi ya da inancın korunmaya çalışılması sağduyulu bir yaklaşım olarak görülmemektedir.

Bu bağlamda İslam filozoflarının delillerden hareket etmelerindeki etken nedenlerin temelinde;

a) Anlaşılır olmak b) Sistemlerini kabul ettirmek c) Sistemlerini aktarmak düşünceleri yer almaktadır. Onlar, dogmatizmden kaçınmak ve üretici özgünlüklerini

¹⁵⁸ Saruhan, 376.

¹⁵⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, 173.

ortaya koymak için yoğun bir şekilde delilleri kullanmışlardır.¹⁶⁰ Bu kullanımları esnasında yer yer sezgici, tecrübeci ve akılcı bilgi bağlamında bir yöntem takip ederek görüşlerini sistemleştirmeye çalışmışlardır.

1.3.3. Felsefi Görüşün Temellendirilmesinde Mantık ve Yunan Düşüncesinin Merkeziliği

Mantığa “yetkin ayırt etme” (cevdetü’t-temyîz) işlevini kazandıran Fârâbî için mantık, varoluşsal bir önemi haizdir. Bunu bizler, Fârâbî’nin yazdığı mantığa hazırlık niteliğindeki kitaplarında açık bir şekilde gözlemlemekteyiz.¹⁶¹ Bu bağlamda onun, felsefi sisteminde insanın mutlu olmasını hedefleyen bir içeriğe ve kimliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mantığın mutlulukla ilişkisine gelince, mutluluğu getirecek teorik ve pratik bilgilerin elde edilmesi ve uygulanması aşamalarında hedefe ulaşabilmek için mantık ilminin kurallarının bilinmesi zarurîdir. Dolayısıyla alternatifi bulunmayan mantığın öğrenilmesi, felsefenin ve diğer bilim dallarının yetkinlik kazanması için zorunlu hale gelmektedir.¹⁶²

Fârâbî’nin gözüyle mantık ilmi, felsefe için alettir. Ya da güncel dil ile mantık, bir yöntem bilim olması hasebiyle diğer bilimlere göre daha fazla önem arzetmekte ve bu sebeple de öğrenimi öncelikli hale getirilmesi gereken bir ilimdir.¹⁶³ Öğrenimi esnasında her ne kadar öğrenen kişiye bazı zorluklar yaşatsa da diğer disiplinlerin, kendi ilkelerini onda bulması ve onunla yetkinleşmesi sebebiyle değer itibarıyla mantık ilminin, ilimler hiyerarşisindeki yeri yadsınamaz bir gerçektir. Tüm bu özellikleri sebebiyle (Fârâbî de dâhil) Peripatetikler¹⁶⁴ tarafından mantık ilmi, felsefenin girişi olarak kabul edilmiştir.

¹⁶⁰ Saruhan, 378.

¹⁶¹ Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli’s-seâde: Mantığa Giriş Risaleleri* (trc. Yaşar Aydın), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 136.

¹⁶² Fârâbî, *et-Tenbîh*, 140.

¹⁶³ Fârâbî, *et-Tavtiya evi’r-risâletu’l-leti saddere bihâ’l-mantık: Mantığa Giriş Risâleleri* (trc. Yaşar Aydın), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 24.

¹⁶⁴ Peripatetik: Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe bir ifadedir. Arapçada söz konusu ifade için meşşâî, söz konusu doktrin için de meşşâîyye (peripatetizm) kavramları kullanılmaktadır. Aristo, Atina’da Lykeion (lise) adıyla kurduğu felsefe okulunda dersleri, zihin jimnastiğiyle beden jimnastiğini aynı anda yaptırmak amacıyla okulunun geniş revakları arasında gezinerek vermesi sebebiyle onun felsefesine Yunanca, “gezinmek, yürümek” anlamındaki peripatein masdarından “peripatetizm” denilmiştir. (Mahmut Kaya, “Meşşâîyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), İSAM Yayınları, Ankara 2004, 29/393.

Bunun yanısıra mantık ilminin mahiyet ve konusu hakkındaki düşünceler, aslında dolaylı olarak onun konumunu belirlemektedir. Tabi burada mantık ilminin konumu ifadesiyle, onun klasik dönem içinde felsefeyle olan ilişkisini kastetmekteyiz. Mantık ilmi, felsefe disiplininin bir parçası mı yoksa felsefe öğretimi için sadece aracı bir alet ilmi midir? Yoksa o, hem felsefenin bir parçası hem de bir yöntem bilimi midir? Bu sorulara cevap olması noktasında, Fârâbî'nin yaklaşımını tamamen belirlemese de onun yaklaşımına oldukça etkisi olan, mantığın kurucusu Aristo'nun bu konudaki tutumuna yer vermemiz yararlı olacaktır.

Aristo, mantığın konumuna dair doğrudan bir ifade kullanmamıştır. O, mantık ilmi için, felsefenin bir parçası veya bir aracı olması hususunda herhangi bir görüş beyan etmemiş, bunun yanısıra bugünkü anlamda kullanılan mantık kavramı yerine “analitik” terimine yer vermiştir.¹⁶⁵ Ayrıca Aristo'nun zihninde bu konuya dair böyle bir problemin olmadığını düşünmekteyiz. Aristo, *Metafizik* isimli kitabında bilimleri teorik, pratik ve prodüktif şeklinde tasnife tabi tutmaktadır.¹⁶⁶ Bu tasnife dâhil edilmesi durumunda mantığın teorik bilimler sınıflamasında yer alması, teorik ilimler sınıfında ise sadece matematik, fizik ve metafizik sayılması ve bunların içinde mantığa yer verilmemesi beklenir.¹⁶⁷ Çünkü Aristo'ya göre mantık, aslında adı geçen ilimlere benzeyen bir ilim dalı değildir. Mantık, bir kimsenin felsefeyle uğraşmaya başlamadan önce öğrenmesi gereken, içerdiği kurallarla genel kültürün bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Aristo'ya göre mantık, haklarında delil istenmesi halinde hakiki ve doğru önermelerin hangileri olduğu ve onunla ilgili hangi delillere başvurulması gerektiğini öğretir.¹⁶⁸ Mantık hakkındaki Aristo'nun bu şekildeki değerlendirmeleri takipçileri tarafından daha sonra mantığın felsefenin bir aleti olarak değerlendirilmesi noktasında tutarlı bir gerekçe oluşturmuştur.

Felsefi görüşün temellendirilmesinde Yunan düşüncenin merkeziliğini incelediğimizde, karşımıza felsefenin tamamen eski Yunan düşüncesinin bir ürünü olduğu şeklindeki görüşler çıkmaktadır. Sadece felsefenin değil, felsefenin yanı sıra diğer tüm ilimlerin mucizevî olarak eski Yunan'ın eseri olduğunu iddia edenler, bu

¹⁶⁵ Günther Patzig, *Mantık Nedir? Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (trc. Doğan Özlem), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, 63.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 294.

¹⁶⁷ Aristoteles, 296.

¹⁶⁸ Aristoteles, 200-201; David Ross, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, 46.

düşüncelerini “Yunan mucizesi” olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddiayı benimseyenlere göre, Grekler, o döneme kadar yaşamış ve yaşamakta olan komşu uygarlıkların tecrübelerini de en iyi şekilde anlamak suretiyle, özellikle M.Ö. V. yüzyılda, batılı tarihçiler tarafından “Yunan mucizesi” diye adlandırılan parlak bir uygarlığı inşa etmişlerdir.¹⁶⁹ Cemil Meriç’in aktardığına göre, bu düşünceyi sahiplenenlerin başında Ernest Renan ve Sumner Maine gelmektedir. Hatta Renan, güneş altındaki tek mucizenin Yunan Mucizesi olduğunu düşünmektedir. O, bu mucizeye sebep olarak da Yunan ülkesinde hüküm süren iklim şartlarını göstermektedir. Bir başka düşünür Maine, bu yorumu bir adım daha ileriye taşıyarak, tabiat kuvvetleri hariç, evrende hareket eden şeylerin tümünün kaynağının Yunan olduğunu söyler.¹⁷⁰ Bu sebeple de doğuluların, doğrudan felsefe olarak sayılabilecek çalışmalarından söz etmek neredeyse mümkün gözükmemektedir. Bunun nedeni, doğulu milletlerin, ilimlerin bütününe bir arada ve iç içe öğrenmesi, kitaplarını da aynı şekilde belirli bir konuyu merkeze almaksızın yazmalarındır. Bu sebeple de Yunanlılardaki gibi, müstakil felsefi eserler verememişlerdir.¹⁷¹ Bu düşünürlere göre, felsefenin hem ismi hem de kendisi, ilk olarak eski Yunan’da ortaya çıkmıştır.

Oysaki Prof. Dr. Mübahat T. Küyel’e göre, “Bir “Yunan Mucizesi” düşüncesiyle bakarak ilmin ve felsefenin Yunan’da birdenbire, aniden ortaya çıktığına inanmak, kültür ve medeniyet tarihi hakkında hakiki ve yeterli delillere ulaşamamanın bir sonucudur. Hâlbuki felsefenin ortaya çıkışı, bilimsel metotlarla ele alınabilecek bir hadisedir. Olayların, olaylarla değil de ‘mucize’ ye bağlanarak açıklanması, ilmî bir yaklaşım olmayıp duyguya göre davranmaktır.”¹⁷²

Atademir’e göre ise, uzun yıllardır felsefi düşünceyi eski Yunan’a mal etmek ve onların ortaya koyduğu bir eser olarak görmek adet halini almıştır. Medeniyet, felsefe ve ilim tarihçilerinin bugüne kadar yeterli delil bulamamış olmalarından şüphe etmemekle birlikte Yunan düşünce dünyasındaki değişimin, felsefi ve ilmi düşüncenin ilerlemesinin aslında doğu ilmi ve tekniği ile temasından sonra başladığı da kabul gören bir gerçektir.¹⁷³

¹⁶⁹ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi I* (Antikçağ) (çev. Muammer Sencer), Ankara 1972, 69.

¹⁷⁰ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim yayınları, İstanbul 1998, 10.

¹⁷¹ İsmail Erdoğan, “Felsefenin Menşei İle İlgili Görüşler”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, 60.

¹⁷² Mübahat Türker Küyel, *Felsefeye Başlangıç*, M. E. Basımevi, İstanbul 1977, 7.

¹⁷³ Hamdi Ragıp Atademir, *Filozoflara Göre Felsefe*, Atademir Yayınevi, Konya 1947, 16.

Fakat buradaki bir gerçek te Greklerin belli bir formalizmi ortaya koymalarıdır. Henry Dumery'nin onlar hakkındaki, “Düşünceye, düzeni; eyleme devamlılığı getirmek için, benzerlerine sahip olmayan akıl yürütme metotlarını derleyip topladılar,” ifadesi aslında bu konudaki en makul ve hakiki belirlemeyi dikkatlere sunmaktadır.¹⁷⁴

1.4. ALLAH'IN İLMİ KONUSUNDA NAHİVCİ VE MANTIKÇI GÖRÜŞÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Cabiri, Arap-İslam Kültürü'nde Beyan, İrfan, Burhân isimli üç bilgi sisteminin olduğunu ileri sürer.¹⁷⁵ Ona göre Beyan Bilgi Sistemi, dini metin olan Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerin, bedevî Arab'ın dili ve Arap kültürünün temeli olan Arapça'yla ilişkisi sonucu ortaya çıkan bir bilgi sistemidir. Beyan Bilgi Sistemi, çölde yaşayan Arab'ın coğrafi olarak sınırlı dilinin, yani klasik Arap dilinin etkisine karşılık gelmektedir. Burhan Bilgi Sistemi ise, din ile saf aklın kültür formuna bürünüp Aristo mantığıyla ilişkisiyle ortaya çıkmıştır.¹⁷⁶

Câbirî, “Beyan âlimleri” kavramıyla Arap-İslam medeniyetinde yetişen, dünya görüşlerine ve düşünce dünyalarına, akıl yürütmeye dayalı Arap-İslam ilimlerinin (Nahiv, Fıkıh, Kelam ve Belağat) şekil verdiği ve temelini attığı bilgi sahasında hareket eden bütün âlimleri kasdetmektedir. Özellikle de bu bilgi sahasının “ana prensiplerinin konulması”, yani bu alanın ortaya çıkmasında, bölümlerinin ve sistemi dâhilindeki düşünce mekanizmalarının kurallarının netleştirilmesinde ve barındırdığı dünya görüşünün niteliğinin ortaya konmasında emeği olan âlimleri ifade etmektedir.¹⁷⁷

Bununla birlikte burada özellikle ifade etmek gerekir ki, Câbirî, İbn Sinâ ve Fârâbî'yi her ne kadar beyan âlimleri arasında saysa da bu konuda ona katılmak mümkün görünmemektedir. Her iki düşünürün meseleyi ele alırken kullandıkları mantıkî delillerden hareketle onların, beyan âlimleri arasında değil burhan âlimleri arasında zikredilmesinin daha doğru olacağı kanaatini taşımaktayız.

Öte yandan Beyan Bilgi Sistemini doğru anlamak için, Arapça'nın gramerine ve kavrama yüklediği manaya dikkat etmek gerekir. Bu yönüyle ele alındığında beyan,

¹⁷⁴ Erdoğan, 64.

¹⁷⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 17.

¹⁷⁶ Keskin, 263.

¹⁷⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 17.

açıklamak anlamında kullanılan bir kavramdır. Beyan, burhan gibi apaçıklığı değil, yalnızca açık olanı ifade etmektedir. Nass, beyani epistemolojinin oluşturucu ögesi olması hasebiyle ona kaynaklık eder. Burada nass, asl olması sebebiyle, beyanın oluşturucu kimliği olarak kendini gösterir. Bu özelliği ile de beyanî olanı temellendiren bilgiye kaynaklık eder.¹⁷⁸

Ayrıca lafız-mana ilişkisi probleminin Beyânî Bilgi Sisteminin temel epistemolojik problemi olduğu söylenebilir.¹⁷⁹ Beyani çalışmaların tümünde kelimeler, dil, fıkıh, gramer, belâğat ya da edebiyat eleştirisi sahalarından hangisi olursa olsun ilk dikkat çeken özellik, bunların açıkça lafız ve manayı birbirinden kopuk ve ayrı iki varlık ya da en azından her biri diğerinden büyük ölçüde müstakil olan iki ayrı uç gibi görme yaklaşımında olmalarıdır.¹⁸⁰

Bunun yanı sıra beyani dünya görüşünün önemli problemlerinden bir diğeri de dil ile düşünce ilişkisidir. Bu konuda dil tarafına ağırlık verilerek değerlendirilmeye gidilmesi sebebiyle, beyan bilgi sahasında sistematik bir düşünce meydana getirilememiştir. Başka bir ifadeyle, beyan düşünürleri nasıl düşünülmesi gerektiğinden çok, söylemin yorumu hakkındaki ifadelerle ağırlık vermişlerdir.¹⁸¹ Bu da düşünce üretilmesini olumsuz etkilemiştir. Hâlbuki Beyan âlimlerinin düşünce yöntemlerine biçim veren Arap-İslam ilimlerinden Nahvin ilk kaynağı olan el-Kitâb'ta¹⁸² okuduğumuz kadarıyla Arab nahvi, sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulmasını ve yazılmasını öğreten kurallardan ibaret değildir. Bunun yanı sıra dilin içerisindeki düşünüş, “ilke ve kaideleri”dir. Bazı klasik nahivcilerin tabiriyle; ‘Nahiv, Arapçanın mantığıdır.’¹⁸³

Burhan Bilgi Sistemi ise, mantık temeline dayanmaktadır. Cabirî'ye göre, Arap-İslam düşüncesinde ortaya çıkan kendine has özellikleriyle Burhan; tamamen demesek bile, temelde Aristo'yu kaynak olarak kabul etmekte olup, sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabîî bilgi kaynaklarından yararlanarak, evrenin bütünü ve

¹⁷⁸ İlyas Altuner, “Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi”, *Beytulhikme*, 1, (2), 2011, 90-91.

¹⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 53.

¹⁸⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 53-55.

¹⁸¹ Altuner, 92-93.

¹⁸² Ebû Bîşr Amr b. Osman Sibeveyh, *Kitâbu Sibeveyh*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire1316, I/7.

¹⁸³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 58.

parçalarının bilgisine ulaşmaya çalışan bir sistemin adıdır.¹⁸⁴ Burhan sahasında yer alan âlimler, beyanî düşünceye bağlı olmaksızın, birtakım aklî ilkelerle eşyayı anlamaya çalışmış ve varlığı önce kavramsal anlamda çözümlemeye tabi tutmuş ardından bu analizler üzerine bir gerçeklik düşüncesi kurmaya çalışmışlardır.¹⁸⁵

İslâm kültürü içerisindeki şekliyle Burhan, kural ve ilkeleri Aristo tarafından kurulan mantık kuralları üzerine bina edilmiş bir metodolojiye ve bu mantık ilkeleriyle tesis edilmiş bir dünya görüşüne sahiptir. Buradaki dünya görüşü, konusu tabiat ve tabiattaki değişimler olan fizik ilmince belirlenir.¹⁸⁶

Aristo'nun burhan tanımında, bilim kıyas olarak nitelendirilirken kıyas da “kendisini bilmekle bilgi elde edilen şey” olarak ifade edilmektedir. Burhani kıyasta çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı temelinde akıl yürütme faaliyeti yapılır. Buradaki en önemli husus, çelişmezlik ilkesinin uygulanması noktasıdır ki bu da nedensellikte açıklanan üçüncü halin imkânsızlığını mümkün kılacaktır. Burhani kıyas her ne kadar tümden gelimsel olsa da Aristo, tümevarımsal olmayan hiçbir bilginin imkânını mümkün görmemektedir. Bilgilerin doğuştan olmaması hasebiyle bu durumda burhanın öncüllerinin deneysel olarak var olması gerekmektedir. Bu da tümellerin adeta tikellerden çıkarıldığını göstermektedir.¹⁸⁷

Beyan bilgi sahasında ise tümel kavramların olmayışı bu bilgi sahasının çıkmazlarından biridir. Tümel kavramlar barındırmayan bilgi kuramı, lafızlar ve onların delaletinden başka bir yol izleyemeyecektir. Burhani bilgi sisteminin en temel dayanaklarından biri olan tümel, çıkarımlarda zorunlu olarak yer alır ve bu vesileyle de tümdengelimli bir çıkarım mümkün olur. Zira beyan âlimlerinin tümel kavramlardan yoksun oluşu, kıyasta tümdengelim yerine analojiye başvurmalarını zaruri hale getirmektedir. Özellikle de kelimada fıkıhın teşbih metodundan yararlanılarak analojik kıyaslar yapılmaya ve hakikat açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak iki şey arasında yapılan kıyasın genel geçer olmasının imkânı sadece pratik olaylarla ilgili hususları şamildir. Öyleki, böyle bir yöntemin evrensel kanıtlamalarda kullanılması, beyani bilgi sistemini diyalektiğe hapsetmektedir. Aslında, bir geleneğin savunusu olan kelim ilminin evrensellik iddiası, analojik bir yöntemle kendini haklı çıkarmadan öteye

¹⁸⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 483-484.

¹⁸⁵ Altuner, 94.

¹⁸⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 485-486, 501.

¹⁸⁷ Altuner, 94.

gidememekte ve bunun sonucunda da diyalektik bir yöntemle yetinilmesi sonucunu kaçınılmaz kılmaktadır.¹⁸⁸

Beyanî epistemoloji ile Burhan Bilgi Sistemi arasındaki farklardan biri de Beyanî sistemin, İslam akidesinin belli bir şekilde ele alınan şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icma ve içtihadı temel kaynak ve otorite olarak kabul etmesidir. Burhan bilgi sistemi ise sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarını temel alarak, evrenin bütünü ve parçalarının bilgisini elde etme gayretinde olmasıdır. Bu güçler ayrıca kesin bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden aklın arzularını tatmin edecek bir düzen ve tutarlılığı sağlayan bir dünya görüşü ortaya koymak için kullanılmaktadır.¹⁸⁹

Bir diğer fark ise; Beyan ehlinin Arap dili gramerinin, özellikle nahiv kısmını, kendi özel mantığı haline getirip ayrıca lafızlarla kategoriler yani nahivle mantık arasında bir ayrım getirmeleridir. Hâlbuki burhan ehlinin en büyük hassasiyetlerinden birisi olan mantıkla nahiv, mana ile lafız arasındaki ayrım, aslında felsefeyle dinin kaynaklarının ayırt edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Burhanın kullandığı akıl ile dinin kullandığı vahiy arasında bir ayrım gözetilmemesi halinde, beyan ile burhan birbirine karıştırılacaktır.¹⁹⁰ Her ne kadar nahiv ile mantık söz söyleme kurallarında birbirlerine benzeseler de, mantık evrensel dilin yani kavramları kullanmanın yasalarını ortaya koyarken, nahiv yalnızca bir toplumun konuştuğu dildeki sözlerin kurallarını ele alır.¹⁹¹

Yukarıda nahivci ve mantıktıkçı görüşün temel özelliklerine ve ayrıştığı noktalara kısaca temas etmeye çalıştık. Tüm bunlara ilave olarak Câbirî, nahiv temeline dayandırdığı Beyan Bilgi Sisteminin, anlamları lafızlardan çıkarmak, eşya ve hadiseler birbirinden ayrı ve bağımsız şeyler gibi bakmak, cüz'ü cüz ile kıyas etmek ve düşüncüyü bunlar arasındaki mukayeseye indirgemek özelliklerinin de olduğuna temas eder. Ayrıca cevaz ilkesini kabul edip, sebepliliği reddetmek, tabiatları kabul etmeyip maksatları

¹⁸⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, 8; Krş. Fârâbî, *Kitabu'l-Mille ve Nusus Uhra* (thk. Muhsin Mehdi), Daru'l-Maşrık, Beyrut 1968.

¹⁸⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 484.

¹⁹⁰ Altuner, 99.

¹⁹¹ Altuner, 99.

önemsememenin de Beyan Bilgi Sisteminin göze çarpan özelliklerinden olduğunu vurgular.¹⁹²

1.5. NAHİV– MANTIK ÇATIŞMASI VAR MIDIR?

Medeniyetlerin ortaya çıkışında önemli bir yeri olan dil ile düşünce arasındaki münasebet insanlık tarihi boyunca tartışılmış önemli hususlardan biridir. Bir ifadenin düşünce açısından doğruluğu (mantık) ile dil açısından doğruluğu (nahiv) hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak birçok eser kaleme alınmıştır. Düşüncenin dile muhtaç olması, dilin de düşünceyi temsil etmesi, dil ile düşünce arasındaki münasebetin ne kadar güçlü olduğunu bize göstermektedir. Birbirlerinin olmazsa olmazı olan bu kavramlar, karakterleri sebebiyle birbirleriyle bazı noktalarda ayrışmaktadır.

Genel olarak gramer ile mantık “düşüncenin dile getirilmesi” noktasında belirli bir alanı ortak kullanmak durumundadır. Gramer belli bir dille ilgili olduğu halde mantık, genel kurallar belirlemekle ondan daha genel olmakla birlikte “bütün dillerin gramerini” kapsamaktadır. Fakat iki ilim arasındaki bu münasebet, aynı zamanda aralarındaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İslâm dünyasında mantık ilmine, “yabancılarla ait olma” gözüyle bakılmasından dolayı karşı çıkışlar olmasına rağmen, nahiv ilmiyle çatışmaya girişmiş olmaları her ikisinin de kendilerini kelâmın aleti olarak görmelerinden dolayıdır. Mantığın erken dönemden itibaren nahiv ilminde etkilerinin görülmesinin en önemli sebeplerinden biri, nahivle uğraşanların büyük bir bölümünün yabancı milletlere mensup olmalarındandır. İlk dönemlerde, Arap asıllı nahivci çok azdır (Ebû Amr b. Ala, Halil b. Ahmed gibi). Bunun sebebi yabancıların Arap dilini öğrenmek zorunda kalmaları ve onu saraya yakın olmaya bir vesile olarak görmeleridir.¹⁹³

Arap toplumu kendilerine ait bir dil olması sebebiyle nahiv kurallarını öğrenmeye ihtiyaç duymadıkları için bu ilimle fazla uğraşmamışlardır. Durumu gören yabancılar bu boşluğu doldurmuşlar ve Araplar’dan fazla bir gayretle, nahiv kurallarını ve kavramlarını belirlemeye çalışmışlardır. Bunu yaparken elbette ki kendi eski kültürlerinden de faydalanmaları doğal bir durumdur. Mantık ilminin Arap dünyasında tanınmasından çok önceleri Arap olmayan İranlılar tarafından Arapçanın bilinmesi ve

¹⁹² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 683.

¹⁹³ Temmâm Hassân, *el-Us’ul*, el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-âmmetü li’l-kitâb, Kahire 1982, 60.

Arap olmayan nahivcilerin çoğunluğunu İranlıların oluşturması mantığı nahiv ilmiyle karıştırdıkları iddiasını gündeme getirmiştir.¹⁹⁴ Nahiv ilminin zamanla tabii mecrasından çıkarak “felsefi” bir çerçeveye yönelmesi de işte bu yabancıların yönlendirmeleriyle meydana gelmiştir.

Nahiv-Mantık tartışmalarının kendini gösterdiği bir dönemde mantıkçılardan; Kindi (ö. 257/870), nahivci- mantıkçı yaklaşımlar hakkında bir görüş beyan etmemiş uzlaşma yoluna gitmiştir. İmam Serahsi (ö. 276/889), nahivle mantık arasındaki farka değinen ve bu konuda ilk defa eser kaleme alan kişi olarak tartışmaların zeminini hazırlamış, Ebu Bekr Razi de (ö. 320/932) Yunanlıları ve felsefeyi aşırı bir şekilde övüp kurtuluşun felsefeyle mümkün olacağını savunmuştur. Burada ayrıca şunu söylemek gerekir ki, Razî'nin dil konusunda aşırıya kaçan bir adamla tartışmasından bahsetmesi de nahivciler ve mantıkçılar arasında yüz yüze cereyan eden ilk tartışma olma özelliğini haizdir. Tartışmaların yavaş yavaş kendini göstermeye başladığı dönemdeki nahivcilerden biri de el-Müberred'tir (ö. 286/900). Müberred, o güne kadar nahiv kitaplarında bir düzen olmadığını görmüş ve bu eksikliği ortadan kaldırmak için el-Muktedab adlı eseri kaleme almıştır. Bir diğer Arap dili ve edebiyatı âlimi İbnü's-Serrac (316/928) ise, yeni bir dönemin başlangıcında yer almış ve bu dönemde nahiv ve mantık artık tamamen karşı karşıya gelmiştir. Serrac mantık ilmiyle bir süre ilgilendikten sonra tekrar nahve dönmüş ve el-Cümel, el-Usûl gibi önemli eserler geriye bırakmıştır.¹⁹⁵

Söz konusu nahiv mantık tartışmalarının ilki, vezir Ebü'l-Feth b. el-Furât'ın meclisinde yapılmıştır. Bu tartışma Bağdat'ın önde gelen bilginlerinin huzurunda genç nahivci Ebu Said es-Sirafi (ö. 385/995) ile Organon isimli eserin ikinci analitiğini (Kitab'ul-Burhân) Fârâbî için Arapça'ya çeviren ve bir hayli yaşlı olan Hristiyan Süryanî bilgini ve mantıkçı Ebu Bişr Metta b. Yunus en-Nastûrî (ö. 339/940) arasında gerçekleşmiştir.¹⁹⁶ Ayrıca bu tartışma, bu hususta daha önce yapılan tartışmalardan

¹⁹⁴ A. Muhammed el-Es'âd, *Beyne 'n-nahvi ve 'l-mantik ve ulûmi 'ş-şerîa*, Dâru'l-ulûm, Riyad 1983, 60.

¹⁹⁵ Betül Kıray, “Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 2015, 108-109.

¹⁹⁶ Bu tartışma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Hayyan et-Tevhidî, *el-İmta' ve 'l-Muanese* (tah. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939-1944, I/107-128; Ayrıca, bu tartışma XX. yüzyıl boyunca D. S. Margoliouth (ö. 1905), Muhsin Mehdi (ö. 1970), Gerhard Endress (ö. 1977), Jamal al-Amrani (ö. 1979), Abdülkerim Muhammed el-Esed (ö. 1983) ve Abdülkadir el-Mihri (ö. 1993) gibi pek çok araştırmacı tarafından inceleme ve değerlendirme konusu yapılmıştır. Ülkemizde konuyla ilgili olarak Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* adıyla 2001 yılında bir doktora tezi hazırlamıştır. A. Hadi Adanalı da; ("Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslâmiyât*, 7/2, 2004, 61-73) bir makale kaleme almıştır.

içerik ve metot bakımından farklı olması yönüyle bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Ebû Hayyân et-Tevhidî (ö. 414/1023)'nin, el-İmta' ve'l-Mu'anese¹⁹⁷ adlı eserinde nakledilen¹⁹⁸ tartışma Cürcânî öncesindeki nahiv-mantık tartışmalarının içeriği hakkında geniş bilgi vermektedir.

Tartışmanın taraflarından olan Sîrâfî, sadece nahivle değil mantık, kelâm, fıkıh, belâgat, felsefe, geometri ve matematik gibi ilimlerle de ilgilenen ve Sîbeveyh'in el-Kitâb isimli eserine şerh yazan Mu'tezilî genç bir âlimdir. İbn Mettâ ise, aynı dönemde mantık alanında ün kazanmış ve hocalarını geride bırakmış biridir.

Mettâ, hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayırmanın tek yolunun, mantıktan aldığımız, uygulamakla elde ettiğimiz ve onu belirleyen mertebe ve hadlerinden yararlandığımız metoddan geçtiğini iddia eder. Ayrıca mantığın, bir kelam/söz aracı olduğunu, onunla bir terazi gibi doğru sözün bozuk olandan, yanlış mananın doğrudan ayırt edildiğini söyler. O, kendisinin de mantıkla, noksandan tammı, eğriden doğruyu ayırdığını, nahvin mana olmaksızın sadece lafzı dikkate aldığını, mantığın ise lafza değil manaya itibar ettiğini öne sürer. Çünkü mantık, akledilen amaç ve idrak edilen manaları inceler. Ma'kulât ise bütün toplumlarda aynıdır.¹⁹⁹ Bunun üzerine Sirafi, Mettâ'nın Arapça ve nahvi anlamadığını, doğru düşüncenin, doğru ibareye bağlı olduğunu söyleyerek düşüncelerini şu ifadelerle dile getirir: Eğer mantıkçı susar (sözünü dışarı vurmaz) ve sadece mana hakkında düşünürse, nahve ihtiyaç duymayabilir. Fakat eğer kendisi için doğru ibareyi kullanmak, öğrenen ve tartışana açıklamak isterse kendi muradını kapsayan lafzı kullanması kaçınılmazdır.²⁰⁰ Sirafi, mantıkçı sözünün, doğru tabirden yoksun olduğu zaman herhangi bir anlamının olmayacağını Mettâ'ya kabul ettirir. Lafızların doğru terkibine bağlı olan doğru düşüncenin, mantıkçıların değil nahivcilerin işi olduğunu savunur.²⁰¹

Ayrıca Sirafi, herhangi bir dilin lafızlarından bağımsız, ma'kul kavramların varlığını değil bilakis, Yunan mantığının, bu ma'kulata ve iddia edilen küllî kaidelere

¹⁹⁷ Bkz. et-Tevhidî, I/104-143.

¹⁹⁸ Ali Durusoy, "Nahiv Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 2004/2, 26-27.

¹⁹⁹ Durusoy, 08-11.

²⁰⁰ Durusoy, 119.

²⁰¹ Durusoy, 110.

sahip olduğu görüşünü reddetmiştir. Çünkü mantık, dilsel tabir sınırlarıyla çevrilidir ve doğru nutk/ ifade üzerine kurulur.²⁰²

Bunun yanısıra Sirafî, nahiv ilmini, aklî manaları anlamada uygun bir araç olarak kabul etmiş²⁰³ ve nahvi, Arapça'dan çıkarılmış bir tür mantık, mantığı da dil ile anlaşılan bir tür nahiv olarak tanımlamıştır.²⁰⁴

Tartışmanın bize intikal eden metninden hareketle şunları söyleyebiliriz: Metta b. Yunus'un savunduğu görüş iki şekilde ele alınabilir:

a. Formal mantığın kuralları, herhangi bir dildeki terkip kurallarını ve gramatik yapıyı açıklamak için yeterlidir.

b. Bir dil içinde mümkün olan anlamlı terkip kurallarını düzenleyen gramer yapıları zaten mantığın alanına dahildir.

Metta'nın bu görüşlerine karşın Sirafî: Bir ifadenin anlamlı olması ile doğru olmasının aynı şey olmadığını savunmaktadır. Ayrıca sözün anlamlı olmasının ilk şartı, dilin biçimsel kaidelerine ve gramer kurallarına uymasındır. Mesela, tek tek lafızlar anlamlı olsa bile, "bu ağaç, yoldaki yeşil" gibi sözlerin anlamsızlık ve hatta saçmalıktan kurtulabilmesi için, bunların uygun bir gramer yapısına göre sıralanması gerekmektedir. Sirafî, sözün doğruluk değerinin akli bir işlemle ölçülebileceğini inkâr etmese de, bunun için Yunan dilinden soyutlanarak ortaya konulan Aristoteles mantığının değil; kullanılan dilin gramerinden çıkarılmış olan biçimsel kaidelerin yeterli olacağı görüşünü savunur. Bu da Sirafî'nin mantıktan, dışa vurulan ifadenin düzenlemesi anlamını çıkardığını gösterir.²⁰⁵

İslam Düşünce tarihinde, önemli bir yer tutan dil-mantık tartışmaları, kimi zaman (Sirafi-Mettâ tartışmasında olduğu gibi) disiplinlerin üstünlüğü, kimi zaman da (Fârâbî ve Yahya b. Adî'nin çalışmalarında öne çıktığı gibi) bu iki ilmin farklılığı üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁰⁶

²⁰² Gerhard Endress, "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar" (çev. Mehmet Şirin Çıkar), *Ekev Akademi Dergisi*, (6) 11, 2002, 212.

