



Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar

Mahmut Yıldız | ORCID: 0000-0002-8560-9899 | mhmt.yldz091@gmail.com

Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi,

Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Öz

Bu çalışmada, klasik dönem İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisiyle ilgili tartışmalar ele alınmakta; kelamcılar ve filozofların düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, kapsamı ve yaratma eylemiyle ilişkisi analiz edilmektedir. Bu çerçevede öncelikle kelamcı ve filozofların Tanrı'nın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi nasıl anladıkları ortaya konulmaktadır. Ardından, ilâhi bilgi anlayışları ele alınmaktadır. Bu kapsamda hem kelamcılarının hem de filozofların Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul ettikleri, ancak bilgisinin mahiyeti konusunda farklı görüşler benimsedikleri görülmektedir. Kelamcılarının bazıları Tanrı'nın bilgisini zâttan ayrı bir sıfat olarak kabul ederken, bazıları Tanrı'nın zâtıyla bildiğini ileri sürmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise, Tanrı'nın zâtının akıl olduğunu ve zâtı gereği aklettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Tanrı'nın bilgisinin ezeliliği ile yaratılmış varlıkların zamansallığı arasında kurulan ilişki, kelamî ve felsefî tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın bilgisi, tikel olgulara bağlı olmayan, tümel ve değişmez bir bilgi olarak tanımlanmaktadır. Son olarak Tanrı'nın bilgisinin fiilleriyle ilişkisine yer verilmektedir. Kelamcılar Tanrı'nın fiillerini iradeyi merkeze alarak açıklarken, filozoflar bilgiyi merkeze almaktadır. Filozoflar Tanrı'nın fiilinin doğrudan zâtını akletmenin sonucu olduğunu belirtmektedir. Buna binaen kelamcılar Tanrı'nın fiili olan âlemin var oluşunu zamansal yaratmayla açıklarken; filozoflar, âlemi sudûr teorisi bağlamında bilgidен kaynaklanan ontolojik bir zorunluluk olarak açıklamaktadır. Çalışma, Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ve kapsamı etrafında şekillenen bu tartışmaların, klasik dönem İslam düşüncesinde bilgi, irade, yaratma ve varlık anlayışlarıyla olan ilişkisine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tanrı'nın Bilgisi, İlmü'l-İlâhî, İlâhî Sıfatlar, Zât- Sıfat ilişkisi, Kâdim Bilgi.

Atıf Bilgisi

Yıldız, Mahmut. "Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar". *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 23-55.

Geliş Tarihi	04.05.2025
Kabul Tarihi	27.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Divine Knowledge in Classical Islamic Thought: Theological and Philosophical Debates

Mahmut Yıldız | ORCID: 0000-0002-8560-9899 | mhmt.yldz091@gmail.com

Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Science, Department of Philosophy and Religious Studies, Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Abstract

This study examines the debates on divine knowledge in classical Islamic thought, analyzing the nature, scope, and relationship of God's knowledge to the act of creation from the perspectives of theologians (*mutakallimūn*) and philosophers. Within this framework, the study first explores how theologians and philosophers understood the relationship between God's essence (*dhāt*) and His attributes (*şifāt*). Then, their conceptions of divine knowledge are addressed. In this context, it is observed that while both theologians and philosophers agree that God is a knowing being, they differ regarding the nature of His knowledge. Some theologians maintain that God's knowledge is an attribute distinct from His essence, while others argue that God knows through His essence. Philosophers such as al-Fārābī and Ibn Sīnā, on the other hand, assert that God's essence is intellect and that He knows by virtue of His essence. Moreover, the relationship between the eternality of divine knowledge and the temporality of created beings lies at the center of theological and philosophical discussions. In this regard, God's knowledge is defined as universal and immutable, not contingent upon particular phenomena. Finally, the study addresses the relation of God's knowledge to His actions. While theologians explain God's actions through divine will (*irāda*), philosophers center their explanation on divine knowledge. Philosophers argue that God's action is the necessary result of His self-intellection. Accordingly, theologians describe the existence of the world — God's act — in terms of temporal creation (*ex nihilo*), whereas philosophers interpret the world's existence as an ontological necessity emerging from knowledge, within the framework of the theory of emanation (*şudūr*). This study aims to shed light on how these debates regarding the nature and scope of God's knowledge are intertwined with broader classical Islamic conceptions of knowledge, will, creation and existence.

Keywords

God's Knowledge, Divine Knowledge, Divine Attributes, Essence-Attribute Relationship, Eternal Knowledge

Citation

Yıldız, Mahmut. "Klasik Dönem İslam D ř ncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar". *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 23-55.

Date of Submission	04.05.2025
Date of Acceptance	27.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilen bir varlık olduğu tartışmasız kabul edilmekle birlikte, bu bilginin mahiyeti ve içeriği farklı felsefi ve dinî gelenekler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Bu çalışmada, klasik dönemde kelâmcı ve filozofların Tanrı'nın bilgisine dair tartıştıkları meseleler ele alınacaktır. Tanrı'nın bilen bir varlık olduğu kabulü Kur'an'da yer alan Allah'ın her şeyi bildiğine dair ifadelere dayanmaktadır. Yine tabiatta gözlenen düzen ve işleyişin belli bir plan ve ön bilgi gerektirmesi; dolayısıyla bilginin yaratmadan önce gelmesi gerektiği düşüncesi, bu kabulü desteklemektedir. Kur'an'ın birçok ayetinde Allah'a bilgi (ilim) nispet edilmekte; *alîm*, *habîr*, *şehîd*, *hâfız*, *muhsî*, *vâsi'* gibi isimlerle O'nun bilen bir varlık olduğu vurgulanmaktadır.¹ Allah'ın bilen bir varlık olduğunu belirten ve bir kısmı farklı surelerde tekrar edilen ayetlerden bazıları şunlardır: “O her şeyi bilir.” (Bakara 2/29) “Sinelerde gizli tutulan sırları bilir.” (Mâide 5/7) “O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır.” (Tâhâ 20/98) “O göklerde ve yerde ne varsa hepsini bilir.” (Ankebût 29/52) Bu ayetlerde Allah'ın bilgisinin her şeyi kapsadığı doğrudan ifade edilmektedir. Ayrıca 'her şeyin önceden bir ana kitapta yazılı olduğu' ifadeleri (Zuhruf 43/3; Ra'd 13/39; Burûc 85/22) de dolaylı olarak Allah'ın bilgisini ortaya koymaktadır.² Benzer şekilde hadislerde Allah'a ilim nispet edilerek ilâhî ilmin hem gözlemlenebilen (şâhid) âlemi hem gaib âlemi kapsadığı belirtilmiştir. Kur'an'da ve hadislerde Tanrı'nın açık ve gizli her şeyi bildiği vurgulansa da Tanrı'nın bilgisine teorik bir çerçeve belirlenmemiştir.³

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ve muhtevası birtakım teolojik ve felsefi tartışmaların odağı olmuştur. Bu hususta ortaya çıkan ilk teorik tartışmalar kelimciler arasında cereyan etmiştir. Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine dair geliştirilen açıklamaların teorik zeminini ilahi sıfatların mahiyeti ve zât-sıfat ilişkisine dair farklı yaklaşımlar teşkil etmektedir. İslam dünyasında genel olarak ilahi sıfatları nasıl anlayacağımız hususunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında Kur'an ve sünnetten aktarılan rivayetleri olduğu gibi kabul edip, bunlar hakkında herhangi bir düşünsel faaliyete girmeyi reddeden selef ulemasının yaklaşımıdır. Onlar Allah hakkında her türlü teşbih ve teciimi reddetse de Kur'an'da O'na atfedilen “Allah'ın eli” gibi haberi sıfatları dahi yorumlamadan (*te'vil*) olduğu gibi kabul etmekte, bu sıfatların mahiyetine dair bilgi sahibi olunamayacağını belirtmektedirler. İkincisi Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarının anlaşılmasında sadece nakil ile yetinmeyip düşünsel faaliyette bulunmak gerektiğini kabul eden kelimcilerin yaklaşımıdır. Bu ikinci yaklaşımı benimseyenler 8.

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, TDV İslâm Ansiklopedisi (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000). Geniş Bilgi için bk. Hamdi Gündoğar, “Kur'an'da İlahi Bilgi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 7-25.

² Allah'ın her şeyi bildiği ile ilgili ayetler için bk. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>; <https://www.kuranvemeali.com/allah-her-seyi-bilir-ilim-ile-ilgili-ayetler>

³ Yavuz, “İlim”; Metin Özdemir, “İlâhî Bilgi Teorileri”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1044.

yüzyılın ilk yarısından itibaren Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarını konu edinen “kelam” ilmini kurmuştur. Kelam ilminin teşekkülüyle birlikte Tanrı'nın bilgisi teorik zeminde sıfatlar meselesi içinde tartışılmıştır. Bununla yanında felsefe eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle ortaya çıkan Müslüman filozoflar, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarına ilişkin görüşlerini temelde akli delillere dayandırarak sistemleştirmişlerdir. Ancak Kindi, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Tanrı hakkındaki düşüncesi sadece Yunan felsefesinin basit bir taklidi olmayıp, aynı zamanda İslam dininin ve kültürünün izlerini taşımaktadır.⁴

1. Tanrı'nın Sıfatları

Kelamcılar Allah'ın birtakım yetkin sıfatlarla nitelendiği konusunda hemfikirdir. Ancak onlar, O'na atfedilen sıfatlarının mahiyeti ve zâtla ilişkisi konusunda ihtilaf halindedir. Kelamcılar, Tanrı'yı niteleyen sınıfları farklı şekillerde kategorize etmektedir. Bazıları ilahi sıfatları temel olarak “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” olarak iki kısma ayırmaktadır. Buna göre zâtî sıfatlar, zâtın gereği olan ve zât var olduğu müddetçe var olan sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise zâtın işlediği fiilleri ifade eden sıfatlardır. Zâtî sıfatlar, bir özelliğin Allah'ta daima bulunduğunu ifade ediyorsa “subûti sıfat”; bir özelliğin Allah'ta hiçbir zaman bulunmadığını ifade ediyorsa “selbi sıfat” adı verilmektedir. Bunun dışında yalnızca haber yoluyla bilinen ve “el”, “yüz”, “oturma” gibi beşerî özellikleri Allah'a isnat eden sıfatlara ise “haberî sıfatlar” denir.⁵

Tanrı'nın sıfatlarının zâtla ilişkisi teolojinin temel tartışma konularından birisidir. Tanrı'ya atfedilen ilâhi sıfatların O'nun yetkinliğinin ve mükemmelliğinin gereği olarak düşünülmüştür. Ancak diğer taraftan bu sıfatların zatta bir çokluğa sebep olup olmayacağı tartışılmıştır. İslam düşüncesinde Allah'ın varlığıyla beraber birliği ve yetkinliğine büyük bir önem verilmektedir. Kur'an'da Allah'ın bir ve tek olduğu (Bakara 2/163,255) “benzeri gibisinin” dahi bulunmadığı (Şûrâ 42/11) ifade edilmekte ve şirk büyük günahlardan sayılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın birliği hem tek oluşunu hem de benzersizliğini ifade etmektedir. Aynı zamanda Allah'ın âlem üzerinde mutlak olarak hükümler olduğu, her şeyi yarattığı, her şeyi bildiği, her şeye güç yetirdiği, işittiği, gördüğü ifade edilmektedir. Bu fiillerin işaret ettiği ve ulûhiyetin yetkinliğini ifade eden sıfatlar Allah'a isnat edilmiştir. Ancak zikredilen yetkin sıfatların Allah'ın mutlak birliği ile nasıl bağdaştırılacağı tartışma konusu olmuştur. Kelamcılar, temel olarak ezeli, değişmez ve basit olan zâtın sıfatlarla birlikte nasıl anlaşılacağı noktasında ihtilaf halindedir. Söz konusu sıfatlar zâttan ayrı mıdır, yoksa zâtın aynısı mıdır? Öte yandan Allah daima yetkin bir varlık olduğu için bu sıfatlara her zaman sahip olması gerekmektedir. Ancak bu durumda bu sıfatların da O'nun zâtıyla beraber kadîm olması gerekmektedir. Buradan hareketle bazı kelamcılar Allah'tan

⁴ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 145-148; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 251-257.

⁵ Orhan Şener Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker, 1 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/958-959.

başka kadîm varlıklar kabul etmenin O'nun birliğine hâlel getireceğini ve bu nedenle O'nun zâtından başka sıfatları bulunmadığını ileri sürmektedir.⁶

İslam düşüncesinde zât-sıfat ilişkisi meselesi ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilmiştir. Ca'd, Allah'ın sıfatlarını reddederek ta'tîl görüşünü benimsemiştir. Ca'd'ın görüşü daha sonra Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) tarafından savunulmuştur. Bu iki kelamcının sıfatların reddine götüren temel motivasyon Allah'ın zâtını her şeyden tenzih etmek, yaratılmış varlıklar için kullanılan sıfatları O'ndan nefyetmektir. Bu minvalde Cehm'in Tanrı'nın 'şey' kategorisinde bile değerlendirilemeyeceğini ileri sürdüğü söylenmektedir.⁷ Cehm'in sıfatlarla ilgili görüşü daha sonra Mu'tezilî kelamcılar üzerinde etkili olmuştur. Mu'tezile Tanrı'nın bir olduğunu, benzeri olmadığını, cisim ya da cisimsel özelliklere sahip olmadığını, mahlukattan önce yegâne ezeli ve ebedi varlık olduğunu temel ilke olarak kabul ederek tevhidi beş temel prensipten biri olarak görmektedir.⁸ O'nun bir olması şu anlamları içermektedir: "O, hiçbir anlamda bölünmez. Bu nedenle O'nun sıfatı yoktur. Fiilinde tektir. Ortağı yoktur Zâtından başka herhangi bir kadîm varlık mevcut değildir."⁹ Kısacası Allah'ın birliğini ifade eden tevhîd, O'nun tek olduğunu, zâtında ve sıfatlarında bir olduğunu ve hiçbir benzerinin olmadığını ifade etmektedir.¹⁰

Şehristânî, Mu'tezile, Hâricîler ve Mürcie'den birçoğunun ve Zeydiyye'den bazı âlimlerin Allah'ın bir *ilim*, *kudret* ve *hayat* ile değil, zâtıyla *âlim*, *kâdir* ve *hayy* (hayat sahibi) olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir.¹¹ Mu'tezile Allah'ın âlim, kâdir, hayy, olduğunu ama söz konusu yetkinliklerin zâtın isimlerinden ibaret olduğunu düşünmektedir. Onlara göre bu isimler zât ile beraber olan kadîm (ezeli) manalar değildir. Zira onlara göre zât ile beraber kadîm manalar kabul etmek Allah'tan başka kadîm varlıklar kabul etmek anlamına gelecektir. Allah'ın en benzersiz özelliği olan 'kıdem'de ortaklık kabul etmek ilahlıkta ortaklık kabul etmekle eşdeğerdir."¹² Mu'tezile zâttan bağımsız olarak düşünülecek kavramların zâta atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına (*teaddü'l-kudema*) sebep olacağını düşünerek mânâ sıfatlarını reddetmektedir.¹³ Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve sonraki Mu'tezile öncüleri tevhidi ispatlamak ve birden fazla kadîm varlık ihtimalini ortadan kaldırmak için zât-sıfat birliğini kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle onlar Allah'ın yegâne kadîm varlık olduğunu dolayısıyla sıfatların zâttan ayrı ve

⁶ Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/960.

⁷ Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 236-237.

⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 236.

⁹ Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 56.

¹⁰ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18-20.

¹¹ e l-Eş'arî, *Makâlât*, 248.

¹² eş-Şehristânî, *Milel*, 59.

¹³ Yavuz, "İlim". İlk dönem kelamcıları mânâ ve şey kelimelerini sıfat anlamında kullanmaktadır. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 87-89.

kadîm olarak bulunamayacağını savunmaktadır. Kısacası onlar Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi kadîm sıfatlarla (manalar) değil, zâtıyla âlim, kâdir ve hay olduğunu kabul etmektedir. Vasil b. Ata'nın "kadîm mânâ sıfatı kabul edenlerin iki ilah kabul etmiş olacağını" söylediği aktarılır.¹⁴

Mu'tezile sıfatları zâttan ayrı birer gerçeklik olarak kabul etmeyerek tevhidi korumayı amaçlamaktadır.¹⁵ Mu'tezile'nin sistemleştiricisi kabul edilen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) bu hususta "Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zâtıdır, bir kudretle kâdirdir ve kudreti zâtıdır; bir hayatla diridir ve hayatı zâtıdır" dediği nakledilir.¹⁶ Bu ifade görünüşte sıfatların gerçekliğini kabule yaklaşıp da yine onları zâta indirgemektedir. Sıfatlar ilâhî zâtın ötesinde bizzât varlığı bulunan mânâlar olmayıp, Allah'ın zâtından ibarettir.¹⁷ Sıfatların Allah'ın zâtından ayrı gerçekliğini en açık bir şekilde reddeden Mu'tezilî âlim Ebu Ali el-Cübâî (ö. 303/916) ise Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu ama ilim ve kudret sıfatıyla değil, zâtıyla âlim ve kâdir olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre "Allah âlimdir" ifadesinde zâttan ayrı bir sığata değil zâtın kendisine işaret edilmektedir. Ona göre sıfat olarak algılanan şey sadece bizim adlandırmamızdır. Öyleyse Allah hakkında âlim lafzını kullandığımız zaman O'nu tanımlamanın ve isimlendirmenin dışında bir şey yapmış olmayız. Bu anlamda sıfat tanımlanan varlıktaki bir şey (mânâ) değil, sadece bir şeyi olduğu gibi tanımlayan bir söz, bir isimdir.¹⁸

Mu'tezilî âlimler, Allah'a atfedilen sıfatların olumsuzlama olduğunu ileri sürmektedir. Dırâr'ın şöyle dediği nakledilir: "Allah'ın Âlim olmasının anlamı, O'nun cahil olmamasıdır. O'nun Kâdir olmasının anlamı, âciz olmamasıdır. O'nun Hayy olmasının anlamı, ölü olmamasıdır." Yine Nazzâm şöyle demiştir: " 'Âlim' sözünün anlamı, O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan cehâleti nefyetmektir. 'Kâdir' sözünün anlamı; O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan acziyeti nefyetmektir. 'Hayy' sözünün anlamı, O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan ölümü nefyetmektir. Diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşü de bu tertibe göredir."¹⁹ Kısacası sıfatlar zâtın aynısıdır. İsimler ve sıfatlar, zâttaki farklılıktan değil, mâlûm ve makdûrun farklı olması nedeniyle farklılaşmaktadır.²⁰

¹⁴ eş-Şehristânî, *Milel*, 61.

¹⁵ Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi", 239-241.

¹⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, 248.

¹⁷ Şehristânî'ye göre "Allah bir ilimle değil, zâtı ile âlimdir" önermesi ile "Allah bir ilimle âlimdir, o zâtıdır" önermesi arasında fark bulunmaktadır. Birincisinde sıfat reddedilirken ikincisinde bizâtihi sıfat olan bir zât ortaya konulmaktadır. Ona göre Allâf, sıfatları zâtın farklı yönleri olarak kabul ettiğinde, Hristiyanların temel ilkeleri veya Ebu Hâşim'in haller görüşüyle aynı olduğu ortaya çıkmaktadır. eş-Şehristânî, *Milel*, 63.

¹⁸ eş-Şehristânî, *Milel*, 83-84; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistematiği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 234-240; Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/973-974.

¹⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 250.

²⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 250.

İlahi sıfatların zâtıtan ayrı gerçekliğini reddeden Mu'tezilî âlimler sıfatları; isimler, haller, mânâlar gibi farklı teorilerle açıklamaktadır. Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Allah'ın yetkinliğini ifade eden şeylerin *haller* olduğunu söylemiştir. Ona göre kendi başlarına mevcut veya ma'dûm olarak nitelenemeyen haller zâtıtan bağımsız olarak bilginin konusu da olamazlar.²¹ Mesela “Allah âlimdir” denildiğinde O'nun zâtı değil, zâtının belli bir durum üzere olduğu kastedilir ve O'nun bu hâl üzere olması ancak zâtla birlikte bilinebilir/bilginin konusu olabilir. Yani *hal* şeklinde ifade edilen sıfat Allah'ta olan bir bilgidir ziyade Allah'ın bilen bir halde olduğunu ifade etmektedir. Diğer zâtî sıfatlar (*haller*) da böyledir. Bunlar, yalnızca zâtla birlikte var olabilir; zâtıtan bağımsız olarak var ya da yok olduklarını söylemek anlamlı değildir. Çünkü onlar tek başlarına bir “şey” olmadıkları için bilgiye konu olamazlar. Dolayısıyla *haller* zâtıtan ibaret değildir; ama zâtıtan bağımsız da değildir. Aksine zâta bağlı durumlardır.²²

Allah'ın sıfatların gerçekliğini kabul eden kalamcılar ise Allah'a hangi sıfatların hakiki anlamda isnat edileceği konusunda ihtilaf etmektedir. Bazı âlimler yaratılmış varlıkların sıfatlarını Allah'a isnat etmede bir beis görmezken diğerleri teşbih, tecsim ve antropomorfik çağrışımları olan sıfatları te'vil etmiştir. Malik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Davud b. Ali el- İsfahânî (ö. 270/884) gibi selef ulemâsı bu konuda hem te'vilden hem de teşbihten kaçınarak sıfatların keyfiyetini sorgulamadan inanmak gerektiğini kabul etmektedir. Abdullah b. Sâid el-Küllab (ö. 240/854 [?]), Ebu'l Abbâs el- Kalânîsî (ö. IV./ X. yüzyıl başları) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimler zikredilen selef âlimlerin görüşlerini kelami yöntemle desteklemiştir. Yine Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935–936) Ehl-i sünneti oluşturan bu grubun görüşlerini kelâmî delillerle desteklemiştir.²³ Neticede subûti sıfatları zâta izafe edilen müstakil ‘mânâlar’ olarak kabul eden selef âlimleri ve sünnî kalamcılar, bunları “hayat, ilim, kudret vd.” formunda “mânâ sıfatları” veya “hayy, âlim, kâdir vd.” formunda “mânevî sıfatlar” olarak adlandırmaktadır. Onlara göre Allah'ın zâtına “alîm” sıfatını nispet edip O'nun ilminin olmadığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca onlara göre muhtelif ayetlerde Allah'a ilim izafe edilmesi bu sıfatların varlığına delildir.²⁴ Ehli-Sünnet'in resmi doktrini haline gelecek olan tezi ilk olarak İbn Küllab şöyle formüle etmektedir: “Allah bir ilim ile âlim, bir kudret ile kâdir, bir sem' ile semî', bir basar ile basîr'dir. Yani ‘Allah âlimdir’ ifadesinin anlamı, O'nun bir ilmi olduğunu söylemektir. Diğer sıfatlarda böyledir.” O'nun bütün sıfatları zâtıyla kâim olup “zâtının ne aynısı ne de gayrisidir.” Böylece İbn Küllab Allah'ın zâtından bağımsız, zihinde ve dışta gerçekliği olan kadîm sıfatları kabul etmektedir.²⁵

²¹ eş-Şehristânî, *Milel*, 83-84; Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, 2/973-974.

²² Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistematiği*, 240-249; Abdulkarim İskender Sarica, “Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar”, *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 539-569.

²³ eş-Şehristânî, *Milel*, 93-94.

²⁴ Yavuz, “İlim”, 22/108-109.

²⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 254, 424;

Ehl-i Sünnet kelimcileri da Mu'tezile gibi Allah'ın birliğini vurgulamaktadır. Ancak onlar Allah'ın sıfatlara sahip olmadığını söylemezler. "Allah zâtında birdir, parçalara ayrılmamıştır; ezeli sıfatlarındadır, benzeri yoktur; fiillerinde birdir ve ortağı yoktur."²⁶ Ehl-i Sünnet sıfatların gerçekliğini kabul eden realist bir yaklaşım benimsemekte ve bunun Tanrı'nın zâtının birliğine zarar vermeyeceğini düşünmektedir. Şehristânî, Mu'tezile'nin sıfatları kabul etmediği için "muattıla", selef âlimlerinden sıfatları kabul ve ispat edenlerin ise "sıfâtıyye" adıyla anıldığını söylemektedir.²⁷ Hem sıfatları reddedenler hem de ispat edenler Allah'ın âlim (bilen), kâdir (güç yetiren) mürîd (irade sahibi) vb. olduğunda hemfikirdir. Burada ihtilaf edilen husus Allah'ın zâtıyla mı, yoksa zâta ilave mânâlarla mı âlim, kâdir mürîd olduğudur.