²⁰³ Endress, 212.

²⁰⁴ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muanese*, I/ 115.

²⁰⁵ Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, XIII-XIV, İzmir 2001, 94.

²⁰⁶ Endress, 205.

Nahiv ve Mantık arasındaki farka dair ilk eser, el-Kindî'nin öğrencisi Ahmed b. Et-Tayyib es-Serahsi (ö. 276/889)'ye aittir.²⁰⁷ Serahsî'nin nahiv ile mantık arasındaki farka dair müstakil bir eser kaleme alması, h. III. asırda nahiv-mantık tartışmasının canlı bir şekilde yaşandığını gösteren önemli bir işarettir.²⁰⁸ Serahsî, mantığı, Arap diliyle sınırlı olan nahivcilerin ilmine, küllî aklî bir nahiv olması yönüyle üstün tutmaktadır.²⁰⁹

Mantık ile Gramer arasındaki ilişki, bu iki disiplinin lafızlarla (utterances) hangi düzeyde ilgilendiği ile ilgili bir konudur.²¹⁰ Sorunun bir başka boyutu da mantıkta her dilin apriori yapısına uygun modaliteler olup olmadığıdır. Şayet mantık her dilin yapısına uygun evrensel modaliteler ihtiva ediyorsa, bu haliyle mantığın bu işlevinin her dili ve her milleti kuşatması gerekmektedir. Aksi takdirde ise, her dil ve millet kendi mantığını kendisi mi oluşturacak ve her dilin mantığı ayrı mı olacak soruları tartışma konusu olacaktır. İşte bu sorular ilk dönem nahiv-mantık tartışmalarında yerini almış ve günümüze kadar gelmiştir.²¹¹

Öte yandan nahiv-mantık tartışmasında göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta ise; mantığın bilmenin, nahvin anlamının yöntemi oluşudur. Ancak tarihi süreç içinde bilme ile anlama arasındaki ortaklıklar ve ayrılıklar bugün bulunduğumuz noktadan gördüğümüz kadar açık ve seçik olarak görülmemektedir. Burada değinmeye çalıştığımız nahiv ile mantık arasındaki tartışmalar ve çatışmalar; temelde biri bilmeye - ki bu felsefî düşüncedir-, diğeri anlamaya -ki bu dini düşüncedir- yönelik olan iki düşünce türünün karşılaşmaları sonucu ortaya çıkmıştır.²¹²

Nahiv-mantık tartışmalarında yer alanlardan birisi de Arapça'da mantığı kuran ve bundan dolayı -birincisi Aristo olmak üzere- "İkinci Muallim" ünvanını alan Fârâbî'dir. Fârâbî'nin bu konudaki düşünceleri son derece açık ve nettir. Ona göre mantık bilmenin, yani düşüncenin, nahiv ise konuşmanın bilimidir. Dolayısıyla mantığın konusu; bilmek (akletmek) için gerekli olan tümellerdir (ma'kulat). Nahvin konusu ise, konuşmak

²⁰⁷ Bkz. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-Enbiya bi Tabakâti'l-Eubbâ*, Mısır 1882, I/215; Endress, 209; M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat (Abdülkâhir el-Cürânî'nin Söz Dizimi Nazariyesi)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, 59.

²⁰⁸ Boyalık, 59.

²⁰⁹ Endress, 209.

²¹⁰ Nesim Doru, "Yahyâ İbn Adî'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, 1, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 11, Diyarbakır 2004, 39.

²¹¹ Doru, 39-40.

²¹² Durusoy, 26.

(lisan) için gerekli olan sözcükler ve sözlerdir (lafız ve kavı). Bu itibarla mantık, bilme aracı olan tümellerin (ma'kulat) kurallarını ortaya koyarken, nahiv ise, konuşmaya aracılık eden sözcüklerin kaideleri üzerinde durur. Mantık evrensel bir bilimdir. Ancak nahiv herhangi bir dilin, dilbilgisidir. Tüm dillerde ortak bazı öğeler bulunmakla birlikte evrensel ve genel bir dilbilgisinden söz etmek pek te mümkün değildir. Dilbilimci evrensel unsurları incelerken bile, bunları o dile özgü unsurlarmış gibi inceler. Bilmeyi ve düşünmeyi inceleyen ve evrensel bir bilim olan mantık ilmi ise; bilimin ve felsefenin yöntemidir. Nahiv için ise böyle bir şey söz konusu olamaz.²¹³

Nahiv-mantık tartışmalarını gündemine alan önemli mantıkçılardan biri de hem Mettâ'nın hem de Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adiyy'dir (ö. 974). İbn Adiyy bu konuda “Makale fi tebyîni'l-fasl beyne sına'ateyi'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-Arabî” adlı bir eser ortaya koymuştur. Makalesinde mantıkçılar ile nahivciler arasındaki tartışmanın kaynağının, sözcük (lafız) ile anlam (mana) arasındaki ayrımın yapılamamasından kaynaklandığını²¹⁴ belirterek nahvin sözcükleri ve sözleri (elfaz), mantığın ise, tümel anlamları (el-maânü'l-küllîye) incelediğini ifade etmektedir.²¹⁵ Kısacası nahvin alanı ister anlamlı ister anlamsız olsun, mutlak olarak sözcüklerdir. Mantık ise tümellik (küllîye) ve doğru sözü (telif) konu edinir.²¹⁶ İbn Adiyy'nin makalesindeki temel düşüncelerden biri de nahvin bir bilim olabilmesi için mantığa ihtiyaç duymasıdır.²¹⁷ Yani eğer nahiv diye bir ilimden söz edeceksek bu durum mantık ilmi ile mümkün hale gelecektir.

Nahiv-mantık ilişkisi konusunda ortaya konan ve önemli derecede dikkat çekici eserlerden birini İbn Vehb (X. yüzyıl), “el-Burhan fi vücûhi'l-beyan” adlı eseriyle ortaya koymaktadır. İbn Vehb, bu kitabında beyan kavramından hareketle mantık ile nahvi birleştirmeye çalışır. Kısaca belirtmek gerekirse kitabın sistematigi beyanın dört türü üzerine bina edilir²¹⁸ ki bu dört çeşit beyan; Organon'un, Peri Hermeneias (Kitabü'l-İbare) bölümünde geçen varlık, düşünce, dil ve yazı ayrımından alınmıştır. Öyle

²¹³ Bkz. Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, 68, 76-77; *el-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, 100-101, 107; *Kitâbu'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1970, 142-149; Durusoy, 27-28.

²¹⁴ Yahya b. Adiyy, *Makale fi tebyîni'l-fasl beyne sına'ateyi'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-Arabî* (nşr. Sahbah Halifat, Makalât Yahya. b. Adiyy el-Felsefiyye, Amman 1988, 411-417.

²¹⁵ Adiy, 421.

²¹⁶ Adiy, 423.

²¹⁷ Adiy, 423.

²¹⁸ Ebü'l-Hüseyn İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb el-Katib, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân* (nşr. Ahmet Matlub-Hadice el-Hadîsi), Bağdat 1967, 60-62.

anlaşıyor ki İbn Vehb, mantık ile nahvi birleştirerek “beyan” adında yeni bir yöntem bilimi kurmaya çalışmaktadır.²¹⁹

Öyle ki İbn Vehb’in bu tavrı daha sonra gelen nahiv ve mantık bilginleri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim onun beyana ilişkin dörtlü ayrımının daha sonraları İbn Hazm (ö. 998-1064) tarafından da kullanıldığını görmekteyiz.²²⁰ Kısaca şunu söyleyebiliriz ki İbn Vehb, nahivciler tarafında, mantığa ilk ılımlı yaklaşan, her türlü ön yargıdan bağımsız olarak onu ele alıp inceleyen ilk nahiv âlimidir. İhtimal dâhilindedir ki onun bu tavrı, birer din âlimi olan İbn Hazm, Gazzâlî ve Sekkakî’yi de etkileyerek onların mantığı benimsemesini sağlamış ve onların bu konuda cesaretlenmesine vesile olmuştur.²²¹

H. IV. asrın ortalarında, Bağdat filozoflarının önde gelenleri arasında yer alan, Yahya b. Adiyy’nin öğrencisi ve mantıkçı yönüyle tanınan Müslim Ebû Süleyman Sicistanî (ö. 380/990), nahiv ve mantık arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir: Nahiv, Arap dilinin mantığıdır, mantık ise akli nahivdir. Her ne kadar (mana için) araz ve suret gibi lafızların düzenini bozması caiz olmasa da, mantıkçının tüm düşüncesi anlam üzerinedir. Nahivcilerin ise tüm çabaları lafız üzerinedir ki, onların cevher ve hakikat olan manaları bozmaları mümkün değildir. Mantıkçıların görüşleri aklın, nahivcilerin düşünceleri ise lafzın kabul ettiğiidir. Nahiv, manayı lafızla; mantık ise, manayı akıl ile inceler. Lafız, farklı bir lafza dönüşebilir. Ancak mana ise olduğu gibi kalır, dönüşemez. Mana başka bir manaya dönüşürse makulât ta değişir ve ilk anda üzerinde ittifak edilenden daha başka bir şeye döner. Nahiv mantığa dâhil olursa onu süsler, mantık ise nahvi tahkik eder. Bazı arazlarda, lafız nahivden arınmış olsa da anlaşılabilirken, akıldan yoksun (soyutlanmış) hiçbir araz anlaşılabilir.²²²

Sicistânî, nahivcilerin konumlarını da gözeterek, orta bir yol benimsemiştir. Kısacası o, nahiv mantığa hizmet eder ama dil ile anlaşma sadece mantıkla imkân dâhilinde olur diyerek mantığın üstünlüğü konusunda ısrarcı olmuştur.²²³

²¹⁹ İbn Vehb,83.

²²⁰ İbn Hazm, Beyanın dört mertebesi olduğunu söyler ki burada İbn Vehb'in etkisi açık olarak görülür. bkz. İbn Hazm, "et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-elfazı'l-ammiyye ve'lemsileti'l-fikhiyye" (nşr. İhsan Abbas), *Resâilü İbn Hazm*, Beyrut 1983, IV/ 95-96.

²²¹ Durusoy,30.

²²² et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muanese*, 121, 124; Enderss, 214.

²²³ Endress, 214.

Ancak nahvin ilk kaynağı olan el-Kitap'ta²²⁴ okuduğumuz şekilde Arap nahvi, sadece Arap dilinin doğru bir şekilde yazılmasını ve konuşulmasını öğreten kurallar olmayıp, bundan daha fazlasıyla, bu dilin içerisinde yer alan düşünüş, “ilke ve kaideleri”dir. Bazı klasik nahivcilerin ifadesiyle; “Nahiv, Arapçanın mantığıdır.” Nahivcilerin dışındaki beyan âlimleri de bu hususun bütünüyle farkındadır. Harekelerin harf şeklinde yazıldığı dillerde anlamak için okunur. Arap dilinde ise bu durum oldukça farklıdır. Zira onda önce metni anlamak gerekir ki, sonrasında düzgün olarak okunabilsin.²²⁵



²²⁴ Sibeveyh, I/7.

²²⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 58, 60, 61.

İKİNCİ BÖLÜM

NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASI BAĞLAMINDA GAZALİ’NİN TAVRI VE ALLAH’IN İLMİ KONUSUNDA FİLOZOFLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

2.1. NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASINDA GAZALİ’NİN TAVRI

Dili, “düşüncenin dışı vurumu” olarak kabul edenler olduğu gibi, düşüncenin sınırlarının dilin sınırları tarafından belirlendiği de söylenmiştir. Bu açıdan bakıldığında düşünce-dil ilişkiselliğinin içeriği hakkında yürütülen tartışmalarda, ifadelerin dilsel düzeydeki doğruluğunu tayin eden nahivle o sözün fikir seviyesindeki doğruluğunu analiz eden mantık ilmi karşı karşıya gelmektedir. Nahiv ve mantık ilimlerinin konuları ve amaçları kimi noktalarda çatışmaktayken bazı noktalarda uzlaşmaktadır. Bu durum gayet doğal olarak görülmektedir. Zira düşünceler dil vasıtasıyla görünürlük kazanırlar. Terimler de dilden hareket ile kurulur. Bundan dolayı en başından dile gereksinim duyulur, benzer biçimde dilin de meşruiyetini sağlaması için düşünme kanunlarına uygun olması gerekmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, dilin düşüncüyü temsil ettiğini söylemek mümkündür. İşte mantık ilmi ile nahiv ilminin sınırları tam da birbirine ihtiyaç duydukları bu noktada kesişir.²²⁶

Meseleye İslâm medeniyeti düzleminde bakılacak olursa, mantık ilminin yabancı menşeli olması; yani ilk savunucularının çoğunlukla başka dinlere mensup kimseler arasından çıkması ve daha da önemlisi başlangıcı itibarıyla mevcut dinî ilimler hiyerarşisi içerisinde bir türlü kendisine yer edinememesi, bu ilmin İslâm tarihinin ilk asırlarında kuşkuyla karşılanmasına yol açmıştır. Bu mücadele içerisinde mantık ilminin ilk temsilcileri, bu ilmi İslâm ilim ve kültür havzası içerisine dahil edebilmek amacıyla çetin mücadeleye girişmiş ve ister istemez dinî ilimlerle meşgul olan ve bu ilimlerin usulü çerçevesinde hareket eden devrin âlimleriyle çatışmak zorunda kalmışlardır.²²⁷

Ayrıca nahiv ve mantık ilimlerinin yerli ve yabancı literatürdeki sıfatlarına, bir de bu iki ilmin söz söyleme aleti olma özelliği eklenince her iki ilim arasındaki rekabetin

²²⁶ Çıkar, 9.

²²⁷ Çıkar, 9-10.

şiddetlenmesi kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Bu nedenle tezimizin bu bölümünde Nahiv ve Mantık çatışmasında Gazzâlî'nin tavrı ve düşünceleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Gazzâlî, vezinin şiirdeki, irabın nahivdeki konumu gibi, aklî kanıtların da mantıkta böylesi önemli bir karşılığı olduğunu savunmuştur. Nitekim vezinsiz (ölçüsü olmayan) şiir vezinli şiirden sadece vezinleriyle ve doğru iraba sahip olan da yanlış olandan nahiv ilmiyle ayrılmaktadır. Ona göre aynen bunlar gibi, akıl yürütmelerde doğruyu yanlıştan ayırmak sadece Miyaru'l-ilm fi fenni'l-mantık kitabında yer alan mantık ölçüleriyle mümkündür.²²⁸

Buradan hareketle Gazzâlî'nin mantıkla öteki ilimler arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çektiği bu ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu ilişki sıradanlıktan oldukça uzaktır ve şiir-vezin ile irab-nahiv arasındaki gibi bir ilişkidir. Bir diğer ifadeyle ona göre, nasıl ki şiir vezin olmadan, nahiv de irab olmadan olamaz ise mantıktan uzaklaşmış bir ilim de olamaz.²²⁹

Fârâbî'nin görüşleri de Gazzâlî ile benzerlik göstermektedir. Fârâbî, mantığı nahve benzetir. Nitekim mantığın akıl aracılığıyla ma'kulata ilgisi, nahvin dil aracılığıyla sözcüklere ilgisine benzer. Düşünür, mantığın nahvin sözcükler ile ilgili aktardığı tüm yasaların benzerlerini verdiğini savunur. Ek olarak Fârâbî, mantığı aruza benzemektedir. Zira mantığın tarifle ilgisi, aruzun şiir vezinlerine yönelik ilgisine benzer. Aruzun şiir vezinlerine yönelik verdiği tüm yasaların akla uygun benzeyenlerini mantık da vermektedir.²³⁰ Fârâbî'nin kaleme aldığı *et-Tavti'atu fi'l Mantık* isimli eserde bu husus ele alınmıştır. Fârâbî bu eserinde, Nahiv ilminin dildeki konumunun mantığın akıldaki konumu ile aynı olduğunu vurgulamaktadır. Nahvin, dilleri için kural koyan bir toplumun dilini düzelttiği gibi mantık da aklı, hataya düşmenin olanaklı olabileceği herhangi bir konuda doğru düşünebilecek biçimde düzenlemektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere nahiv ilminin dil ve sözler ile kurduğu ilişki, mantığın akıl ve ma'kuller ile kurduğu ilişkiye benzemektedir. Nahiv, dilde söyleniş açısından yanlış yapmanın olanaklı olduğu yerlerde dilin ölçüsüdür. Mantık ise ma'kullerde hata

²²⁸ Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, 59-60.

²²⁹ Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, 60.

²³⁰ Fârâbî, *İhsau'l-Ulum*, (Çev: Mehmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2014, 54.

yapmanın olası olduğu bir konuda aklın ölçüsü olmaktadır.”²³¹ Aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere bu hususta Gazzâlî ve Fârâbî’nin fikirleri benzerlik göstermektedir.

Öte yandan Gazzâlî’nin kimi eserlerinde mantığın Eflatun’a dayandırıldığı da görülmektedir. Eflatun’un talebesi olan Aristoteles’in mantığı geliştirerek ispat sanatını ortaya çıkardığını söyler. Hendese/geometri ile astronominin de böyle olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, Gazzâlî’ye göre, Aristoteles tarafından yazılan kitaplar bu konularda da asli kaynak konumundadır.²³² Gazzâlî’ye göre Aristoteles, mantığı düzenleyerek felsefi ilimleri daha anlaşılır kılmıştır. Gazzâlî, Aristoteles’in ilminin gereğince aktarılmasında Fârâbî ve İbn Sînâ’nın rolüne dikkat çekmiştir. Düşünürce göre Fârâbî ve İbn Sînâ dışındaki aktarıcılar yanlış ve karmaşık bir aktarım yapmıştır.²³³

Gazzâlî’ye göre, filozofların mantığa ilişkin hükümleri doğru olmakla birlikte, bu ilim yalnızca onlara ait değildir. Düşünür, mantığın kelamcılarca Kitabü’n-Nazar olarak isimlendirdiği sanat olduğunu kaydeder. Filozoflar, bu söylemi kendi isteklerine göre mantık biçiminde değiştirmiştir. Gazzâlî, mantık ilminin İslam alimlerinde Kitabü’n-Nazar haricinde Kitabü’l-Cedel ya da Medarikü’l-Ukul adlarıyla da ifade edildiğini söylemiştir. Zayıf ve akli başında görüntü vermek isteyenlerin mantığı duyduğunda onu kelamcılar tarafından bilinmeyen bir sanat olarak tanımladıklarını ve filozofların dışındakilerin mantık sanatından bihaber olduklarını sandıklarını dile getirmiştir.²³⁴

Gazzâlî için önermenin iki tekil parçası vardır. Bunlardan ilki haberdır, ikincisiyse kendinden haber verilen parçadır. “Ağaç yeşildir” denildiğinde Ağaç kendinden haber verilenken yeşil bölümü haberi oluşturur. Benzer şekilde “Dünya sözdür” denildiğinde dünya, kendinden haber verilenken söz habere karşılık gelir.²³⁵

Düşünür önermelerin iki kısmını farklı ekollerde farklı şekillerde isimlendirildiğine dikkat çeker.

²³¹ Fârâbî, *et-Tavti’atu fi’l Mantık*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Ankara 1990. 19.

²³² Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esna fi Şerhi’l Esmail-Husna, Resail*’in içinde, Beyrut ts, 8.

²³³ Fârâbî, *İhsau’l-Ulum*, 54.

²³⁴ Gazzâlî, *Tehafut*, 14.

²³⁵ Gazzâlî, *Makasidu’l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır 1961, 110-111.

Tablo 1. Önerme Bölümlerinin İsimlendirilmesi²³⁶

EKOL	BİRİNCİ KISIM	İKİNCİ KISIM
NAHİVCİLER	Mübteda	Haber
KELAMCILAR	Vasıf	Mevsuf
MANTIKÇILAR	Konu (Mevzu)	Yüklem (Mahmul)
FAKİHLER	Hüküm	Mahkumun Aleyh

Gazzâlî genel olarak mantıkçıların isimlendirmesini kabul etmiş olsa da konuya mahkumun aleyh, yüklemeyle haber demektir.

İbn Hazm'ın mantık ilmini dinî ilimlere yaklaştırma çabasından sonra gelen Gazzâlî ile birlikte mantık yeni bir sürece girmiştir. Çünkü Fârâbî'nin belirttiği gibi mantık, felsefenin ya da başka bir sanatın bir cüzü değil başlı başına bir sanattır ve kendine has konu ve amaçları vardır. Gazzâlî'ye göre ise mantık, nefiy ve ispat bakımından din ile ilgili bir şey içermez; bilâkis mantık, deliller, kıyaslar, burhanın şartları, tertibin keyfiyeti ve haddin/tanımın doğruluğuyla ilgilenen düşüncedir. Bu konularda dinin kabul veya reddetmesini gerektiren bir durum yoktur.²³⁷ Dolayısıyla Gazzâlî'nin, mantığı, sadece bir görüşü savunmak ve karşı görüşü çürütmek için bir silâh yaptığı şeklinde iddialarda vardır.²³⁸

Mantık ilmiyle, birçok şahıs ve grup büyük bir istekle ilgilenmişlerdir. Ancak mantık ilmini İslâm metodolojisine dahil eden ilk şahıs olarak Gazzâlî zikredilir.²³⁹ Gazzâlî, mantık ilminin bilinmesini ichtihad için şart koşmuş ve bu ilmi farz-ı kifâye kabul etmiştir.²⁴⁰

²³⁶ Gazzâlî, *Miracu's-Salikin, Resail*'in içinde, Beyrut, Lübnan ts, 109.

²³⁷ Câbirî, "Mükevvinâtü fikri'l-Gazzâlî", *Ebü Hâmid el-Gazzâlî: Dirâsâtün fî fikrihî ve asrihî ve te'sîrihî* (Sempozyum Bildirisi), Menşûrâtü külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, Ribat 1988, 57.

²³⁸ Câbirî, *Mükevvinât*, 58.

²³⁹ Celâleddin Suyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyyeti, Beyrut, (trhz), 13.

²⁴⁰ Muhammed Ferhân, *Dirâsât fî ilmi'l-mantık inde'l-Arab*, Matbaatü Câmîati'l Musul, Musul 1987, 19.

Bu konuda özellikle usûl-i fıkha dair el-Müstasfâ adlı eseri, mantık tarihinde yeni bir dönem sayılır. Çünkü bu çalışma usûl-i fıkhi, mantık temeline dayandırmaya ve biraraya getirilmesi cidden çok zor olan iki zıt ilmi bir araya getirmeye çalışan ilk eser sayılır.²⁴¹ Gazzâlî ile başlayan bu çaba bir gelenek halini almış ve usulcüler yazdıkları eserlerin ilk bölümlerinde, nahiv ve mantık ilimlerini bir alet ilmi olarak işlemeye başlamışlardır.

Gazzâlî'nin, eserine giriş olarak kaleme aldığı mantık bölümünün baş kısmında bu ilimle ilgi olarak yaptığı değerlendirmeler dikkat çekicidir. Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Gazzâlî'ye göre Mantık, ilimlerin girişidir. Bu yüzden mantığa tam anlamıyla vakıf olmayan kişinin farklı ilimlere dair bilgisine güven olmaz.²⁴²

Gazzâlî'den önce gelen fıkıh usulcüler, kitaplarına kelama ait öncüllerle başlayarak fıkıh mezheplerini bu öncüllerden hareketle meydana getirirlerdi. O ise, bu ilmin temellendirilmesinin kelim ile değil de mantık ilmiyle yapılması için çaba göstermiştir. Bu sebeple mantıkla ilgili bölümü kitabının girişine koyarak mantığı bilmeyen kişilerin, ortaya koyduğu delilleri incelemek suretiyle sınanma biçimlerini tanımlarını hedeflemiştir.²⁴³

2.2. ALLAH'IN İLMİ MESELESİNDE GAZZÂLÎ'NİN FİLOZOFLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Ekolü farketmeksizin Allah'ın âlim olduğu hususunda kelimcilerin hepsi ittifak etmişlerdir. Bu görüş birliğinin en önemli nedeni de Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın âlim olduğuna dair ifadelerin yer almasıdır. Gazzâlî, var olan ve hatta var olmayan her şeyin Allah'ın ilminin konusu olduğu düşüncesindedir. Gazzâlî, Allah'ın bildiklerinin sonunun olmadığını ve O'nun henüz olmayan olası varlıkları yaratma bilgisinin sahibi olduğunu savunmuştur. Bir diğer deyişle, Allah'ın sonsuz sayıda şeyi bildiğini belirtmiştir. Bu başlık altında Allah'ın ilmi meselesinde filozoflara yönelttiği eleştirilere değinilecektir.

²⁴¹ Âdil Fâhûrî, *Mantıku'l-Arabî min vicheti nazari'l-mantıki'l-hadîs*, Dârü't-tâliati li't-tibâati ve'n-neşr, Beyrut 1980, 29.

²⁴² Gazzâlî, *Mustasfa*, 10.

²⁴³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 26.

Gazzâlî, Tehâfütü yazmadan önce bazı eski Yunan metinlerini ve Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kitaplarını incelemiştir. Eflatun, Aristoteles, Galen, Proclus Diadochus ve Yahya en-Nahvî'ye ait eserleri incelediğinde Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya aktarımında bazı sorunlar olduğunu tespit etmiştir. Ona göre, filozoflardaki görüş farklılıkları bu çeviri problemlerinden kaynaklanmaktadır. Hatta Aristo felsefesinin çelişki ve hatalarını ortaya koyma düşüncesi, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'yi kaleme alma nedenleri arasında zikredilmektedir. O, bu gayeye Aristo'nun eserlerini şerh eden ve onun düşüncelerini takip eden Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri üzerinden rahatlıkla ulaşabileceği düşüncesindedir. Bu iki filozofun eserlerindeki tutarsızlık ve eksiklikleri göstermesi bunun için yeterli olacaktır. Bu düşüncesi sebebiyle, Eflatun ve Galen'in eserlerinden ziyade Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerine yoğunlaşmıştır.

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde, hocası Cüveynî de dahil olmak üzere din, felsefe ve bilimde otorite haline gelmiş âlimler İbn Sînâ'nın felsefesini dikkate almaktaydı. Gazzâlî bu sebeple, İbn Sînâ'ya ait eserleri ve onun felsefesini Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinin ana konusu yapmıştır. Eserinde yer verdiği meselelerin tamamında İbn Sînâ'nın eserlerindeki tenakuz ve kusurları göstermeye çalışmıştır. Bu çabasını gerçekleştirirken Eş'arî kelamına bağlı kalmış ve özel olarak hocası Cüveynî'nin eserlerine de müracaat etmiştir.²⁴⁴

Burada şunu belirtmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Yapılan bazı araştırmalarda, İbn Sînâ'nın felsefesinin, Gazzâlî'nin eserindeki aktarımıyla, filozofun kendi eserlerindeki asıllarının farklı olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle de “Gazzâlî'nin, “üç mesele” konusunda, eserinde yer alan ifadelerin felsefî temsili sağlamadığı üzerinde durulmaktadır.²⁴⁵ Bu iddianın yanı sıra Gazzâlî'nin İslam filozoflarını doğru anladığı, doğru aktardığı ancak yorumlama kısmında bir takım farklı tavır takındığı yönünde de yorumlar yapılmıştır. Gazzâlî Konuşmaları isimli çalışmada İlhan Kutluer hocanın şu ifadeleri buna bir örnektir: “Gazzâlî (3 meselede) yanlış anlamamanın sonucunda eleştirilerini yapıyor değildir. Aksine o, filozofları (özellikle İbn-i Sina'yı) okuyor, doğru anlıyor, genellikle doğru aktarıyor ama iş yorumlama ve eleştirmeye geldiğinde birden bire akademik nedenlik yerini başka yönlendirmeye bırakıyor ve adeta şunu

²⁴⁴ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012, 368.

²⁴⁵ Muhammet Özdemir, *Üç Mesele*, 371.

demeye getiriyor: “Ey filozoflar! Siz şu fikirlerinizle aslında şunu demek istiyorsunuz. Fikirlerinizden şu sonuçlar çıkmaktadır. Bu da dinin temel ve ilkelerine zıttır...”²⁴⁶

Bu konuda yapılan çalışmalarda Gazzâlî’nin, Tehâfütü’l-Felâsife’yi, İslam filozoflarının sebep olduğu bilgi otoriteryenliğini ortadan kaldırmak için kaleme aldığı söylenmektedir. Ayrıca İslâm dünyasında her geçen gün daha geniş kitleleri etkisi altına alan felsefi kültürün etkisini sarsmak için yazdığı da ifade edilmektedir. Gazzâlî’nin eserinde, aktardığı ve tartıştığı bir takım felsefi görüşlerin, İslam filozoflarına özellikle de İbn Sînâ’ya ait görüşler olmadığı, yazar tarafından kurgulandığı düşünülmektedir. Buna gerekçe olarak ta eserdeki aktarımların bazen bağlam uyumsuzluğu bazen de kastedilen anlam dışında kullanılması hususu gösterilmektedir. Gazzâlî’nin bu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerini aktarırken kendilerine ait metinlerden eşit düzeyde aktarımda bulunmadığı, aslında İbn Sînâ’nın düşüncelerinden hareket ettiği ve meselelerin ele alınışında bu filozofun iddialarının merkeze konulduğu da iddialar arasındadır. Düşünür, İbn Sînâ metinlerini büyük bir dikkatle incelemiş ve eserinin kaleme alınışında filozofun kitaplarına başvurmuştur. Bunun yanı sıra o, başta Fârâbî olmak üzere birçok filozofun eserlerinden de faydalanmıştır.²⁴⁷

Bu arada Gazzâlî’ye dair yapılan şu tespitler de dikkat çekicidir: “Gazzâlî, yalnızca felsefi terminolojiyi kullanmakla kalmadı, doğrudan doğruya İbn Sînâ’nın rahatça altına imza atacağı fikirleri benimsedi.”²⁴⁸ O, bazen gerekli gördüğü durumlarda filozofların doğrularına müracaat ettiğini söylese de çoğu kere benimsediği bu felsefi fikirleri yeniden formüle etmiş ve gerçek atıflarını açıkça belirtmemiştir. Onların gerçek kaynaklarının ya din bilginleri ya da sufiler olduğunu öne sürmüştür. Bunu farkedenden İbn Teymiyye’nin şu ifadeleri önem arzetmektedir: “Ey Gazzâlî! Bir taraftan tehâfütte filozofların sudûr nazariyesini reddediyorsun, öte yandan mişkatta bu görüşü savunuyorsun. Bu ne yaman çelişki?”²⁴⁹

Aslında ortada herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü Gazzâlî’nin asıl fikirlerini tehâfüt dışında kalan eserlerinde aramak gerekmektedir. Diğer eserleri incelendiğinde görülecektir ki, onlardaki fikirleri tam bir tutarlılık içindedir ve işin

²⁴⁶ İlhan Kutluer, *Gazzâlî Konuşmaları* (Yayına Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları (Birinci Basım), İstanbul 2012, 42.

²⁴⁷ Muhammet Özdemir, *Üç Mesele*, 376.

²⁴⁸ Kutluer, 46.

²⁴⁹ Kutluer, 46.

tuhafı bazı önemli konulardaki fikirleri İbn Sînâ'nın fikirleriyle mukayese edilebilir niteliktedir.²⁵⁰

Gerçekten de Gazzâlî'nin eserleri dikkatle incelendiğinde Tehâfütü'l-Felâsife'nin diğerlerinden ayrıştığı görülecektir. Bu ayrışma hem düşünsel hem de içerik açısından kendini belli etmektedir. Düşünür, Tehâfüt'te, gerçekte kendinin de benimsediği birtakım felsefi düşünceleri eleştirmektedir. Diğer eserlerinde eleştirdiği bir metodolojiyi bu eserinde benimsemektedir. Ayrıca o, İbn Sînâ'nın mantıkî, psikolojik, kozmolojik ve metafiziksel birçok düşüncesini benimsemesine rağmen, Tehâfüt'te bunları eleştirmekte ve reddetmektedir. Tüm bu hususlar sebebiyle, Gazzâlî'nin gerçek düşünceleri ile Tehâfütü'l-Felâsife'de yer alan düşüncelerinin farklı değerlendirilmesi gerektiği ve bu eserden hareketle onun asıl fikirlerine ulaşılamayacağı iddiaları ortaya çıkmaktadır.²⁵¹

Tüm bu iddialarla birlikte biz çalışmamızda İbn Sina'nın görüşlerini Gazzâlî'nin aktarımı ile ele alacağız. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin yaklaşımını da Tehâfütü'l-Felasife adlı eseri özelinde değerlendirmeye çalışacağız. Buradan hareketle İbn Sina ve Gazzâlî'nin değerlendirmelerindeki dayanak noktalarını tespit etmeye çalışacağız.