Tanrı'ya atfedilen âlim, kâdir, mürîd gibi sıfatların zâta indirgenmesi durumunda bir takım teolojik problemler zuhur etmektedir. Söz konusu sıfatların zata indirgenmesi durumunda bu sıfatların anlam farkı ortadan kalkacak ve hepsi birbiriyle özdeş olacaktır. Bu problemi fark eden Eş'ari, söz konusu sıfatların tek bir anlamı olduğu söylenirse, Allah'ın ilmiyle kâdir, kudretiyle âlim olması gibi kabul edilmez sonuçlar ortaya çıkacağını söylemektedir. Ayrıca bu durumda zâtı bilmek Allah'ın âlim ve kadir olduğunu bilmeyi gerektirir. Oysa Allah'ın zâtına yönelik bilgiyle sıfatlarına yönelik bilgi farklı şeylerdir. Söz konusu sıfatların farklı anlamları olduğu kabul edildiğinde ise ortaya çıkan farklılık ya sadece lafızla ya bulunulan hâlde ya da bir sıfatla ilgilidir. Eş'ari ilk ikisini geçersiz kılarak bu durumu zât ile kâim bir sıfata bağlamaktadır.²⁸ Şehristânî'nin aktardığına göre Eş'ari'ye göre yaratıcının fiilleri, inkârı mümkün olmayan sıfatlara delalet etmektedir. O'nun fiilleri âlim, kâdir, mürîd olduğuna delâlet ettiği gibi ilmi, kudreti ve iradesi olduğuna da delalet etmektedir. Çünkü delilin delâlet yönü şahid ve gâib alan/âlem için farklılık arz etmez. Zira âlimin ilim sahibi olma, kâdirin kudret sahibi olma, müridin de irade sahibi olmanın ötesinde bir anlamı yoktur. Zâtın bu sıfatlarla vasıflanması ise ancak onun bir hayatla diri olmasıyla tasavvur edilebilir.²⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâî filozoflar da Mu'tezile gibi zattan ayrı sıfatları kabul etmemektedir. Fârâbî düşüncesinde Tanrı, âlemin varlığının sebebi olan ama kendi varlığının sebebi olmayan İlk Sebep'tir.³⁰ İbn Sînâ'nın düşüncesinde ise Tanrı zâtı gereği Zorunlu Varlık'tır.³¹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının merkezinde basitlik düşüncesi bulunmaktadır. Nitekim filozofların düşüncesinde, Tanrı'nın zâtı birliği ve basitliği en az

Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistematiği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 231.

²⁶ eş-Şehristânî, *Milel*, 56.

²⁷ eş-Şehristânî, *Milel*, 93.

²⁸ eş-Şehristânî, *Milel*, 94-95.

²⁹ eş-Şehristânî, *Milel*, 94-95.

³⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 16-19.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sıfâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/34-37.

O'nun varlığı kadar önemlidir.³² Bu filozoflara göre Tanrı'nın basitliği zâtının varlık-mahiyet, zât-sıfat madde-suret gibi farklı bileşimlerden oluşmadığını ifade etmektedir. Filozoflar Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı, zât-sıfat ayrımı gibi ontolojik bileşiklik ifade eden ayrımları kaldırarak zâti birliği korumayı amaçlamaktadır. Çünkü zâtta varsayılan her türlü bileşik yapı, bileşenlere muhtaç olma gerektirecektir. Tanrı'nın kendisine özgü hakikati, yani Zorunlu Varlık olması bakımından İlk'i kendisi yapan/kendisi kılan, zâtıdır.³³ Tanrı'nın birliği hem kendisi gibi başka bir Tanrı'nın olmadığı hem de zâtının çeşitli parçalardan bileşik olmadığı ve hiçbir yönden bölünmediği anlamına gelmektedir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın birliğinin (i) kendi mertebesinde tek olması, (ii) zâtının çeşitli anlamlardan mürekkep olmaması ve (iii) varlığının tam olması gibi çeşitli yönlerini ele almaktadır.³⁴ İbn Sînâ Tanrı'nın birliğinin yönlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“O her yönden birdir; çünkü ne bilfiil ne de bitişik (nicelik) gibi varsayımda ya da vehimde parçalara bölünemez. Yine O, zâtın kendisinde hepsini birleştiren farklı aklî anlamlardan mürekkep olması suretiyle akılda da bölünemez. O, kendisine ait varlığında herhangi bir ortağının olmaması anlamında Bir'dir. O halde O, bu birlik ile tektir. Yine O birdir, çünkü varlığı tamdır; tamamlanmak için beklediği bir şey yoktur.”³⁵

Tanrı'nın basit bir varlık olduğu görüşü zorunlu olarak sıfatların reddini gerektirmemektedir. Nitekim bazı âlimler ilahî basitliğin zât-sıfat ayrımını ortadan kaldırmadığı düşünülmektedir. Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatlarının var olduğunu kabul eden kelamcılar bu sıfatların Tanrı dışında bir nedene dayanmadığını, aksine Tanrı'nın zâtıyla kaim olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Mu'tezile Tanrı'nın sıfatlarını zâti ile özdeşliğini, Ehl-i Sünnet ise sıfatın zâtan ne aynı ne de farklı olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'nın basitliği düşüncesini savunan Fârâbî ve İbn Sînâ O'nun zâtından ayrı sıfatları kabul etmemeleri bakımından Mu'tezile'ye yakındır.³⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde sıfat, özellik nitelik gibi anlamlar zâtan ayrı olan ve zâta ilave olan şeyler değildir. Aksine bunlar zâtın aynısı olan ve zâtı ifade eden anlamlardır. Mümkün varlıklar zâtı meydana getiren farklı anlamlardan oluştuğu için zâtın parçaları konumunda olan zâti anlamlardan ve zâta eklenen arazî anlamlardan oluşmakta ve bunların hepsi 'sıfat' ismini almaktadır. Oysa Tanrı'nın zâtı çeşitli anlamlardan mürekkep değildir. Zâtına ilave anlamların işmesi de mümkün değildir. O halde O'na varlığı ile mahiyeti ayrı olan mümkün varlıklara atfettiğimiz anlamda sıfatlar atfetmek mümkün değildir. Öyleyse filozoflar Tanrı'da zâta ilave anlamlar olan sıfatları kabul etmemektedir. Tanrı diğer varlıklardan birtakım sıfatlarla değil zâtının birliği, basitliği,

³² Bk. Erdoğan, “Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”, 325.

³³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/94.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/94.

³⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117.

³⁶ Nader el-Bizri, “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, ed. Ziya Erdiç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 199-217.

yetkinliği gibi zâtının aynısı olan anlamlarla ayrılmaktadır.³⁷ Tanrı'nın zâtı hiçbir anlamda bölünme ve çokluk içermez. Zorunlu, bir, ilk, iyi ve akıl gibi isimlerin hepsi de tek bir zâta işaret etmektedir.³⁸

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın maddi ve kâbil sebebi olmadığını ve O'nun hiçbir yönden bilkuvve bir halinin olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu, Tanrı'nın potansiyel veya güç halinde bir sıfatının olmadığı aksine O'nun tamamen bilfiil olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla O'nun zâtına zait/ilave sıfatları yoktur. Aksi halde, bu sıfatlar zâta nispetle bilkuvve halde olurdu ve zât bu sıfatların sebebi olurdu. Bu durumda ise zât sıfatları önceler bir yönden fail, bir yönden kâbil olurdu. Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın sıfatlarının zâta zait değil, zâtın kıvamına dahil olduğu ve zâtın varlığının bu sıfatlar olmaksızın tasavvur edilemediği de kabul edilemez. Çünkü bu zâtın mürekkep olması ve birliğin ortadan kalkması anlamına gelmektedir.³⁹

Tanrı basit bir varlık olduğu için zât ve sıfat ayrımının ortadan kalkması O'na atfedilen sıfatların gerçekliği sorusunu gündeme getirmektedir. Tanrı'ya atfedilen sıfatların, O'nda zihnimizden bağımsız bir gerçekliği var mıdır; yoksa bu sıfatlar, sadece dilsel ve zihinsel isimlerden mi ibarettir?⁴⁰ Orta Çağ boyunca, Tanrı'nın sıfatlarının O'nu oluşturan parçalar olduğunu savunan aşırı realist yaklaşımla, bu sıfatların Tanrı'da hiçbir karşılığı bulunmadığını ve yalnızca insanlar tarafından verilen isimlerden ibaret olduğunu öne süren nominalist yaklaşım, iki zıt ucu temsil etmektedir.⁴¹ İslam düşüncesinde, ilim, kudret ve irade gibi mânâ sıfatlarını kabul edenler, Tanrı'yı bu sıfatlarla nitelemenin, O'nun doğasında nesnel bir temele dayandığını savunmaktadır. Ancak Tanrı'nın zâtıyla âlim, kâdir ya da mürîd olduğunu söyleyen Mu'tezilî kelimciler ve filozoflar ise O'na atfedilen isim ve sıfatların Tanrı'nın varlığında gerçek ayrımlar olarak bulunmadığını düşünmektedir.⁴²

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı basit bir varlık olduğu için O'na atfedilen sıfatların zâtından ayrı hakiki, nesnel, ontolojik bir gerçekliği yoktur. Nitekim Fârâbî *âlim*, *hakîm*, *hayy*, *cömert* ve *âdil* gibi sıfatları sırf akıl olan zâta işaret ettiğini düşünmektedir. O halde sırf akıl olan ilâhî zâta olan sadece akletmedir. Tanrı'nın bilgisi ise akletmeden başka bir şey değildir. Ancak Tanrı, yalnızca kendi zâtını akletmektedir. Dolayısıyla akleden ve akledilen aynı varlıktır. O halde Tanrı'nın bilgisi zâtından/cevherinden başka bir şey

³⁷ Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", 332-335; Mehmet Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* | 3/6 (2017), 109-134; İsmail Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 146-149.

³⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

³⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal (Mısır: Camiatü'l-Ezher, 1980), 21.

⁴⁰ Mehmet Ata Az, "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 267-269.

⁴¹ Ronald H. Nash, *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God* (Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1983), 85-91.

⁴² Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/961-962.

değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir zât ve tek bir cevherdir.⁴³ Fârâbî, bilgi dışında Tanrı'ya atfedilen diğer sıfatları da bilgi aracılığıyla Tanrı'nın zâtına ve zatını akletmesine indirgemektedir. Başka bir ifadeyle bu sıfatlar zâtıyla aynı olan bilgisinin farklı ifadeleridir. Fârâbî'ye göre "Tanrı hakîmdir" ifâdesi O'nun zâtını akletmek ve bilmekle en üstün olanı bildiği anlamına gelir. Çünkü hikmet en üstün olan şeyin en üstün bilgi ile akledilmesidir. En üstün bilgi ise ortadan kalkması mümkün olmayan ve devamlı olan bilgi anlamına gelmektedir. Ortadan kalkması mümkün olmayan ve sürekli olan bilgi ise O'nun zâtına dair bilgidir.⁴⁴ Fârâbî'ye göre Tanrı'nın "hayy" olmasının anlamı, O'nun en üstün akılla en üstün akledileni akletmesi yani en üstün bilgiyle en üstün bilineni bilmesidir. İnsanın hayat sahibi oluşu, idrak yetisiyle doğrudan ilişkilidir. Zira insan en düşük bilgi nesnesi olan duyulurları en düşük idrak olan duyumlama ile idrak ettiği için hayat sahibi olarak nitelenir. Öyleyse en üstün idrak olan akıl ile en üstün akledilirleri akleden Tanrı hayat sahibi olmaya daha layıktır. Nitekim ifade edildiği gibi Tanrı akıl olması bakımından akletmektedir. O'nun akleden olması ve akıl olması, bilen ve bilgi olması bir ve aynıdır. Aynı şekilde O'nun hay olması ve hayat olması tek bir anlamdır.⁴⁵

İbn Sînâ da Tanrı'ya atfedilen sıfatlar konusunda aynı yolu izlemektedir. O, Tanrı'nın zâtına ilave olmaksızın övgü ve yetkinlik sıfatlarıyla mevsuf olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı *âlim*, *hayy*, *mürîd*, *kâdir*, *mütekellim*, *semî*, *basîr* ve benzeri güzel sıfatlarla nitelenir. Ancak bu sıfatlar olumsuzlama (*selb*) ve izafetle zâta dönmektedir. Böyle olunca bu sıfatların sayıca çok olsalar bile birliği bozmadı ve varlığın zorunluluğuyla çelişmez.⁴⁶ Mesela *kıdem* O'ndan hem yokluğu (*adem*) hem de sebepli olmayı olumsuzlamaktadır. Yine *bir* (*vâhid*) tanım bakımından ve fiilî olarak herhangi bir şekilde bölünmeyi olumsuzlamaktadır. *Zorunlu Varlık* ifadesi O'nun zâtını ifade etmekle beraber olumsuzlama anlamı da vardır. Bu anlam O'nun var olduğunu, hiçbir sebebinin olmadığını, kendi dışındaki diğer varlıkların sebebi olduğunu ifade etmektedir. Sıfatların izafi olması ise Tanrı'nın sebep olduğu varlıklar ilişkisini göstermektedir. Mesela O'nun *hâlik*, *bârî*, *musavvir* olması ve bütün fiilî sıfatlar böyledir. Bazı sıfatlar ise hem *selbî* hem izafî anlam taşımaktadır. Mesela *mürîd* ve *kâdir* sıfatı ilim ile yaratma (*halk*) arasındaki ilişkiden mürekkeptir.⁴⁷ Kısacası İbn Sînâ Tanrı'ya *âlim*, *mürîd*, *hayy*, *kâdir*, *cömert* gibi sıfatlar atfetmekte ancak bunları Tanrı'nın sırf akıl olan zâtına dayandırmakta ve akletmesiyle ilişkilendirmektedir.⁴⁸

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın ilk ve zorunlu varlık statüsünü korumak için O'nun basit bir varlık olduğunu kabul etmekte ve O'na atfedilen sıfatların zâtıtan ayrı gerçekliğini reddetmektedir. Bu durumda sıfatların Tanrı fiillerinden hareketle bizim adlandırmalarımız olduğunu söylemek yanlı olmayacaktır. Bu adlandırmaları kendimize ait

⁴³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 58-59.

⁴⁴ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60-61.

⁴⁵ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60-63.

⁴⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 23-24.

⁴⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 24.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105.

yetkinliklerden yola çıkarak yapmaktayız. Tanrı'nın zâtı akıl ve akleden olduğu için O'nun bilen olduğunu söyleriz. Tanrı zâtı gereği akletmekte ve buna bağlı olarak varlık kendisinden taşmaktadır. Biz bu akletme ve taşmayı farklı cihetlerden bilgi, irade, kudret ve cömertlik olarak adlandırmaktayız. Bor'un ifade ettiği gibi basitlik anlayışının mantıksal sonuçlarını takip edersek Tanrı'ya atfedilen niteliklerin sadece insanın zihnine ve diline ait olup Tanrı'da bu kavramsal ayrışmaya karşılık gelecek gerçek ontolojik ayrımlar olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

2. Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Teist geleneklerde Tanrı'nın bilgi sahibi olması, mükemmel bir varlık olmasının gereği olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünceye göre mükemmel bir varlık olmak her şeyi bilmeyi gerektirdiği için Tanrı'nın olup biteni bildiği kabul edilmekte ve bilgisinin eksik olamayacağı düşünülmektedir.⁵⁰ İslam düşüncesinde filozoflar ve kelmacılar Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmede hem fikirdir. Ancak Tanrı'nın bilgisinin anlamı ve işlevi konusunda filozoflar ve kelmacılar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁵¹ Bilgi (ilim), kelmacılar tarafından genellikle Allah'ın zâtı ya da subûti sıfatlarından biri olarak kabul edilmektedir. İlim sıfatının Tanrı'nın zâtı ile ilişkisi meselesinde kelmacılar, sıfat teorilerine uygun pozisyonları tercih etmiştir. Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığını ileri süren Mu'tezile, "Allah zâtından ayrı bir ilim sıfatı ile değil zâtı ile âlim" olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet kelmacılarına göre ise Allah'ın âlim oluşu, O'nda bir bilgi mânâsının/sıfatının varlığına dayanmaktadır.

Kelmacıların çoğunluğu, Tanrı'nın bilgisinin değişmez ve kadîm (ezelî) olduğunu kabul etmektedir. Ancak Cehm bin Safvan (ö.128/745) ve Zürrâre b. A'yen (ö. 150/767), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi az sayıda âlim Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğunu ve yaratmadan önce olmadığını ileri sürmektedir.⁵² Eş'ari'nin belirttiğine göre Rafiziler Allah'ın bilgisi konusunda birbirinden farklı görüşlere sahip olduklarını söylemektedir. Onlardan Zürrâre b. A'yen ve taraftarları, Allah'ın bu sıfatları kendisi için yaratıncaya kadar ezelde semî' (işiten), âlim (bilen) ve basîr (gören) olmadığını iddia ederler. Bazıları Allah'ın, varlıkları yaratıncaya kadar, ezelde kâdir, semî' ve basîr bir ilâh olarak vasıflanamayacağını iddia ederler. Çünkü varlıklar meydana gelmeden önce hiçbir şey mevcut değildi. Dolayısıyla hiçbir şey yokken O'nun kudretle ve ilimle nitelenmesi doğru değildir. Onlardan Şeytânüttâk'ın taraftarları, Allah'ın zâtında cahil değil âlim olduğunu ama varlıkları takdir ve irade ettiği zaman bildiğini iddia ederler. Onları takdir ve irade etmeden önce bilmesinin

⁴⁹ İbrahim Bor, *İlâhî Kelâmın İmkânı ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 52-53.

⁵⁰ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 102-103.

⁵¹ Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 129.

⁵² Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğu görüşü bazı modern dönem din felsefecileri tarafından savunulan Tanrı'nın zaman içinde olduğu görüşüne yakındır. Bk. İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi (İlim Sıfatı)* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 1-8.

imkânsız olması, âlim olmadığı için değildir. Fakat Allah bir şeyi takdir edinceye ve sâbit kılincaya kadar ‘şey’ olmaz. Onlara göre takdir iradedir. Hişâm b. Hakem’in taraftarları, Allah’ın ezelde kendi zâtıyla varlıkları bilmesinin imkânsız olduğunu, onları âlim olmadan bildiğini ve onları ilim ile bildiğini iddia ederler. Ona göre ilim, Allah’ın bir sıfatıdır; ne O’dur ne O’ndan başkadır ne de O’nun parçasıdır. İlmin muhdes veya kadîm olduğunu söylenemez; çünkü ilim bir sıfattır; sıfat ise vasıflanmaz. Allah, ezelde âlim olsaydı, bilinenler de ezeli olurdu. Çünkü, bilinen mevcûd olmadan âlim olunmaz. Ona göre Allah, kullarının fiillerini bilseydi, imtihan anlamsız olurdu.⁵³ Onlardan bazıları Allah’ın zâtında âlim olduğunu, fakat eseri meydana gelinceye kadar Allah’ın o şeyi bilmediğini iddia ederler. Onlara göre tesir iradedir. Allah, bir şeyi irade ettiği zaman onu bilir, irade etmediği zaman bilmez. Dolayısıyla Allah, var olmayan bir şeyi bilmekle vasıflanmaz. Onlardan bazıları “Allah bilir” demenin, “O, yapar” anlamında olduğunu söylerler.⁵⁴

Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğu görüşü kâdim bilgi görüşünden kaynaklanan problemlere dayanmaktadır. Tanrı’nın bilgisinin ezeli olduğu kabul edildiğinde ezeli bilginin değişen durumları nasıl içerdiği sorusu gündeme gelir. Tanrı yaratmadan önce bir şeyin bilgisine sahipse, yaratmadan sonra bu bilgi değişir mi, değişmez mi? Yaratmadan sonra bilginin aynı kaldığını, artmadığını kabul etmek O’na bilgisizlik atfetmek anlamına gelecektir. Çünkü gelecekte olacak bir şeyi bilmek mevcut bulunan bir şeyi bilmekten başkadır. Diğer taraftan Tanrı’nın bilgisinin yaratmadan sonra arttığını söylemek ise O’nun değişim atfetmek anlamına gelmektedir. Oysa değişen bir varlık yaratılmıştır ve öncesiz olamaz. Her iki seçenek de problemli olduğuna göre Tanrı’nın bilgisi yaratmadan önce olamaz.⁵⁵

Yine Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğunu savunanlar bu görüşün Kur’an’a uygun olduğunu düşünmektedir. Onlara göre Kur’an’da dünya hayatının mükellefler için bir imtihan yeri olduğu belirtilmekte ve bu imtihanı başarıyla geçenler ile başarısız olanların Allah tarafından bilinmesi için mükelleflerin nasıl bir hayat yaşayacağı bildirilmektedir.⁵⁶ Buradan hareketle onlar, Allah’ın zamansal durumları bildiğini ve bu nedenle bilgisinin hâdis olması gerektiği sonucuna varmaktadır.⁵⁷ Hadis bilgi anlayışına yöneltlen temel eleştirilerden biri Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğu kabul edilirse Tanrı’nın hâdislere mahal olacağıdır. Cehm’in bu itirazdan kaçınmak için Tanrı’nın hâdis bilgisinin bir mahalde olmadığını kabul ettiği söylenmektedir. Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğunu ileri sürenler bu bilginin henüz var olmayan şeylerle (ma’dum) ilişkilendirilemeyeceğini düşünmektedir. İlâhi bilginin henüz var olmayanla ilişkili olmasını imkânsız görenlerden bazıları, Tanrı’nın

⁵³ el-Eş’arî, *Makâlât*, 82-83.

⁵⁴ el-Eş’arî, *Makâlât*, 84-85.

⁵⁵ eş-Şehristânî, *Milel*, 88; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 106.

⁵⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/142; el-Ankebût 29/2-3; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2.

⁵⁷ Yavuz, “İlim”, 22/108-109; Özdemir, “İlâhi Bilgi Teorileri”, 2/1036; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 109-110.

bilgisini zâtıyla ilişkili olan ezeli bilgi ve sonradan olan şeylere dair olan hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁵⁸

Mu'tezile, Allah'ın, ezelde âlim, kâdir ve hayy olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. Ancak onlar Allah'ın ezelde cisimleri bildiğinin söylenip söylenmeyeceği, bilinenlerin (mâlûmatın) var olmadan önce bilinenler olup olmadığı ve eşyanın henüz var olmadan önce ezelde eşya olup olmadığı konularında ihtilaf etmiştir.⁵⁹ Bazıları, Allah'ın âlim olmasını bilmesinden ayırmaktadır. Bu hususta, Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu kabul etmekte; ancak O'nun ezelde eşyayı bildiğini söylememektedir. Onun "*Eğer, O'nun, ezelde eşyayı bildiğini söylersem, onların ezelde Allah ile beraber var olduklarını ortaya koymuş olurum*" dediği nakledilmektedir. Ona göre Allah'ın ezelde eşyanın olacağını bildiği söylenirse bu, onlara bir işaret olur ki mevcut olmayana işaret edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden o, Allah'ın henüz yaratmamış olduğuna ve olmamış olana "şey" ismini vermezken; Allah'ın yarattığına ve yok ettiğine "şey" ismini vermiştir. Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî ise, Allah'ın ezelde eşyayı vakitleriyle bildiğini, vakitleri geldiğinde onların olacağını ezelde bildiğini söylemektedir. Ona göre Allah cisimleri ve yaratılmışları, vakitleriyle ezelde bilir. Ancak ona göre sadece mevcûd olan bilinen olup ma'dûm olanlar (yok olanlar) ma'lum (bilinen) ve maktûr (takdir edilmiş) ismini almaz. Yani ona göre sadece var olanlar "şey" adını almaktadır. Abbâd b. Süleyman'a göre Allah, ezelde bilinenleri, eşyayı, cevherleri, arazları, fiilleri ve yaratılmışları bilir.⁶⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nden bazıları "bilinenlerin, var olmadan önce bilinenler olduğunu, maktûratın var olmadan önce maktûrat olduğunu ve eşyanın var olmadan önce eşya olduğunu" söylemiştir. Ancak onlar aynı şeyin arazlar için söylenmesini de reddetmişler. Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî, Allah'ın ezelde eşyayı, cevherleri ve arazları bildiğini kabul etmiştir. Ona göre eşya, var olmadan önce eşya olarak bilinir ve var olmadan önce eşya olarak isimlendirilir. Cevherler, var olmadan önce cevher olarak isimlendirilir. Hareketler, sükûn, renkler, tatlar, kokular ve iradeler de aynı şekildedir.⁶¹

Tanrı'nın bilgisinin ezeli ve değişmez olduğu yönündeki anlayış, çeşitli ahlaki ve teolojik problemlere zemin hazırlamaktadır. Ahlaki problem insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile ilgilidir. Kelamcılar Tanrı'nın bilgisinin kadîm olması sebebiyle insanın eylemlerinin belirlenmiş olması problemini gündeme getirmiştir. Eğer Allah Zeyd'in belli bir durum karşısında ne yapacağını önceden biliyorsa imtihanın anlamı nedir?⁶² İlk defa Hâriciler tarafından Tanrı'nın sıfatları ile ilişkilendirilerek teorik zeminde tartışmaya başlanan ve esasında ilim sıfatından ziyade irade sıfatıyla ilişkilendirilen "kader" meselesini bu

⁵⁸ Özdemir, "İlâhi Bilgi Teorileri", 2/1034.