İlk olarak inceleyeceğimiz “Allah'ın gayrını bilmesi” meselesi, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehafütlerinde 11. mesele olarak ele alınmıştır. Biz bu konuyu değerlendirirken tezimizin başlığına sadık kalarak meseleyi sadece Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri bağlamında inceleyeceğiz. Ele alacağımız konu başlığı, İslam düşüncesindeki çok önemli bir tartışmaya işaret ediyor olsa da konunun uzamaması için konuyu; “İrade Edilenin İrade Eden Tarafından Bilinmesi”, “Failin Fiilini Bilmesi”, “Salt Akledilirin Bütün Akledilirleri Bilmesi” ve “Bilgi ve Kazandırdığı Şeref” başlıkları ile sınırlı tutmaya çalıştık. Konuyla ilgili diğer filozofların ve itikadî mezheplerin ya da diğerlerinin görüşleri ayrıca değerlendirmeye tabi tutulmayacaktır. Gazzâlî'nin, filozofların Allah'ın kendisinden başkasını bilip bilmediği konusundaki söylemlerine yönelttiği eleştiriler ifade edildikten sonra düşünceleri değerlendirilecek ve düşünürün kendi görüşlerini temellendirirken kullandığı delillerin nahiv mantık çatışmasındaki yeri gösterilmeye çalışılacaktır. Amacımız Gazzâlî ve İbn Rüşd'ü itham etmek değildir. Allah'ın kendisinden başkasını

²⁵⁰ Kutluer, 46.

²⁵¹ Muhammet Özdemir, *Üç Mesele*, 370.

bilmesi hususundaki farklı yaklaşımların nedenini ortaya çıkarmaktır. Bu değerlendirmeler yapılırken Allah'ın ilim sıfatının semantik analizi ya da sıfatlar konusundaki farklı yaklaşımlara konumuzun kapsamını dağıtmaması için girilmeyecektir.

2.2.1. Gazzâlî'nin Allah'ın Zatından Gayrını Bilmesi Meselesinde Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

Gazzâlî, Allah'ın bilen olma özelliğini aklî delillerle ortaya koyduğu gibi, Allah'ın zatıyla ilgili bilgisini de aklî delillerle açıklama yolunu tercih etmektedir. Gazzâlî'ye göre, kendi dışındaki varlıkları bilen, kendini ve vasıflarını daha iyi bilmesi gerekir. Zira İlâh'ın kendi zatını bilmesinden şüphe edilemez. Bu durumda Allah'ın, zatının dışında kalan varlıklara dair bilgisi kesin olduğuna göre O'nun kendi zatına ve sıfatlarınadair bilgisinin olduğu da zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵²

Gazzâlî, Allah'ın zatını bilmesini varlık üzerinden ortaya koymaktadır. Varlığı, kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma ayıran Gazzâlî, Allah'ın zat ve sıfatlarının kadîm varlık olduğunu söyler. O, Allah'ın zatını bildiği düşüncesindedir. Bu fikrini, kendisini bilen varlığın başkasını daha iyi bileceği, kendi dışındaki varlığı bilen de zarurî olarak kendi zat ve sıfatlarını bilmesi gerektiği düşüncesiyle temellendirmektedir.²⁵³

Bu bağlamda Gazzâlî, Allah'ın zatına dair ilmini, O'nun ilim, irade ve hayat sıfatları üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla müslümanlara göre, âlem O'nun iradesi ile yaratılmıştır. Bunun böyle kabul edilmesi durumunda irade Allah'ın ilmüne, irade ve ilmi de O'nun hayat sahibi oluşuna, hayat sahibi oluşu da zatını bildiğine delildir.²⁵⁴ Gazzâlî, Allah'ın zatına dair bilgiyle ilgili ortaya konulan bu istidlalin güçlü ve akla yatkın bir yöntem olduğunu ifade eder.

Öte yandan Gazzâlî'nin, Allah'ın zatını bilmesi hususundaki görüşlerini filozoflara olan eleştirilerinde daha net bir şekilde görmekteyiz. O, filozofların bu konudaki delillerinin sağlam olmadığı, bu tür delillerin Allah'ın zatını bildiğini ispatlayamayacağına değinmektedir. O, bu düşüncesini filozofların sudur sürecinin işleyiş düzenine dair düşüncelerinden hareketle ortaya koymaktadır. Gazzâlî'ye göre,

²⁵² Gazzâlî, *Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad*, tah., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 2003, 64.

²⁵³ Gazzâlî, *İktisad*, 64.

²⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

Allah'tan gelenin tabii ve zaruri bir biçimde gerçekleştiğinin savunulması halinde, Allah'tan sadece ilk sebeplinin sudur ettiği düşüncesi imkânsız olmayacaktır. O, sudurdan hareketle filozofların savundukları bilgi anlayışının İlahî cansız bir varlık konumuna düşürdüğünü ifade etmektedir.²⁵⁵

Ayrıca Gazzâlî, filozofların zorunlu varlığın kendi zatına dair bilgisinin zâtı üzerine zait bir bilgi olmadığı ve bunun zorunlu varlığın zâtının aynısı olduğuna dair ifadelerini de eleştirmektedir.²⁵⁶ Gazzâlî, onların bu düşüncelerinden yola çıkarak, aslında onların Allah'ın bilgisinin bulunmadığı düşüncesinde olduklarını ifade etmektedir. Birçok konuda olduğu gibi ilahî ilim meselesinde de o, kendi düşüncelerini savunurken iddialı ifadelerle yer vermektedir. O, aslında filozofların Allah'ın hem zâtını hem de zâtının dışındaki bütün varlıkları bilmediği görüşünde olduklarını iddia etmektedir. Bunun filozofların, zorunlu varlığın zâtı dışında ilim sıfatının bulunduğunu kabul etmemelerinin ortaya çıkardığı bir sonuç olduğunu belirtir.²⁵⁷

2.2.1.1. Gazzâlî'nin İrade Edilenin İrade Eden Tarafından Bilinmesi Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

İrade, sözlükte; “istemek, dilemek, tercih etmek, hüküm vermek, emretmek, arzulamak, otlatmak için salıvermek” anlamlarına gelir.²⁵⁸ Aynı zamanda kişinin eyleme geçmeye arzu duyması ve meyletmesi için de bu kavram kullanılmaktadır. İrade, eylemi harekete geçiren güç için kullanılmaktadır.²⁵⁹

Gazzâlî, irade edilenin irade eden tarafından bilinmesi ile ilgili görüşünü kelimcilerin delillerinden hareketle temellendirmiştir. Ona göre, İslam düşünce sisteminde varlık, kadîm ve hâdis varlıklar olarak belirlenmiş, Allah'ın ve sıfatlarının haricinde kadîm bir varlığın olmadığı ve Allah'ın dışındaki varlıkların tümünün Allah'ın iradesi ile yaratıldığına inanılmıştır. Hatta buradan hareketle düşünürler Allah'ın ilmi hakkında da zorunlu bir çıkarıma gitmişler ve irade edilenin irade eden tarafından bilinmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre

²⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Mekasidü'l-Felasife: Filozofların Maksatları*, (Çev: İsmail Karagözoğlu), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2020, 226.

²⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 204.

²⁵⁸ İbn Manzûr, III/187 vd.

²⁵⁹ Muhammed A'lâ b. Ali Tehanevi, *Keşşafu Istilâhât'l-Funûn*, “İrade” Mad., İstanbul 1983, I/552.

zorunluluktan kasıt, bir şeyin irade edilen tarafından bilinmesi gereğidir. Ayrıca onlar, her şeyin bilgisinin Allah katında var olduğu fikrine de bu noktadan hareketle ulaşmışlardır. Şöyle ki; Allah tarafından irade edilmemiş ve O'nun iradesi dışında oluşmuş ezeli bir varlık mevcut olmadığına; varlık sahasında bulunan her şeyin O'nun iradesiyle sonradan meydana geldiğine göre bu durumda her oluş O'nun iradesiyle vücut bulmakta ve bu sebeple kadim olanın yalnızca Allah'ın zatı (özü) olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah'ın irade (mürid) sahibi olması ve irade ettiğinde bilgi sahibi (âlim) olması O'nun hayat sahibi oluşunu göstermektedir. Her hayat sahibi olan kendisinden başkasını bilmektedir. Bu durumda her şeyden önce Allah'ın kendi zatını bilmesi gerekmektedir. Zira Allah'ın her şeyden önce kendi zatını bilmesi durumu daha elzemdir. Bu sebeple İslam düşünce sisteminde her şeyin Allah tarafından bilindiği savunulmakta ve Allah'ın âlemi sonradan var etmeyi irade ettiği, bu şekilde temellendirildikten sonra, O'nun ilmi de bu noktadan hareketle ispatlanmaktadır.²⁶⁰

Nitekim Gazzâlî, Allah'ın kendi zatından başkasını bildiği konusunda kelamcıların delillerini kullanmış ve itirazını buradan hareketle öne sürmüştür. Onun itirazının temelini Allah'ın ilmi ve iradesine kelamcıların yüklemiş olduğu anlamlar oluşturmaktadır. Ona göre, filozoflar iki konuda yanılmışlar ve hata etmişlerdir.

Birinci Konu:

“Âlem kadimdir.

Allah âlemin fâilidir.

Fâil mefûlünü bilir.

Bu durumda Allah âlemi bilir.”

Filozofların bu delilden hareketle Allah'ın âlemi bildiği sonucuna ulaşmaları. Gazzâlî'ye göre filozoflar bu delil ile Allah'ın âlemi bildiği sonucuna ulaşamazlar. Çünkü bu durumda âlemin, Allah'ın iradesinden meydana gelmiş olduğu açık değildir.

İkinci Konu:

²⁶⁰ Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Tehafütül-Felasife*, Neşir ve tercüme Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, (4. Baskı)Klasik Yayınları, İstanbul 2012, 125; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tehafütü't-Tehafüt I-II*, Thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maarif (3. Baskı), Mısır 1969, II/643.

Filozofların iddia ettiği gibi, eğer Allah kendisinden sadır olanı biliyor ise, bu durumda O'nun yalnızca kendisinden sadır olan Malul-u Evvel'i bilmesi de gerekir.²⁶¹

Gazzâlî'nin bu yaklaşımına karşı İbn Rüşd, Gazzâlî'yi Allah'ın ilim ve iradesini insanın ilim ve iradesine benzetmekle itham etmiş ve bu yaklaşımının hatalı olduğunu vurgulamıştır. O, Gazzâlî'nin, ilk durumda Allah'ın iradesini, insanın iradesine, ikinci durumda ise Allah'ın ilmini insanın ilmine benzetmek suretiyle doğru bir yaklaşımda bulunmadığını ileri sürmüştür.²⁶²

Gazzâlî'yi, İbn Rüşd ve diğer filozoflardan ayıran önemli noktalardan bir tanesi de onun iradeye yüklediği farklı anlamlardır. Gazzâlî itirazlarını irade kavramı üzerine inşa etmektedir. Bu sebeple eğer irade kavramı onun eleştirilerinden kaldırılırsa Gazzâlî'nin ilahiyat meseleleri yönünden temas ettiği hususlar mesnetsiz kalır. Bunun yanı sıra Gazzâlî, ilahiyata dair konularda her türlü burhanî delili getirmiş bir rasyonalist olduğu iddiasında da değildir. O, âlemin Allah'tan sudûru konusunda bütün filozofların aynı düşüncede olup olmadıklarının sorulmasını gerekli görmektedir. Zira ona göre, âlemin Allah'ın ilminden sudûr ettiğini kabul etmeyen filozoflar da bulunmaktadır.²⁶³

Gazzâlî, Allah'ın kendinden başkasını bilmesi hususundaki değerlendirmelerini ilk olarak irade temelinde ele almaktadır. İrade sıfatının en belirgin özelliği, âlemin yaratılmış olduğunun ispatı noktasında önemli bir işlevinin bulunmasıdır. Bu nedenle kelamcılar, âlemin varlık sebebinin tespitinde ve açıklanmasında 'İlahî irade' kavramını kullanmışlardır. 'İlahî irade' kavramının âlemle ilişkili olarak en önemli fonksiyonu, varlıkların Allah'tan zorunlu olarak çıktığı (sudûr) iddiasının reddedilmesidir.²⁶⁴ İlahî irade kavramı aynı zamanda Allah'ın mevcudatı iradesi ile fail-i muhtar olarak dilemek ve istemek suretiyle var ettiğini vurgulamaktadır.²⁶⁵

Her ne kadar kelamcılar tartışmayı ilahî irade kavramı üzerine inşa etmiş olsalar da aslında kendi aralarında bu kavrama yükledikleri anlam noktasında ayrışmaktadırlar.

²⁶¹ Mübahat T. Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları (Türk Tarih Kurumu Basımevi), Ankara 1956, 194.

²⁶² Küyel, *Üç Tehafüt*, 194.

²⁶³ Küyel, *Üç Tehafüt*, 196.

²⁶⁴ Gazzâlî, *Tehafüt*, 134, 135; Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlmi'l-Âlimi Min Rabbil Alemîn*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l Arabiyye, Beyrut 1981, III(3-8), 319-320; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yay. Ankara 1998, 78.

²⁶⁵ Çetin, *İlahî İlim-İlahî İrade*, 100.

Ekolü farketmeksizin kelim âlimleri Allah'ın mürîd (irade eden) olduğunu kabul etmekte, ancak bu kavramı kendi ekollerinin sıfatlar konusundaki yorumlama sistemlerinden hareketle anlamlandırmaktadırlar.²⁶⁶

Ayrıca kelamcılar gibi İslam filozofları da Allah'ın murîd olduğu hususunda hemfikirdirler.²⁶⁷ Ancak onlara göre irade sıfatı, Allah'ın zatına zaid kadîm bir sıfat olmayıp O'nun ilmine râcî bir sıfattır. Aslında İslam filozofları irade sıfatını, her ne kadar açık olarak inkâr etmeseler de yorumları ve takip etmekte oldukları sistem, onların gerçekte sıfatları kabul etmediklerini ortaya koymaktadır. Allah'a sıfatları, bilhassa irade sıfatını nispet etmemeleri, âlemin yaratılışını iradî bir fiille değil de zorunlu bir sudur ile açıklamaları onların irade sıfatını kabul etmedikleri anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Sina'nın bir yandan Allah'ın iradesini ispatlamaya çalışırken²⁶⁸ diğer yandan eşyanın varlığı için, iradeyi gerekli görmeyip Allah'ın bilmesini yeterli görmesi²⁶⁹, onun iradeyi inkâr ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁷⁰

Bunun yanısıra her ne kadar Gazzâlî ile başlayan felsefe-kelam ilişkileri ve İbn Sina'ya yöneltilen eleştiriler bağlamında kelam ve felsefe birbirlerinden etkilenmiş olsa da, bu dönemde bu iki disiplin arasında cereyan eden tartışmalar sıfatlar konusunda, özellikle de ilahi irade ve insanın hürriyeti başlıkları altında kendini göstermiştir.²⁷¹

Gazzâlî, âlemin yaratılması ve Allah'ın kendinden başkasını bilmesi konularında ısrarla irade kavramı üzerinde durmuş olsa da biz onun ilahî irade kavramı hakkındaki tafsilatlı görüşlerini, bazı kelam ekollerine ve filozofların bu kavrama yükledikleri anlamlara yöneltmiş olduğu eleştirilerinden çıkarmaktayız. Nitekim Gazzâlî bu eleştiriler bağlamında ilahi iradeyi ele almakta ve onun ilahi iradede ne anladığını biz bu eleştirilerinden hareketle çıkarmaya çalışmaktayız. Bahsedilen eleştirilerinde

²⁶⁶ Çetin, *İlahî İlim-İlahî İrade*, 100.

²⁶⁷ H. Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*, Kaynak Yay. İstanbul 2003, 138.

²⁶⁸ İbn Sinâ, *Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtü'n-Nübüvve* (tah. İbrahim Hilal), yy. ty., 27-28.

²⁶⁹ İ. Sinâ, *Şifâ: İlahiyat*, II, 403.

²⁷⁰ Tunçbilek, 141.

²⁷¹ S. Hüseyin Nasr, *Islamic Philosophy From It's Origin to the Present*, Stade Universty of New York Press, New York 2006, 50.

Gazzâlî'nin ilahi iradeye, "Allah'ın fiillerinde zorunlu olmaması" anlamını yüklediğini ve Tehâfût'te Allah'ın fiillerinde özgür olduğunu vurguladığını görmekteyiz.²⁷²

Her ne kadar İbn Rüşd, Gazzâlî'yi "görülenlerin hükmünü görünmeyene hamletmek" tavrı sebebiyle eleştirmiş olsa da aslında Gazzâlî'nin irade kavramını değerlendirmesine dikkatle baktığımızda onun, sözlük anlamdaki iradenin ilahî irade için kullanılamayacağını ifade ettiğini görmekteyiz. O, iradenin sözlükte, "amaçlanan şeyin belirlenmesi" şeklinde tanımlandığını ancak Allah'ın yanında bir amaçtan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla böyle bir tanımın ilahî irade için kullanılamayacağını vurgulamaktadır.²⁷³ el-İktisad fi'l-İtikâd adlı eserinde ve Tehafût'te ilahî iradeye sözlüktekinin dışında başka bir anlam yüklemekte ve "belirli bir şeyi benzerinden ayırt eden nitelik" şeklinde ifade ettiği görülmektedir.²⁷⁴ Gazzâlî'ye göre irade sıfatının aslı; "bir şeyi benzerinden ayırmaktır."²⁷⁵

Ayrıca Gazzâlî, irade sıfatına anlam verirken iradenin, tahsis ve tercih anlamlarına da vurgu yapmaktadır.²⁷⁶ Gazzâlî, ilahî iradenin tercih anlamını şurada kullanmaktadır: İrade edilen varlık mümkün varlık olduğundan onun varlık sahasına çıkabilmesi için ihtiyaç duyduğu yegâne şey Allah'ın iradesidir. İşte Gazzâlî, iradenin bu noktada tercih anlamına geldiğini söylemekte ve bunun için kullanmaktadır.²⁷⁷ Tahsis edicilik yönünü ise, mevcudatın, var olacağı en uygun vaktin ve zeminin belirlenmesindeki ilahi iradenin etkisini vurgulamak amacıyla kullanmaktadır.²⁷⁸ O, ilahî irade kavramına yüklediği bu anlamlar ile Allah'ın iradesinin, hem âlemin yaratılacağı zamanın hem de mümkün varlık olan âlemin varlık sahasına çıkmasının tercih ve tahsisini kastetmektedir.²⁷⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî'nin, "ilahî irade" konusunda âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamak amacıyla bir yandan hocası Cüveynî gibi tahsise

²⁷² Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, 186.

²⁷³ Gazzâlî, *Tehafût*, 103-104.

²⁷⁴ Gazzâlî, *İktisâd*, 69; Gazzâlî, *Tehafût*, 102.

²⁷⁵ Çetin, *İlahî İlim-İlahî İrade*, 101.

²⁷⁶ Gazzâlî, *İktisâd*, 65, 66.

²⁷⁷ Gazzâlî, *İktisâd*, 65, 66 vd.

²⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 65; Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbâin fî Usulu'd-Dîn*, haz. Abdullah Abdülhamid İrfanî, Muhammed Beşir es-Sekafe, Daru'l-Kalemi'l-Ülâ, Beyrut 2003, 22.

²⁷⁹ Çetin, *İlahî İlim-İlahî İrade*, 103.

dayalı²⁸⁰ diğer yandan bizzat kendisinin ortaya koyduğu tercih temelli delillendirmeyi kullandığı görülmektedir.²⁸¹

İbn Rüşd Gazzâlî'yi iradenin tanımı noktasında eleştirmektedir. Onun, eleştirisinin temel dayanak noktası Gazzâlî'nin irade tanımında 'iki benzeri birbirinden ayırt eden nitelik' ifadelerini kullanması oluşturmaktadır. İbn Rüşd'e göre ise bu tanım eksiktir. Çünkü irade, sadece iki benzeri değil, iki zıttı da birbirinden ayırmaktadır. Ama Gazzâlî irade tanımında 'iki zıttı birbirinden ayırmak' ifadelerine yer vermemiştir. Bu sebeple Allah'ın iradesini, "iki benzeri birbirinden ayıran şey" şeklinde anlamak eksik ve hatalıdır. Zira söz konusu benzerlikler değil, zıtlardır: Varlıkla yokluk gibi.²⁸²

Aslında Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün bu husustaki görüşleri garip bir duruma işaret etmektedir. Her ikisi de temelde İlahî iradeyi, insanın iradesine benzetmenin doğru olmayacağını düşünmelerine rağmen ileri sürdükleri irade tanımıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Her ikisi de karşı tarafın görüşünü geçersiz kılmak için ortaya bir iddia atmakta ve konuyu tamamlamadan yarım bırakmaktadırlar. Bu durumda Allah'ın iradesi hangi türden bir iradedir? şeklinde bir soru sorulması halinde buna nasıl bir cevap verilebilir? Aslında bütün mesele buradadır ve bu soruya verilecek cevaba bağlıdır.

Nitekim Gazzâlî'nin konuyu ele alırken yapmış olduğu değerlendirmelerden onun, bu irade anlayışını hareket noktası ve prensip olarak kabul ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak bunu aklî olarak temellendirmeden, yarım bıraktığı görülmektedir. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın iradesini insaninkine benzetmek doğru olmadığı için o, böyle bir izaha gerek görmemiştir. Bu sebeple Gazzâlî'nin bu konudaki durumu açıktır ve teolojiktir.

Bu husuta İbn Rüşd ise, burhanın iradî ya da tabîî bir fâile götürmediği fakat şeriâtın sadece irade dediği düşüncesindedir. Aslında o, bu yaklaşımıyla felsefenin ilahi irade konusunda herhangi bir temellendirme yapmadığını itiraf etmektedir. Onun bu tavrı aynı zamanda Gazzâlî'nin gayesine uygun hareket ettiği anlamına gelmektedir.²⁸³

²⁸⁰ İmam Harameyn Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad ila Kavâtı'l-Edilleti fî Usuli'l-İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmunim Abdülhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950, 17-21.

²⁸¹ Çetin, *İlahî İlim-İlahî İrad*, 103.

²⁸² İbn Rüşd, *Tehafüt*, 647; Küyel, *Üç Tehafüt*, 237.

²⁸³ Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından*, 238.

Nitekim Gazzâlî, irade konusunda sadece İbn Rüşd ile ters düşmemiştir. Aynı zamanda o, iradenin, tahsis ve tercih anlamlarına vurgu yapmakla da iradeyi, “Allah’ın bütünü kendi zatından taşmasına razı olması”²⁸⁴ şeklinde tanımlayan Farabî ve İbn Sina ile de çatışmıştır. Çünkü Gazzâlî, Farabî ve İbn Sina’yı iradeye yükledikleri anlam sebebiyle eleştirmektedir. Oysaki Gazzâlî’nin aksine İbn Sina’nın irade tanımında tercihe gerek yoktur.²⁸⁵ Ayrıca Gazzâlî’ye göre filozoflar, Tanrının kendisini bilmesini, var etmesi olarak algılamakta ve böylelikle tanrısal irade ve kudreti işlevsiz hale getirmektedirler. Onların bu hareketi ona göre, aslında irade ve kudreti yadsımaya yönelik bir tutum sergilediklerini göstermektedir.²⁸⁶

İrade konusundaki Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki tartışma burada sonlanmamış kendilerinden sonraki dönemlerde yaşayan düşünürler arasında da devam etmiştir. Bir diğer Tehafüt yazarı olan Alaaddin Ali Tûsî de bu tartışmaya katılanlardan biridir. Ona göre, din ve mezhep sahipleri, Allah’ın zatının dışındakileri bildiği, çünkü zatı dışındakilerin kendi seçimiyle fâili olduğu, fâilin zorunlu olarak fiilini bildiği ve failin fiilini irade ile meydana getirdiği düşüncesindedirler.

Ayrıca Tûsî, bir şeyi irade etmenin, onu tasavvur etmeksizin ve onu bilmeksizin düşünülemediğini, insan uyurken yahut gaflet halindeyken kendisinden ihtiyarla bir miktar şeyin meydana gelmesinin öneminin olmadığını, çünkü iradenin; “irade edileni bilmek” gibi bir zorunluluğu olduğunu ifade eder ve şu soruyu sorar: “İrade, irade edileni bilmeyi gerektirmektedir. Bu durumda uykuda veya gaflet halindeyken insanın yaptığı şeyi bilmeden değil de iradeyle yaptığı nereden anlaşılmaktadır?” Buradan hareketle din ve mezhep sahipleri nazarında, Allah’ın kendini değil de kendi dışındaki varlıkların hepsini bildiği açık bir delille ispatlanmış olmaktadır.²⁸⁷

²⁸⁴ Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Turhan, *Uyunu’l-Mesail*, (Mebadi’l-Felsefeti’l-Kadim içinde) tsh. ve nşr. Muhibbuddin Hatib-Abdulfenah el-Katalan, Matbaatu’l-Müeyyid, Kahire 1910, 6; İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, Kütübü’l-Arabiyye, Kahire 1947, III, 154; İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, II, 367, 414, vd.; Gazzâlî, *Makasid*, 235, 236.

²⁸⁵ İbn Sina, *el-İşârât*, III, 154; İbn Sinâ, *Şifa-İlahiyat*, II, 414, vd.

²⁸⁶ Hasan Aydın, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, 7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik, tarihsiz, 211; Gazzâlî, *Tehafüt*, 128 vd. ; *Maksad*, 129-130; *el- İktisad*, 104-105.

²⁸⁷ Alaaddin Ali Tûsî, *Tehafütü’l-Felasife*, (çev. Recep Duran) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 152.

2.2.1.2. Gazzâlî'nin Failin Kendi Fiilini Bilmesi Hususunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

İlahi irade konusunda önem arz eden kavramlardan biri de fail kavramıdır. “Fâil” kavramı, “irade” sıfatı bağlamında Kelam ile Felsefe arasında görüş farklılığının ilk adımını oluşturan kavramlardandır. Bu kavram Kelam ilminde, Allah'ın mükemmelliği ve eylem tarzına dair düşünceler merkezinde tartışılmaktadır. Bu kapsamda tartışmanın önemli noktalarını oluşturan düşünce, şu sorulara cevap aramaktır;

- 1) Kamil bir varlık olan ve eylemleri engellenemeyen Allah, ezelde eylemde bulunmadı mı?
- 2) Belirli bir zamandan önce veya sonra eylemde bulunmak yerine neden sadece belirli zamanda eylemde bulundu?
- 3) O, sıfatlarıyla evreni nasıl var etti?

Tüm bu sorular kelam alimleri ve İslam filozofları tarafından fâil kavramı merkezinde tartışılmış ve sonuç alınmaya çalışılmıştır.

Fail kavramına atfedilen manaların farklılığı, faile ilişkin tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Bu minvalde sıklıkla ele alınan kavramlar iradeye sahip fail ve tabii faildir. Kelamcıların yanı sıra filozoflar da fail kavramına, sahip oldukları düşünce yapısı ile uyumlu biçimde yaklaşmaktadırlar. H. IV. asır sonrası yaşayan kelam alimleri genel olarak *fail-i muhtarın özellikleri hususunda* fikir birliği içerisindeyler.

Bunlar:

- 1) Fail-i muhtarın faaliyeti nesnesine bitişmemelidir.
- 2) Ayrı fiillerin fâili olmalıdır.
- 3) Fâili muhtar, fiillerinde yapıp yapmama hürriyetini taşımalıdır.²⁸⁸

Hayyât, bu kavrama dair zikredilen özelliklerin mutlaka taşınması gerektiğini ifade etmektedir.²⁸⁹ Bunun yanısıra Fârâbî ile başlayıp İhvân-ı Safâ ile devam etmekte olan süreçteki filozoflar bu şartlardan yalnızca üçüncüsü ile fâili muhtârı sınırlamışlardır. Buna göre onlar, fâilin fiil ortaya koyup koymama hürriyetini,

²⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, 151.

²⁸⁹ Muhammed b. Osman el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddi ala İbn Ravendi el-Mülhide*, (tkd.-thk. H.S. Nyberg), 3. Baskı, Beyrut 1993, 42.

“Allah’ın ezelden fiilde bulunmamayı irade etmek zorunda olması” şeklinde düşünmektedirler. Bu noktada ayrıca fâilin tam ya da nâkıs olması durumu da tartışılmaktadır. Şayet fâil tam ise, ister özgür ister tabii fâil olsun eylemi de onunla aynı zamanda meydana gelmelidir.²⁹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere filozoflar ile kelam alimleri, *fâil-i muhtar* kavramından farklı manalar çıkarmaktadır. Gazzâlî, filozofların *muhtar düşüncesini* varlığın sahip olması gereken özellikler ve bu özelliklere ilişkin görüşleri bağlamında eleştirmiştir.

Gazzâlî, özellikle *Tehâfüt*’te üçüncü mesele başlığı altında filozofların fâil ve illet terimlerine dair görüşlerini incelemektedir. Gazzâlî’ye göre fail, fiili irade göstererek, seçim yoluyla ve irade edilenin farkında olarak yapan varlıktır.²⁹¹ Bu tanımda faile ilişkin iki özellik öne çıkmaktadır. Bunlar fiilin bilinmesi ve buna irade gösterilmesidir. Fail anılan özellikleri taşımalıdır ki bu durum failin canlı olmasını mecbur kılmakta, cansız varlıklar fail olamamaktadırlar.²⁹² Gazzâlî’nin konuya yaklaşımını, İslam filozoflarına yönelik eleştirilerinde bulmak mümkündür.

Ayrıca Gazzâlî, İslam filozoflarının Allah için fâil terimini kullanmalarını eleştirmektedir. Zira ona göre filozoflar, Allah’ın âlem ile temasını, nedenin nedenli ile ilişkisinde olduğu şekliyle zorunlu olan bir ilişki olduğu düşüncesindedirler.²⁹³ O, filozofların fâil anlayışlarının, tıpkı gölgenin kişiden, ışığın güneşten ayrılmamasındaki gibi âlemin de Allah’tan ayrılmasının düşünülmemeyeceği tezlerine dayandığını ileri sürmektedir. Gazzâlî, fâilin neden olmasının yanısıra, eylemin irade ve ihtiyarla ortaya çıkması gibi özel anlamı sebebiyle neden denilebileceğini söyler.²⁹⁴ Ona göre bir eylem eğer irade ve ihtiyar sonucu meydana gelmişse ancak bu durumda fail o eylemin nedeni olabilir. Ayrıca irade ve ihtiyarın olmadığı bir fiil olamayacağı gibi burada faile de neden denilemez.

Bu bağlamda Gazzâlî, her nedenin *fâil* her nedenlinin de *mef’ûl* şeklinde adlandırılmasının yanlışlığına da değinir. Onun bu itirazı canlı olmayan nesnelerin

²⁹⁰ Hüsam al-Alousi, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, The National Printing and Publishing Co, Cambiridge 1965, 228.

²⁹¹ Sobhi Rayan, Al-Ghazali's Use of the Terms “Necessity” and “Habit in his Theory of Natural Causality”, *Theology and Science*, 2(2), 2004, 261.

²⁹² Rıza Saâde, *Müşkiletü's-Sıra" Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazzâlî ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocazade*, Daru'l-Maarifi'l-Lübnani, Beyrut 1990, 123, 127-128.

²⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 135.

²⁹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 135.

fiilinin olamayacağı ve eylemin yalnızca canlı varlıklara özel olabileceği küllî yargısından hareketledir. İbn Rüşd ise, Gazzâlî'nin canlı olmayan nesnelerin fâil olamayacağı iddiasının temelinde yer alan kabulü ele alıp eleştirir. Ona göre bu önkabül, *her nedenliye fâil, her nedenlenmiş de mef'ûl demiyoruz; böyle olsaydı taşın fâili olurdu* ” ifadesidir. İbn Rüşd'e göre, bu iddianın ilk kısmı doğrudur. Ona göre, fâilin niteliği, ateşin potansiyeli fiile geçirmesi gibidir. Bu fiili meydana getiren canlı olsun, canlı olmasın bütün varlıklar tam fâildir.²⁹⁵ Ayrıca o, Gazzâlî'nin iddiasında olduğu gibi filozofların, Allah'ın iradesini inkâr etmediklerini, ancak Allah'ın, insan iradesine benzemeyen bir irade ile mürît olduğu düşüncesinde olduklarını ifade etmektedir.²⁹⁶

İbn Rüşd'e göre, filozoflar hem iradeli hem de tabîî fâili, gerçek fâil olarak kabul etmektedirler. O, Allah'ın fâil oluşunun, bu anlayışlardan biriyle ifade edilmesinin doğru olmadığı düşüncesindedir. İbn Rüşd, Allah'ın iradesine benzer herhangi bir iradenin bulunmaması hasebiyle, Allah'ın mürid ve fâil olduğunun açıklanamayacağını ifade etmektedir.²⁹⁷ Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin fâili iradeli ve tabîî şeklinde ayırmasının ve bu düşünce üzerinden filozofları eleştirmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. O, buna benzer ayrımların yalnızca mümkün varlıklarda bulunan irade için geçerli olabileceğini belirtmektedir. Bu tespitlerden hareketle İbn Rüşd, Allah'ın fâil oluşu hususunda Gazzâlî'nin bu kadar net şekilde konuşmasının imkan dahilinde olmadığına işaret etmektedir.²⁹⁸

Gazzâlî, filozofların, “*yaptı*” ifadesinin genel bir anlam ifade ettiği ve bu ifadenin de tabîî ve iradî olarak iki kısım olduğu düşüncesini benimsediklerini belirtip onları bu noktada eleştirmektedir. İbn Rüşd ise, meseleye dair düşüncesini bir ayet ile ispat etmeye çalışmaktadır. Delil olarak öne sürdüğü ayet: “... derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar. Musa'ya eşlik eden kişi hemen onu doğrulttu.

Musa: Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın, dedi.”²⁹⁹ ayetidir. İbn Rüşd buradaki, duvara atfedilen “yıkılmak üzere” ifadesini, yıkılmayı dileme olarak anlamakta ve buna göre yorumlamaktadır. O, düşüncesini duvara atıfla *r-v-d* fiiline yer

²⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980, I-II, 158.