⁵⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 238.

⁶⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 240-241.

⁶¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 240-241.

⁶² Metin Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (ts.), 217-218.

kapsamda düşünmek mümkündür.⁶³ Tanrı'nın bilgisinin kadîm olduğu görüşü en az iki teolojik/metafizik sorunu gündeme getirmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın eylemlerinde özgür olup olmadığı, yani ilahi iradenin zorunlulukla mı yoksa özgürlükle mi belirlendiği sorunudur. İkincisi ise, ezeli bilginin nesnesinin de zorunlu olarak ezeli olup olmayacağı, dolayısıyla ontolojik düzlemde Tanrı dışındaki varlıkların da kadîmliğe ortak olup olamayacağı problemidir. Kelamcılar bu minvalde Tanrı'nın bilgisinin yaratmadan önce şeylerle ilişkisinin keyfiyetini tartışmıştır. Bilindiği gibi kelamcılar Allah'ın âlemi yoktan yarattığını, mevcudat önce yok iken sonra var olduğunu kabul etmektedir. Ancak Tanrı yaratmadan önce mevcudatı ezeli bilgisi ile nasıl bilmektedir? Mevcutların yaratılmadan önce yani onlar 'ma'dum' halde iken bir 'şey' midir? Yaratmanın kendisi ile vuku bulduğu "ol" emrinin muhatabı nedir? Ehl-i Sünnet kelamcıları sadece var ve gerçek olana "şey" derken, Basra Mu'tezilesi henüz varlık aşamasına gelmemiş olanı (ma'dumu) da şey olarak nitelemektedir.⁶⁴

Kelamcılar "Tanrı her şeyi bilir", "Tanrı'nın bilgisi kadîmdir" ve "Tanrı'dan başka her şey hâdistir" önermelerini çelişkiye düşmeden açıklamaya çalışmaktadır.⁶⁵ Tanrı'nın hem kadîm bilgiye hem de zamansal bir yaratma sürecine sahip olduğunu savunan kelamcılar, bu iki görüşü bir arada açıklamak için Tanrı'nın irade sıfatına başvurmuşlardır. Onlara göre, Tanrı ezeli bilgisiyle tüm varlıkları bilir; ancak yaratma eylemini belirli bir irade anıyla ilişkilendirerek zamansal farklılığı ortaya koyar.⁶⁶

İslam düşüncesinde filozoflar da Tanrı'nın zatıyla bilen olduğunu düşünmektedir. Onlar, Tanrı'nın zâtının sırf akıl olduğunu ve zâtı gereği aklettiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Şöyle ki bir varlığın akletmesi için ya akıl denilen bir yetisinin olması ya da kendisinin bizâtihi akıl olması gerekmektedir. Nefs sahibi varlıklar bu yetiyle aklederken sırf akıl olan varlıklar zâtı gereği ve zâtıyla akletmektedir. Tanrı zâtı bakımından sırf akıl olduğu için akletme O'na ilişkin bir özellik ya da sıfat değil, zâtının gereğidir.⁶⁸ Fârâbî Tanrı'nın madde olmaması ve

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

⁶⁴ Ma'dumun şey oluşu ile filozofların "mümkün mahiyetleri" ve tasavvuftaki "a'yân-ı sâbite" teorisi arasında benzerlik vardır. Özdemir, "İlâhi Bilgi Teorileri", 2/1041.

⁶⁵ Gazâlî bu değişim problemini aşmak için ara bir formül ileri sürmektedir. Buna göre âlemin yaratılması tamamen yeni bir durum olmayıp Tanrı'nın ezeli ilmine ve iradesine uygun olarak sonradan ortaya çıkan zamansal bir sonuçtur. Ancak âlemin ortaya çıkışı Tanrı'da bir hudûsa neden olmamaktadır. Kısacası sonuç zamansal sebep ancak sebep zamansal değildir. Engin Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 127-132.

⁶⁶ Kelamcılar Allah'ın irade eden (*mürîd*) ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânâsı, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁶⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105.

⁶⁸ Müslüman filozoflar Tanrı'nın sırf akıl olduğu görüşünü Aristoteles'ten almıştır. Tanrı varlıkların ilki, ilkesi ve bütün sebeplerin kendisine dayandığı ilk sebeptir. İlk sebep içinde yaşadığımız dünyadan ayrı ve ona aşkın, saf bir akıldır. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996),

hiçbir bakımdan maddeye sahip olmaması bakımından bilfiil akıl olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sûretin akıl olmasını ve bilfiil akletmesini engelleyen şey kendisinde bulunduğu maddedir; varlığında maddeye muhtaç olmayan bir şey cevheri bakımından bilfiil akıldır.⁶⁹ Ona göre bilfiil akıl olan Tanrı aynı zamanda bilfiil akledilendir. Çünkü yine bir şeyin bilfiil akledilmesine engel olan maddedir. Dolayısıyla Tanrı akıl olması yönünden aynı zamanda akledilendir. Yani zâtı gereği akıl olan Tanrı'nın akletme fiili kendi zâtına dönüktür. O, akledilen olmak için kendisi dışında kendisini akledecek bir zâta muhtaç değildir. Bilakis O, bizzât kendi zâtını akletmektedir. Böylece O hem bilfiil akıl hem bilfiil akleden (âkıl) hem bilfiil akledilendir.⁷⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın zâtını akletmesinde akleden-akledilen ikiliği yoktur. Fârâbî bunu Tanrı'nın kendi kendine yeten bir varlık olması ile de ilişkilendirmektedir;

“O, bilmekle zâtının dışında bir üstünlük kazanacağı bir başka zâta muhtaç değildir. Yine bilinmek için de kendisini bilecek bir başka bir zâta muhtaç değildir. Aksine cevheri bilmek ve bilinmek için yeterlidir. O'nun zâtına ilişkin bilgisi cevheri dışında bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinen olması ve bilgi olması tek bir zât ve tek bir cevherdir.”⁷¹

Tanrı bilmek için bilgisi ile yetkinlik kazanacağı kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymayacağı gibi bilinmek için de kendisini bilecek bir başka zâta da ihtiyaç duymamaktadır. İlke olarak Tanrı'nın bilme eylemi aracılığı ile önceden sahip olmadığı bir yetkinliğe sahip olması düşünülemez. Zira O'nda hiçbir şekilde bilkuvvelik ve eksiklik yoktur.⁷²

İbn Sînâ Tanrı'da akıl, akleden ve akledilen aynı varlık olduğu için zâtında bir çokluk gerekmediğini ve bunların O'na farklı bakımlardan söylenen izafi durumlar olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı, soyut hüviyet olması bakımından akıl, soyut hüviyete sahip olması bakımından akleden ve soyut hüviyetin kendisi tarafından akledilmiş olması bakımından akledilendir. Yani O hem akıl hem akleden hem de akledilendir.⁷³ Akleden akledileni gerektirmektedir. Ancak bu gerektirme söz konusu şeyin, gerektiren şeyden

497. Aslında sudur teorisiyle Müslüman filozofları köklü bir biçimde etkileyen Yeni Platoncu filozof Plotinus Tanrı'nın akıl olduğunu kabul etmez. Plotinus Tanrı'yı saf bir akıl olarak tasarladığı için ve O'na düşünce atfettiği için Aristoteles'i eleştirmektedir. Plotinus, *Enneadlar / Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Fol Yayınları, 2023), 252-253. Ona göre Bir'in düşünmek ve akletmek gibi bir fiili söz konusu değildir. Ona göre Tanrı'yı düşünen olarak tasarlamak - kendi zâtını düşündüğü söylene bile-düşünen ve düşünen ayrımını gerektirmektedir. Yani Tanrı'nın özüne ikilik katmak ve mutlak birliği ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Plotinus, *Enneadlar*, 286; Mehmet Sait Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁶⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 56-57.

⁷⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁷¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁷² Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*, 40-42.

⁷³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 280-281.

başkası ya da onun kendisi olmasını içermez. Dolayısıyla akledenin akledilen olması mümkündür.⁷⁴ Böyle olunca Tanrı'nın bilgisinde bilen-bilinen ayrılığı ortadan kalkmaktadır. Çünkü O'nda bilen ve bilinen bir ve aynı zâttır.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisinde bilinenlerin çokluğuna bağlı bir çokluk söz konusu değildir. Çünkü O, başka varlıkları zâtını akletmek sûretiyle bilmektedir. Tanrı, doğrudan kendi zâtını bilmektedir. Diğer tüm varlıklar ise bu bilginin sonucu ve gereği olarak varlık kazanmıştır. O halde Tanrı'nın zâtına dair bilgisi var olan her şeyin sebebi olması bakımından onları içermektedir. Tanrı'nın var olanları bilmesi onlara sebep olması, onları var etmesi ve yaratması aynı eylemi ifade etmektedir.⁷⁵

İslam düşüncesinde genel olarak Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinden farklı olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu farklılığın bir derece farkı mı, yoksa mahiyet farkı mı olduğu tartışmalıdır. Kelamcılar bilginin birbirinden farklı çok sayıda tanımını yapmıştır. Bâkıllani'ye göre “bilgi (ilim) bilinen şeyin olduğu hal üzere bilinmesi” olarak tarif edilir.⁷⁶ Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bilgiyi “bir şeyin olduğu üzere olduğuna sükûn-u nefis ile inanmaktır” diye tarif etmektedir.⁷⁷ Ancak kelamcılar hâdis olan insanın bilgisinin kâdim olan Tanrı'nın bilgisinden farklı olduğunu kabul etmektedir. İnsanın bilgisi sınırlı iken Tanrı'nın bilgisi her şeyi kuşatmaktadır. Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisinden farklı olarak mutlak, ezeli, değişmez ve eksiksizdir. Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti hakkında konuşmak genel olarak Tanrı'nın diğer sıfatları hakkında konuşmak gibidir. Kelâm düşüncesinde Tanrı'ya ve insana yüklenen niteliklerin ortak kullanımı, sadece lafzî (sözel) ortaklıktan ibaret değildir. Ancak tartışma insanın O'nun niteliklerini tam olarak kavrayamadığı noktasında düğümlenmektedir. Kelamcılar Tanrı'nın her yönden aşkın, yüce ve mükemmel bir varlık olduğunu, zamanın dışında ve kadîm olduğunu, O'nun bilgisinin de kadîm olduğunu aksi halde O'na acziyet ve cehalet isnat edileceğini düşünmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisinden tamamen farklıdır. Fârâbî'ye göre zâtı gereği akledenle, cevheri oluşturmeyen bir akılla akledenin akletme tarzları birbirinden farklıdır. İnsanın cevheri bir akıl değildir. Aksine o, madde ve sûretten birleşik cisimsel bir cevherdir. Bu yüzden o cevheri bakımından değil, akıl gücüyle akletmektedir. Bu yüzden insan söz konusu olduğunda akleden ile akledilen aynı şey değildir. Yine insan için akledilen önce bilkuvve akledilen iken akledildiği zaman bilfiil akledilen hale gelmektedir. Bizim aklımız da akıl olmak bakımından akledilen değildir. Çünkü ona göre “biz cevherimiz akıl olduğu için akletmiyoruz. Bilakis biz cevherimizi oluşturmayan

⁷⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 280-281.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkıllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: y.y., 1407/1987), 25.

⁷⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edile fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/9,10; Aktaran; Çağlayan, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 197.

bir akıl ile aklediyoruz. Oysa İlk böyle değildir; akıl, akleden ve akledilen O'nda tek bir anlam, tek bir zât ve bölünmeyen tek bir cevherdir.”⁷⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bizim bilgimiz, bilinen şeyin sûretinin bilende hâsıl olması anlamına gelen 'husûlî bilgi'dir. Oysa Tanrı'nın bilgisi, bilinenleri önceleyen ve onları var eden 'huzûrî bilgi'dir.⁷⁹ Bizim bilgimiz kazanılmış, edilgin ve arızı iken, Tanrı'nın bilgisi zâtî ve etkindir. Bilen özne bilgiyi zâtı dışında bir şeyden elde etmez. Dolayısıyla bilen ile bilinen arasında vasıta yoktur. Tanrı kendi zâtını akletmekte ve başka şeyleri kendi zâtından akletmiş olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtını akletmesiyle meydana gelen şeyler Tanrı'nın bilgisine dahildir. Tanrı sırf akıl olduğu için O'ndan meydana gelen şeyler O'nun ma'kulü hükmündedir. Ancak O'nun bilgisi mevcutların somut varlıklarına değil, mevcutların varlıkları O'nun bilgisine tâbidir. O halde filozofların Tanrı'nın bilgisine verdiği anlam teist düşüncede olduğu gibi her şeyi önceden bilmesi ve tasarlaması anlamında bir ön bilgi değildir. Yine Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimiz gibi idrak edilen nesnelerin makul sûretlerinin zihinde resmolması tarzında değildir. Yani Tanrı'nın bilgisi bilinen şeylerin sûretlerinden etkilenme yoluyla elde edilen kazanılmış bir bilgi değildir. Aksine Tanrı'nın bilgisi, bilinen şeyin varlığından önce gelir ve onun sebebi konumundadır.⁸⁰

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın bütün bilinenleri zâtıyla bildiğini ifade etmektedir. O, her şeyi tek bir bilgiyle bilir; bu bilgi bilinenin varlık ve yokluğuyla değişmez. İbn Sînâ'ya göre “bilgi, cisimsel perdelerden soyutlanan hakikatin husulüdür.” Tanrı'nın bir olduğu, cisimden ve cismin niteliklerinden mücerret olduğu sabit olduğuna göre bu hakikat O'nun için hasıl olur. Bu soyut hakikat kendisine hasıl olan ise âlimdir. Bunun, O'nun zâtı ya da başka bir şey olması gerekmez. Zâtı kendisinden ayrı bulunmadığından, O zâtı gereği bilendir. Bilgi, soyut hakikat anlamına geldiğine göre ve bu soyut hakikat Tanrı'nın zâtında hazır olup O'ndan gizli olmadığına göre O, âlimdir. Bilgi, bilen ve bilinen, O'nun zâtına nispetle birdir.⁸¹

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi anlam ve mahiyet bakımından bizim bilgimizden başkadır. Bizim nefsimizde temessül eden bilginin aksine O diğer şeyleri kendi zâtından bilir. İnsanın bilgisinde bilinen bilenden başkadır. İnsanın nefsi bilgisi, bilinenin sûretinin zihninde şekillenmesiyle oluşur. Ancak Tanrı zâtını aklettiğinde zâtında herhangi artma olmaz. Bu sıfatların O'na eklenmesiyle herhangi bir çoğalma olmaksızın bilen, bilgi

⁷⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁷⁹ İslam düşüncesinde huzûrî bilgiyi inceleyen bir çalışma için bk. Abuzer Dışkaya, “İlm-i Huzuri ve Epistemolojik Değeri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 163-193.

⁸⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 155-169; Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-9; Gürbüz Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 124-125; Mehmet Özturan, “Epistemik Açından Mantıksal Bilgi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 807-808; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 175-176.

⁸¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 24-25.

ve bilinen olur. Bilen ve akleden (âlim ve âkıl) arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü onlar mutlak anlamda maddeyi olumsuzlamaktan ibarettir.⁸² İbn Sînâ'ya göre Tanrı başkasını da bilmektedir. Çünkü ona göre kendini bilen bir şey, eğer başkasını bilmiyorsa, bu bir engelden dolayıdır. Eğer bu engel zâtı ise, O'nun kendini de bilmemesi gerekir. Bu engel haricî bir şeyse bunun kaldırılması mümkündür. O halde Tanrı'nın başkasını bilmesi gerekir.⁸³ İbn Sînâ Tanrı'nın her şeyi zâtından nasıl aklettiğini İşârât'ta şöyle ifade etmektedir:

“Açıklandığı üzere Zorunlu Varlık'ın zâtını zâtıyla (bizâtihi) akletmesi gerekir. Kendisinden sonra olanı ise sebebi olması ve varlığının kendisinden olması bakımından akletmesi gerekir. Diğer şeyleri ise kendi katından yatay ve dikey olarak sıradüzeni içerisinde inen zorunluluklarına göre akleder.”⁸⁴

İbn Sînâ Tanrı'nın eşyayı kendi zâtından ve kendi zâtında idrakinin en üstün idrak olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın zâtının zorunlu sonucu (lazım) olan akli cevher, O'nu işrak yoluyla, kendilerinden sonrakileri ise kendi zâtından idrak ederler. Bu ikisinden sonra nefsanî varlıkların idraki gelir ki o ilkeleri ve nispetleri dağılmış olan akli doğallardan kaynaklanan bir nakış ve resimdir.⁸⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinde çokluk yoktur. Çünkü Tanrı'da bilinen varlıkların tek tek sûretleri ya da zihinsel temsilleri mevcut değildir. Aksine Tanrı zâtını aklettiğinde onun makulleri dışta meydana gelmektedir. Öyleyse Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimiz gibi epistemolojik bir faaliyet değil ontolojik bir gerçektir. Zâtı akletme dışında sudur edenlere yönelik ikinci bir akletme de söz konusu değildir. Bu tek bir akledişin bütün neticelerini içermesi tarzında gerçekleşmektedir. Yani Tanrı'nın zâtını akletmesi ile mevcudu var etmesi iki farklı fiil değildir. Tanrı zâtını akletmekle bütün var olanların sudûruna sebep olmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın bilgisi etkin ve fiili bir bilgidir. O halde Tanrı bilmek için zâtı dışında bilinen bir nesnenin varlığına muhtaç değildir. Bunun nedeni bütün varlıkların varlığını O'ndan almasıdır. Kısacası Tanrı'nın bilgisi, bilinen şeyin varlığına bağlı olmadığı gibi, birtakım süreçlerin ardından da kazanılmaz. Aksine Tanrı'nın bilgisi var edicidir.⁸⁶

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeyleri şeylerden bildiği kabul edilirse, ya zâtı aklettiği şeylerle kaim olur ya da akletmek zâtına ilişmiş olur. İki durum da O'nun varlığının her yönden zorunlu olmasıyla çeliştiği için geçersizdir. Birinci durum O'nun zâtının başka

⁸² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 25.

⁸³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 25-26.

⁸⁴ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 165; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Hasan Melikşâhi şerhi ile birlikte), çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 448.

⁸⁵ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 449.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, 424-425; Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 175-176.

şeylerle kaim olmasını ve O'nun bu şeylere muhtaç olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. İkinci durum ise Zorunlu Varlık'ın zâtında bilkuvvelik gerektirdiği için imkânsızdır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi bilinen şeylere tâbi olursa O'nun bir halde olması bu şeylere bağlı olacaktır. Bu durumda ise zâtının değil bu şeylerin gerektirdiği bir hale sahip olur. Oysa Zorunlu Varlık'a başkasının tesiri imkânsızdır.⁸⁷

İbn Sînâ Tanrı'nın bilgisini zihnimize yaklaştırmak için nesnesinden elde edilen bilgi ile nesnesini var eden bilgiyi ayırmaktadır. Birincisinde akledilir sûret dışta var olan nesnelerden soyutlanır. Mesela biz bir kalemi idrak ederek onun sûretini alırız. İkincide ise akledilir sûret önce akleden güçte bulunur, sonra dışta var olur. Mesela bir şekli tasavvur eder, sonra var ederiz. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın bütünü akletmesinin ikinci tarzda olması gerekir.⁸⁸ Zira birinci tarz bilgide sûretler sebepli durumunda olup “edilgin bilgi” olarak adlandırılır. İkinci tarz bilgide sûretler somut varlığın sebebi konumunda olup “fiili bilgi” olarak adlandırılır.⁸⁹

3. Tanrı'nın Bilgisinin Kapsamı

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi kapsamı bakımından da bazı tartışmalara konu olmuştur. Kur'an'da Allah'ın açık ve gizli her şeyi bildiği vurgulanmaktadır. Buna binaen kelimcılar, Tanrı'nın her şeyi bildiğini kabul etmektedir. Ancak ‘şey’ kavramının kapsamına yalnızca mevcut olanların mı girdiği, yoksa henüz mevcut olmayanların da ‘şey’ sayılıp sayılmayacağını tartışmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ da Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşattığını düşünmektedir. Ancak filozofların Tanrı'nın bilgisinin kapsamına ilişkin görüşleri gerek klasik dönemde gerek modern dönemde eleştirilmiştir. Filozofların düşüncesinde Tanrı'nın diğer şeyleri bilmesi iki açıdan sorunlu görülmüştür. Birincisi filozofların sisteminde Tanrı basit bir varlık olduğu için çokluk ve değişimden uzaktır. İkincisi ise ilkinin bağlı olarak filozoflar Tanrı'nın sadece kendi zâtını aklettiğini kabul etmektedir. Zira çokluk ve değişimin bilgisi, bilende çokluk ve değişime sebep olmaktadır. Aristoteles'in yaptığı gibi Tanrı'nın sadece zâtını aklettiğini, diğer şeyleri bilmediğini söylemek çokluk ve değişim eleştirisine karşı bir mevzi sağlasa da O'nun uluhiyeti ve yetkinliğini tartışmaya açmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın sadece kendi zâtını aklettiğini ve diğer her şeyi de kendi zâtından bildiğini söyleyerek bu problemi aşmaya çalışmaktadır. Onlara göre Tanrı'nın zâtını akletmesi bütün sebepler zincirinin ilk halkası olması nedeniyle her şeyi kuşatmaktadır. Başka bir ifadeyle Tanrı sadece kendi zâtını akletse de bu akledişin neticesi olarak kendisinden sâdır olan her şey O'nun için bilinen hükmündedir.⁹⁰

⁸⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁸⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 446-447.

⁸⁹ Hasan Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/147.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın değişen olgu ve olayları nasıl bildiğine dair açıklamaları bu meseledeki tartışmaların odağı haline gelmiştir. Ona göre Tanrı kendisinden başka her şeyin nihai sebebi olduğuna göre O'nun bilgisi var olan her şeyi kuşatmaktadır. Nitekim her varlığın ilkesi olup ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından akletmektedir. Ona göre “*Zorunlu Varlık, tam mevcutların ayrılarının, oluş ve bozuluşa sahip mevcutların ise öncelikle türlerinin dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.*”⁹¹ O, bilfiil zâtını akletmekle her şeyi akletmiş olmaktadır. Bu durum, değişen olgu ve durumlar da dahil olmak üzere var olan her şey için geçerlidir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri, değişen şeyler olmaları bakımından değişimleriyle beraber zamansal ve teşahhus etmiş halde değil, tümel tarzda aklettiğini ileri sürmektedir.⁹² İbn Sînâ'nın bu husustaki açıklamaları Tanrı'nın tikelleri bilmediği şeklinde yorumlanmıştır.⁹³ Ancak filozofun düşüncesinde Tanrı'nın bilmediği bir şeyin var olması mümkün değildir. Çünkü bilinenler O'nun bilgisine tabidir.⁹⁴

İbn Sînâ, öncelikle Tanrı'nın geçmiş, şimdi ve gelecek gibi birtakım zamansal periyotlarda gerçekleşen olgu ve durumları bu periyotlara tâbi olarak bilmediğini, zira O'nun bilgisinin bizim bilgimiz gibi bilinenlere bağlı olmadığını söylemektedir. “*Zorunlu Varlık'ın değişen şeyleri (mütegayyirat) değişimleriyle beraber, değişen şeyler olmaları bakımından, zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir*” Ona göre Tanrı zamanın değişmesiyle değişen olgu ve olayları zamanın değişimine bağlı olmayan tümel bir tarzda akletmektedir.⁹⁵

İbn Sînâ'nın tümel bilgidен ne kastettiğini belirginleştirmek için öncelikle onun mukabili olan tikel bilginin ne olduğuna bakmamız gerekmektedir. Tikel tarzda bilmek, nesneleri bireysel ve zamansal özellikleriyle doğrudan idrak etmektir. Bunun için öncelikle bilinen şeyin mevcut olması, sonra bilenın sahip olduğu idrak yetileri ile onun mahiyetini soyutlaması gerekmektedir. Ona göre Tanrı'nın şeyleri tikel tarzda bilmesi imkânsızdır. Çünkü Tanrı'nın şeyleri somut ve zamansal süreçlere tabi olarak akletmesi, O'nun bilgisinin bilinenlere tâbi olması ve zamansal değişime bağlı olarak değişmesini gerektirmektedir. İbn Sînâ, Tanrı'nın zaman içinde değişen şeyleri zamansal olarak bilmesinin değişim gerektirdiği için imkânsız olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri bilmediğini değil, onları bizim bildiğimiz tarzda zamansal ve somutlaşmış varlıkları üzerinden yani tikel olarak bilmediğini ifade etmektedir. Çünkü biz zaman içinde yer ararak değişen şeyleri değişimleriyle beraber zamansal ve somut olarak biliriz. Oysa Tanrı

⁹¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁹³ Bu husustaki itirazlar için bk. Ebû Hâmîd el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik yayımları, 2015), 134; Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-212; Peter Adamson, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 105/1 (Haziran 2005), 257-278; Fehrullah Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 345-356.