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 151.

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 141,143.

²⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 146,151.

²⁹⁹ Kehf, 18/77

verilmesiyle temellendirmektedir. İbn Rüşd bu noktadan hareketle, canlı olmayan nesnelerin de etkili olabileceği ve bu etki için bilen varlıklar olmalarına gerek olmadığı düşüncesindedir.³⁰⁰ Gazzâlî'ye göre, fâili, filozoflarda olduğu şekliyle tabîi ve iradeli olmak üzere ayırmak bilerek irade eden ve bilmeden irade eden şeklindeki ayırım gibi yanlış olacaktır.³⁰¹

2.2.1.3. Gazzâlî'nin Salt Aklın (Maddesiz Varlık) Bütün Akledilirleri Bilmesi Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

Gazzâlî, alemin, öncesi olup, Allah'ın iradesiyle var olmadığını ileri süren filozoflara: Alem öncesiz olup Allah'ın iradesi ile sonradan var edilmediyse bu durumda sizin Allah'ın zatını değil, zatından gayrını bildiği sözünüz nasıl doğru olur? şeklinde bir soru yöneltir. Bunu söyleyebilmeniz için kanıtınızın olması gerekir der.

Ayrıca Gazzâlî konuyla ilgili olarak İbn Sina'nın görüşünün iki başlıkta değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Birincisi, "İlk" olan, maddî olmayan bir varlıktır. Maddî olmayan her varlık ise salt akıldır. Salt akıl olana da makulâtın tamamının ilmi açıktır.³⁰² Ona göre, filozofların bu düşüncelerinin ana sebebi, maddeyi ve maddeyle ilişki halinde olmayı mevcudun idrakine engel teşkil eden bir unsur olarak görmeleridir. Çünkü filozoflar, salt aklın maddeden arınmış soyut akıldan oluştuğu için makul olanları bilmekte olduğunu, ruhun da bedenden ayrıldığında tüm akledilebilir olanların kendisine açık hale geleceği düşüncesini savunmaktadır.³⁰³

Gazzâlî'nin izlediği yol, iman ve yaşamın hakikatlerini tanıma hususunda nazari akla yönelik sınırları gösterme çabasını ifade etmektedir. Bu girişim ileriki tarihlerde, 19. asrın önemli Alman düşünürü Immanuel Kant'ın Prolegomena ve Salt Aklın Eleştirisi isimli yapıtlarında da görülmüştür. Aklî metodları imani konularda yeterlilikten ve başarıdan yoksun bulan Gazzâlî, Kant'a ek olarak sezgiyi, ilhamı ve keşfi de bilgi edinim yolu olarak dahil etmiştir. Gazzâlî'ye göre yakini bilgiye sadece bu yolu izleyerek ulaşmak mümkündür. Zira akıl, bu türden bilginin edinilmesi konusunda

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 146-147.

³⁰¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 136.

³⁰² İbn Sînâ, *Şifa- İlahiyat*, 348, 404; Gazzâlî, *Makâsıd*, 224-225.

³⁰³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 198-199.

gerekli yeteneğe sahip değildir. Metafizik varlık alemi ve metafiziksel konular haricinde, akla güvenmek mümkündür.

Gazzâlî, ilahi bilgilerin vahiy ile desteklenmiş üstün bir akılca net şekilde ortaya konulduğunu ve öteki beşerlerin de bu üst akla tabi olmaları gerektiğini savunur. Gazzâlî, *Tahâtüfû'l Felâsife* isimli eserinde ilahiyatta filozofların sunduğu takdimlerin geçerli olmadığını ortaya koymuştur. Bu yolla, ilahi konularda akıl yürütmenin kavrayışa katkı sunmasının mümkün olmadığını, dini konularda Hz. Peygamberce getirilen bilgilerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Bundan dolayı Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerde dahi akıl algısını temel aldığını söylemek mümkündür. Düşünürce göre akıl, kişiden kişiye değişiklik göstermeyen külli manayı kavramaktadır. Buna karşın düşünürün filozoflara yönelik eleştirisinde insanlara göre değişen yargılar merkeze alınmıştır. Filozofların yargılarını destekleyenler kadar karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu ayrılma, yargıya ulaşmayı sağlayan bilginin hatalı ve net olmayışından, daha açık bir ifade ile aklın algısından neşet etmemekten kaynaklanmaktadır. Bu minvalde düşünür, mantığı aklın en mühim işlem alanı olarak ifade eder ve mantığın bütün bilimlerin doğruluğunun sınıandığı yalın bir araç ve ölçüt olarak görülmesi gerektiğini savunur.³⁰⁴

Allah'ın eylemleri konusuyla sudûra giriş yapan Gazzâlî, filozofların düşüncelerini şu şekilde aktarır: Filozoflar şu şekilde düşünebilir: Dünya tümüyle aracısız biçimde Allah'tan çıkmamıştır.³⁰⁵ Aksine İlk Akıl (Salt Akıl) Allah'tan çıkan tek varlıktır. İlk Akıl, yaratılmışların ilkidir. Diğer bir deyişle, İlk Akla kendisine yeten, yer kaplamayan kendisini ve prensiplerini bilmiş abstre bir cevher demek mümkündür. Dinlerde melek olarak isimlendirilen bu varlığa İbn Sînâ, abstre mahiyet demektedir. Filozofların düşüncelerinde üçüncü akılla, sonrasında ise dördüncü akılla karşılaşılır. Böylelikle varlığın çoğalması araçlar ile gerçekleşir. Zira, eylemin değişmesi ve artması güneşin çamaşırları daha beyaz yaparken çamaşır yıkayanı/asanı esmerleştirdiği gibi, güneş kimi maddelerin yumuşamasına kiminin de sertleşmesine neden olmaktadır.

³⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürü*, 611.

³⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 66.

Kimi zaman da bir eylem başka bir eylemi ortaya çıkarır ki tüm bunlar eylemin değişmesi ve artmasının araçlarla olacağını göstermektedir.³⁰⁶

Öyleyse, İlk İlkenin anlatıldığı şekliyle çoğalması olanaksızdır. İlk İlkenin özüne ilişkin herhangi bir farklılaşma, ikilik ve çokluğun kabul edilmesi mümkün değildir. Maddelerdeki farklılıklardan bahsetmek söz konusu değildir. Zira, bu noktadaki tartışma, sadece ilk maddeden oluşan İlk Sebepli üzerinden temellenmektedir. Allah ile beraber onun seviyesinde bir varlığın olmayışına bağlı olarak aletlerdeki farklılaşmalardan bahsedilmez. Öyleyse siz filozoflar için yalnızca Allah'tan gelen dünyadaki çokluğun araçlarla olduğu olasılığı kalmaktadır.³⁰⁷

Gazzâlî'nin görüşleri ile uyumlu olarak İbn Sînâ, İlk İlkeyle ilgili çoğalma durumundan söz etmemiştir. İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık'tan yokken var olmuş varlıkların sayısının çokluğu imkansızdır. O'ndan kendinden farklı şeylerin taşmasının imkanı yoktur. Ayrıca zatının anlamca da bölünmesi ya da çoğalmasından bahsedilemez. İlk illetten neşet eden şeylerin tümünün sayısı birdir. O'nun zatı ve niteliği de bir maddede olmaksızın birdir, yani mahiyetten yoksundur.³⁰⁸ İlk'in ürettiği ilk şey akıldır. İlk'te illet bulunmaz, zira İlk'in illetinin kendisi olduğunu söylemeliyiz. İlk'in ürettiğinin de tabîî biçimde, O'ndan taşanların ilki ve en yakınında olan ilk ayrılmış akıldır. Bu aklın uzaktaki göksel nesneleri arzu uyandırmayla harekete geçirme gücü vardır. Var olanın prensibi maddeyle farklılık gösterir. Ayrıca maddenin mevcudiyet kazanmak için suretinin olması yetmemektedir. Suretin illetin parçası gibi olduğunu söyleyebiliriz. Suret kendi kendine maddenin illeti yapılamaz. Öyleyse üretilenlerin ilki şüphesiz bir biçimde maddesel özelliği olmayan akılsal bir suret olmalıdır.³⁰⁹

Gazzâlî'nin bu noktaya kadarki aktarımı, Tehâfüt'teki düşünceler bağlamında, filozofların sudurcu yaratım üzerine düşüncelerini kapsamaktadır. Filozofların sözlerinden çıkarımlar yapan Gazzâlî, onların dünyada bireylerin birleşiminden oluşan bir canlının olmadığını, mevcudiyet kazananların hepsinin ayrı nesneler olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. Onlar üstlerindeki ve altlarındakine nispeten sebep ve

³⁰⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 66.

³⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 67.

³⁰⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974,14.

³⁰⁹ İbn Sînâ *eş-Şifa, el-İlahiyat: Metafizik II*, 149.

sebeplidir. Varlıkların tümü üste doğru sebepli olmayana bir sebepte sonlanır. Filozofların bu görüşüne karşı çıkan Gazzâlî, durumu böyle görmediğini söyler ve devam eder: Filozoflar cismin madde ve biçimden, insanın ise vücut ve nefsten yaratıldığını söyler. Onların varlıkları birbirinden bağımsızdır. Çünkü onları yaratan ikisinin dışındaki bir ilkedir. Öyleyse birleşik varlıkların oluşma şekilleri sorulmalıdır. Bu durumda ise, siz filozofların birden bir çıkar prensibiniz geçerliliğini yitirir.³¹⁰

Gazzâlî tarafından ortaya konan savların İbn Sînâ açısından cevaplandırılması halinde, öncelikle zorunlu varlık ve İlk akıl menşeiinden çokluğun ortaya çıkışını izah eden sözleri aktarılmalıdır: Sebeplilik, varlıkların İlk İlkeden çıkışının nedenidir. Nasıki iki birden gelir, sonradan olan da el-Evvel nedeniyle var olmuştur ve bu nedenle sebepli olmalıdır.³¹¹ İlk sudur edenin mevcudiyeti başkası dolayısı ile zaruridir. Onun biçimsel hali, biçimsel oluşmanın prensibi olmalıdır. Aynı şekilde maddi hali ise maddeye irtibatlı oluşanın prensibi olmalıdır. Burada iki cevher prensibi vardır. İlki, kendisi ile zarurî olan el-Evvel'i akıl etmesi açısından akılsal cevher prensibidir. İkincisi ise kendine ilişkin zatı akıl etmekle cisimsel cevher prensibidir. Kendine ilişkin zatı akıl etme hali de iki unsura ayrılır: Kendisi ile cisimsel biçimi ve maddenin sebebi olma hali. El-Evvel akla dair bir cevheri eşsiz biçimde yaratır. Eşsiz biçimde yaratılmış olan hakikatte el-Evvel'in kendidir. El-Evvel'in aracılığı ile de aklî bir cevher ve semavî bir hacim oluşmaktadır. Buradan da semavî hacimler tamamlanır. Semavî bir hacme ihtiyaç duymayan aklî cevher sonlanıncaya kadar aklî cevahir meydana gelmektedir.³¹²

Gazzâlî, filozofların İlk İlke'den akıllar silsilesini, dolayısıyla da varlığın sudurunu özetlemiştir. Düşünüre göre tüm mevcudiyetin ilkesi olması hususunda kendine ait özünün İlk İlke'ce bilinmesi nedeniyle tüm mevcudiyet İlk İlke'den taşıp çıkmaktadır. Böylelikle başlangıçta bilinen onun özüdür. Tüm mevcudiyetse O'nun katında ikinci seviyede bilmektedir. Bu durumsa İlk İlke'nin fâilliği anlamı taşımaktadır.”³¹³

Bu bağlamda Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini şöyle bir kıyasla ifade etmektedir:

³¹⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 67.

³¹¹ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, (çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, 158.

³¹² İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, 158.

³¹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 92.

“İlk İlke” maddi olmayan varlıktır.

Maddî olmayan her varlık ise salt akıldır.

Dolayısıyla bütün akledilirler salt akıl tarafından açıkça kavranır.

Daha sonra Gazzâlî, İbn Sina’ya attettiği bu düşüncüyü iki bölümde ele alır ve şu şekilde değerlendirmeye tabi tutar:

1) “İlk İlke maddi olmayan bir varlıktır” ifadesiyle; “Onun cisminin olmadığı gibi cisimde yerleştirilmemiş dahi olmadığı, yer kaplamadan, özel bir yere sahip olmadan, varlığı kendi başına olan” düşüncesi kastedilirse, bu anlayış imkân dâhilinde olan bir yaklaşımdır.

2) “Maddi olmayan her varlık salt akıldır.” ifadesinde, “akıl” ile ne kastedilmektedir? Eğer burada “akıl” ile “öteki nesneleri kavrayan şey” kastediliyorsa henüz bu husus kesinleşmiş bir ilke değil; araştırılan ve tartışma konusu olan bir şeydir. Bu durumda henüz kesinleşmemiş olan ve tartışılan bir durumu, araştırılan bir kıyasın öncülü haline getirmiş olursunuz.

Eğer “akıl” ile “kendi özünü kavraması” kastediliyor ise bu durumda; “zorunlu bir durum söz konusu olmadığı halde, niçin böyle bir iddiada bulunuyorsunuz?” sorusu akla gelir.³¹⁴ Böyle bir şeyin zorunluluk ifade etmediği halde İbn Sinâ tarafından zorunluluk ifade ediyor gibi değerlendirilmesine karşı çıkan Gazzâlî bu konuda da kanıtı ihtiyaç olduğunu hatırlatmaktadır.

Gazzâlî, İbn Sinâ’nın ifadelerini bu şekilde değerlendirmeye tabi tuttukten sonra, “nesneleri kavramaya engel olan maddedir; oysa ortada böyle bir madde yoktur” şeklinde ortaya atılabilecek olan bir varsayıma da cevap verir. Her ne kadar Gazzâlî, maddenin varlığı kavramaya engel olduğunu kabul etse de, maddenin buradaki tek engel olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Bu iddiayı dile getirenlerin söylemlerini şartlı kıyas olarak şu şekilde düzenler:

Eğer (İlk İlke) maddî olsaydı, varlığı kavrayamazdı.

Ancak o maddî değildir.

Bu durumda o, varlığı kavramaktadır.

³¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 199.

Gazzâlî, bu şekilde formüle ettiği iddianın, öncülün çelişğinin istisnası olduğunu ve bu tür kıyasın sonuç vermediğinin ittifak ile kabul edildiğini söylemektedir.

Ayrıca Gazzâlî, “ters döndürmeyi” yani “varlığı kavramadaki tek engelin maddi olmak olduğu ve bundan başka engel bulunmadığı” şeklinde itiraz gelmesi durumunu ise bir dayatma olacağı ve delilsiz kalacağı şeklinde değerlendirmektedir.³¹⁵

Mübahat T. Küyel, konuyla ilgi şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Filozofların Allah’ın gayrını muhakkak bildiğı hususunda delilleri yoktur. İbn-i Sîna’nın yaptığı gibi, “Allah maddeden soyutlanmıştır. O sırf akıldan ibarettir. O halde akledilirlerin bilgisi Ona açıktır.” demek delil olarak yeterli değildir. Çünkü aklın, kendi kendini idrak etmek anlamına geldiğı kabullenilse dahi, “maddî olandan soyutlanma” ifadesinin “akla” işaret ediyor iddiası asla kıyasın öncülerinden çıkmaz. Burada İslam filozoflarının ileri sürdükleri iddialar şartlı önermeye çevrildiğinde istisnanın, öncülünün karşıtının istisnası olur. Oysaki onun karşıtının istisnası ittifakla kabul edilen bir sonuç değildir.³¹⁶

2.2.1.4. Gazzâlî’nin Bilgi ve Kazandırdığı Şeref Konusunda Filozoflara Yönelttiğı Eleştiriler

Gazzâlî, bilgi ve kazandırdığı şeref hususunda filozoflara yönelttiğı eleştirilerini, filozofların iddialarından çıkabilecek sonuçlar üzerine yoğunlaştırmaktadır.

Gazzâlî bu noktayı şu şekilde ifade eder: Eğer birisi çıkıp, İslam filozoflarının iddia ettiği şekliyle; biz Allah’ın yalnızca kendi zatını bildiğine hükmedecek olursak bu son derece çirkin bir şey olurdu. Çünkü hem kendini, hem Allah’ı, hem de kendinden başkasını bilen bir kimsenin bu durumda şeref yönüyle Allah’tan yüksek olması gerekir. Durum böyle olunca birisi, nasıl olur da sebepli sebepten üstün olabilir? sorusunu yöneltirse nasıl cevap verebileceksiniz?

Gazzâlî akla gelen bu soruyu şu şekilde cevaplar: Bu durum, iradeyi ve bir de âlemin sonradan yaratılmış olduğunu reddeden filozofların görüşlerinin gerektirdiğı bir çirkinliktir. Dolayısıyla bu durumda ya filozofların yaptığı gibi bu çirkinliğe bulaşmak

³¹⁵ Gazzâlî, *Tehafüt*, 127.

³¹⁶ Küyel, *Üç Tehafüt*, 188.

ya da bu felsefî görüşü terk ederek âlemin irade ile sonradan yaratıldığını kabul etmek gerekir.³¹⁷

Daha sonra Gazzâlî filozofların şu sözüne dikkatleri çeker: “Allah’tan başkaları için bu bilgi fazla bir şeref sağlamaz; çünkü başkası, özü bakımında eksik olduğundan, kemale ermek için bilgiye muhtaçtır. İnsan ise, akıl edilirler sayesinde şerefli, bu da ya dünyada ve ahirette kendisine yararlı olan şeylerden haberdar olmakla ya da karanlık ve eksik olan özünü yetkinleştirmekle gerçekleşir. Bu durum diğer yaratılmışlarda da bu şekildedir. Allah’ın zatı konusunda ise durum farklıdır. Allah, yetkinleşmeye ihtiyaç duymamaktadır. O’nun zatını yetkin hale getiren bir bilginin varlığını düşünmek, zât olması bakımından Allah’ın zatına eksiklik atfetmek sayılır.”³¹⁸

Bununla birlikte Gazzâlî, filozoflardan gelebilecek olan itiraza da şu şekilde cevap verir: Bu husus, işitme, görme ve cüz’ileri (tikelleri) bilmeye ilgilidir. Hâlbuki filozoflar, “Allah bundan münezzehtir. Geçmiş ve gelecek diye ayrılan zamanda değişikliğe uğrayanları, ilk Sebebin (Allah’ın) bilmesi, O’nun zatında bir değişikliği gerektirecektir. Bundan dolayı Allah’a bu tür bir bilginin atfedilmemesi eksiklik değil, aksine yetkinlik ifade etmektedir. Noksanlık, yalnızca O’na ihtiyacı olan duyularda söz konusudur. İnsan eksik bir varlık olmasaydı, onu maruz kalacağı zarardan koruyacak duyulara ihtiyacı olmayacaktı.” şeklinde iddiada bulunmaktadır.³¹⁹

Bunun yanısıra Gazzâlî, hâdis olan cüz’ileri bilme konusunda da durumun bu şekilde olduğunu söylemektedir. O, tikelleri bilmenin de eksiklik olduğu düşüncesine sahip olan filozoflara; “İlk İlke hiçbir tikeli bilmediği, hiçbir duyuluru algılamadığı ve bu da bir eksiklik olmadığı halde, bizler, Allah’ın böyle bir özelliği yanında bütün olguları bilir, bütün duyulurları algılasak, bu durumda O’nun külli akledilirleri bilmediği ama başkasının bilmesinin mümkün olduğu anlamı ortaya çıkar. Böyle bir durum ise bir eksiklik olarak görülmemiştir. Dolayısıyla bu haliyle içinden çıkılmayan bir problem halini almış olur” cevabını verir.³²⁰

³¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129.

³¹⁸ Gazzâlî *Tehâfüt*, 129.

³¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129.

³²⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129-130.

2.2.2. Gazzâlî'nin Allah'ın Zatını Bilmesi Meselesinde Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

Gazzâlî, Allah'ın kendi zatını bildiği düşüncesini âlemin yaratılmış olmasından hareketle ortaya koymaktadır. O, filozofların âlemin ezeliliği hakkındaki iddiaları sebebiyle Allah'ın kendi zatını bilmesi konusunda da delilsiz kaldıklarını düşünmektedir. Gazzâlî, âlemin ezelî olduğu iddiasının kabulü halinde Allah'ın iradesi dolayısıyla da O'nun ilminin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.³²¹

Ayrıca Gazzâlî'nin, İslam filozoflarının, *İlk olan maddesiz vardır* sözünü hemen reddetmeyip anlamaya çalıştığı görülmektedir. Gazzâlî, filozoflar bu ifade ile “*O ne cisimdir ne de cisme içkin olup, bilakis yer kaplamaksızın ve belirli bir yönde bulunmaksızın bizâtihi vardır*” şeklinde bir düşüncüyü kastediyorlarsa bu düşünceye katılabileceğini belirtir.³²² Onların budüşüncelerine katıldığını şu ifadelerle pekiştirmektedir. “Allah hayat sahibi (Hayy)'dir. Çünkü O, bizatihi bilendir. O, maddeden soyutlanmıştır. Varlığı kendi zatı içindir. Zaten tek olanın ve maddeden mücerret olanın zatı kendisi içindir. Dolayısıyla O, zatını bilendir. O'nun zatı, zatından ayrı değildir. Bilmesi, zatına zait olmadığı için, Allah'ın zatına dair bilgisi, kendisinde çokluğu meydana getirmez.”³²³

Bunun yanısıra Gazzâlî, sıfatların zatın gayrısı olması ifadeleriyle, bu sıfatların O'ndan başka olmasını kastetmediğini ayrıca Allah denildiğinde tek başına zatı kastetmediğini, bununla birlikte O'nun sıfatlarını da kastettiğini ifade eder. O, Allah adının sıfatlardan soyutlanmış bir ilaha verilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre, ismin içeriğinde yer alan bazı şeylerin, o ismin içeriğinde olmadığını düşünmek doğru değildir. Buna, Ali'nin elinin, Ali'nin kendisi olmadığı gibi Ali'den başkası da olmamasını örnek olarak gösterir.³²⁴ Ona göre, Hayy (Diri) sıfatının Allah ile ilişkisi de bu şekilde düşünülmelidir. Sıfatlar konusunda onun üzerinde durduğu bir diğer husus ta, Allah'ın hayy sıfatında olduğu gibi sahip olduğu bütün sıfatların Allah'ın zatıyla birlikte

³²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132.

³²² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 199.

³²³ Gazzâlî, *Me'âricu'l-Kuds fi Medarici M'arifeti'n-Nefs*, Kahire ts 144.

³²⁴ Gazzâlî, *el-Iktisâd*, 89.

olmasıdır. O, Allah'a ait sıfatlardan hiçbirinin O'nun zatı olmadan var olmasının caiz olmadığı görüşündedir.³²⁵

Öte yandan Gazzâlî'nin sıfatlar konusunda üzerinde durduğu ve reddettiği bir diğer husus ta sıfatların sonradan meydana gelmiş olduğu düşüncesidir. O, bütün sıfatların ezeli olduğunu savunmaktadır. Aksi bir kabulün, Allah'ın hâdis olanların mahalli olması anlamına geleceğini düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre bu durum kabulü mümkün olmayan bir görüştür. Bunun yanı sıra sıfatların hâdis olması düşüncesi de O'nun zatına uymayan bir sıfatla vasıflanması sonucunu ortaya çıkaracaktır ki, bu durumda O'nun için mümkün değildir. Bu hususta o, İslam düşüncesinde kelam ekollerinden hiçbirinin Allah'ın hayy sıfatının hâdis olduğunu kabul etmediğinin altını çizmektedir. Sadece Mu'tezile'nin ilim, irade ve kelam sıfatlarıyla ilgili olarak hâdis iddialarını dile getirdiklerini vurgulamıştır.³²⁶

Gazzâlî'nin Allah'ın sıfatlarına dair düşüncelerine kısaca değindikten sonra Allah'ın hayy sıfatının O'nun kendi zatını bilmesini gerektirdiği hususunda filozoflara yönelttiği eleştirilere de bakalım. O, bu konuda filozofların iddialarından hareket ederek ortaya çıkacak sonuçları gözler önüne sermekte ve onların düşüncelerini tenkit etmektedir. Onun konuyla ilgili olarak filozofların düşüncelerinden çıkardığı sonuç şu şekildedir: “Varlık, canlı ve cansız şeklinde iki kısma ayrılır. Canlı varlık canlı olmayan varlıktan önce gelir ve daha üstündür. İlk (Allah) ise daha önce ve daha üstündür. Bununla birlikte O, hayydır. Her hayy gibi kendi zatını bilmektedir. Zira İlk (Allah)'in sebeplilerinin canlı olması ve hayat sahibi olması imkânsızdır.”³²⁷

Daha sonra Gazzâlî, filozofların iddialarından ortaya çıkan sonuçları eleştirir. O, bunların birer dayatma olduğunu, kendi zâtını bilmeyenin, aracılı ya da aracısız olarak kendini bileni gerekli kılmasının imkânsız olmadığını, çünkü bu konuda bir açıklığın bulunmadığını söyler. Gazzâlî filozoflara şu soruyu yöneltir: “Allah'ın üstünlüğünün ilminden değil, evrenin O'nun zatına tâbi olmasından kaynaklandığını söyleyen kimseye niçin karşı çıkıyorsunuz?”³²⁸

³²⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 89.

³²⁶ Gazzâlî, *İktisâd*, 91.

³²⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132.

³²⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132.

Gazzâlî, konuyu bir adım daha ileriye götürür ve şöyle der: Bir kimsenin, “Varlık gören-görmeyen, âlim-câhil diye kısımlara ayrılır. O halde varsın gören daha önce gelsin, İlk (Allah) de gören ve nesneleri bilen olsun.” demesi halinde filozoflar buna da karşı çıkacaktır. Gazzâlî’ye göre filozofların bu düşünceye, “Üstünlük, görmek ve nesneleri bilmekte değil, aksine görme ve bilmeye gerek duymamakta ve içinde bilgin ve düşünürlerin de bulunduğu bu varlığın kendisinden meydana geldiği zât olmaktadır. Aynı şekilde üstünlük zâtın bilen olmasında değil, tersine O’nun bilenlerin ilkesi olma özelliğindedir. İşte İlk (Allah)’e özgü bir üstünlüktür” cevabını vereceklerini söylemektedir.³²⁹

Gazzâlî’ye göre filozoflar bu cevaplarıyla kaçınılmaz olarak Allah’ın kendi zâtını bildiğini reddetmek zorunda kalacaklardır. Çünkü Gazzâlî, O’nun iradesi dışındaki hiçbir şeyin Allah’ın bilgisine, âlemin hâdis oluşunun dışındaki hiçbir şeyin de Allah’ın irade sahibi olduğuna delil olmadığını ifade eder. Ayrıca bu hususları aklî temellendirme sonucunda kabul edenler açısından, bunlardan birinin yanlış olmasıyla hepsinin yanlış olacağını ifade eder.³³⁰

Öte yandan Gazzâlî, İslam filozoflarının İlk (Allah)’in sıfatları hakkındaki görüşlerinin delilsiz ve sadece zandan ibaret olduğunu, fakihlerin bunları zanniyâtan saydıklarını ve bundan dolayı da bu ifadelerden sakındıklarını söyler. Gazzâlî’ye göre, Allah’ın sıfatları hususunda aslında aklın hayran kalmasında şaşılması gereken bir nokta bulunmamaktadır. Ona göre aksine burada asıl hayret edilmesi gereken nokta, filozofların özgüvenleri ve ileri sürdükleri iddialara güvenip te bütün bu konularda kesin bilgiyle sahip olduklarını düşünmeleridir.³³¹

2.2.3. Gazzâlî’nin Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi Konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

İslam düşüncesinde, Allah’ın cüz’ileri bilmesi mahiyet, ontolojik, kozmolojik ve aksiyolojik konularla birlikte incelenir. Ayrıca konunun bilgi temelli olması nedeniyle bilgi edinme ve yorumlama yöntemleriyle ilgisi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra,

³²⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132.

³³⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132 - 133.

³³¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 133.

ontolojik yönü sebebiyle varlıkla, kozmolojik yönüyle Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisiyle ilgilidir. Ayrıca aksiyolojik yönüyle de değerler sahasıyla ilişki halindedir.³³²

Konuya girmeden önce şunu söylemek gerekir ki, İbn Sinâ'nın, naslara rağmen Allah'ın tikelleri bilmediği yönündeki ifadesini/iddiasını İslam düşüncesinin gündemine sokan ilk kişi Gazzâlî olmuştur.³³³

Gazzâlî, İbn Sinâ'ya atfettiği, oluş ve bozuluştan etkilenen tikelleri yaratıcının zamana ve şartlara bağlı olarak bilmesini akla uygun görmemektedir. O, İbn Sinâ'nın, tabiatı sebebiyle değişime uğrayan tikel bilginin, bilen zâtta değişimi gerektirmesi sebebiyle Allah'ın, cüz'î olayları her şeyin ilkesi olarak küllî yolla bildiği görüşüne odaklanır.³³⁴ Gazzâlî, bu iddialarından hareketle filozofların/İbn Sinâ'nın, Allah'ın ilminin tikelleri kapsamadığına inandıkları sonucuna ulaşır.³³⁵

Aslında, anılan filozofun eserleri dikkatle incelendiğinde “Allah tikelleri bilmez.” ya da “Allah'ın bilgisi varlıkları kuşatmaz.” anlamına gelen bir ifadenin olmadığı görülecektir. Buna rağmen Gazzâlî ve sonrasında gelen çoğu düşünür bazı küçük değişikliklerle beraber, İbn Sinâ'nın/filozofların Allah'ın tikellere dair bilgisini kabul etmediklerini ileri sürmüşlerdir.³³⁶

Gazzâlî, “Allah'ın bilgisinin değişmezliği” ile ilgili filozofların görüşlerini, Tehâfüt'te sistemli bir şekilde ele almakta ve eleştirmektedir. O, ilahî ilmin zamandan etkilenen varlıklara dair yönüyle, hem kendisinin hem de filozofların Allah'ta değişimi kabul etmeme noktasında aynı görüşte olduklarını belirtmektedir.³³⁷ Her ne kadar İslam filozoflarıyla bu konuda hem fikir olsalar da, yaklaşımlarındaki farklılıklar sebebiyle hem Gazzâlî hem de İslam filozofları bambaşka sonuçlar çıkarmaktadırlar. Gerçekte bu durum gayet doğaldır. Fakat Gazzâlî, filozofların ulaştığı sonuçları doğru olarak görmemekte ve doğal kabul etmemekte ve onları tekfir etmektedir.

³³² Aygün Akyol, Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sinâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 5(2), 2006, 10, 111.

³³³ Tuna Tunagöz, “Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 2013, 393.

³³⁴ Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, II, 358-359, 360, 363.

³³⁵ Bkz. el- Gazzâlî, *Tehâfüt*, 208.

³³⁶ Karşılaştırma için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 206; eş-Şehristânî, *Kitâbü niyateti'l-ikdâm*, 223; er-Râzî, *el-Mebahisü'l-meşrûkiyye fî ilmi'l-İlâhiyyât ve't-tabiiyyât*, II/498.

³³⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

Daha önceden de ifade edildiği üzere Gazzâlî, Allah'ın, zatı dışındaki varlıkları bildiği ilkesini *irade* sıfatından hareketle kanıtlamaktadır. O'nun murîd olabilmesi için âlemi bilmesi zorunludur. Gazzâlî'ye göre ilmi gerekli hale getiren iradeye dayalı eylemdir.³³⁸ İslam filozofları ise bu konuda Allah'ın ilmini sudûrla, yani O'nun *İlk Sebep* oluşuyla açıklamaktadırlar.³³⁹ Gazzâlî, onların bu yaklaşımlarını eleştirmektedir. Gazzâlî'nin bu noktadaki eleştirileri zât dışındaki varlıklara, özellikle de tikellere dair bilginin mahiyeti üzerinedir.

Gazzâlî, Allah'ın cüz'ilere ilişkin ilminin mahiyetine ait görüşlerini, O'nun ilminde değişimin olamayacağı ilkesiyle açıklamaktadır. Gazzâlî, Allah'ın bilgisinde değişimin söz konusu edilemeyeceğine dair görüşlerini ise, “Vacibu'l Vücûd” temelinde ele almaktadır. Gazzâlî, Allah'ın ilim başta olmak üzere sıfatlarının kadîm değil de sonradan meydana geldiğini düşünmenin O'nda değişimin meydana gelebileceğini kabul anlamına geleceğine dikkatleri çekmektedir. Buradan hareketle kadîm olan Allah'ın bilgisinin zamana bağlı olarak mahlûkat sebebiyle değişmediğini söylemek gerekmektedir.³⁴⁰

Ayrıca Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında, “Allah'ın zatındaki bilgiyi, bilenle bilineni tek bir sürecin ifadesi olan tek bir anlam” olarak ifade etme şeklinde bir tartışma geçmektedir. Bu tartışma, “Allah'ın yalnızca kendi zatını bildiği” ve “Allah'ın zatının yanı sıra başkalarını da bildiği” tartışmasının izdüşümü olarak düşünülebilir. Tartışma, O'nun bilgisinin cüz'i ve külli süreçler ile alakasını ortaya koymasına bakımından önemlidir.³⁴¹

Gazzâlî, filozofların değişime neden olan güneş ve ayın konumları ile ilgili olarak tutulma öncesinde, anında ve sonrasında Allah'ın ilminde bir değişim olmayacağını savunduklarını ileri sürmüştür. Ancak ona göre, durumu değişmeyen kişinin anılan üç değişik durumu bildiği düşünülemez.³⁴² Bilginin bilene bağlı olması nedeniyle bilinenin değişmesi halinde bilgi de değişmektedir. Bilginin değişmesiyle birlikte, bilinenin

³³⁸ Gazzâlî, *Tehâfût*, 206.

³³⁹ İbn Rüşd, *Menahici'l Edille*, 64-65.

³⁴⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, 56.

³⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfût*, 139.

³⁴² Gazzâlî, *Tehâfût*, 139.

durumunun da değişmesi kaçınılmazdır. Bunlara karşın Yüce Allah'ın değişmesi (bilginin değişmesi ve farklılaşması) mümkün değildir.³⁴³

Gazzâlî bu konuyu *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde ele almaktadır. Konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Şahsında herhangi bir çokluk olmaksızın, bilgi şahsa eklenmeksizin, bilinen şeydeki çokluğun ve çeşitliliğin bilgiye tesiri olmaksızın, bir tek şahsın tüm tümelleri bildiğini iddia etmeniz durumunda rakipleriniz bu düşüncenin olanaksız olduğunu bilmenin zaruri olduğunu söyleyebilecektir. Bu durumda ikiniz arasındaki farkı sormak gerekir. Sizlerin Allah'a ilişkin görüşünüzün sınırı budur. Bu görüşü kendimiz ve bilgilerimiz nazarında değerlendirdiğimizde o olanaksızlığın son noktasına denk düşmektedir.³⁴⁴

Tehâfüt'ün 11. meselesinde Gazzâlî, konuyu şu ifadelerle ele alır: Şayet filozoflar, “Varlık, Allah'ın herşeyi bilmesiyle sudur etmiştir. Evrensel düzenin Allah'ın ilmindeki varlığı, varlığın O'ndan sudurunun sebebidir. Bu durumda varlığın, Allah'ın herşeyi bilmesi haricinde hiçbir sebebi yoktur. Herşeyi bilmesi ise, kendi zatının aynı demektir. Allah'ın herşey hakkında bilgisi olmasaydı, herşey O'ndan ortaya çıkmazdı. Fakat güneşle ışığı arasındaki ilişki bunun gibi değildir.” diyecek olurlarsa buna bir cevabımız olacaktır: Bu konuda dostlarının seninkinden farklı düşünceleri bulunmaktadır. Onlara göre, Allah'ın yüksek şahsı, şeylerin tümünün Allah'tan mecburi ve tabii bir sıra nizamına uyarak mevcudiyet kazanmasını gerektirmektedir. Varlığın oluş nedeni Allah'ın kendini bilmesinden kaynaklanmaz. İradenin reddi konusunda aynı fikirde olsanız da, bu görüşün imkânsızlığı nasıl bilinebilir? Işığın gerekliliği açısından güneşin ışığı bilmesi şart değildir. Aksine ışık güneşe zaruri biçimde bağlıdır. Bu düşüncenin İlk olan Allah için de düşünülmesine engel olunmaz.³⁴⁵

Gazzâlî'nin bu noktadaki iddiası onu kısır döngünün içine sokmuştur. Düşünür Tanrısal bilginin insani bilgidan ayrılan yönlerini belirtmemiştir. Gazzâlî, filozofları düşüncelerindeki tutarsızlıklar nedeniyle eleştirmiş ve bununla birlikte onların Tanrının bilgisinde değişime neden olacak bir kuram benimsediğini savunmuştur. Bu iddiasına müteakip, kendi de Tanrının nasıl bilineceğine yönelik soruya yanıt üretememiştir. Gazzâlî tarafından Tanrısal bilmenin salt biçimi olarak ifade edilen Allah'ın her şeyi

³⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 135

³⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 19-20.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 128.

kadim ilmi ile bildiğine³⁴⁶ yönelik söz, esas itibariyle diğer filozofların görüşlerinden ayrılmamaktadır.

Nitekim Gazzâlî, filozofların yerdeki ve gökteki her ağırlıktaki eşyanın Allah'ın ilmine dâhil olduğunu, O'nun cüz'i bilgileri külli bilgisiyle bildiğini,³⁴⁷ O'nun güneş tutulmasına dair tüm detayları, yani zamana ve mekâna ilişkin durumlarını, ezeli ve sonsuz ilmi ile bildiğini³⁴⁸ söylediklerini kaydeder. Gazzâlî'nin aktarımı bu husustaki yanlış anlamaların boyutunu ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. Zira düşünürün filozoflardan aktardığı bu söylemlere göre, "Allah'ın ilmi tüm eşyayı kapsar" ve "O'nun ilmi ezeli ve sonsuzdur" ifadeleri aynıdır. Gazzâlî bu ifadeleri ile filozofların Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceği görüşünü şahsen kanıtlamaktadır.³⁴⁹

Şunu hatırlatmak gerekir ki ezelden beri âlim olan Allah'ın bilgisi, bilinenlerde yaşanan değişikliklerden etkilenmemektedir. O'nun zatının değişmesinin söz konusu olmaması nedeniyle Allah'ın bilgisinin de değişmesi olanaklı değildir. Allah'ın var şeklinde bildiği bir şeyin yok olmasının imkânsızlığı gibi, yok şeklinde bildiğinin de var olması olanaksızdır. Bu görüşten hareketle, varlıkların hiç biri mevcudiyet veya yokluk durumlarını değiştiremez. Mümkün kelimesinin mevcudiyet ve yokluk olasılığı taşıdığını da dikkate alarak, bu türden varlıklarda olanak tabiatından da bahsetmenin imkânsızlığını görmek mümkündür. Bu görüşe karşı çıkan İbn Adi, Allah'ın bilgisine varlıkları zaruri kılacak bir yapı atfedilemeyeceğini kaydetmiştir. Bilen konumunun sahibi olan Allah'ın mevkisinin kідeme ve ezeliğe karşılık geldiği açıkken, O'nun bildikleri için durum farklıdır. Bilinenler devamlı değişmektedirler ve bu zaten aşikârdır. Allah'ın sahip olduğu zarurilik niteliği, bilenin sıfatlarının değişmediği anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifade ile Allah'ın varlık ve yokluk durumu değişiklik gösteren "bilinenler"le kurduğu ilişkide bu türden bir zorunluluk bulunmamaktadır. Esasen Allah'ın değişiminden söz edilemese de bildikleriyle kurduğu ilişki özelinde bilgisi, bilinenlerdeki değişimlere bağlı olarak dönüşebilmektedir.³⁵⁰

³⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 125.

³⁴⁷ Mustafa Çağırıcı, "İbn Teymiye'nin Bakışıyla Gazzâlî -İbn Rüşd Tartışması", *İslam Tetkikleri Dergisi*, İÜEF Yay. İstanbul 1995, 126.

³⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 134-135.

³⁴⁹ Gazzâlî, *Miracu's-Salikin*, "el Kıstasu'l-Müstekım" içinde, (trc. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul 1971, 86.

³⁵⁰ Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Adî, *Fi İspati Tabiati'l-Mümkin*, (nşr. Sahben Halifat), Amman 1988, 66,76.

Değerlendirme

Gazzâlî'nin, Allah'ın ilmi konusunda filozoflara yönelttiği eleştirilerde lafız ve manayı birbirinden ayrı iki şey gibi değerlendirerek ele aldığını görmekteyiz. Aslında Arapçada lafzın, “mana”dan müstakil özel bir varlığı bulunmaktadır.³⁵¹ Nahiv ilminin fonksiyonu da, kelimelerin çatılarının kurallarını belirleyip düzenlemekten çok, manayı tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta lafız ve mananın birbirinden ayrı, müstakil bir varlığının olması yaklaşımı da, dil ile düşüncenin birbirinden koparılarak ayrılması sonucunu doğurmuştur.³⁵²

Bu bağlamda İslam düşüncesi üzerindeki araştırmaları iki gruba ayırabiliriz: Birinci grupta yer alanlar, “söylemi (hitap) yorumlama kuralları” ile ilgilenirler. İkinci grupta yer alanlar ise, “söylemi üretme şartlarına” önem verir.³⁵³ Arap nahvi, sadece Arapça'yı doğru konuşmayı ve doğru yazmayı öğreten kurallar yığını olmamakla birlikte, daha ziyade Arap dilinin içerisindeki düşünce, “ilke ve kaidelerini” de ihtiva etmektedir. Bazı klasik nahivcilerin ifadesiyle, “Nahiv, Arapça'nın mantığıdır.”³⁵⁴

Ayrıca söylemin mantıksal sistemi (nizâmu'l-hitâb, nazım) kelimeler/söz bakımından “failliği/etkenliği” ve “mef'ullüğü/edilgenliği” gerektiren şeydir. Bu sistem, düşünceler arası çelişkiden korunma yerine kelimeler arası ritmik uyumsuzluk (tenafür) oluşmamasına özen gösterme sonucu ortaya çıkmıştır.³⁵⁵ Bu noktada Gazzâlî'nin eleştirilerinde aklın sisteminden ziyade söylemin sistemine bağlı kaldığı görülmektedir.

Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin eleştirilerinde, düşünme eyleminin “asl”a bağımlı olduğu görülmektedir. Yani o, eleştirilerini bir veriden (nas) veya ondan elde edilen, kıyas veya icma ile sabit olan şeyden hareketle ileri sürmektedir. Asl'dan hareketle elde edilen düşünceye “istinbat” denir. Gazzâlî'nin kullandığı istinbat yöntemi, mantıkî dedüksüyondan farklıdır. Zira mantıkî dedüksiyon, düşüncenin öncüllerden ve onların zorunlu neticeleri olan sonuçlara yönelmesinden ibarettir. Gazzâlî'nin başvurduğu “istinbat” yani bilgi üretmek ise, bilginin “asl”dan çıkarılmasıdır.³⁵⁶

³⁵¹ Câbirî, 53-55.

³⁵² Câbirî, 138.

³⁵³ Câbirî, 26.

³⁵⁴ Câbirî, 58.

³⁵⁵ Câbirî, 144.

³⁵⁶ Câbirî, 152.

Bununla birlikte Gazzâlî'nin eleştirilerinde bazen de kıyas sistemini³⁵⁷ kullandığı görülmektedir. Onun sisteminde kıyas, fer'in asl'a veya duyu alanındaki (şahit), duyu alanı dışındakine (gaib) kıyası şeklindedir. Bu yöntem, mantıkî kıyastan farklıdır. Mantıkî kıyasta, bir orta terimin birbirine bağladığı iki veya daha fazla öncülün zorunlu kıldığı neticelere ulaşılmaktadır. Onun sisteminde asl ve fer birlikte verildiği için düşünce eylemi, bunları hüküm açısından birbirine bağlayan ve mantıktaki orta terim mesabesindeki "illet"i araştırmaya yöneliktir. Hâlbuki mantıkî kıyasta orta terim öncüllerde verilmiştir. Dolayısıyla düşünce "netice"yi araştırmaya yöneliktir. Gazzâlî'nin eleştirilerinde düşünce, fer'den asl'a yönelmekte ve fer, asl'a bağlanmakta iken, burhânî akıl yürütmeye düşünce, neticelerden öncüllere değil, öncüllerden neticelere yönelmektedir. Buradaki kıyasta, aslın hükmü fer'e uygulanır. Bu bir teklif ve birleştirme işlemi olmayıp bir tür mukayese ve yakınlaştırma işlemidir. Bu kıyasa başvuran bir kimse kendisinden bir hüküm ortaya koymaz, hüküm icat etmez. Aksine, asl'ın hükmünü aralarında kıyası meşru kılan benzerliği görmesiyle fer'e uygular. Zaten kelamcı da yeni bir hüküm ortaya koymaz. Zira kelamcı, "şahit" ismini verdiği aslın hükmünü, "gaib" diye isimlendirdiği fer'e uygular.³⁵⁸

Ayrıca Gazzâlî'nin eleştirilerinde sebeplilik prensibine karşı olduğu görülmektedir. Onun bu tavrının cevher-i ferd teorisi ve bu teoriye hükmeden tecviz (imkân) prensibinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü sebeplilik prensibi, tecviz prensibinin karşıtıdır. Bunun yanısıra sebeplilik prensibi, cevher-i ferd³⁵⁹ düşüncesini tesis eden infisal (ayrılık/süreksizlik) ve "arazlar ardışık iki zamanda var olamazlar" prensipleri ile de çelişmektedir.³⁶⁰ Gazzâlî'nin düşünce sisteminde sebeplilik, olaylar arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, birliktelik ilişkisinden (iktiran) ibarettir. Bu durumda meydana gelen eylem ise, Allah'ın hür iradesinden meydana gelen bir fiildir. Doğadaki düzen ve kurallılık ise, "adet"ten ibarettir.³⁶¹ Onun, "adet teorisini", felsefî düşüncenin dayandığı sebeplilik ilkesini çürütmek için tecviz/imkân prensibine bağlayarak ele aldığı söylenebilir.

³⁵⁷ Kelamcılar, kıyas kavramını kullanmaktan sakınmışlar, bunun yerine "istidlâl" (akıl yürütme/çıkarsama) terimini kullanmışlardır. Bkz. Câbirî, 194.

³⁵⁸ Câbirî, 194.

³⁵⁹ Kelamcılar bu kavramı atom karşılığında kullanmaktadır. Ayrıca onların cevher anlayışı İslam filozoflarının cevher anlayışlarına tamamen zıt atomcu bir teoridir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İsam Yayınları, İstanbul 1993, VII, 452.

³⁶⁰ Câbirî, 286.

³⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 128.

Öte yandan Gazzâlî'nin eleştirilerinde tümünden gelim yerine analojiyi (teşbih) kullandığı görülmektedir. Aslında bu da bir tür kıyastır. Zira teşbih, bir tür kıyas olduğu gibi; kıyas da bir tür teşbihtir. Her ne kadar kıyas ve teşbih, iki taraf ve bir orta terimden (asl, fer ve illet ya da şahit, gaib ve delil ile diğer yandan benzeyen, kendisine benzetilen, benzetme yönü) meydana gelmiş olsa da, bu hükmün doğruluğu gerçekte her iki işlemin sadece yapılarına değil, öncelikle bilgisel fonksiyonlarına dayanmaktadır. Çünkü teşbih ve kıyas sadece iki tarafın birbirine yakınlaştırılmasını sağlar. Zira her ikisi de sırf yakınlık üzerine kuruludur.³⁶²

Tüm bunlardan hareketle Gazzâlî'nin, Allah'ın ilmi konusunda İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilerinde Câbirî'nin beyan bilgi sistemi ismini verdiği sistemin özelliklerinden hareket ettiği söylenebilir. Ayrıca Gazzâlî'nin eleştirilerinin, nahiv mantık çatışmasındaki nahivci yaklaşıma ait özellikleri taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir.

³⁶² Câbirî, 319-321.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASI BAĞLAMINDA İBN RÜŞD'ÜN TAVRI VE ALLAH'IN İLMİ MESELESİNDE GAZZÂLÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

3.1. İBN RÜŞD'ÜN NAHİV VE MANTIK ÇATIŞMASINDAKİ TAVRI

İlimleri birbirleri ile ilişkili olarak değerlendiren ve bağımsızlıklarını kabul etmeyenler, mantığın da İslami ilimlerden bağımsız olmaması gerektiğini ve İslami ilimlere yakınlığını tartışmışlardır. Böyle düşünenler kadar mantığı İslami ilimlerden soyutlama ve uzaklaştırma yoluna gidenler de olmuştur.

İlk İslam filozofu olan Kindî'ye yönelik muhalefet ile başlayan bu tepkisel girişimler, benzer şekilde nahivcilerle mantıkçılar arasında da sürüp gitmiştir. Genel olarak mantıkçılarla nahivciler, mantığın düşüncenin, nahivin ise sözün aleti olduğu görüşü ekseninde uzun yıllar devam eden bir tartışmaya girmişlerdir.

İbn Rüşd, Endülüs dil mektebi ile Şark dil mektebi arasındaki tartışmaların olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle dile dair çalışmalarında İbn Hazm ile başlayıp İbn Madâ ile devam eden yenilikçilik hareketlerinin etkisi görülmektedir. İbn Rüşd, nahiv ilminin değerinin farkındadır. Zira o, Kur'an-ı Kerim'i ve Allah Rasulü'nün sünnet-i seniyyesini anlamının nahivden geçtiğinin farkındadır. Bu nedenle İbn Rüşd, bir âlimin müctehid olabilmesi için nahiv ilmine son derece hâkim olmasını ve bu alanda yetkin olmasını şart koşmaktadır.³⁶³ Bununla birlikte o, yaşadığı dönemde var olan nahve dair eserlerin çok geniş ve girift olduğu düşüncesindedir.

Şunu hatırlatmak gerekir ki, İbn Rüşd, her ne kadar felsefeci kimliğiyle tanınsa da aslında o birçok bilim dalında eser ortaya koyan bir bilginidir. Bu eserlerden bir tanesi de nahiv sahasında kaleme aldığı “ed-Darûriyyü fî Sınâati'n-Nahv” isimli kitabıdır. Bu eser, araştırmacılar tarafından Moritanya'daki bir kütüphanede bulunmuştur. Eseri, Babe b. Hârûn b. eş-Şeyh Seyyidihî tahkik etmiştir. Muhammed b. Abdu'l-Hay ise takdimini yapmıştır.³⁶⁴

³⁶³ Yusuf Doğan, “Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu”, *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Sivas, 2009, I, 240.

³⁶⁴ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *ed-Darûriyyü fî Sınâ'ati'n-Nahv*, Şerîketü'l-Efriqa, Enuşut 2000, 13, 25.

İbn Rüşd, eseri yazma amacını şu şekilde açıklamaktadır: Kitabı yazmaktaki amacımız; Arapçayı, Araplar gibi konuşmayı dileyen kişi için nahvin bilinmesi gereken temel kurallarını bilmesini sağlamaktır. Ayrıca anlamı ortaya çıkarmak için en kuvvetli, en kolay ve en yakın kuralları dikkatlere sunmaktır. Bunun için kitaba, nahiv öğretiminde zaruri olan hususlarla başlamak zorunlu hale gelmektedir. Nahvin gayesi nedir? Faydası nelerdir? Bölümleri nelerdir? Hangi metotlar kullanılmaktadır? Kuralların insan zihninde yer edinmesi için kullanılan yöntemler nelerdir?³⁶⁵ İbn Rüşd'ün kitabının başında bu sorulara yer vermesi, talebeyi motive etmenin yanısıra yazarın gayesini de ortaya koymaktadır.

Ayrıca İbn Rüşd'ün felsefi sahanın dışındaki bir alanda kaleme aldığı bu eser, okuyucuya, İbn Rüşd'ün filozof yönünü de iyiden iyiye hissettirmektedir. Zira onun bu kitabı, nahve dair yazılan diğer klasik eserlerin aksine, bu ilme niçin sahip olunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda nahiv ilminin amaç ve faydalarını da açıklamaktadır. Ayrıca o, kitabında bazı konularda klasik nahiv eserlerine aykırı görüşler ileri süreceğini ifade etmektedir. Hatta kendisinin bu tavrının taassup ehli bazıları tarafından ve cahillerce hoş karşılanmayacağını da belirtmektedir. Öyle ki, bu kişilerin, kendisini İslam bilginlerinin izinden ayrılmakla suçlayabileceklerini ve nahivde olmayan şeyleri bu ilme dâhil etmekle itham edebileceklerini de ileri sürmektedir. Ama İbn Rüşd, itham edenlerin ifrat derecesinde taklitçi ya da hasetçi kimseler olacağı için ileri sürdükleri iddiaların kendisi için bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir.³⁶⁶

Ayrıca İbn Rüşd, nahiv ilminin önemini ve yararlarını ele alırken, nahivciden çok filozof tavrı sergilemekte ve nahiv hakkında şunları söylemektedir: *“Bu ilim, insanı arzuladıklarına kavuşturan bütüncül bir araçtır. Şayet sebebini bilersen, bu ilim sayesinde tüm arzularını en güzel şekilde dillendirebilirsin. Nahiv âlimleri, nahve sınırlarının üstünde bir yük yükledikleri için tümellerin nedenlerini ortaya koymakta zorlanmışlardır. Aslında bu hususta orta yol en doğrusudur.”*³⁶⁷

Gerçekten de nahiv, konuşanın kastını en doğru şekliyle aktarmaya çalışan bir ilimdir. Eğer nahivciler, bu ilmin kural ve kaidelerini açık bir şekilde ortaya

³⁶⁵ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 26.

³⁶⁶ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 47.

³⁶⁷ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 27.

koymasalardı konuşanların, bilhassa da Arap olmayanların anlattıkları birbirine girerdi. Hatta bazen de anlatılmak istenenin tam tersi bir yanlış anlaşılma ortaya çıkardı.

Bu noktada bilhassa dinin ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'in, nahvin kurallarına itibar etmeden okunmasının çok vahim yanlışlara sebep olacağı ortadadır. Örneğin: "Allah Âdem'e isimleri öğretti."³⁶⁸ ayetinde, Allah'ın Hz. Adem'e isimleri öğrettiği ifade edilmektedir. Ayetteki Âdem kelimesini, ötreli (merfu) okumak suretiyle "Âdem isimleri öğretti." şeklinde okuyan, ayeti yanlış anlayacaktır. Aslında bu yönüyle nahiv ilmine, Kur'an'ın korunmasının temel taşlarından birisidir denilebilir.

İbn Rüşd aynı zamanda bir Aristo şarihidir. Bundan dolayı mantık ve metodoloji sahasındaki çalışmalarında Aristoteles'ten etkilenmiştir. Bu ise gayet doğaldır. Çünkü İbn Rüşd, Aristoteles'in kitaplarını Arapçaya tercüme etmiş ve ayrıca onları şerh etmiştir. Aristoteles'in eserleriyle bu kadar çok meşgul olma, kendisinde etki bırakmıştır.³⁶⁹ Ancak İbn Rüşd, sadece Aristoteles'in etkisi altında kalmamış bununla birlikte, yazdığı eserlerde klasik Aristoteles şârihlerinin eserlerinden ve İslam filozoflarının mantığa dair metinlerinden de etkilenmiş, böylece yazdığı şerhlerde çok farklı bir metot takip etmiştir.

Bunun yanısıra İbn Rüşd, tefekküre önem veren bir filozoftur. Zira o, düşüncenin aktarımında en önemli aracının nahiv olduğunun farkındadır. Bu nedenle dil ile düşünce arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş, bu ilişkinin önemini vurgulamış ve kendisi de bu konuda son derece hassas davranmıştır. Ayrıca o, dilin düşünceyi tam olarak aktaramayacağının da farkındadır. Öyleki İbn Rüşd, insanların aynı düşüncede olsalar dahi, ifade farklılıkları ve yanlış aktarımları sebebiyle aynı düşüncenin tam tersi bir görünüşe bürünebileceği kanaatindedir. Tam da bu nedenle problemi çözecek yeni bir sisteme ihtiyaç duymuştur.

İbn Rüşd, Arapça ile Grekçenin cümle yapısının farklılığına da vurgu yapmış, tarif ve ifadelerden ziyade semboller kullanmanın lafız ile ifade edilen anlam bağlamındaki problemi giderme noktasında sembollerin daha faydalı olacağını söylemiştir. İbn Rüşd bu söylemiyle sembolik mantığın habercisi konumundadır.³⁷⁰

³⁶⁸ Bakara, 2/31.

³⁶⁹ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Zirikli, *el-E'lâm*, Dâru'l- İlim, el-Melâyîn, Beyrut 1992, V, 318.

³⁷⁰ Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1999, XX, 257-288.

Bu bağlamda Endülüs dilcileri arasında olan İbnü't-Tarâve (ö. 528/1134), çarpıcı bir nahiv tanımı yapmıştır. O, nahiv tanımında zihnin eğitilmesinden bahsetmiştir. Tarâve'ye göre nahiv, insanlara dillerini doğru biçimde kullanabilme becerisi kazandırma amacı taşımaktadır. Bu yaklaşım, dil öğretim sürecinde esas alınmalıdır. Değişik bir nahiv sınıflandırmasına ve felsefesine sahip olan İbn Rüşd'de de buna benzer bir yaklaşımı görmek mümkündür.

İbn Rüşd'e göre nahiv, kelime (nahvü'l-elfâz) ve cümle (nahvü'l-meânî) nahvi olarak ikiye ayrılmaktadır: Ona göre nahiv söz ve anlamların doğru kullanılmasını sağlamak için zihni eğiten bir disiplindir ve zihnin önce cümlede sonra kelimede eğitilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd, nahvin konularının bölümlenmesinde de müfred bilgiyi (sözcük bilgisi) ve mürekkeb bilgiyi (cümle bilgisini) esas almıştır.³⁷¹ Düşünürün nahiv ilmine yaklaşımı, çağdaş dil teorisyenlerinden Chomsky'nin yetenek (üstyapı) ve performans (altyapı) kavramsallaştırmasına benzemektedir.

İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-makal*" isimli kitabı, "*Felsefe-Din İlişkileri*" adı ile tercüme edilip yayınlananmıştır. Onun bu eserinden hareketle, İbn Rüşd'ün asıl amacının, dinî açıdan felsefe ve mantığın yararlı, gerekli ya da yasak olup olmadığını araştırmak olduğu görülmektedir.³⁷² İbn Rüşd'e göre felsefe, varlıkları incelemek suretiyle yaratıcıya deliller bulmaktadır. Bu yönüyle ele alındığında felsefe ve mantık; faydalı, gerekli ve tavsiye edilen alanlardır.³⁷³ İbn Rüşd kitabında bu düşüncüyü, dini kaynaklarla da desteklemiştir. O, benimsediği bu düşüncüyü akli kullanma, akli kıyas ve varlık hakkında düşünmeye teşvik eden ayetleri örnek göstermek suretiyle ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd, ayetlerden yola çıkarak akli kıyasın (ve dolaylı olarak akli kıyasın yöntemini öğreten mantığın) farz olduğunu savunur. O, şeriatın, akli kıyasa davet ettiğini ve insanları bu konuda teşvik ettiğini belirtmiştir. İbn Rüşd'e göre akli kıyas, kıyas (istidlal ve muhakeme) çeşitlerinin en mükemmeli ile meydana gelmesi sebebiyle en doğru düşünce şeklidir.³⁷⁴ Tıpkı Gazzâlî gibi İbn Rüşd de yüksek seviyede yapılan

³⁷¹ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 99.

³⁷² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2016, 7.

³⁷³ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 74.

³⁷⁴ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 75.

bir kıyasın, sağlam bir bilgi alt yapısı ve yüksek zekâ seviyesi gerektirdiğinden, herkesten aynı düzeyde beklenilemeyeceğini ifade etmektedir.

Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre, kıyas dört seviyede gerçekleşebilir. En üst seviye âlimler için farz olan burhani kıyastır. Sonrasında sırasıyla cedelî ve hatabî kıyaslar gelmektedir. Dördüncü olarak, aslında kıyas olarak değerlendirilmemesi gereken, mugalati kıyas gelmektedir. Mugalâta ve safsata denilen de budur. İlmî olarak seviyesi hatabî³⁷⁵ veya en fazla cedelî³⁷⁶ kıyasa yetenlere burhani³⁷⁷ kıyas, dinden çıkarıcı sonuçlara neden olabileceğinden uygun değildir, hatta haramdır. Âlimler için ise, burhani kıyası öğrenmek ve uygulamak farz ve zorunludur. Burhanî kıyas dışındakiler haramdır.

Ayrıca İbn Rüşd, kıyasın yani mantığın, “dine sonradan girmiş, gayri müslim ilmi” ifadesini kabul etmez. Ayrıca mantığın bid'at olduğu iddiasına da karşı çıkar. İbn Rüşd'e göre, mantık ilminin alınacağı kişiler ile aynı dinden olmak gerekmez. Bununla birlikte farklı dinlere mensup olmak ta bu ilmi öğrenmeye ya da kullanmaya engel teşkil etmez.³⁷⁸ Ona göre, din bu konuda asla bir engel değildir, olmayacaktır.

Öte yandan İbn Rüşd, eski filozofların eserlerine bakmanın yani bu eserleri okumanın ve incelemenin şer'an vacip olduğunu söylemiştir. Çünkü eski filozofların yazdıklarının hedefi ile şeriatın teşvik ettiği amaç aynıdır. Onların eserlerini okuma ve analiz etme yetkinliğini ve becerisini kazanmak için, doğuştan gelen zekâyâ sahip olmak ve şeriatın talep ettiği adil, dürüst, ahlaklı ve faziletli olmak şarttır. Bu yeterliliklere sahip olan kişileri, eski filozofların eserlerini okumaktan/incelemeden alıkoyan kişiler, yetkin kişileri Allah'a dair bilgi sahibi olabilmek amacıyla şeriatın kamuyu çağırdığı kapıdan da geri çevirmiş olmaktadır. Bu kapı, Allah'ı hakkıyla tanıyabilmeyi ve sonuca varmayı sağlayan düşünce kapısına karşılık gelir. Halkın bu

³⁷⁵ Kesin olarak medlülü ispat etmeyen ve zanna dayanan aklî dedil. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Hatâbe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 443.

³⁷⁶ Meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas. Zannî delillere dayanır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1993, VII, 208.

³⁷⁷ Doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zarurî bilgi getiren kesin delil. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1992, VI, 429.

³⁷⁸ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 78.

kapıdan döndürülmesi, düşünüre göre Allah'tan çok uzaklaşmış olmanın ve kör bilgisizliğin sonucudur.³⁷⁹

Özetle: İbn Rüşd'e göre, dil eğitiminde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan bir tanesi de nahiv mantığıdır. Çünkü nahiv mantığı, lafız ve mananın doğru bir şekilde kullanılması için akla yön veren bir disiplindir.

3.2. ALLAH'IN İLMİ MESELESİNDE İBN RÜŞD'ÜN GAZZÂLÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

İbn Rüşd, felsefeyle din arasında uzlaştırma yapılabileceği umidini taşımaktadır. Ancak onun Tehafüt'te İslam diniyle Aristo felsefesini uzlaştırmaya yönelik bir girişimi görülmemektedir. İbn Rüşd'ün, kesin delile dayalı sözlerin Aristo'nun eserlerinde yer aldığına dair sözleri, delil değil bir iddiadan ibarettir.³⁸⁰ İbn Rüşd'ün Fasl'da yer alan ifadeleri ile Tehâfüt'teki ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, her ne kadar bu konuda kesin bir tespit yapılmamış olsa da, onun kesin burhani delillerin Aristo'nun eserlerinde yer aldığını delillendirme gayreti içinde olduğu görülmektedir.

İbn Rüşd, Allah'ın birliği, basit oluşu yani cüz'ilerden meydana gelmeyişi, cismani olmayışı, sıfatları, beden-ruh ilişkisi, dönüş (mead) ve gök cisimleriyle ilgili konularda Tehafüt'te Gazzâlî tarafından yapılan eleştirileri kabul etmiş ve onaylamıştır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin yapmış olduğu eleştirileri kabul ederek aslında felsefeyle dinin kesin bir biçimde uzlaştıramayacağını üstü örtülü bir şekilde kabul etmiştir.³⁸¹

Daha önceki konularda da ifade edildiği gibi Allah'ın ilmi tartışmaları, İslam düşünce sisteminde kelamın ve felsefenin önemli konularından biridir. Allah'ın ilmi konusu, varlık biliminin diğer konularıyla da ilişkili olduğu için İslami düşünce geleneğinin asli konularından biri halini almıştır.

Bu bağlamda Allah âlem ilişkisini ve âlemin ontolojik varlığını açıklamada ilahi sıfatlar önemli bir rol oynamaktadır. Bu manada özellikle de sıfat olarak Allah'ın ilmi meselesi büyük önem taşımaktadır. İlâhî ilim, varlığın var olabilmesinin temel belirleyicilerinin başında gelmektedir. Zira ancak Allah'ın ilmiyle eylemde bulunması

³⁷⁹ İbn Rüşd, *fî Sınâ'ati'n-Nahv*, 81-82.

³⁸⁰ Küyel, *Üç Tehafüt*, 378.

³⁸¹ Küyel, *Üç Tehafüt*, 391-392.

halinde varlıktan bahsetmek imkân dâhilindedir. Bu nedenle Allah'ın ilim sıfatının doğru şekilde anlaşılması, ancak varlık ve varlıkla doğrudan ilgili bulunan sıfatların açıklanmasıyla mümkün olmaktadır. Ayrıca ilahî bilgi kelimada kulların fiilleri, halku'l-Kur'an, iyi-kötü ve Allah'ın görülmesi gibi farklı teolojik konularda sorunun temelini oluşturmaktadır.

3.2.1. İbn Rüşd'ün Allah'ın Zatından Gayrını Bilmesi Hususunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Rüşd, Allah'ın zatına ilişkin hususların³⁸² ve eylemlerin³⁸³ ruha ve göğe ilişkin konuların şeriat alanı dışında incelenmesinin haram olduğunu söylemiştir. Zira ona göre, bu konuları anlamada akıl yetersiz kaldığı için, onları açıklamak üzere sıklıkla ayetlere başvurmuştur. Bununla birlikte o, bu hususları akıl ile izah etmenin insanların mutluluğuna katkı sunmayacağını, bu konuda şeriatın bilgisinin yeterli olduğunu da ifade etmiştir.³⁸⁴

Ayrıca İbn Rüşd, Allah'ın yalnızca tikelleri (cüz'ileri) bildiği görüşünün Gazzâlî tarafından felsefeye mal edilmesini doğru bulmaz. Bunun yanı sıra bu görüş nedeniyle filozofların, Gazzâlî tarafından tekfir edilmesini de eleştirir.³⁸⁵ Tüm bu görüşlerine ek olarak Gazzâlî'nin, onların "Meşşâî filozofların mukaddes ve müteal olan Allah'ın tikeli bilmeyeceğini söylediklerini" ifade etmesini de hata olarak değerlendirir.