⁹⁴ Bk. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 155-169; Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, 3-9.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

zamansız olduğu için ve bilgisi bilinen şeylere bağlı olmadığı için bilinende meydana gelen değişimden etkilenmez. İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri tümel tarzda bildiğini ileri sürmektedir.⁹⁶

İbn Sînâ, Tanrı'nın tikel varlık ve olayları tümel tarzda nasıl bilindiğini izah ederken duysal ve akli bilgimiz arasındaki ayrıma başvurmaktadır. Akli bilgi, değişen varlıkları soyut mahiyetle ve soyut mahiyete bağlı müşahhas olmayan şeylerle akledilmesidir. Bu durumda söz konusu varlıklar bozuluşa uğramaları bakımından bilinmiş olmazlar. Duyusal bilgi ise söz konusu varlıkların bir maddeye, maddenin ilişenlerine, bir vakte ya da somutluğa bitişik olarak idrak edilmeleridir. Bu durumda onlar akledilir (ma'kul) değil, duyulur ve tahayyül edilir şeyler olurlar. Duyulur ve hayali bir sûret ise duyulur ve hayali olmaları bakımından ancak tikelleşmiş bir alet vasıtasıyla idrak edilebilir.⁹⁷ İbn Sînâ bu ayrımı dikkate alarak Tanrı'nın bilgisinin kesinlikle duysal bilgiyle bir benzerliği bulunmadığını, O'nun bilgisinin akli bilgi olduğunu göstermektedir. Ancak O'nun akletmesi, bizim bilinenden bilinmeyene ulaşmaya çalışan akletme tarzımızdan farklıdır.⁹⁸ Ona göre “Zorunlu Varlık’a birçok fiil nispet etmek gibi birçok aklediş tarzını nispet etmek de O’nun için eksiklik ifade eder. Aksine Zorunlu Varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey de O’na gizli kalmaz.”⁹⁹

“Zorunlu Varlık zâtını ve her mevcûdun ilkesi olduğunu aklettiğinde kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey bir yönden mutlaka O’nun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Böylece bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel varlıkların meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve sebeplerin tekabül ettiği şeyleri bilir. Böylelikle zorunlu olarak sebeplerin yol açtığı şeyleri, aralarındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü bunu bilip de ötekini bilmemek imkânsızdır. Böylece tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından bilir.”¹⁰⁰

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ Tanrı'nın mevcutlara dair bilgisini, onlara sebep olmasıyla ilişkilendirmektedir. O halde Tanrı'nın bilgisi değişen ve değişmeyen her şeyi kuşatması gerekir. Çünkü filozofların sisteminde Tanrı değişmeyen varlıkların olduğu gibi değişen varlıkların da nihai sebebidir. Her şeyin ilk sebebi olarak her şeyin varlığı O’ndandır. O’ndan bağımsız hiçbir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Tanrı söz konusu varlıkları kuşatan zamansal ve mekânsal kategorilerden bağımsızdır. Tanrı'nın meydana gelen varlık ve olaylara dair bilgisi söz konusu varlık ve olaylardan elde edilmez. Aksine O, eşyayı kendisinden çıkan etkiler olarak bilmektedir.¹⁰¹

⁹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 157.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104-105.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105-106; Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 284.

¹⁰¹ Murat Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eskiye* 32 (2016), 30-31.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı zâtını aklettiğinde, zâtı gereği ve zâtından dolayı akıl olarak kayyumiyeti çokluğu akletmeyi gerektirmektedir. Ancak çokluk ne O'nun zâtının mukavvimi ne de O'na dahildir. Aksine çokluk, zâtının zorunlu sonucu (lazımı) olarak O'ndan sonradır. Tanrı'nın zâtını akletmesiyle O'ndan sudur eden çokluk, belli bir sıradüzeni üzere meydana gelmektedir. Zâtın lazımlarının çokluğu ister aynı ister farklı olsun zâtın birliğini ortadan kaldırmaz. İzafi olan ya da izafi olmayan lazımların çokluğu ve olumsuz nitelemeler İlk'e iliştiğinde O'nun zâtının birliğine etki etmez, sadece isimler çoğalmaktadır.¹⁰²

4. İlâhî Bilgi ve Fiil İlişkisi

İslam düşüncesinde Tanrı âlemin faili, âlem ise O'nun fiili ve eseri olarak görülmektedir. Ancak Tanrı'nın fail oluşu konusunda kelamcılarla filozoflar farklı düşünmektedir. Kelamcılar, Tanrı'nın seçme özgürlüğü olan iradeli bir fail (fail-i muhtar) olduğunu ve âlemi yok iken var ettiğini kabul etmektedir. Buna göre Allah, fiillerini bir zorlama olmaksızın dilediği şekilde ve zamanda yaratır.¹⁰³ Allah iradî olarak, varlığı ilk başta bilfiil yaratmıştır. O'nun yaratması bununla son bulmayıp iradesini kullanarak bilfiil yaratmaya devam etmektedir. Kelamcılara göre Allah diğer varlıkları iradesi ile yaratmıştır. Kendisi dışındaki tüm varlıklar yaratılma konusunda Allah'ın varlık alanına çıkartmasına ihtiyaç duydukları gibi varlıklarını devam ettirmede de O'na muhtaçtır.¹⁰⁴

Kelamcılar Allah'ın iradesini bilgisinde kesin olarak ayırmaktadır. Onlara göre O'nun emirlerinde ve fiillerinde hür olduğunu ifade eden bir yetkinliktir. Allah-âlem ilişkisi yoktan yaratma teorisiyle açıklayan kelamcılar Allah'ın fiillerinin irade, ihtiyar ve meşiet sahibi bir failden meydana geldiğini kabul etmektedir.¹⁰⁵ Mu'tezili âlimlerin çoğu iradenin fiili bir sıfat olduğunu ve zâtı bir mahalde bulunmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla onlara göre irade hâdis bir sıfattır; zâtla beraber ezeli bir irade söz konusu değildir.¹⁰⁶ Eş'ariler ise iradenin Allah'ın zâtı sıfatlarından olduğunu ve bilgi gibi ezeli olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre Allah'ın fiilleri iradeli olup doğal fiiller gibi zorunlulukla nitelenemez. Kelamcılar Allah'ın fiillerinde özgür olduğunu iradeyle temellendirse de iradenin işlevinin bilgidен bağımsız olmadığını kabul etmektedir. Ancak bu durum ise Allah'ın tercihiinde özgür olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁷

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ise bütün olarak âlemin varlığı Tanrı'nın fiili ve eseridir. Ancak filozoflar bir fail olarak Tanrı'nın fiillerini bilgidен ayrı olan bir iradeye

¹⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 166; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 451.

¹⁰³ Metin Yurdağür, *Tanrı'nın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 185.

¹⁰⁴ Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhî Bilgi", 134-135.

¹⁰⁵ Yağlı Mavil Hikmet, "Kelâm İlminde İlâhî İrade Tartışmaları", *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 280-283.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), 440 vd. Aktaran; Hasan Tanrıverdi, *Meşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 189.

¹⁰⁷ Bk. Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu-Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 55.

dayandırmazlar. Nitekim filozoflar âlemin var oluşunu yoktan yaratma teorisiyle değil, sudûr teorisiyle izah etmektedir. Onlara göre eşyanın varlığının Tanrı'dan sudûru doğrudan O'nun zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zâtını akletmesi ve her şeyin varlığının kendisinden sudûru tek bir fiildir. Filozoflar eşyanın Tanrı'dan belli bir düzen ve yetkinlik üzere sudûrunun aynı zamanda O'nun akli iradesi olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁸

İbn Sînâ Tanrı dışındaki her şeyin O'nun fiili ve eseri olduğunu; Tanrı'nın ise onların faili ve var edicisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı'nın faillliği zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bizdeki anlamları faillikle ilişkili olan *hayy*, *mürîd*, *kâdir* gibi sıfatlar, Tanrı'nın zâtını akletmesi ile ilişkilendirilmektedir. Ona göre Tanrı'nın hayy (hayat sahibi) oluşu kendisini olduğu hal üzere bilen anlamına gelmektedir. Hayy "idrak eden" ve "fail" anlamlarını içermektedir. Yani bilgi ve fiili olana hayy denir. O halde her şeyi zâtı gereği bilen ve zâtı her şeyin faili olan Tanrı hayy denmeye daha layıktır.¹⁰⁹

Aynı şekilde Tanrı'nın mürîd oluşu da zâtını akletmesiyle ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın fiili, değişime uğramamış ve cehalet içermeyen bilgiden kaynaklanmaktadır. Ona göre, mümkün olan en mükemmel tarzda var olan eşyanın düzeni ve yetkinliğine ilişkin bilgiden kaynaklanan her fiil, irade mahsulüdür. O, en güzel nizam ve yetkinlik üzere kendisinden sadır olan eşyanın varlığını kendi zâtından bilmektedir. Ona göre eşyadaki bu farklılık ise, onların kendi zâtlarının lazımıdır.¹¹⁰ İbn Sînâ kâdir oluşu da benzer tarzda açıklamaktadır. Ona olanı "fiilleri kendisinden iradesine uygun olarak sâdir olan" diye tanımlamaktadır. İnsanlar için kullanıldığında "dilediği zaman yapan dilemediği zaman yapmayan" anlamına gelen kâdir, Tanrı için kullanıldığında iradesi ve meşiet (istemesi) farklı olan, bazen isteyip bazen istemeyen anlamına gelmemektedir. O halde İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya hakiki anlamda bir irade atfedilmez. Çünkü iradenin değişmesi irade edilen şeydeki amacın değişmesine bağlıdır. Oysa Tanrı'nın iradesinde herhangi bir kasıt söz konusu olamaz. O halde O'nun iradesi ve meşiet aynıdır. Zira "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" sözü şartlı bir hüküm olup dilemesi ve yapması, dilememesi ve yapmaması şeklinde bir zorunluluk gerekmez. "O hayır düzenini en açık ve en yetkin tarzda bilir. Bu nedenle O'nun iradesinde ve meşietinde herhangi bir değişiklik olmaz."¹¹¹

İbn Sînâ 'ya göre "Tanrı'nın işitilir olanları bilen olması onun işiten (*semî*); görülür olanları bilen olması da gören (*basîr*) olmasıdır. "İlim tektir; ancak taalluk ettiği şeylerin değişmesi ile farklı adlar alır." Eşyanın batınına taalluk ettiğinde habîr, zahirine taalluk ettiğinde *şehîd*, sayılabilir olanlara taalluk ettiğinde "*muhsî*, işitirlere taalluk ettiğinde *semi*" görülülere taalluk ettiğinde *basîr* adını alır. Yine eşyanın inceliklerine taalluk ettiğinde-onları koruma

¹⁰⁸ Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 197-237; Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 189-201; Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu*, 65-72.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 27-28.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 28.