Hatta İbn Rüşd, Meşşâî filozofların, Gazzâlî'nin kendilerine atfettiğinin aksine görüşte olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre Meşşâî filozoflar, yüce Allah'ın tikeli bildiğini, ancak O'nun tikeli bilmesinin beşerin bilmesi gibi olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre bunun sebebi, beşerin tikel hakkındaki bilgisinin, şeylerin ma'lulu ve neticesi olmasıdır. Bu nedenle beşeri bilgi, bilinenin hudusuyla hâdis olup, onun değişimine bağlı olarak değişmektedir. Allah'ın varlığa dair bilgisi ise bunun tersidir. Çünkü Allah'ın ilmi, var denilen şeylerin illeti ve sebebidir. İbn Rüşd, Meşşâî filozofların düşüncelerini bu şekilde ifade ettikten sonra beşeri bilgi ile Allah'ın bilgisini birbirine benzeten kişilerin, birbirine tezat oluşturan eşyanın zatlarını ve

³⁸² Allah'ın cisimleştirilmesi/cisimleştirilmemesi, sıfatları, şahsı, tikelleri bilmesi vb.

³⁸³ Mucizeler, dünyanın suduru, dönüşü vb.

³⁸⁴ Küyel, *Üç Tehafüt*, 368.

³⁸⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 142.

niteliklerini de aynı kabul etmiş olacağını belirtir. İbn Rüşd'e göre bu durum bilgisizlik seviyesinin son merhalesidir.³⁸⁶

Öte yandan İbn Rüşd'e göre, Allah'ın zatından gayrısını bilmesi konusunda söylenenlerin hepsi şeriatın sınırları dışındadır ve dinin emretmediği şeylerin araştırılmasıdır. Ayrıca insan aklı bu tür konuları anlamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle şeriatın sustuğu konularda araştırmalar yapmak sonra da onların sonuçlarını, şeriatın ortaya koyduğu inanç temelleri olarak sıradan insanların gözleri önüne sermek doğru değildir. Çünkü bu tür girişimlerin sonucunda büyük tartışmalar ortaya çıkar. Buradan hareketle denilebilir ki, şeriatın sustuğu konularda söz söylenilmemesi gerekir. Zaten bunun gibi konularda, insan aklı yetersiz olup, şeriatın ortaya koyduğu bilginin sınırlarını aşamaz.³⁸⁷

İbn Rüşd'ün Allah'ın zatından gayrısını bilmesi konusundaki görüşlerine kısaca temas ettikten sonra onun bu konuda kelamcılara ve özellikle de Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirilerini, irade edilenin irade eden tarafından bilinmesi, failin kendi fiilini bilmesi, salt aklın bütün akledilirleri bilmesi ve bilginin kazandırdığı şeref başlıkları altında inceleyeceğiz.

3.2.1.1. İbn Rüşd'ün İrade Edilenin İrade Eden Tarafından Bilinmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Rüşd, ilim sıfatı konusunda Allah'ın bilgisine de değinmektedir. O, yaratıcının bilen olduğu, onun her şeyi incelikleri ile bildiği ve her şeyden haberdar olduğu hususuna, Mülk Suresinin 14. ayetini örnek vermiştir.³⁸⁸ Aynı zamanda o, ilim sıfatının kadîm ve ezelî bir sıfat olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, âlemi tanzim ve ihdas eden zatın, bilen olması zorunludur. İbn Rüşd, ilim sıfatı konusunda ise, “Hiç bir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş olmasın. Ne yerin karanlıklarındaki bir dane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur Kitab-ı Mübînde, yani O'nun ilminde bulunmuş olmasın.”³⁸⁹ ayetini delil göstermiştir. O, ilim sıfatı hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Allah'ın, bir şeyin meydana gelmeden önceki bilgisi, “o şey olacaktır.” şeklindedir.

³⁸⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makal*, 95.

³⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 507.

³⁸⁸ Mülk, 67/14.

³⁸⁹ En'am, 6/59.

Meydana geldiğinde ise, “oldu” şeklindedir. Yok olduğunda ise, “yok oldu” şeklindedir. Şeriatın gerektirdiği husus bu şekildedir.”³⁹⁰

Öte yandan İbn Rüşd’e göre, bütün sıfatların bir birleriyle bağlantılı olması sebebiyle, ilim sıfatında, hayat sıfatının varlığı söz konusudur. Çünkü ilim sahibi olmak için hayat sahibi olmak gerekir.³⁹¹

Ayrıca irade sıfatı ise, Allah’ın her şeyi dilediği gibi tayin ve tespit etmesi anlamındadır. İbn Rüşd, bu konudaki fikrini şöyle ifade etmektedir: “Allah’ın mürid olduğu gayet açıktır. Zira bilen bir fâilden bir şeyin ortaya çıkması için, fâilin onu irade etmesi gerekmektedir. Bunun gibi kâdir olması da şartlardan bir tanesidir.”³⁹² O, bu hususa, “*Biz bir şeyin olmasını murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.*”³⁹³ ayetini delil göstermektedir. Ona göre, bu konuda uygun olan ifade, “Allah’ın bir şeyin olmasını, o şeyin meydana geldiği zaman irade ettiği, henüz meydana gelmemişse de onu irade etmediğidir.”³⁹⁴

Bu bağlamda İbn Rüşd’e göre, dünyadaki düzen ve uyumun mevcut haliyle gerçekleşmesini isteyen bir maksadın ve buyuran bir nur sahibinin olması gerekir. O da üstün (aziz) ve azamet sahibi (celil) olan Allah’tır. Mutlak biçimde bilinmektedir ki dünya sanatla yapılmıştır (masnu), zira tesadüf eseri var olan bir dünyada bu uygunluğun görülmesi olanaksızdır.”³⁹⁵

İbn Rüşd’ün tüm bu açıklamalardan sonra ortaya koyduğu sonuç şu şekildedir: “Âlemin, insanın ve diğer canlıların varlıklarını devam ettirebilmesi için uygun bir şekilde düzenlenmesi ve âlemdeki her şeyin bir tek gayeyi hedeflemesi, bu düzen ve hiyerarşinin bir sanatçının eseri olduğunu göstermektedir. O da Allah’tır.”³⁹⁶ Onun bu sonucu elde etmesinde, inayet delili ön plana çıkmaktadır. O, bu delilin, delillerin en üstünü olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Rüşd’ün konuyla ilgili diğer eserlerindeki yaklaşımına kısaca değindikten sonra tehâfütteki görüşlerine dönecek olursak o, öncelikle Gazzâlînin bu konudaki

³⁹⁰ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 176.

³⁹¹ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 176-177.

³⁹² İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 177.

³⁹³ Nahl, 16/40.

³⁹⁴ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 177.

³⁹⁵ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 214.

³⁹⁶ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 215.

iddiasını zikredip ardından ona yönelik eleştirilerini dile getirmiştir. İbni Rüşd Gazzâlî'nin bu konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

Müslüman bilginler, varlık terimini, hem ezeli hem de hâdis varlıklar için kullanmaktadırlar. Ayrıca onlar Allah ve sıfatları dışında kadim bir varlığın olduğunu da kabul etmemektedirler. Tüm varlıklar hâdistir ve Allah'ın iradesi ile yaratılmıştır. Ayrıca O'nun ilminde ezelde zorunlu olarak bulunmaktadır. Tabi burada zorunluluk kavramı, bir şeyin irade edilen tarafından bilinmesi anlamını taşımaktadır.

Müslümanlar, Allah'ın zatı dışındaki her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu hususunu irade edilenin irade eden tarafından bilinmesi gerektiği esasına dayandırmışlardır. Onlara göre, evrendeki tüm varlıkları Allah irade etmiş ve hepsi O'nun iradesiyle varlık kazanmıştır. Varlık sahasında O'nun iradesi dışında meydana gelen hiçbir varlık yoktur. Bu husus Allah'ın irade sahibi ve irade ettiği şey konusunda bilgi sahibi olduğuna delildir. Bilgi sahibi olması da O'nun hayat sahibi olduğunu gösterir. Her hayat sahibi olan kendini bildiğine göre, Allah'ın zatını bilmesi çok daha isabetlidir. O halde (kendi de dâhil) her şey, O'nun tarafından bilinmektedir.³⁹⁷

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Müslümanlara atfettiği bu değerlendirmeleri kısaca aktardıktan sonra bu konudaki eleştirilerini ortaya koyar.

İbn Rüşd'e göre, eğer kelimat âlimlerinin Allah'ın zatından gayrını bildiği konusundaki ifadeleri incelenerek, ileri sürdükleri iddiaların mahiyeti tam olarak açıklansa aslında onların tanrıyı kadîm bir insan şeklinde tasavvur ettikleri ortaya çıkar. Çünkü kelimacılar sanki âlemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudretiyle ortaya çıkan sanat eserlerine benzetmektedirler. Onlara, "Bu durum Allah'ın cisim olmasını gerektirir" denildiğinde, kelimacılar Allah'ın, kadîm olduğunu, O'nun dışındakilerin hâdis olduğunu söylerler. Bu durum da göstermektedir ki onlar, maddeye bağlı olmayan ve bütün varlıklar üzerinde etkili olan insana benzer bir varlığa inanıyorlar. Böylelikle bu görüş, teşbihe dayalı bir ifade halini almış olmaktadır. Teşbih merkezli görüşler ise, ilk başta doyurucu gibi gelse de, üzerinde dikkatli inceleme yapıldığında sağlam deliller olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Çünkü varlığı yokluğuna eşit olan bir varlığın tabiatı ile kadîm olan varlığın tabiatı karşılaştırılamayacak kadar çok farklılıklar arz etmektedir.³⁹⁸

³⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 125; Ayrıca Karş. İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, 504.

³⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, 504.

Eğer kadimin, hâdisten farkı, türlerin birbirinden farkından daha fazla ise, bu durumda, verilecek hükmün, birbirlerine son derecede zıt olan şeylerde, şahitten gaibe aktarılması nasıl mümkün olabilir? Eğer şahit ve gaib âlemde bulunanların nitelikleri tam olarak anlaşılırsa, bunların sadece “varlık” gibi ortak bir isme sahip olmada mümkün olup, bunun dışında şahitten gaibe geçmenin olanaksız olduğu görülecektir.³⁹⁹

Ayrıca şunu da bilmek gerekir ki, insana verilen hayat sıfatı, herhangi bir şey için değil, mekânda duyularla elde edilen idrakten ve iradede kaynaklanan hareket gücü için söz konusudur. Oysa Allah için duyuların söz konusu olması imkânsızdır. Bunun yanı sıra insanda olduğu gibi Allah’ın mekânda hareket sahibi olması daha da imkânsızdır. Zaten kelamcılar da, bu konuda aynı şeyi savunmaktadır. Onlara göre, Allah, duyum organı olmaksızın hayat sahibidir ve mutlak olarak O’nda hareket bulunmamaktadır. Bu durumda ya insanda ilmin bulunmasının koşulu olan hayat kavramının, Allah’ta bulunduğu kabul edilmemeli ya da filozofların ilk İlke’deki idrak ve ilmin hayatın kendisi olduğunu söylemeleri gibi, hayatı idrakin kendisi olarak görmek gerekmektedir.⁴⁰⁰

Öte yandan irade, canlılarda harekete yönelten istektir. Bu istek, canlılarda ve insanda özlerindeki eksikliği tamamlamak için bulmaktadır. Özündeki eksiklik sebebiyle yüce Allah’ın kendisinde ya da başkasında hareket ve fiilin nedeni olabilecek bir isteğinin olması mümkün değildir. Bu haliyle bakıldığında, nasıl olur da fiil meydana gelirken isteği artırmadan, sonradan var edilmiş bu fiilin nedeni olan ezeli bir iradenin varlığı söz konusu olabilir? Ya da nasıl olur da bir irade ve istek, fiilden önce, fiilin olduğu anda ve fiilden sonra, kendisinde hiçbir değişim olmadan aynı şekilde var olabilir? ⁴⁰¹

Buna benzer şekilde, isteğin, hareketin nedeni olması, hareketin de sadece cisimde bulunması sebebiyle istek yalnızca nefse sahip bir cisimde bulunabilir. O halde filozoflara göre, İlk İlke’deki iradede kasıt, Allah’ın fiilinin bilgidan kaynaklandığıdır. Bilgi, iki zıt şeyi bilme anlamına geldiği için, O’ndan söz konusu iki zıt şeyden her birinin çıkması imkân dâhilindedir. Ancak bu noktada bahse konu olan iki zıt şeyden daha aşağıda olan değil, daha üstün olan bu iki şeyi bilenden çıkar. Bu sebeple, bilene,

³⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, 505.

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, 505.

⁴⁰¹ İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, 506.

erdemli (fazıl) denir. Buradan hareketle filozoflar, Allah’a üç sıfatın uygun olduğunu savunurlar. Bunlar; bilgili, erdemli ve kudretli sıfatlarıdır. Filozoflara göre, varlıklarda Allah’ın dileğinin, O’nun bilgisine uygun olarak meydana geldiğini ve O’nun kudretinin de insanlarda olduğu gibi, dileğinden sonra meydana gelmediğini belirtmişlerdir.⁴⁰²

3.2.1.2. İbn Rüşd’ün Failin Kendi Fiilini Bilmesi Hususunda Gazzâlî’ye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Rüşd, öncelikle Gazzâlî’nin filozoflara yönelttiği “âlemin öncesizliği” hakkındaki görüşlerini değerlendirmektedir. O, Allah ile âlem arasında zaman bakımında bir önceliğin olmadığını ve âlemin kadîm olduğunu ileri sürmektedir. İbn Rüşd, âlemin ezeliliğini aklı delillerle savunmaktadır. Ona göre, şayet “fail neden”, fiili sonradan ortaya koyarsa, bu durum onun için bir eksikliktir. Zira bu, bir hocanın, hocalık yapmazken hocalığa başlaması gibi bir durum olur. Şayet âlemin hâdis olduğu iddia edilir ve tanrının bir fiili yapmaya sonradan karar verdiği ileri sürülürse bu durumda tanrının bu eylemi gerçekleştirdikten sonra isteği son bulacaktır. Bu durum ise, Tanrı için bir noksanlıktır.”⁴⁰³

Bir fail bir fiil yaptığında, yaptığı fiil sebebiyle ortaya çıkan eserle oluşan hali, fiili yapmadığı zamandaki halinin aynısı değildir. Bu durumda, yeni bir halin veya öncesinde olmayan bir ilişkili durumun var olması zaruridir. Bunun da ya failde veya yapılanda ya da her ikisinde birlikte olması mecburidir. Yeni duruma göre yani yeni meydana gelen bir fiilde, bir failin olmasını mecburi görüyorsak bu durumda iki seçenekten biri ortaya çıkmaktadır: Bunlardan ilkinde, ortaya çıkan bu yeni hal, faile ihtiyaç duymak zorundadır ve böyle bir durumdaysa bahsedilen fail ilkiyle aynı fail olmayacaktır. İkinci seçenekte ise, fiil ortaya çıkmadan önceki fail ile fiil meydana geldikten sonraki o fiilin faili aynı kişidir. Bu durumda ise öngörülen bu fiilin ilk olarak o failden çıkmamış olup, meydana gelen fiil ile ilgili failin eylemi onun, yapılanı ortaya çıkaran eyleminden önce gelmektedir. Anlaşılabacağı üzere, bu faillerde bir yaratıcıya

⁴⁰² İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, 506.

⁴⁰³ İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, (Çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, 19.

ihtiyaç duymayan kimi sonradan gelişen hallerin varlığı olası görülmedikçe, zaruri olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁴

İbn Rüşd, “bilme” konusunda Aristoteles’i takip etmiş ve bilmenin, “o şeyin nedenlerini bilmek” anlamına geldiğini söylemiştir. Ayrıca o, Aristoteles tarafından ortaya konulan ve bilmenin ilk ilkeler ve nedenler olarak kabul ettiği nedenleri aynen kabul etmektedir. Bunlar, “maddi, formel, etkin ve erek neden” şeklindeki dört nedendir. Örneğin, ekmeğin maddî nedeni hamurdur. Çünkü hamur, ekmeğin ana malzemesidir. Suri (formel) illet, fırıncı tarafından verilen şekil ve biçimdir. Burada fâil illet ekmek ustasıdır. Gâî illet ise, ekmeğin gıda malzemesi olarak tüketilmesidir.⁴⁰⁵

Bu sebeplerin en mühimi, “yok” olanın “var” olana dönüşmesini temin eden, bir diğer deyişle şekli olmayan maddenin biçim kazanmasını sağlayarak erek sebebi gerçekleştiren etkin sebeptir. Maddesel, biçimsel ve erek sebep, ilk faile (etkin neden) bağımlıyken etkin sebepte böyle bir bağımlılık mevcut değildir.

Olanların sebebi olan ilk fail ile duyulan dünyada görülen ve kuvvetleri sınırlandırılmış olan faillerin (nedenlerin) arasındaki benzerlik isim ortaklığının ötesindeki benzerlikten başka bir şey değildir. İlk fail (Allah), kimi zaman da İlk Akıl olarak isimlendirilir ki bu da özü itibarıyla saf fiile, sebebe ve etkili bilgiye karşılık gelir. Bu nedenle de Allah’ın bilgisi beşerin bilgisi ile mukayese edilemez. Felsefe O’nun bilgisine erişmeyi amaçlamaktadır. O, asıl bilgi ve iradeye sahip olandır. O’nun bilgisi mükemmellik özelliği göstermektedir. Bu mükemmel bilginin görünümü olan her şey O’nun tarafından bilinir ki onun karşısında beşer bilgisi eksik kalmaktadır.

Beşerin ilk bilgisi, duyulur dünya aracılığı ile edindikleri bilgidir. İnsan, bilinenleri duyularıyla derece derece bilmektedir. “Bilgi” ile “bilinen” arasında fark şudur; bilinenin maddesel olması, bilginin ise maddesel olmamasıdır. Beşerin bilgisi, var olana ait bilgilerdir. Bu bilgiyse “mevcuda” uyduğunda doğru bilgi olarak isimlendirilmektedir.⁴⁰⁶

İbn Rüşd, hâdis varlıkları cevher (a’yan) ve araz şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre, cevher, sadece yaratıcı tarafından ihtira olunur. Bunlarla birlikte görülen sebepler ise, bunların cevherlerinde değil yalnızca arazlarında etkilidir. İbn Rüşd’e göre, Allah’ın

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, 19-20.

⁴⁰⁵ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 98.

⁴⁰⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt’üt-Tehafüt*, 23.

izni şartıyla sebeplerin, sonuçlar üzerinde etkili olduklarını kabul etmemek, ilmi de hikmeti de inkâr anlamına gelir. Çünkü ilim; varlığı, sebepleriyle bilmek demektir. Hikmet ise gaip sebepleri (hissi olmayan) bilmek demektir.

Sebepleri kabul etmeyen birine gâib ve manevî konularda fâil bir sebebin varlığını kabul ettirmek mümkün değildir. Çünkü gâibe dair bilgi sahibi olmanın ve onun hakkında hüküm vermenin geçerli tek yolu, şâhitten hareketle hüküm vermektir. Maddi âlemdeki sebepleri kabul etmemeleri halinde bu düşüncedeki kişilerin Allah hakkında da bilgi sahibi olmaları beklemenez. Şöyle ki, fâil sebepleri inkâr edenlerin, “Her fiilin bir fâili, her müessirin bir eseri vardır”, şeklindeki yasayı kabullenmeleri beklenemez.⁴⁰⁷ İbn Rüşd, Allah’ı, âlemi ve insanı bir bütünlük ve ahenk içerisinde görmektedir. Ayrıca akılla şeriatı bir bütünlük içerisinde, birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirmektedir.

İbn Rüşd tehafütte konuyu ele alırken önce Gazzâlî’nin failin kendi fiilini bilmesi konusunda filozoflara atfen aktardığı görüşlere ve Gazzâlî’nin onlara verdiği cevaba yer verir. Sonrasında ise kendi görüş ve eleştirilerini tek tek ortaya koyar. Konuyla ilgili olarak ilkin, Gazzâlî’nin, filozoflara atıfla onların, “biz her ne kadar İlk İlke’nin “sonradan var etme”yi dilediğini ve her şeyin zaman içinde var olduğunu söylemesek de, İlk İlke’nin varlığı meydana getirdiğini, onun ezelden beri fâil olduğunu söyleriz. Başkalarından bu hususta ayrılacak da, fiilin kökeni noktasında onlarla hemfikiriz. Fa’ilin, fiiline uygun olarak bilgi sahibi olması gerektiğinden dolayı, her şey Allah’ın fiilidir.” dediklerini ifade ettiğini belirtir. Daha sonra İbn Rüşd, Gazzâlî’nin filozoflara verdiği cevaba yer verir. İbn Rüşd’ün aktardığına göre Gazzâlî filozoflara atfettiği görüşlere şöyle cevap vermektedir:

“Buna iki yönden cevap verilebilir:

1. Birinci cevap şudur: Fiil, iradeli ve tabii olmak üzere ikiye ayrılır. İradeli fiil insanların fiilleridir. Tabii fiil ise, güneşin aydınlatması, ateşin ısıtması gibi fiillerdir. İradeli fiilde, fiili bilmek şarttır. Tıpkı insanların ortaya koydukları sanat eserlerinde olduğu gibi. Burada fiilin bilinmesi gerekir. Tabii fiil de ise, bu şekilde bir gereklilik söz konusu değildir. Hâlbuki siz filozoflar Allah’ın tabiatı, isteyerek (irade ve ihtiyar) değil, kendi zatının kaçınılmaz bir sonucu

⁴⁰⁷ İbn Rüşd, *Fasl’ul-Makal*, 256.

olarak yani tabiatı gereği zorunlu olarak yarattığını kabul etmektesiniz. Başka bir ifadeyle tabii fiillerde olduğu gibi, ışığın güneşi gerektirmesi gibi âlemi var ettiğini düşünmektesiniz. Ayrıca güneşin ışığı ortadan kaldırma ve ateşin ısıyı yok etme gücü bulunmadığı gibi, İlk İlke'nin de fiillerinden kaçınma gücünün olmadığını savunmaktasınız. Halbu ki, yüce Allah bu sözlerden münezzehtir. Buna fiil demek mümkün olsa da, bu durum fâilin bilgili olmasını gerekli kılmaz.”⁴⁰⁸

Gazzâlî, bu cevabına karşı, “âlem İlk İlke'den herşeyi bilmesi sebebiyle sudur eder. O'nun zihninde evrenin biçimlenmesi, varlığın meydana gelmesinin nedenidir. Bunun başka bir nedeni de yoktur. Varlığa dair herşeyi bilmek, İlk İlke'nin zatının aynıdır. Şayet herşeyin bilgisine sahip olmasaydı hiçbir şey var olamazdı.” şeklinde ortaya atılabilecek olan bir itirazı da kendince şu şekilde cevaplandırır: “Filozoflar bu konuda İbn Sinâ'dan ayrılırlar. Çünkü onlar şu düşüncüyü savunmaktadırlar. İlk İlke'nin zatı; mahlûkatın varlığının, “onları bilmesi sebebiyle ondan tabii ve zorunlu olarak çıktığı” bir özdür. İbn Sina olarak sen iradenin inkârı konusunda filozoflarla aynı düşüncede olmana rağmen bu görüşteki sakınca nedir? Dolayısıyla güneşin ışığı bilmesi, ışığın zaruri olarak var olmasının şartı değil, ona zorunlu olarak bağlı olmasıdır. Buradan hareketle aynı durum İlk İlke hakkında da düşünülebilir. Böyle düşünmekte herhangi bir engel bulunmamaktadır.”⁴⁰⁹

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu konuyu filozoflara çirkin bir şey atfetmek suretiyle açtığını söyler. İbn Rüşd buradaki çirkin aktarım ile Gazzâlî'nin filozoflara atfen yüce Allah'tan fiilin meydana gelmesini, ışığın güneşten zorunlu olarak çıkmasına benzetmesini, Allah'ın fiilinin de zorunlu olarak kendi özünden çıkması nedeniyle, O'nun ne sonradan var olan meselelerde ne de evrende herhangi bir iradesinin bulunmadığı ifadelerini kastetmektedir.⁴¹⁰

Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofların, “irade edenin irade ettiğini bilmesi gerekir ilkesinden hareketle, Allah'ın irade sahibi olmasının bilgili olmasını gerektirdiğini”⁴¹¹ söylediklerini aktarmaktadır. Hâlbuki Gazzâlî'ye göre ise, filozoflar,

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *Tehafüt*, 128; Ayrıca Krş. İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 516.

⁴⁰⁹ Gazzâlî, *Tehafüt*, 129; Ayrıca Krş. İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 516-517.

⁴¹⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 517.

⁴¹¹ Gazzâlî, *Tehafüt*, 129.

irade sıfatını Allah'a atfetmekte, ancak insan iradesini, irade edende bir eksikliği ve irade edilende ise edilginliği gerekli kılması sebebiyle Allah'a isnat etmemektedirler. Eksiklik ve edilginlik ancak irade edilen elde edildiğinde ortadan kalkar. İbn Rüşd'e göre ise filozoflar, Allah'ta irade bulunmasının, O'ndan meydana gelen fiillerin, bilgi sebebiyle meydana gelmesi anlamında olduğunu kabul ederler. Filozoflara göre, bilginin ve bilen olmanın bir sonucu olarak meydana gelen her şey, failin iradesi ile meydana gelmektedir. Zorunluluk ve tabiilik yoktur. Çünkü bilginin doğası, fiilin kendisinden meydana gelmesini zorunlu kılmaz. Durum Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı şekilde değildir.⁴¹²

Nitekim İbn Rüşd'e göre, eğer zorunluluk ve tabiilik söz konusu olsaydı yani bilginin doğası, fiilin kendisinden meydana gelmesini gerekli kılsaydı, Allah'ın iki zıttı bilmesi durumunda, bu iki zıttın aynı anda O'ndan ortaya çıkması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir durum mümkün değildir. Bu durumda Allah'tan iki zıttan birinin ortaya çıkması, bilgiye eklenmiş bir vasfı gösterir ki, bu vasfı ta iradedir. İbn Rüşd, filozofların, İlk İlke'nin iradesini bu şekilde yorumladıklarını belirtir. Buradan da anlaşılacağı üzere filozoflara göre Allah, zarurî bir şekilde bilgili ve bilgisi sebebiyle de irade sahibidir.⁴¹³

Ayrıca İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin, fiili, tabii ve iradeli şeklinde ikiye ayırması da hatalıdır. Çünkü filozoflara göre, İlk İlkenin fiili, hiçbir yönüyle tabii olmadığı gibi, mutlak anlamda iradeye bağlı da değildir. Aslında O'nun fiili, insanın iradesinde yer alan noksanlıklardan uzak bir iradeye bağlıdır. İrade kavramı, ancak bu şartla hem insana hem de Allah'a isnat edilerek kullanılabilir. Bu nedenle irade terimi, bilgi kavramının, hem ezeli hem de hâdis olan bilgi için kullanılmasında olduğu gibi isim ortaklığı biçiminde kullanılmaktadır. Çünkü insanda bulunan irade, irade edilen şeyden kaynaklanan bir edilgenlik/tepki durumudur. Dolayısıyla, bu tür bir irade elde edilmek istenilen şeyin nedenlisidir. İnsan iradesi denildiğinde bu anlaşılmalıdır. Hâlbuki Allah, zatında böyle bir sıfattan münezzehtir. Kendisinde nedenlilik niteliğinin bulunmasından münezzehe olan Allah'ın iradesinin anlamı budur. Bu durumda, O'nun iradesinin anlamı, yalnızca bilgi ile fiilin birlikte gerçekleşmesi demektir. Buradan hareketle Allah'ın iradesine, bilgiye bağlı olarak fiilin meydana gelmesinden başka bir anlam yüklenemez.

⁴¹² İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 517.

⁴¹³ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 517.

Çünkü bilgi, iki zıttı bilmektir. Dolayısıyla İlk İlke'nin bilgisinde bir yönüyle iki zıttın bilgisi bulunduğundan O'nun etkisi, bu iki zıttan biridir. İlk İlke'nin bunlardan birini tercih etmesi, O'ndaki başka bir sıfatın varlığına işaret eder ki, o da irade sıfatıdır.⁴¹⁴

2. Gazzâlî, filozoflara ikinci olarak şu cevabı vermektedir: “Bizler bir şeyin fail eliyle var olması ve bunun fail tarafından bilinmesi gerektiğini kabul ederiz. Ancak filozoflara göre, Allah'ın fiili birdir ve bu da basit akıl olan ilk nedenlidir. Böyle olunca da O'nun sadece ilk nedenli olan bu akli bilmesi gerekir. Bu şekilde ilk nedenli de, kendinden sudur edeni bilir. Çünkü onlara göre evren, Allah'ın tek bir seferde yaratmasıyla değil birbirinden doğma ve sorumluluk yoluyla meydana gelmiştir. Bu haliyle Allah'tan tek bir şey ortaya çıktığına göre, bu ilk nedenden sudur edenin O'nun tarafından bilinmesi gerekmez. Ayrıca böyle bir durum iradeli fiilde söz konusu değilken, tabii fiilde neden söz konusu olsun?” Gazzâlî, buna taşın dağdan yuvarlanmasını örnek olarak gösterir. Taşın dağın tepesinden hareketi halinde, bu durum hareketin kaynağını bilmeyi gerektirir. Buradan da anlaşılacağı üzere filozofların böyle bir çıkarıma karşı sunabilecekleri bir cevap bulunmamaktadır.⁴¹⁵

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara verdiği bu cevabı şu ifadelerle eleştirmektedir: Her yönüyle tam olan ve mükemmel bir bilgiye sahip olan fâil, kendinden meydana geleni de, ondan çıkanı da hatta ikincisinden çıkanı da bilmektedir. Şayet İlk'in ilmi, eksiksiz ve her türlü noksanlıktan uzak ise, aracılı ya da aracısız, kendinden meydana gelen her şeyi bilir. Ayrıca bundan da İlk'in bilmesinin bizimki ile aynı türden olduğu anlamı çıkmamaktadır. Çünkü insanın bilgisi eksiktir ve bilinenden sonra gelmektedir.⁴¹⁶

3.2.1.3. İbn Rüşd'ün Salt Aklın (Maddesiz Varlık) Bütün Akledilirleri Bilmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Hatırlatmak gerekirse Meşşai okuluna göre, Tanrı, maddeden azade olarak var olan katıksız akıldır. Bütün eşyanın anlaşılmasına mani olan şeyin madde olması

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 517-518.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *Tehafüt*, 128-129; Ayrıca Krş. İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 518.

⁴¹⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 517.

nedeniyle bu katıksız akıl için de maddesel olmak mümkün değildir. İbn Rüşd filozofların, “cisimlerin maddenin ve suretin birleşiminden oluştuğu, maddelerin her birinin aktif ve pasif tabiatları olduğu ve ek olarak niyet ve eylem halinden oluşan ikili cevherden meydana geldiği” düşüncesinde olduklarını aktarır.⁴¹⁷ Bu durumda da potansiyel durumundaki cevherin, eylem halindeki cevhere, dolaylı olarak da eylem haline geçmesi ve kendinde aktif ve pasif tabiatlar bulunan varlıkların yalın faaliyet olan bir cevherde sonlanması ve bekasının kesilmesi gerekir.

Varlıkları bu denli ayrıntılı bir biçimde analiz eden filozoflar, nefsi ve aklı incelediklerinde bunların maddi âlemden soyutlandığını görmüşler ve onların maddi biçimler olup olmadığı konusunda şüphelenmişlerdir. Çünkü onlar nefis biçimleri arasındaki kavrayıcı biçimleri incelediklerinde onların maddi âlemden soyutlandığını fark etmişler ve kavrayışın sebebinin maddi âlemden soyutlanma olduğunu anlamışlardır. Ayrıca akıl konusunda da filozoflar aklın hiçbir koşulda edilgen olmadığı ve bu sebeple de bu dünyada yalın akıl olan bir varlık bulunmadığını belirtmektedirler. Zira filozoflar, bu dünyadaki nizamın da doğa ve eylemleri nezdinde suni bir nizamla benzerlik gösteren aklî bir nizama göre ortaya çıktığının farkındadırlar.

İbn Rüşd’e göre, maddesiz varlığın (salt aklın) bütün akledilirleri bilmesi konusunda ki ilk yanlış izah, bu hususa ait görüşlerin anlatımı ve delillendirilmesindedir. Ona göre Gazzâlî, öncülleri sanki ilk ilkelermiş gibi kabul etmektedir. Hâlbuki filozoflar bunları birçok öncülden elde edilen sonuçlar olarak kabul eder. Nitekim filozoflar, duyularla algılanan her varlığın madde ve suretten meydana geldiğini, ayrıca suretinin, varlığın var olmasını sağlayan bir kavram (el-mana) olduğunu belirtmişlerdir. Onlar, suretin isim ve tanımla gösterildiğini ve ondan her varlığa özgü, var olan nesnede suretlerin varlığına işaret eden eylemin meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Filozoflar, tözlerde her varlığa özel, etkin ve edilgen güçler bulunduğunu ve bir şeyin etkin olmayı sağlayan şeyle edilgen olamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü etkinlik, edilgenliğin (infi’al) zıttıdır. Zıtlar ise, karşıtlarını kabul etmezler. Sadece birbirini izleyecek şekilde onlara sahip olan nesne tarafından kabul

⁴¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, 654-655.

edilirler. Örneğin sıcak, soğuğu kabullenmez. Sıcak cisim soğukluğu, ancak kendisinden sıcaklık ayrıldığında kabul eder. Bunun tam tersi durum da geçerlidir.⁴¹⁸

Filozoflar, etken ve edilgen varlıklardan hareketle bu özelliklere sahip olan varlıkların, biri fiil, diğeri kuvve hali olan iki asıldan meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre fiil halindeki asıl, kuvve halindeki yetkindir. Varlıkların sûretlerini araştırdıklarında, bütün bu tözlerin maddeden yoksun olmaları hasebiyle fiil halindeki bir töze iletmesi gerektiğini anlamışlardır. Ayrıca iletilecek olan bu tözün de etkin olup asla edilgen olmaması ve kendisine uyumsuzluğun, yorgunluğun ve çözülmenin ilişmemesi gerekmektedir. Çünkü bu tür nesneler, sadece salt etkinlik olduğu için değil, kuvve halindeki tözün yetkinliği olması hasebiyle, fiil halindeki töze ilişmişlerdir. Gerçekte kuvve halindeki töz, yalnızca fiil halindeki töz vesilesiyle, fiil haline çıkmaktadır. Bu sebeple etkin ve edilgen varlıkların salt etkinlik olan bir tözde sona ermesi gerekir.⁴¹⁹

Filozoflar eserlerinde, hareket ettirici maddesel (heyulani) suretlerin tabiatını araştırmışlardır. Bu araştırmaları neticesinde, suretlerden bir kısmının, kendilerine özgü madde belirtisi olan edilgenliğe başkalarından daha az sahip oldukları için, fiil haline daha yakın, kuvve haline ise daha uzak olduğunu görmüşlerdir. Ayrıca, nefsin özellikle de aklın, bu suretlere göre, maddeden son derecede soyutlandığını tespit etmişlerdir. Bunun sonucunda nefsin ve aklın, maddesel suretlerden olup olmadıkları konusunda şüpheye kapılmışlardır. Ayrıca, nefsin suretleri arasında kavrayıcı olan suretleri ele alıp incelediklerinde, bunların maddeden soyutlanmış olduklarını görmüş ve buradan hareketle kavramanın nedeninin, maddeden soyutlanma olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ayrıca filozoflar, asla edilgen olmayan şeyin akıl olduğu, cisim olmadığını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre, edilgen maddede yer alan her şey cisimdir.⁴²⁰

İbn Rüşd'e göre, burada filozoflara yöneltilecek olan itiraz, Gazzâlî'nin itiraz ettiği hususlarda değil, bu hususları açıklarken kullandıkları ilkelerde olması gerekir. Bu yolla filozoflar, âlemde salt akıl olan bir varlığın olduğunu ortaya koymuşlardır. Aynı şekilde, salt akıl olan varlığın, diğerlerine fiillerinde görülen düzen ve tertibi verdiği

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 511.

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 512.

⁴²⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 512-513.

sonucunu elde etmişlerdir. Buradan hareketle de kendi özünü kavramasının bütün varlıkları kavraması olduğunu anlamışlardır.⁴²¹

İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin kendine göre oluşturduğu şartlı kıyas hakkında söyledikleri şeyler de hakikat ifade etmemektedir. Çünkü şartlı kıyas, sadece küçük önerme ile zorunluk (lüzum), bir ya da birden fazla yüklemli kıyasla açıklandığında, doğru olur. Bu konuda doğru olan şartlı şu şekildedir: Eğer kavramaya engel olan şey maddede bulunuyorsa, maddede bulunmayan şey kavıyor demektir. Burada bu bitişikliğin ve ayrıklığın doğruluğunun açıkça ortaya konması gerekir. Bunlar da, filozoflara göre sonuçtur. Ancak Gazzâlî'ye göre filozoflar, bunlara İlk İlke ya da ilkelere yakın öncüllerdir demektir. Açıklama filozofların söylediği şekilde yapıldığında, şekli ve öncülleri doğru olan bir kıyas olur. Kıyas şeklinin doğru olması için, küçük önermenin birbirine bağlı iki önermeden ikincisininin karşıtı olması gerekir. Böylece onlar, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, şartlının karşıtını küçük önerme haline getirip, birbirine bağlı iki önermeden ikincisininin karşıtını sonuç olarak ortaya koymazlar. Aksine, şartlının karşıtı sonuç olarak elde edilir. Fakat onlar ilke olmadıkları, yaygın bir biçimde bilinmedikleri ve ilk bakışta doğrulanmadıkları için, bu konuları bilmeyenler tarafından çok çirkin görülmüştür. Aslında Gazzâlî, bilimleri kötü şekilde karıştırmış ve bilimi kaynağından uzaklaştırmıştır.⁴²²

3.2.1.4. İbn Rüşd'ün Bilgi ve Kazandırdığı Şeref Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin eserinde sorduğu şu soruyla konuyu değerlendirmeye başlar: Allah'ın kendisinden başkasını bilmediğine hükmetmek çirkin bir davranıştır. Allah'ın dışındakiler, hem kendisini, hem Allah'ı hem de başkasını bilirken, Allah'ın bilmemesi o kişiyi şeref bakımından O'ndan üstün hale getirir. Bu durumda akla şu soru gelir: Nedenli nasıl olur da nedenden üstün olur?⁴²³ İbn Rüşd, bu sorunun aklî olanı çirkin olanla karşı karşıya getirdiğini söyler ve eksik olduğunu ifade eder.⁴²⁴

⁴²¹ İbn Rüşd, *Tehafüt 'üt-Tehafüt*, 514.

⁴²² İbn Rüşd, *Tehafüt 'üt-Tehafüt*, 515.

⁴²³ Gazzâlî, *Tehafüt*, 129.

⁴²⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt 'üt-Tehafüt*, 520.

Daha sonra Gazzâlî'nin, “bu çirkinlik, iradenin ve âlemin hâdis olduğunun reddedilmesi neticesinde filozofların ortaya koydukları iddianın bir sonucudur: Bu durumda filozofların yaptığı gibi, ya bu çirkinliğe bulaşmak, ya da felsefeyi bırakıp, âlemin irade yoluyla sonradan olduğunu kabul etmek gerekir”⁴²⁵ şeklindeki itirazını İbn Rüşd değerlendirir. Buna cevaben, filozofların iradeyi inkâr etmeyip sadece iradeyi eksik bırakan yönü inkâr ettiklerini belirtmektedir.⁴²⁶

Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bilgi ve kazandırdığı şeref konusunda, filozoflara atfen ileri sürdüğü çıkarımlara karşı çıkar. Gazzâlî'nin filozoflara atfettiği çıkarımların aslında onlara değil, “Tanrı ancak kendi özünü bilir”, diyenlere ait olduğunu söyler.⁴²⁷

Bunun yanı sıra İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin bu konuda ileri sürdüğü öncüller, cedele ait yaygın öncüllerdir. Bu öncüllerin hepsi, aynı cinsten olmayan ve aralarında bir ortaklık da bulunmayan, şahitle gaibin arasında kurulan bir tür teşbihten elde edilen öncüllerdir. Gazzâlî'nin bu konuda İbn Sina'ya karşı kullandığı bütün öncüller herkesçe bilinen hususlardan alınmıştır. Oysa böyle tercih yerinde değildir. Çünkü bu öncüller kesinlik ifade eden bilgiler değildir.⁴²⁸

Öte yandan İbn Rüşd, aslında İbni Sina tarafından ileri sürülen, “Kendisinden bir fiil çıkan akıl sahibi herkes, çıkan bu fiili bilir” şeklindeki sözün doğru bir öncül olduğunu söyler. Bununla birlikte Allah'ın bilmesi ile insanın akılla bilmesinin farklı olduğuna değinir. Ona göre insan akıllı, idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey ile yetkin hale gelir. İnsandaki fiilin nedeni, akılla kavramasıdır.⁴²⁹

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu öncülleri kabul etmeyip itiraz ettiğini ifade eder. Çünkü Gazzâlî'ye göre, bir kimse bir fiili yapıp bu fiil bir başkasını; bu da bir üçüncüsünü; bu üçüncüsü de bir dördüncüsünü gerekli kılıyorsa, akıl sahibi kişi bir failin ilk fiilinin gerektirdiği şeyleri bilmesi gerekmez. Aslında Gazzâlî, İbn Sina'ya, iradesiyle bir iş yapanda durum böyle ise, işleri iradesiyle yapmayıp kendisinden sudur edenin durumu nasıl olacak diye sormaktadır? Çünkü ona göre, yüce Allah'ın iradesi ancak bilgisinden yola çıkarak ispatlanabilir.

⁴²⁵ Gazzâlî, *Tehafüt*, 129.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 520.

⁴²⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 520.

⁴²⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 520.

⁴²⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 520.

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu konudaki görüşünün daha ikna edici gibi görünmesinin nedenini ise şöyle açıklar: Biri sadece kendi özünü kavrayan, diğeri ise, hem kendini hem de başkasını kavrayan iki insan düşünüldüğünde, ikinci insanın diğerkinden daha üstün olduğuna hükmedilir. İbn Rüşd'e göre ise bu iki akıl arasında yani Allah ile insanın aklı arasında böyle bir kıyaslama yapılması hatalı olacaktır. Çünkü biri fail olup edilgen değildir. Diğeri ise edilgen olup, fail değildir. Bunlar yalnızca isimlendirme bakımından ortaktırlar. Aksi halde böyle bir benzetme katıyyen doğru değildir.⁴³⁰

İbn Rüşd, filozofların sadece hâdis olan iradeyi reddettiklerini ifade eder. Ayrıca Gazzâlî'yi de bu konuda İbn Sina'yı bağlayan bir husustan hareketle tüm filozofları ilzam etmesi sebebiyle eleştirmektedir.⁴³¹

İbn Rüşd'ün Allah'ın zatının dışındakilere dair bilgisi konusunda Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirileri bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de iki düşünürün tehafütlerinin onikinci bölümlerinde ele aldıkları Allah'ın zatını bilmesi konusunda İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerine değineceğiz.

3.2.2. İbn Rüşd'ün Allah'ın Zatını Bilmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Hatırlamak gerekir ki, İbn Sînâ ve Fârâbî, sudur nazariyesiyle ilgili benzer görüşlere sahiptir. Onlara göre bu, vacip varlığın kendini bilmesi ile alakalıdır. Vacip akıl, akledilebilir akıldır. Bu nedenle saf düşünce ve tüm olası varlıkların kaynağı olarak zatının bilgisine sahip olmasıyla aracısız tüm evreni ve evrende geçerliliği olan düzeni var eder.⁴³²

İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre dünyanın oluşumunda temel olan şey zarurî bir “taşma”dır (feyezan). Bir diğerk deyişle, bu durum iradeli bir eylem olmaktan ziyade vücubla oluşan doğal bir eylemdir.⁴³³

Allah, madde olmadığı gibi varlığının maddeye ihtiyacı da yoktur. Maddeye karşı bağımsızlığı nedeniyle de bilfiil akıldır. Sahip olduğu bu özellik nedeniyle de akıl ve

⁴³⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 523.

⁴³¹ İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*, 523.

⁴³² Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 288.

⁴³³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, (thk. Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1998, 47.

ma'kuldür. Akıl, âkil ve ma'kul oluşu bir bölünme değildir, O tek bir öz ve cevhere aittir. O'nun âlim oluşu da bu durumla aynıdır.

Nitekim Allah'ın bilen olması için kendinin dışındaki zatı/objeyi bilmeye ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde bilinen olması için de Allah'ı bilecek bir zata gereksinimi bulunmamaktadır. Bilakis Allah, tüm bunlardan müstağnidir. Buradan hareketle O'nun zatını bilmesi anlamında kullanılan ilim kavramı, Allah'ın kendi cevheridir. Bu durumda zat, âlim, malûm ve ilimdir.⁴³⁴

Dünyanın var olmasını, “Evvel’in kendisini akıl etmesi”yle açıklama yoluna giden Fârâbî ile İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın dünya ile kurduğu ilişkinin dayandığı nokta ilim sıfatı ile temellendirilmelidir. Zira bilginin aktının akabinde doğrudan yaratmaya geçilir ve bu aşamada zaman farkının olduğu da kabul edilmemiştir. Meşşâîlerin Allah ile dünya arasındaki ilişkiye yönelik kabul ettikleri zaruriliğin esasında, ilahi bilgiye atfettikleri özellikler yatmaktadır. Fârâbî ile İbn Sînâ'ya göre, O, bilgisiyle objeyi var kılmaktadır. Diğer bir deyişle O'nun bilmesinin anlamı, irade ve kudreti gerekli kılmayacak biçimde yaratmasıdır.⁴³⁵

Farâbî'nin sisteminde ilim sıfatının daha fazla ön plana çıktığı göze çarpmaktadır. Ayrıca onun, ilim sıfatı yanında irade ve kudret sıfatlarına da yer verdiği görülmektedir. O, ilim sıfatından hareketle Allah'ın âlem ile münasebetini yorumlamaya çalışmış ve O'nun kendini ve varlığı bilmesinin varlığın meydana gelmesi için yeterli gerekçe olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu açıdan bakıldığında ilim, irade ve kudret sıfatları arasında bir fark bulunmamaktadır.

Fârâbî, Allah'ın ilmiyle insanın ilmini de değerlendirmiştir. Ona göre, bu iki bilgi birbirinden oldukça farklıdır. Allah'ın ilmi, insanın ilmi gibi özne-nesne münasebeti bağlamında bir aracıya ya da bir organa bağlı olarak bölük pörçük bir şekilde oluşmamıştır.⁴³⁶

Bu noktada İbn Rüşd, kendinden önceki İslam filozoflarından farklı olarak ilim sıfatının varlığını Kur'an'dan ayetlerle delillendirmektedir. O, Allah'ın âlim oluşuna,

⁴³⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, 46-49; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi, İSAM Yayınları*, İstanbul 1989, II, 489.

⁴³⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 117.

⁴³⁶ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1995, XV, 155.

âlemdeki varlıkların birbirine uygunlukları ve belirli bir tertip içinde yaratılmış olmaları (inayet) delilini göstermektedir. İbn Rüşd, âlemdeki bu düzenin tabî bir fiilin sonucu olamayacağını, bilgili sanatkâr biri (Sani') biri tarafından peş peşe meydana getirilmek suretiyle var edildiğini söyler. Ayrıca o, bu Sani'in bilen olmasının vücutiyetini delillendirmeye çalışır. Ev yapan bir ustayı da buna örnek olarak göstermektedir.⁴³⁷

Bununla birlikte İbn Rüşd, ilim sıfatının kadîm oluşuna da dikkat çekmiştir. Onun, “Allah'ın sonradan olan eşyayı, oluş zamanında bildiği, ezelde bilmediği” şeklindeki ifadesinin, İbn Rüşd'ün, Allah'ın varlıkları var olduklarından sonra bildiği fikrinde olduğu zannını uyandırmaktadır.⁴³⁸

Hatta İbn Rüşd'ün bu tespiti, “Allah'ın zâtı akıldır, akıl ise sadece varlıklara taalluk eder” şeklinde formüle etmiş olduğu ve Allah'ın varlığa dair ilmini ispatlamak için kullandığı ifadelerle birlikte değerlendirirsek daha iyi anlamış oluruz.⁴³⁹

Aslında İbn Rüşd, “Allah'ın bilgisinin ezelîliği” konusunda kelimcılara yönelttiği eleştirileri sebebiyle kendi içinde tutarsızlığa düşmektedir. Çünkü bir yandan ilim sıfatını kadîm kabul edip, diğer yandan Allah'ın evreni kadîm ilmiyle bilmesini kabullenmemek çelişki barındırmaktadır. Bu durumda ya ilim sıfatını kadîm kabul etmemek ya da Allah'ın hâdisleri, hâdis ilmiyle bildiğini kabul etmek gerekir. Ancak bu ifade de sıfatlar konusunda birçok probleme sebep olabilir.

Nitekim İslam dünyasında meydana gelen bir takım sorunlar, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin bir kısmının İslam âlimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanması sebebiyle ortaya çıkmıştır. İnsanın kaderi, iradesi ve ihtiyarı ile Allah'ın iradesi ve takdiri arasındaki bağlantı hakkında Kur'an'da değişik anlamlarda ayetlerin yer alması ve İslam bilginlerinin bu ayetleri farklı şekillerde yorumlamaları İslam dünyasında bir takım problemleri doğurmuştur.

Allah'ın ezelî sıfatlarından olan hayat sıfatı, “diri ve canlı olmak” anlamına gelir. Hayat sıfatının zıddı olan “memat” (ölüm) ise Allah için mümtenîdir. Burada Allah için kullanılan hayat sıfatı, yaratılmışlarda olduğu şekliyle ruh ve beden birleşmesinden meydana gelen geçici ve maddî bir hayat değildir. Hayat sıfatı, ezelî ve ebedî olan

⁴³⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, (nşr. Dirâsetü'l-Vahdati'l-Arabiyye), Beyrut 2001, 129.

⁴³⁸ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal*, 129-130.

⁴³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 351-352.

hakikî bir sıfattır. Bu sıfat aynı zamanda Allah'ın, ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla muttasıf olduğunu da gösterir.⁴⁴⁰ Zira hayat sahibi olmayanın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla vasıflanması da imkânsızdır. Bu anlamıyla hayat sıfatının selbî sıfatlarda olduğu gibi yaratılmışlar üzerinde benzeri bulunmamaktadır.

Kur'an'da birçok yerde Allah'ın hayat sıfatıyla muttasıf olduğu bildirilmektedir. *“Allah, Kendisinden başka ilah yoktur; hayydır (diri) ve kayyumdur (kendi zatıyla kaimdir.)”*⁴⁴¹ *“Hayy (diri) olup hiçbir zaman ölmeyen Allah'a tevekkül et.”*⁴⁴²

İbn Rüşd, hayy sıfatının zat ile olan ilişkisinde farklı açıklama tarzlarına başvurur. Bu açıklamaların birçoğu Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler ve filozofların kendi görüşleri üzerinden yapılmıştır. Her ne kadar bazen Gazzâlî'ye hak verse de çoğunlukla filozofları eleştirmekle birlikte ya onlardan yana tavır almış ya da filozofların görüşlerinin akla yatkinliğini ispat yolunu seçmiştir.

İbn Rüşd için Allah'ın ilminin öncelikli olarak görüleceği yer O'nun zatıdır. İlmi Allah'ın zatına haricen dâhil olmaz. İlmi zatından ayrılmamıştır. İbn Rüşd'ün sözlerini özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir: Filozoflar için ilmin ve âlimin aynı anlamlara gelmesi zaruridir. Mesela, âlim ilmine bağlı olarak âlimse, bu kişiyi âlim kılan şeyin âlim olması gerekir. Yoksa ilmin, hayy olması gerekirdi. Buna âlemdeki diri cisimler örnek olarak verilebilir. Eğer âlemdeki diri cisimler, mahiyetleri sebebiyle değil de kendilerine giren dirilik sebebiyle hayat sahibi olsalardı, hayat sahibi olmayanın bu dirilik sebebiyle diri olması gerekirdi. Yani teselsül lazım gelirdi.⁴⁴³

İbn Rüşd, hâdis olan şeylerin ya tabii veya irade aracılığıyla ya da bir rastlantı sonucu ortaya çıktığına şahit olunmasına rağmen kelamcıların hâdislerin meydana gelmesini bir iradeye bağlamalarını şaşırtıcı bulmaktadır. Ona göre, irade ile ortaya çıkanlar, yapay varlıklardır. Tabiat sebebi ile meydana gelenler ise, tabii varlıklardır. Şayet hâdis olanlar sadece irade vasıtasıyla meydana gelseydi, irade onun tanımında yer alırdı. Oysaki hâdis, “yokluktan sonra var olan şey” şeklinde tanımlanmakta ve tanımında iradeye yer verilmemektedir. Şayet hâdis ise, tabii bir varlık olarak tabii nesnelerin ilkelerinden ortaya çıkması gerekirdi. Aslında bu, yapay ilkelerden yani iradenden

⁴⁴⁰ Ahmet Arslan, “Kur'an İlahî Sıfatlar ve Hoşgörü”, *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, 310-311.

⁴⁴¹ Bakara, 2/255.

⁴⁴² Furkan, 25/58.

⁴⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 364.

ortaya çıkmasına göre daha doğrudur. Ancak, âlemin, varlığını yokluğuna tercih eden bir failin var olduğu ortaya konulduğuna göre, onun iradeli olması gerekmektedir. Şayet o, ezeli olarak varlığı tercih ediyorsa ve Gazzâlî'nin de dediği gibi irade sahibinin bilgili olması gerekiyorsa, kelamcılar, filozoflarla aynı noktadadırlar.⁴⁴⁴

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara atfettiği, “Yüce Allah’tan çıkan şeyin tabii olarak çıktığı” görüşünün onlara ait olmadığını belirtmektedir. İbn Rüşd’e göre bu görüşün onlara isnat edilmesi hatalıdır. Aslında filozoflar, nesnelerin Allah’tan tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle meydana geldiğini savunmaktadırlar. Ona göre, tabiata ve insan iradesine eksiklik vasfı ilişir. Bu sebeple Allah’tan fiilin tabii olarak ya da iradeye yüklenen anlamda irade ile meydana gelmesi olanaksızdır. Çünkü canlılarda irade, hareket ilkesidir.⁴⁴⁵

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin konuyla ilgili filozoflardan aktardığı, “kendi özünü bilmeyen ölüdür. İlk İlke'nin ise ölü olması mümkün değildir.”⁴⁴⁶ şeklindeki delile de temas eder. Ona göre bu delil, meşhur öncülleri taşıyan gayet ikna edici bir delildir. Zira diri olmayan varlık, hayatı kabul edecek bir tabiata sahip olmadıkça canlı değildir. Aynı şekilde “ölü” kelimesinden de, “cansız varlık” kelimesinin işaret ettiği anlam kastedilmedikçe, ölü de değildir.⁴⁴⁷

Burada şunu belirtmek yararlı olacaktır. İbn Rüşd, Allah'ın zatını bilmesi başlığındaki değerlendirmelerinde genellikle, Gazzâlî'nin düştüğü yanlışları ve tutarsızlıkları ortaya koymaktadır.

3.2.3. İbn Rüşd'ün Allah'ın Cüzileri Bilmesi Konusunda Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Allah'ın cüz'ileri bilip bilmediği tartışmaları, temelde O'nun, cüz'ilere/tikellere dair bilgisinin küllî/tümel olduğunu kabul eden filozoflarla, Allah'ın bilgisinin küllî-cüz'î/tümel-tikel gibi ayrımlara tabi olmadığını savunan kelâmcılar arasında cereyan etmiştir.

⁴⁴⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 531.

⁴⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 532.

⁴⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 131.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 534.

İslam filozoflarının, Allah'ın tikelleri, küllî bir ilimle bildiğini savunmalarının en önemli nedeni, bu tür bir bilginin, bilgide ve bilgi sahibinde değişime neden olacağı önkabulüdür. Zira onlara göre, Allah'ın, tikelleri bildiğini iddia etmek, Allah'ın bilgisinde değişimi kabul etmek anlamına gelir. Çünkü bilgi, bilinene tâbidir. Bilinenin değişmesi durumunda bilgi de değişecektir. Bu durum başka bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. O da, Allah'ın sonradan meydana gelen şeylerin mahalli olması sorunudur. İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri bilmesi konusundaki tavrı, Allah'ın yüceliğine tenzih amaçlıdır; yoksa cehalet anlamında değildir.⁴⁴⁸

Yaygın kanaate göre, İbn Sînâ, Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia etmektedir. Bu iddia ise, İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'îleri nasıl bildiğine" dair açıklamalarının, ilâhî bilginin cüz'îleri nasıl ihtiva ettiğini ortaya koymakta başarılı olmadığı savına dayandırılır.⁴⁴⁹ Bu iddiayı ortaya atanlar, düşünürün, cüz'îlerin bilgi konusu değil, kategorik olarak aklî bilgiye uygun olmayıp algılamaya uygun olduğu, bu durumda cüz'îlerin, aklî bilgi anlamında, Allah tarafından da insanlar tarafından da bilinemeyeceği ve Allah'ın olma ve bozulma dünyasındaki tikelleri bilemeyeceğini ifade etmesini sorunsallaştırmıştır.⁴⁵⁰

İbn Sînâ, bilinenin halindeki değişikliğin, bilenin zatındaki değişimi de gerektirdiğini söylemiştir. Buna karşın Allah'ın zatında değişim olmamaktadır. İbn Sînâ, Allah'ın, gayb ve şehadet âlemini bildiğini ifade eder ve O'nun üstün, güç sahibi (Aziz) ve hikmetli (Hâkim) olduğunu söyleyerek sözlerini sonlandırmaktadır.⁴⁵¹

İbn Sînâ'ya göre Allah şeylerin tümünü tikelden ziyade tümel olarak bilmektedir. Ayrıca O'nun ilmi, zamandan bağımsızdır ve tikellerin bilgisi, bilenin kendinde değişiklikleri de gerektirmemektedir.⁴⁵²

İbn Rüşd, tikel ve tümeller konusuna ilişkin görüşlerini *Faslu'l Makâl* isimli eserinde aktarmış ve kısaca şunları söylemiştir: Allah'ın ilmini tikel ya da tümel şeklinde nitelendirmek mümkün değildir. Yani, bu konuda ihtilafa düşmenin de bir

⁴⁴⁸ Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, 146.

⁴⁴⁹ Rahim Acar, "Reconsidering Ibn Sina's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon Mc Ginnis (Leiden & Boston: E. J. Brill, 2004), 142-156.

⁴⁵⁰ Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2005, 3.

⁴⁵¹ İbni Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, 106-107.

⁴⁵² Acar, *Yaratan Bilmezse*, 5.

anlamı bulunmamaktadır.⁴⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt* isimli eserinde ise, özetle şu düşünceleri ileri sürmektedir: Gazzâlî ile filozofların ihtilafının temelinde Allah'ın ilminin beşer ilmi ile benzeştirilmesi yatmaktadır. Bu durum iki bilginin kıyaslanması sonucunda yaşanmaktadır. Bu durum özü itibariyle benzetmeler sebebiyle ortaya çıkan bir yanlışlıktır. Zira Allah (yaratan) ile beşerin (yaratılan) ilimleri farklılık göstermektedir. Tümel ilim ve tikel ilimin sahip olduğu çelişkiler yalnızca beşer için geçerliiyken, bu durum Allah için geçersizdir.⁴⁵⁴

Bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile bilginleri sonradan meydana gelen bilginin durumu hakkında tereddüte düşmüşlerdir. Bu sebeple farklı iddialar ortaya atmışlardır. Çoğunluk şu görüşü savunmaktadırlar: “Bir şeyin var olacağını bilmek; onun varlığını var olduğunda bilmekle aynıdır.” Delilleri ise şudur: “Zeyd'in yarın şehre gireceğine dair bilgimiz, Zeyd'in yarın şehre gireceği ana kadar devam ederse, biz Zeyd'in şuan şehre girdiğini bu ilimle biliriz. Bu durumda olacak olanı bilmek; olduğunda onun varlığını bilmekle aynı anlamdadır. Yalnız ilk bilgimize gafletin arız olması ihtimal dâhilinde olduğundan farklı bir bilgiye de ihtiyaç duyarız. Allah'ın gafleti mümkün olmadığı için, Allah'ın bir şeyin meydana geleceğine dair bilgisi, o şeyin varlık âlemine çıkmasını bilmesi ile aynıdır.”⁴⁵⁵

Ebü'l Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), bu düşüncenin beş açıdan imkânsız olduğunu söylemiştir. İmkânsız olmasının en önemli sebebi şudur: İki şeyin birbiri yerine geçebilmesi için, o şeyler arasında benzerlik şartının olması gerekir. Bir şeyin/durumun var olacağı yönündeki bilgi ile şimdi var olduğu bilgisi birbirinin yerine koyulmaz. Bir diğer ifadeyle, var olan bir şey için var olacağını bilmemiz mümkün değildir.⁴⁵⁶

Buna karşın bu durum, Allah'ın sahip olduğu bilgi ile beşerin sahip olduğu bilginin benzetilmesinden doğan güçsüz bir yaklaşımdır. Zira bir şeyin/durumun var olacağı hakkında şüphesiz ve eksiksiz bilgiye sahip olmak, o durumun/şeyin var olacağı zamanda var olduğunu bilmeyi de kapsamaktadır. Daha sade ifade ile bir şeyin kesinlikli bir biçimde var olacağından haberdar olan, var olacağı zamanı ve o andaki

⁴⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, 160.

⁴⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 36-88.

⁴⁵⁵ Râzî, *el-Erba'in*, (tah. Ahmed Hicâzî eş-Sekâ), Kahire 1986, I, 194-195.

⁴⁵⁶ Râzî, *el-Erba'in*, 195-196.

varoluş biçimini de bilmektedir. Bu noktada bilginin belirli bir zamanın akabinde gerçekleşmesinden kaynaklanan bir farklılık bulunmaktadır.

Değişim gösteren bilginin kendisi değil, onun obje ile kurduğu bağlantıdır. Böyle bir durum ise bilen veya bilgide değişiklik anlamına gelmemektedir. Hakikaten bu durumun farkında olan Râzî'nin (ö. 606/1210), sözleri dikkate değerdir: *“Allah'ın sıfatlarında değişim imkansızdır.... İzâfî (göreceli) sıfatlarda ise değişikliği mümkündür. Bunun aksi nasıl iddia edilebilir ki? Bir hâdis (nesne) var olduğunda Allah onunla beraberdir. O (nesne) yok olduğunda ise bu beraberlik ortadan kalkar. Bu da izafetlerde değişimi gerektirir. Bu doğru olduğuna göre, bu bağıntılar, nispetler ve izafetlerden ibarettir. Durum böyle olunca, onlarda değişikliğin olması imkânsız değildir.”*⁴⁵⁷

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin aktardığına göre, Hişam b. el-Hakem ve Mu'tezile'den Hişâm b. Amr el-Füvâtî, ilk başlarda “Allah'ın zatından başkasını bilmediğini savunmakta idiler. Çünkü Allah'ın zatından başkası, ezelde madum (yok)dur. O'nun ilmi ise maduma taalluk etmez.”⁴⁵⁸ Ayrıca el-Fuvatî, Allah'ın ezelde bilen olduğunu ifade etmesine rağmen, Allah'ın eşyayı ezeli olarak bildiğini ifadeden ısrarla kaçınmaktadır. Zira eşyayı ezeli olarak bildiği ifade edilmesi durumunda, eşyaya ezellilik kazandırılacaktır.⁴⁵⁹

Hâlbuki sonradan oluşan bilginin ezelde olması mümkün değildir. Bu sebeptendir ki Allah cüz'iyi bilmemektedir. Nitekim O'nun cüz'ileri bildiğinin söylenmesi halinde Allah'ın bilgisinin değişeceğinin de kabullenilmesi gerekmektedir. Bu kabulleniş ise Allah için düşünülememektedir. Çünkü bilgideki değişim, o bilgideki yanlışlığa işaret eder. Bu durum ise Allah'ın bilgisindeki mükemmellik ve tamlık ile tezattır. Bu görüşten farklı olarak Fârâbî'ye göre, Allah cüz'ileri olacağı haliyle bilir.

Fârâbî, Allah'ın ezeli bilgisiyle her şeyi bildiğini savunmuştur. O'nun bilgisinde zorunluluk yoktur. Bu sebeptendir ki, kelamcıların neredeyse hepsi filozofların, Allah'ın kimi şeyleri ya da cüz'i şeyleri bilemeyeceği yönündeki düşüncelerine karşı

⁴⁵⁷ Râzî, *el-Erba'in*, 198.

⁴⁵⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabıratu'l-Edille*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 256.

⁴⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1969, I, 237.

çıkılmışlardır. Kelamcılar, Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını ve ezeli olduğunu, O'nun ilminde değişiklikten bahsedilemeyeceğini söylemişlerdir.⁴⁶⁰

İbn Rüşd, konuyu şöyle açıklar: “Kadîm bilginin var olanla ilişkisi ile hâdis bilginin var olanla ilişkisi farklıdır. Şöyle ki; var olanın varoluşu, bizim onu bilmemizin sebebi ve illetidir. Kadîm bilgi ise, var olanın illeti ve sebebidir. Şayet var olan, önceden var olmamışken sonra var olmuşsa ve bu sebeple kadîm bilgide fazla bir bilgi ortaya çıkarsa; bu durumda kadîm bilgi, var olanın illeti değil, malûl olurdu.”⁴⁶¹

Bunun yanısıra İbn Rüşd, İslam filozoflarının Allah'ın tikelleri bilmesiyle alakalı olarak yaşadıkları bu zorluğu aşmaları için, ilahi bilgiyi tümel ve tikel şeklinde nitelendirmemeleri gerektiğini savunmaktadır. Zira İbn Rüşd, bilginin bu şekilde ayrıştırılmasının münfail (edilgen) ve ma'lûl (nedenli) akıllar için geçerli olduğunu savunmuştur. Oysaki İlk Akıl sadece eylem ve illetir. Yani mevcutlar, yalnızca Allah'ın şahsi zatını bilmesiyle vardır. Allah mevcudiyette olanların tümünü tam olarak bilmektedir.⁴⁶²

Öte yandan İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik, “filozofların Allah'ın bilgisinde türlerin çokluğunu imkân dâhilinde görmeleri durumunda, bireylerin ve bir tek bireyin çeşitli hallerinin çokluğunu da olanak dâhilinde görmeleri gerekir.”⁴⁶³ şeklindeki eleştirisinin safsataya dayandığını belirtmektedir. Ona göre, bireyleri bilmek, bir duyumlama veya hayallemidir. Tümellerin bilgisi ise akılla kavramakla olur. Bireylerdeki ya da onların durumlarındaki herhangi bir değişim, kavramanın değişmesini ve çoğalmasını gerekli kılar. Oysaki türlere ve cinslere dair bilgi ise bunun gibi değildir. Onların bilinmesi halinde herhangi bir değişiklik gerekli olmaz.⁴⁶⁴

Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofların görüşlerinden hareketle ileri sürdüğü, “çeşitli bireyleri ya da bireyin çeşitli durumlarını kapsayan bir tek bilginin varlığını da mümkün görmek gerekir”⁴⁶⁵ şeklindeki çıkarsamasını da eleştirir. Ona göre bu, “türleri ve cinsleri kuşatan bir tek aklın bulunması halinde, çeşitli bireyleri kuşatan basit bir tek cinsin bulunması gerekir” demekle aynı anlama gelmektedir. Hâlbuki böyle bir söylem

⁴⁶⁰ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, 50-53.

⁴⁶¹ İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 124.

⁴⁶² Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E. Ankara 1996, 130.

⁴⁶³ Gazzâlî, *Tehafüt*, 137-138.

⁴⁶⁴ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, 550.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *Tehafüt*, 140.

saçmadır. Çünkü bilgi kavramı, hem Allah hem de insanlar için ortak olarak kullanılan bir kavramdır.⁴⁶⁶

Bunun yanı sıra İbn Rüşd, Gazzâlî'nin, "türlerin ve cinslerini çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir"⁴⁶⁷ sözüne katılmaktadır. Hatta filozofların önde gelenlerinin bu sebeple Allah'ın varlıkları bilmesini tümel ya da tikel olarak nitelendirmediklerini belirtir. Ona göre, bu durumu gerekli kılan bilgi, edilgen akıldır ve nedenlidir. İlk akıl ise, salt fiildir ve nedendir. Buradan da anlaşılacağı üzere Allah'ın bilgisi, insaninkiyle kıyaslanamaz. Allah'ın zatının dışındaki bir kimseyi, başkası olması itibariyle kavramaması sonucu elde ettiği bilgi, edilgen olmayan bir bilgidir. Ayrıca O'nun başkasını kendi özü olarak kavraması sonunda elde ettiği bilgi de etken bilgidir.⁴⁶⁸

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere İbn Rüşd, Allah'ın ilminin mahlûkatın tümünü kapsadığına, varlığın Allah'ın bilgisinin ve kudretinin eseri olduğuna işaret etmektedir. Filozof, ilim sıfatının kadîm ve ezelî olduğunu vurgular. İbn Rüşd'e göre, O'nun bu sıfatla herhangi bir zamanda nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple o, bazı kelamcıların Allah'ın, sonradan meydana geleni meydana gelişi esnasında, kadîm bir bilgiyle bildiği iddialarını kabul etmez. Kelamcıların kabulüne göre, hem yokluğu hem de ortaya çıkması anında hâdis olan şeye taalluk eden tek bir bilginin olması gerekir. Bu ise mantık açısından uygun bir görüş değildir. Allah'ın bilgisinin varlığa tabi olması gereklidir. Oysa varlığın bazen bil-kuvve bazen de bil-fiil var olması sebebiyle, onun her iki durumunu da kuşatan ilmin farklı olması da zaruridir.⁴⁶⁹

Değerlendirme

İbn Rüşd'ün tüm bu eleştirilerinden hareketle, Allah'ın ilmi konusunda, Gazzâlî ve kelamcılara yönelttiği eleştirilerindeki yaklaşımının mantık temeline dayandığı söylenebilir. Onun, eleştirilerinde Gazzâlî'nin aksine, söylemin sistemi yerine, aklın sistemini tercih ettiği görülmektedir. Zira aklın sistemi, eşya, düşünce ve duyular dünyasında, varlıklar ve oluşlar düzleminde etkenliği ve edilgenliği gerektirir. Aklın sistemi tek kelime ile sebeplilik sistemidir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 550.

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 140.

⁴⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 551.

⁴⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 11-12.

⁴⁷⁰ Câbirî, 143-144.

Ayrıca İbn Rüşd, eleştirilerinde burhanî bilgi sisteminin en temel dayanaklarından biri olan tûmdengelimî kullanmaktadır. İbn Rüşd'ün aksine Gazzâlî'nin, kıyasta tûmdengelim yerine analojiye başvurduğu görülmektedir.

Gazzâlî, nass, icma ve ictihadı temel kaynak ve otorite olarak kabul ederken İbn Rüşd, sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarını temel alarak eleştirilerini ifade etmeye çalışmaktadır.

Tüm bu yaklaşımlarından hareketle İbn Rüşd'ün Allah'ın ilmi konusunda Gazzâlî ve kelamcılara yönelttiği eleştirilerinde Câbirî'nin burhan bilgi sistemi ismini verdiği sistemin özelliklerinden hareket ettiği söylenebilir. Ayrıca İbn Rüşd'ün eleştirilerinin, nahiv mantık çatışmasındaki mantıkçı yaklaşıma ait özellikleri taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir.

SONUÇ

“Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün Tehâfüt’leri bağlamında Allah’ın ilmi konusundaki tartışmalar” adıyla yapılan bu çalışmada felsefe-kelam tartışmalarının tarihsel seyri noktasında önemli bulgular elde edilmiştir. Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün Allah’ın ilmi konusundaki eleştirileri bağlamında yer yer diğer İslam filozoflarının da ilahi ilim anlayışları incelenmiştir. Çalışmada Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün ilim hususundaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışırken ileri sürdükleri delilleri, bu delillerdeki benzer ve farklı olan yönleri ve delil ortaya koyma nedenleri ve temel hareket noktaları üzerinde durulmuştur. Her ne kadar iki düşünürün bu konudaki delilleri birbirine benzese de bunların mahiyetleri, şartları, kısımları ve delil olma keyfiyetleri farklılık arz etmektedir.

Ayrıca çalışmamızda tartışmanın zeminini oluşturduğunu düşündüğümüz Nahiv-Mantık tartışmaları önemine binaen ele alınmıştır. Nahiv, bir ifadenin dil düzeyindeki doğruluğunu belirlemektedir. Mantık ise aynı ifadenin düşünce düzeyindeki doğruluğunu araştırmaktadır. Bu yönleri sebebiyle bu iki ilim dalının karşı karşıya gelmesi gayet doğal bir durumdur. Her iki ilim dalı konu ve maksatları yönüyle bazen çatışmakta bazen de uzlaşmaktadır. Zira düşünce, dil vasıtasıyla bilinir hale gelmekte ve terimlerini de dilden yararlanarak oluşturmaktadır. Dolayısıyla düşünce, daha ilk başlangıçta dile ihtiyaç duymaktadır. Aynı bunun gibi dil de meşruiyetini düşüncenin kurallarına uygunluğundan almaktadır. Özetle söylenecek olursa, dil düşünceyi temsil etmekte, mantık ilmi ile nahiv ilminin sınırları tam da birbirine ihtiyaç duydukları bu noktada kesişmektedir.

Meseleye İslâm medeniyeti düzleminde bakılacak olursa, mantık ilminin yabancı menşeli olması; yani ilk temsilcilerinin çoğunlukla başka dinlere mensup kimseler arasından çıkması ve daha da önemlisi başlangıcı itibarıyla mevcut dinî ilimler hiyerarşisi içerisinde bir türlü kendisine yer edinememesi, bu ilmin İslâm tarihinin ilk asırlarında kuşkuyla karşılanmasına yol açmıştır. Bu mücadele içerisinde mantık ilminin ilk temsilcileri, bu ilmi İslâm ilim ve kültür havzası içerisine dahil edebilmek amacıyla gayret sarfetmiş ve ister istemez dinî ilimlerle meşgul olan ve bu ilimlerin usulü çerçevesinde hareket eden devrin âlimleriyle çatışmak zorunda kalmışlardır.

Nahiv ve mantık ilimlerinin yerli ve yabancı literatürdeki sıfatlarına, bir de bu iki ilmin söz söyleme aleti olma özelliği eklenince de her iki ilim arasındaki rekabetin şiddetlenmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Modern dönem âlimlerinden Câbirî, Arap aklının; Beyan, İrfan ve Burhân isimli üç bilgi sisteminden meydana geldiğini ileri sürmektedir. O, beyan bilgi sisteminin ana prensiplerinin dil, nahiv, fıkıh, kelam ve belağat âlimleri tarafından atıldığını belirtir. Ona göre burhan bilgi sistemi ise Mantık temeline dayanmakta ve tamamen olmasa da Aristoteles'i kaynak olarak kabul etmektedir. Câbirî'ye göre burhan bilgi sistemi, insan aklının tabii bilgi kaynakları olan duyular, deney ve akli muhakemeye dayanarak, kâinatın bütünü ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışmaktadır. Câbirî'nin bu yaklaşımı, çalışmamızı farklı bir boyuta taşımamıza neden olmuştur. Buradan hareketle çalışmada Allah'ın ilmi meselesinde filozofları eleştirirken Gazzâlî'nin tavrında göze çarpan nahivci yaklaşım, İbn Rüşd'ün ise Gazzâlî eleştirilerindeki mantıkçı yaklaşım özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Burada şu hususları tekrar vurgulamak gerekmektedir: Nahivle mantık, “düşüncenin dile getirilmesi” noktasında belirli bir alanı ortak kullanmaktadırlar. Nahiv, belirli bir dile ait olduğu halde mantık, daha geniştir. O, genel kurallar belirlemekte olup nahivden daha genel ve “bütün dillerin gramerini” kapsar durumdadır. Fakat aralarındaki bu ilişki, aynı zamanda birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir.

İslâm dünyasında mantık ilmine, “yabancılar a ait olma” gözüyle bakılmasından dolayı karşı çıkışlar olmasına rağmen, nahiv ilmiyle münakaşaya girişmiş olmaları her ikisinin de kendilerini kelâmın aleti olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Mantığın erken dönemden itibaren nahiv ilminde etkilerinin görülmesinin en önemli sebeplerinden biri, nahivle uğraşanların büyük bir bölümünün yabancı milletlere mensup olmalarındandır. İlk dönemlerde, Arap asıllı nahivci çok azdır (Ebu Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed gibi). Bunun sebebi yabancıların Arap dilini öğrenmek zorunda kalmaları ve saraya yakın olmaya bir vesile görmeleridir.

Gazzâlî ve İbn Rüşd, dinin ölçü ve değerlerinden hareketle temelde insan, âlem ve Allah'a dair konuları anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Onların bu konularda başvurdukları yöntemleri şu şekilde değerlendirmek mümkün görünmektedir:

Allah'ın ilmi konusu yöntemsel ve içerik yönünden İslami düşünce geleneğinde filozoflar ve kelamcılar arasındaki ana sorun alanlarından biri olmuştur. Temel konuda ihtilafa düşmemiş olsalar da delillendirme metodlarına ilişkin önemli tartışmaların yaşandığı açıktır. Bu tartışmalar ise iki düşünürün hareket noktalarının farklı olması sonucunda ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada biz şu hususu da vurgulamaya çalıştık. Kelamda çok önemli bir yeri olan Gazzâlî, düşüncelerini ifade ederken beyan bilgi sistemi merkezinde hareket ederken, Meşşâî geleneğin son halkası kabul edilen İbn Rüşd ise burhan bilgi sistemine göre hareket etmektedir. Bu durum her iki düşünür tarafından kaleme alınan eserlerde yoğun bir biçimde kendini göstermektedir.

Öte yandan İbn Rüşd, filozofların geleneğinde Allah'ı, ilim ile özdeşirmesi ve düşüncelerini bu şekilde inşa etmesi sebebiyle zat-sıfat ilişkiselliğini ilim ekseninde değerlendirmiştir.

Bu noktada çalışmamızda şunu da vurgulamaya çalıştık. İbn Rüşd ilim, irade türünden sıfatları kabullenmekte, bu sıfatları zatî/nefsî sıfatlar şeklinde görmekte, onların yok olmasını zatın yok olması olarak değerlendirmekte, bu sıfatların kesin olarak Allah'ta çokluğu dışladığını, sıfat ve zatın aynı olduğunu savunmaktadır.

Gerek Eş'arilerin ve gerekse İbn Rüşd'ün sıfat-zat ilişkisindeki tavırlarının Allah'ta çokluğa, bileşikliğe, hudusluğa, arazlığa yol açmadığını ve açmaması gerektiğini düşünmeleri oldukça ilgi çekicidir. Hatta izahlar incelendiğinde, sıfatların zatla ilgili bu türden problemlere neden olup olmaması konusunda, Eş'ariler'in, İbn Rüşd'e nazaran daha ciddi zorluklarla karşı karşıya olduğu da görülmektedir.

Şu bir gerçektir ki Allah'ın ilmi konusundaki tartışmalarda evvela Gazzâlî'yi iyi anlamak gereklidir. Çünkü Gazzâlî eserlerinde din, tasavvuf, felsefe, siyaset felsefesi ve iktidar ideolojisi ile olan ilişkisi hususlarında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu açıdan Gazzâlî'nin Allah'ın ilmi konusundaki sentezleri oldukça özgündür ve İslam toplumunun büyük bir bölümünde etkisi vardır.

Öte yandan İbn Rüşd, İslam düşüncesinde din ve felsefe münasebetlerini çok iyi bir şekilde kurmayı başaran bir düşünür olarak bilinir. O hiçbir zaman dinin esasını inkâr etmeden akıl ve mantık çerçevesinde felsefenin dinle olan münasebetini savunmuştur. Özellikle de şer'i hükümleri, hikmet adını verdiği felsefeyle

birleştirmesinin yanında akıl ile Allah'ın ilmi arasında kurmuş olduğu bağ da orijinal çözümlemelerdir. Ayrıca ilimlerin birikip ilerlediğini, aksi halde hiç kimsenin ömrünün bilimsel gelişmeleri tamamlayabilecek kadar uzun olmayacağını iddia etmesi, din ile felsefe münasebetine evrensel temeller içinde bakış açısı kazandırmaktadır.

Hatta İbn Rüşd, İslâm toplumunda sık sık tartışma konusu olan, gayri müslim ilim adamlarının kurup geliştirdiği bilim ve düşüncelerin İslam düşünce sisteminde kullanılıp kullanılamayacağı konusunu bir sonuca bağlamak istemiştir. “Bilgide devamlılık esastır” görüşünde olan İbn Rüşd, sonra gelenlerin öncekilerin bilgilerinden faydalanması gerekliliği üzerinde durmuştur. Ayrıca ona göre insanlığın ortak malı olan ilmi birikimlerden faydalanmak ve onları geliştirmek tabii ve tarihi bir görevdir.

Sonuç olarak kısaca şunu söyleyebiliriz: Klasik dönemde kelâmcılar, dil merkezli bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Kelamcıların geliştirdikleri bu sistem, sözcüklerin manalarına dair korumacı bir tutum sergilemelerini sağlamıştır. Sadece bununla da kalmayıp aynı zamanda, düşüncenin evrensel kurallarını belirlediği kabul edilen Yunan mantığına da Arapçanın mantığı adına karşı çıkmalarını gerekli kılmıştır. Sîrâfî ile İbn Mettâ arasındaki tartışma ile başlayan Nahiv-Mantık çatışmaları uzun yıllar devam etmiş, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün özellikle Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerinin de zeminini oluşturmuştur. Câbirî'nin ifadesiyle nahiv, beyan bilgi sistemi içerisinde yer almış olup, Gazzâlî de düşüncelerini temellendirmede bu bilgi sisteminin ilkelerinden yararlanmıştı. İbn Rüşd ise, burhânî ilgi sistemi içerisinde yer alan Mantık ilminin ilkelerini, düşüncelerini temellendirmede kullanmıştır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, “Reconsidering Ibn Sina’s Position on God’s Knowledge of Particulars,” *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden & Boston: E. J. Brill, 2004).
- _____, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2005, 1-23.
- Acem, Refik, *Mustalahatu İbn Haldun*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2004.
- Adanalı, A. Hadi, Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması”, *İslâmiyât*, 7(2), 2004, 83-120.
- Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd’ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E. Ankara 1996.
- Akyol, Aygün, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 2006/2, 111-130.
- Alousi, Hüsam, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, The National Printing and Publishing Co Cambiridge 1965.
- Alper, Ömer Mahir, “Küllî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- Altuner, İlyas, “Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi”, *Beytulhikme*, 1(2), 2011, 89-103.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî’de Dil Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, “Kur’an İlahî Sıfatlar ve Hoşgörüsü”, *II. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.
- _____, *Haşiye Ala’t-Tehafüt Tahlili*, K.B.Y., İstanbul 1987.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Filozoflara Göre Felsefe*, Atademir Yayınevi, Konya 1947.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâya Göre Yaratma*, Ankara, 1974.

_____, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara 1998.

Aydın, Hasan, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, 7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik, ts.

Aydın, İbrahim Hakkı "Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2006.

Ayyıldız, Mehmet Nuri, "Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci", *Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, Nisan 2019, 155-173.

Bağdadî, Abdulkahir, *Usulü'd-Dîn: Ehli Sünnet Akaidi* (1. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Mezhepler Arası Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), TDV Yayınları, Ankara 2001.

Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisü'd-Delâi*, (Tah. Eş-Şeyh İmadü'd-Din Ahmet Haydar), Beyrut 1987.

Bakırcı, Selami ve Demirayak Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Fenomen Kitaplar (1. Basım), Erzurum 2019.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

Bilen, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir 2001, XIII-XIV, 89-100.

Bingöl, Abdülkuddüs, "İstidlâl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2001.

Boyalık, M. Taha, *Dil, Söz ve Fesâhat*, Klasik Yayınları, (1. Basım), İstanbul 2017.

Bozkurt, Mustafa, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhi Bilgi", *Hikmet Yurdu*, 7 (13), Ocak-Haziran 2014, 127-141.

Bulğen, Mehmet, "Klasik Dönem Kelamında Dilin Gücü", *Nazariyat*, 5/1 (Nisan 2019), 37-79.

- Câbirî, Muhammed Âbid, “Mükevvinâtü fikrî'l-Gazzâlî”, *Ebû Hâmid el-Gazzâlî: Dirâsâtün fî fikrihî ve asrihî ve te'sîrihî (Sempozyum Bildirisi)*, Ribat: Menşûrâtü külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 1988.
- _____, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) (3. Baskı), Kitabevi, İstanbul 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân*, Darul kitabu'l-arabî, Beyrut Lübnan 2008.
- Cihâmî, Cirâr, *el-İşkâliyyetü'l-lügaviyye fî'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Dârü'l-meşrik, Beyrut 1994.
- Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtü fuḥûli's-şu'arâ'* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952.
- Cuvillier, Armand, *Manuel de Philosophie: Felsefe Kılavuzu* (Çev. F. Dranaz), İstanbul 1972.
- Cürcânî, Abdülkâhir, *Kitâbu'l-Muktesidfi Şerhi'l-İzah* (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), yy. ts.
- _____, *Kitâbu Delâilu'l-İcâz*, Nşr, M. Reşid Rıdâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetu Lübnân, Beyrût 1985.
- _____, *Şerhu'l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker) (1. Basım), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Cüveynî, İmam Hameyn, *Kitabu'l-İrşad ila Kavâtü'l-Edilleti fî Usuli'l-İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmunim Abdülhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950.
- Çağırıcı, Mustafa, “İbn Teymiye'nin Bakışıyla Gazzâlî -İbn Rüşd Tartışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, İÜEF Yay., İstanbul 1995, 77-128.
- Çağlayan, Harun, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1), 2017, 193-215.
- Çetin, Rabiye, “İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi: Gazzâlî Örneği”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, *Journal of Islamic Research*, 4(1), Mayıs 2011, 255.

- _____, *Gazzâlî’de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı/İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*, İSAM, İstanbul 2012.
- _____, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar*, X(29), 2007.
- Demirkol, Murat, *Tûsî’nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Doğan, Özlem, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996.
- Doğan, Yusuf, “Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu”, *İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Sivas, 2009.
- Doru, Nesim, “Yahyâ İbn Adî’ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)”, *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, 1, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 11, Diyarbakır 2004, 39-48.
- Durmuş, İsmail, “Nahiv”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.
- Durusoy, Ali, “Nahiv Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî’nin Yeri ve Önemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 2004, 25-39.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- _____, *Kelam El Kitabı* (2. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber* (Çev. Mustafa Öz), (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde /Arapça kısmı), İstanbul 1992.
- Ebü’l-Mekârim, Ali, *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî*, Menşûrâtü’l-câmiati’l-Lîbiyye, Libya 1973.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.

_____, *Klasik Mantığa Giriş*, (3. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2005.

Erdoğan, İsmail, “Felsefenin Menşesi ile İlgili Görüşler”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, 59-74.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2015.

Es’âd, A. Muhammed, *Beyne’n-nahvi ve’l-mantık ve ulûmi’s-şerîa*, Dâru’l-ulûm, Riyad 1983.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bîşr İshak b. Salim, *Kitabu’l-Luma’*, fi red ala ehli’z-zeyğ ve’l-bida’, Beyrut 1953.

_____, *Makalatu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallin*, (thk. Helmut Riter), Beyrut ts.

_____, *Makâlât*, (tah; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1969.

Fâhûrî, Âdil, *Mantıku’l-Arabî min vicheti nazari’l-mantıku’l-hadîs*, Dârü’t-tâliati li’t-tibâati ve’n-neşr, Beyrut 1980.

Fakhrî, Majid, “Metafizik’in Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”, (ter. Ömer Mahir Alper), *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 195-206.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Turhan, *Uyunu’l-Mesail*, (*Mebadii’l-Felsefeti’l-Kadim* içinde) tsh. ve nşr. Muhibbuddin Hatib-Abdulfenah el-Katalan, Matbaatu’l-Müeyyid, Kahire 1910.

_____, *İhsâu’l-Ulûm* (nşr. Osman Muhammed Emin), Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1931.

_____, *el-Elfâzu’l-Müsta’mele fi’l-Mantık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968.

_____, *et-Tavti’atu fi’l Mantık*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Ankara 1990.

_____, *et-Tavtia evi’r-risâletu’l-leti saddere bihâ’l-mantık: Mantığa Giriş Risâleleri* (trc. Yaşar Aydın), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

_____, *et-Tenbîh alâ sebîli’s-seâde: Mantığa Giriş Risaleleri* (trc. Yaşar Aydın), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

_____, *İhsau’l-Ulum*, (Çev: Mehmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2014.

- _____, *Kitâbu Ârâi Ehli 'l-Medînetü 'l-Fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu 's-Siyaseti 'l-Medeniyye*, (thk. Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1998.
- _____, *Kitabu'l-Mille ve Nusus Uhra*, (thk. Muhsin Mehdi), Daru'l-Maşrık, Beyrut 1968.
- _____, *Kitâbu'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1970.
- Fârîsî, Ebû Ali, *Kitâbü't-Tekmile* (nşr. Kâzım Bahr el-Murcan), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1419/1999.
- Ferhân, Muhammed, *Dirâsât fî ilmi 'l-mantık inde 'l-Arab*, Matbaatü Câmîati'l Musul, Musul 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Miracu's-Salikin*, “*el Kıstasu'l Müstekım*” içinde, (trc. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul 1971.
- _____, *el-Mustasfa min İlmi 'l-Usul*, (Çev: Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- _____, *el-İktisâd fî 'l-itikâd* (çev. İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962.
- _____, *el-Maksadu 'l-Esna fî Şerhi 'l Esmail-Husna*, *Resail*'in içinde, Beyrut (ts).
- _____, *Kitabu'l İktisâd fî 'l-İtikâd*, tah., Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1983.
- _____, *Kitabu'l-Erbain fî Usulu'd-Dîn*, haz. Abdullah Abdülhamid İrfanî, Muhammed Beşir es-Sekafe, Daru'l-Kalemi'l-Ülâ, Beyrut 2003.
- _____, *Makasidu 'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır 1961.
- _____, *Me'âricu'l-Kuds fî Medarici M'arifeti'n-Nefs*, Kahire ts.
- _____, *Mekasidü 'l-Felasife: Filozofların Maksatları*, (Çev: İsmail Karagözoğlu), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Mi'yârü 'l-ilm fî 'l-Mantık* (nşr. Ahmed Şemseddin), Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1990.
- _____, *Miracu's-Salikin*, *Resail*'in içinde, Beyrut: Lübnan ts.

- _____, *Muhammed b. Muhammed, Tehafütül-Felasife*, Neşir ve tercüme Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, (4. Baskı)Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev: Bekir Karlığa), Çağrı yayınları, İstanbul 1981.
- Gerhard, Enderes, *el-Münazaratü beyne'l-mantıkı'l-felsefî ve'n-nahvi'l-Arabî fî usûri'l-hulefâ*, Meceretü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye, I/2, Halep 1977.
- _____, “Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar” (çev. Mehmet Şirin Çıkar), *Ekev Akademi Dergisi*, (6) 11, 2002, 205-216.
- Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü* (Ter. Azmi Yüksel- Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993.
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelam* (5. Basım), Tekin Yayınevi, Konya 2001.
- Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009.
- Günther, Patzig, *Mantık Nedir? Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (trc. Doğan Özlem), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Halîl, Yasin, *Nazariyetü Aristo el-mantıkıyye*, Matbaatü Es'ad, Bağdat 1964.
- Hâlvânî, Muhammed Hayr, *el-Mufasssal Fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1979.
- Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *Kelam Araştırmaları*, 13(1), 2015, 167-189.
- Hassân, Temmâm, *el-Us'ul, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb*, Kahire 1982.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntisâr* (çev. Mehmet Yıldız) (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- _____, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddi ala İbn Ravendi el-Mülhide*, (tkd.-thk. H.S. Nyberg), 3. Baskı, Beyrut 1993.
- Hindâvî, Hasan, *Menâhicu's-Sarfıyyîn ve Mezâhibuhum*, Dâru'l –Kâlem, Şam 1989.
- İbn Haldun, *Mukaddime II*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1970.

İbn Hazm, *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-elfazı'l-ammiyye ve'lemsileti'l-fikhiyye*, (nşr. İhsan Abbas), Resâilü İbn Hazm, Beyrut 1983.

İbn Kuteybe, *Te'vilu Muşkilu'l-Kur'an*, Beyrut 1981.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu'l Arab* (Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili), Kahire: Dâru'l-Maârif ts.,

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edile*, (Çev: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.

_____, *ed-Darûriyyü fî Sinâ'ati'n-Nahv*, Şerîketü'l-Efriqa, Enuşut 2000.

_____, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, (nşr.: Dirâsetü'l-Vahdati'l-Arabiyye), Beyrut 2001.

_____, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2016.

_____, *Tehafütü't-Tehafüt I-II*, Thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif (3. Baskı), Mısır 1969.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1947.

_____, *el-İşarat ve't-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, (çev. Ali Durusoy -Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I, İlahiyât*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____, *Kitâbu's-şifâ,: Mantığa Giriş, Medhal*, (Çev. Ömer Türker), Litera yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, *Kitâbü's-Şifâ-Metafizik II*, (çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005.

_____, *Kitâbu'n-Necât, Felsefenin Temel Konuları* (ter. Kübra Şenel) Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2018.

- _____, *Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*, (Çev: Hidayet Peker), Dârü'l-Kabes, Kahire 1986.
- _____, *Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtı'n-Nübüvve* (tah. İbrahim Hilal), yy., ty
- _____, *Şifa- İlahiyat*, thk. el-Ebu Kanavati- Said Zayid, Vüzeratü's-Sekafe ve'l-İrşad, Kahire, 1960.
- _____, *Uyûnu'l-hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî) (2. Baskı), Daru'l-kalem, Beyrut 1980.
- İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-Enbiya bî Tabakâti'l-Etubbâ*, Mısır 1882.
- İbn Vehb, Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman el-Katib, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân* (nşr. Ahmet Matlub-Hadice el-Hadîsi), Bağdat 1967.
- İsfehâni, Ragıb, (ts), *Mu'cemu Müfredât Elfâzi'l Kur'ân* (Thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrût ts.
- Jackson, Roy, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1999.
- Katib, Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân* (nşr. Ahmet Matlub-Hadice el-Hadîsi), Bağdat 1967.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1995
- _____, "Meşşâiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, Ankara 2004.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayınları, İstanbul 2013.
- Kılıç, Hulusi, "Sarf", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

- Kıray, Betül, "Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 2015, 105-114.
- Köroğlu, Burhan, "Fârâbî Felsefesinde Yeni Platoncu Unsurlar Üzerine Bir Değerlendirme", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 2014.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İsam Yayınları, İstanbul 1993.
- _____, *Gazzâlî Konuşmaları* (Yayına Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları (Birinci Basım), İstanbul 2012.
- Küyel, Mübahat Türker, *Felsefeye Başlangıç*, M. E. Basımevi, İstanbul 1977.
- _____, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları (Türk Tarih Kurumu Basımevi), Ankara 1956.
- Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınevi Samsun 2000,
- Marulcu, Hasan Tevfik, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelaâm Belağat İlişkisi*, Dilara Basımevi, Isparta 2012.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (thk. Ahmet Vanlıoğlu) Dâu'l-Mîzân, İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd* (ter. Bekir Topaloğlu) (13. Baskı), İSAM Yayınları, İstanbul 2018.
- Mebrûk, Saîd Abdülvâris, *Fî istilâhi'n-nahvi'l-Arabî: Dirâse nakdiyye*, Dârü'l-kalem, Kuveyt 1985.
- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.
- Mübarek, Mâzin, *en-Nahvü'l-Arabî el-illetü'n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvürühâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille*, (çev: Hüseyin Atay), Ankara 1993.
- _____, *Tebıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Çev: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün), DİB Yayınları, Ankara 2004.

- Okday, Ayşe Sıdıka, “İbn Sînâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Isparta 2012, 287-316.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Divan Yayınları, Ankara 1996.
- Özdemir, Metin, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 2002, 209-226.
- _____, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Özdoğan, M. Akif, “İ’cazû’l-Kur’an Meselesinin Belağât İlminin Gelişmesine Etkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, 113-127.
- Patzig, Günther, *Mantık Nedir? Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (trc. Doğan Özlem), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed, *Usûlü’-d-Dîn Ehl-i Sünnet Akaidi* (Çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988.
- Râcihî, Abduh, *Dürûs fi’l-mezhebi’n-nahviyye*, Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Rayan, Sobhi, “Al-Ghazali’s Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality”, *Theology and Science*, 2(2), 2004, 255-268.
- Râzî, Fahreddin, *Muhassal: Kelama Giriş* (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978.
- _____, *el-Metalibu’l-Aliye mine’l-İlmi’l-İlahi*, (thk. Dr. Ahmet Hicazî es-Seka), Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1987.
- Rescher, Nicholas, *Tetavvürü’l-mantıkî’l-Arabî* (rerc. Muhammed Mehrân), Dârü’l-maârif, Kahire 1985.
- Reşvan, Muhammed Mehrân, *el-Medhal ile’l-mantıkî’s-sûrî*, Dârü’l-Kibâî, Kahire 1998.
- Ross, David, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I (Antikçağ)* (çev. Muammer Sencer), Ankara 1972.

- Saâde, Rıza, *Müşkiletü's-Sıra" Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazzâlî ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocazade*, Daru'l-Maarifi'l-Lübnani, Beyrut, 1990.
- Sabri, Mustafa, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlmi'l-Âlimi Min Rabbil Alemîn*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l Arabiyye, Beyrut 1981.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fî usûli'd-Dîn: Maturidiyye Akaidi* (Çev. Bekir Topaloğlu), (6. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 1998.
- Saruhan, Müfit Selim, "İslam Felsefesinde Delil ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17(4), 2004, 369-378.
- Sertâvî, Muâz, İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nahviyye, *Dâru Mecd Lâvî*, Amman 1988.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, Kitâbu Sibeveyh, *el-Matbaatü'l-Emiriyye*, Kâhire 1316.
- Sözen, Kemal, "İbn Kemal'in Tehafüt Geleneği İçersindeki Yeri ve Önemi", *Dört Öge Düşünce Dergisi*, 5, 2014, 115-125.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2000.
- _____, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dârü'l- Kütübi'l-ilmiyyeti, Beyrut.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim, *İslam Mezhepleri: el-Milel ve'n-Nihâl*, (çev. Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____, *Nihayetu'l-ikdam fî ilmi'l-keâm*, London 1934.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el Horasânî, *Şerhu'l-Akaid* (haz. Süleyman Uludağ) (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Tehanevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşafu Istilâhât'l-Funûn*, "İrade" Mad., İstanbul 1983.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan, *el-İmta' ve'l-Muanese* (tah. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939-194.

- Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1989.
- Tunç, Aynur, “Plotinos ve Fârâbî’de Sudur Teorisinin Değerlendirilmesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 2007, 1057-1073.
- Tunagöz, Tuna, “Tanrı’nın Cüz’ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî’ye Felsefe Cephesinden Bir Destek”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 2013, 393-424.
- Tunç, Cihat, *Sistematiik Kelam*, Kayseri 1994.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, *İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmi*, Kaynak Yay. İstanbul 2003.
- Tûsî, Alaaddin Ali, *Tehafütü’l-Felasife*, (çev. Recep Duran) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Ubeydî, Şa’ban Avd M., *en-Nahvü’l-Arabî ve menâhicü’t-Te’lif ve’t-tahlîl*, Câmiatu Karyûnus, Bingazi 1989.
- Yahyâ b. Adî, *Fi ispati tabiati’l-mümkin*, (nşr. Sahben Halifat), Amman 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, “Cedel”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1993.
- _____, “Hatâbe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-E’lâm, Dâru’l- İlim, el-Melâyîn*, Beyrut 1992.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Osman Turgut DİLEK
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E- Posta Adresi	
Tarih	2022