¹¹¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 29-30.

ve gözetmeyle beraber *latîf* adını alır. İbn Sînâ bütün bunlardan hareketle Tanrı'ya “gaybı ve şehadeti bilen” dendiğini söylemektedir. “Ne yerde ne de gökte zerre miktarınca bir şey bile O'nun ilminden gizli kalmaz.(Yunus 10/61)”¹¹²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiilini zamansal bir yokluğun öncelenmesi mümkün değildir. Çünkü zaman, hareketlere tabidir. Ancak Tanrı'dan sudûr eden her varlık, ancak zâtî yokluğun ontolojik olarak öncelenmesi şartıyla varlık kazanır. Çünkü O'ndan başka her şey, zâtî bakımından yok iken O'nunla vardır. O, varlığını başkasından alandan her şeyde zâtî gereği öncedir. Tanrı'dan başka her şeyde yokluk, zâtî ve lazım bir öncelenmeyle varlığı önceler.¹¹³

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın failiği, zâtını akletmesine dayandığı için O, zâtı gereği faildir. İbn Sînâ'ya göre fiilini zâtı gereği yapan fail, onu ilişen veya ârız olan bir sebepten dolayı yapan failden daha üstündür. Zira bir zâtın önce hiçbir şey sudûr etmezken sonra bir şey sudûr ederse, iradesinin, tabiatının veya buna benzer türden bir şeyin meydana gelmesinden dolayı zâtında bir değişim gerekir. Oysa Tanrı hakkında değişim muhaldir. O zâtında yetkindir, fiiller O'ndan sâdır olur. O, zamana ve fiilini gerçekleştireceği en uygun vakti araştırmaya, gaye sebep, güdü ve taşıyıcının meydana gelmesine bağlı değildir. Bir zât kendisinden hiçbir şey sudur etmezken sudur etmesi arız oluyorsa fiili mümkün olan bir fail olur. Mümkün fiil ise iki taraftan biri ancak bir sebepten dolayı tercih edilir.¹¹⁴

İbn Sînâ, zâtı gereği fail olandan hadis bir fiil çıkmayacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre bir zâtın önce fail değilken sonra fail hale gelmesi bir iç ya da dış sebebi gerektirmektedir. Ancak Tanrı hakkında bir dış sebep olması caiz değildir; çünkü (henüz) O'ndan başka varlık yoktur ki, başkasının O'na etki etmesi caiz olsun. Yine O'nun için bir iç sebebin olması da mümkün değildir. Çünkü bu zâtında bir değişim ve etkilenme gerektirir. Ancak O, değişim ve etkilenmeyi nasıl kabul edebilir? İbn Sînâ bu bağlamda şu ayete atıfta bulunur: "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün kitapların aslı (*ümmü'l-kitab*) O'nun yanındadır" (Ra'd 13/39) İbn Sînâ'ya göre buradaki "bütün kitapların aslı" ifadesi değişim ve zavalde yüce olan küllî tarzda bilgisi ile ilgilidir. “O, ezeli yaratıcı, gaybın anahtarları elinde olan ebedî kâdirdir unsurların varlığı O'ndandır.”¹¹⁵

İbn Sînâ, *İlâhiyat*'ta Tanrı'ya bizim sahip olduğumuz anlamda bir iradenin atfedilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü bizim iradeli eylemlerimiz bir arzu ve amacı gözetmektedir. Oysa Tanrı “hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O'nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.”¹¹⁶ Tanrı'nın fiilleri doğrudan zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Ona

¹¹² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 30.

¹¹³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34-35.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/109.

göre Tanrı'nın bizim sahip olduğumuz anlamda amaca yönelik bir iradesi yoktur. Ancak O'nun fiilinin müridi olmasının anlamı başkadır. “O, zâtını ve bütünde var olan iyilik nizamının zâtından nasıl meydana geldiğini akletmektedir. O, bu nizamı taşımış, olmuş ve mevcut olarak akletmektedir.” Bu durumda meydana gelen her şey Tanrı için istenen ve irade edilen (*murâd*) konumdadır. Çünkü “oluşu ve ilkesinden oluş yönü ilkesi tarafından bilinen ve daima ilkenin zâtına ve yetkinliğine tâbi olan her şey irade edilendir. Öyleyse bir şeyin irade edilen olması ilkesi tarafından bilinmesi ve ilkeye tabi olunmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ Tanrı'nın bu anlamda zâtı gereği irade eden olduğunu ve bunun “sırf akli irade etme tarzı” olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı'nın eylemlerini bir arzu ve amacın öncelenmesi mümkün değildir. “O'ndan meydana gelen şeyde bir amaç söz konusu değildir. Aksine İlk, zâtı gereği irade eder.”¹¹⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiillerinin doğrudan zâtını akletmesinden kaynaklanması O'na atfedilen *hayy*, *mürîd* ve *kâdir* gibi sıfatlarının işlevlerinin bilgiye dolayısıyla akletmeye indirgenmesi anlamına gelmektedir. Nitekim ona göre Tanrı'nın *hayy* oluşu bizim gibi idrak ve hareket ettirmeden ibaret olan iki ayrı güce dayanmamaktadır. Ona göre; “İlk'in idrak ettiği şeyin kendisi -ki bu her şeyden aklettiği şeydir- her şeyin sebebidir ve aynıyla fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla O'nda idrak ve yaratmaya giden yol tek bir anlamdadır.”¹¹⁸ Öyleyse, insanın aksine, Tanrı'nın bilgisi ve iradesi ve kudreti aynıdır. İnsanın zihnindeki akledilir sûret dışta şeyin var olması için yeterli değildir. Söz gelimi bir mimarın zihninde tasarladığı ev dışta bir evin var olması için yeterli değildir. Çünkü insan, zihindeki bu tasarımın yanında arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen bir iradeye muhtaçtır. Ardından hareket ettirici güç bu ikisi nedeniyle harekete geçmekte ve sonrasında sinir ve organlar, sonra el ve ayaklar gibi bedeninin organları harekete geçmektedir. Bütün bunların ardından nihayet evi meydana getirecek maddeler harekete geçirilmektedir. Kısacası insan zihninki akledilir sûretin dışta var olması için söz konusu süreçlere muhtaçtır. Bizim sahip olduğumuz akledilir sûretler kudret ve iradede başkadır. “Aynı şekilde bizde meydana gelerek yapay mevcutların sûretlerinin sebebi olan akledilir sûretler, sûretleri oldukları şeyin bilfiil ilkeleri olmak sûretiyle, yapay sûretlerin oluşması için yeterli olsaydı bizdeki akledilirler kudretin ta kendisi olurlardı. Fakat böyle değildir.”¹¹⁹

Yani zihnimde bulunan ev sûreti dışta yaptığım evi meydana getirmem için yeterli değildir. Öyle olsaydı sadece evi düşünmem dışta evin var olmasını gerektirirdi. Aksine İbn Sînâ'ya göre bizim sahip olduğumuz kudret hareket ettirici ilkededir. Bizdeki sûret ise bu kudretin ilkesini hareket ettirmektedir. Böylelikle bizdeki sûret hareket ettirenin hareket ettiricisidir.¹²⁰ Oysa Tanrı için akletme (bilgi) ve var etme (fiil) iki ayrı fiil değildir. Aksine O'nun hayatı akletmekten ibarettir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını akletmesi, eşyanın kendisinden sudur etmesi için yeterlidir. O halde Tanrı akletmesi bilmesi, var

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

etmesi irade etmesi zât ve mefhum bakımından birbirinden farklı şeyler değildir. “*Bu akletme her şeyin ilkesidir, hiçbir şeyden alınmış değildir, özü gereği ilkedir ve herhangi bir şeyin varlığına dayanmaz*” Varlığın feyzinde herhangi bir gayeyle ilişkili olmayan akli irade feyzin kendisidir. Bu nedenle İbn Sînâ, bu iradenin aynı zamanda Tanrı’nın cömertliği olduğunu söylemektedir. Onun düşüncesinde cömertlik bir karşılık beklemeksizin varlık vermesidir.¹²¹

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı’ya atfedilen hayat, irade, kudret gibi sıfatların anlamını sırf zâtı akletmeye indirgedikleri için Tanrı’yı gayrı şahsi bir ilke olarak kabul etmekle suçlanmaktadır. Bu kapsamda filozofların Tanrı’sının âlemin varlığını açıklayan ilke olduğu ama şahsi özelliklere gerçek anlamda sahip olamayacağı söylenmektedir.¹²² Tanrı’nın bilgisi dışında bir iradesi olmaması ya da iradenin bilgisi ile aynı oluşu Tanrı’nın fiillerinin doğrudan bilgiden çıkması anlamına gelmektedir. Bilgi ile fiil arasında boşluk kabul edilmediği anlamına gelen bu durum bazı felsefi-teolojik tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu tartışmaların başında bilgi ile beraber fiilin de ezeli olması ve buna bağlı olarak âlemin ezeliliği meselesi gelmektedir. Diğer bir önemli tartışma noktası ise Tanrı’nın fiillerinde hür olup olmaması meselesidir.

Sonuç

Klasik dönem İslam düşüncesinde Tanrı’nın bilgisi mahiyeti, kapsamı ve fiiliyle ilişkisi bakımından tartışılmaktadır. Kelamcılar ve filozoflar Tanrı’nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmekte; ancak O’nun bilginin zâtıyla mı yoksa ilim sıfatıyla mı ilişkili olduğunu, ezeli mi yoksa hâdis mi olduğunu, yalnızca kendi zâtını mı bildiğini, yoksa başkalarını da mı bildiğini tartışmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı’nın bilgisi hususunda kendilerinden önceki kelamcıların tartışmalarından etkilense de onlardan daha sistemli bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Filozoflar Tanrı’nın bilen bir varlık olduğunu ve bilgisinin her şeyi kapsadığını kabul etme noktasında kelamcılarla benzer görüşe sahiptir. Ancak bilgisinin mahiyeti ve yaratmayla ilişkisi noktasında onlardan ayrılmaktadır.

Bazı kelamcılar Tanrı’nın zâtıyla bildiğini savunurken, bazıları zâtından başka bir mânâ olan ilim sıfatıyla bildiğini söylemektedir. Kelamcıların çoğu, Tanrı’nın bilgisinin kadîm olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu anlayışın doğurduğu bazı sorunlar nedeniyle, az sayıda kelamcı Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğunu savunmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı’nın sırf akıl olan zâtıyla bildiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak onlara Tanrı’nın bilgisinin kadîm olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, filozoflar Tanrı’nın sadece zâtını aklettiğini belirtirler. Soyut bir akıl olan Tanrı yalnızca kendi zâtını akletmektedir; ancak bu akletme, O’ndan sudûr eden her şeyi kuşatıcı bir bilgiye karşılık gelmektedir.

¹²¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

¹²² Münteha Beki, “El-Fârâbî’de Tanrı ve Nihailik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 251-274.

Mu'tezilî kelimciler ve filozofların görüşleri Tanrı'nın bilgisinin zâti, ezeli ve değişmez olduğunu kabul etmeleri bakımından birbirine yakındır. Ancak onlar, Tanrı'nın bilgisinin mahiyetini ve yaratmayla ilişkisini birbirinden farklı şekilde düşünmektedir. Filozoflar Tanrı'nın zatının akıl olduğunu söylerken kelimciler bunu iddia etmez. Kelamcılar, Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisinden farklı olduğunu vurgulasa da bu farklılığı daha çok derece ve kapsam farkı olarak görmektedir. Tanrı'nın bilgisi kadîm, mutlak ve değişmez iken; insanın bilgisi hâdistir, sınırlıdır ve değişkendir. Buna karşılık filozoflar, Tanrı'nın bilen oluşunu insanın bilen oluşundan tamamen farklı bir ontolojik düzlemde konumlandırır. Tanrı'nın başkalarına dair bilgisi, kendi zâtını akletmesiyle birlikte sudûr eden varlıkların bilgisini de içerir.

Nihayet kelimciler ve filozoflar, bilginin var olanlarla ilişkisini açıklarken farklı teorilere yönelmiştir. Kelamcılar yaratılışı Tanrı'nın iradesine bağlayarak "zamansal/yoktan yaratma" anlayışını benimserken; filozoflar ise yaratmayı Tanrı'nın bilgisinin zorunlu sonucu olarak görüp sudûr teorisini savunmuşlardır. Böylece filozoflar, diğer şeylere dair bilgiyi Tanrı'dan varlıkların taşması (sudûr) süreciyle özdeşleştirmişlerdir.

Kaynakça | References | مصدر

- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Adamson, Peter. “On Knowledge of Particulars”. *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 105/1 (Haziran 2005), 257-278. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7373.2004.00114.x>
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî’de İlâhî İrade Kurgusu-Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aydın, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 154-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbî’de İnsan-Tanrı İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Az, Mehmet Ata. “İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi”. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *Temhîdu’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*. thk. ‘İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Bizri, Nader el-. “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”. ed. Ziya Erdiñç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 199-217. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.302925>
- Bor, İbrahim. *Gazali ve Swinburne’de Tanrı’nın Bilgisi (İlim Sıfatı)*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bor, İbrahim. *İlâhî Kelâmın İmkânı ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Bozkurt, Mustafa. “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”. *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.
- Çağlayan, Harun. “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 193-215.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”. *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Deniz, Gürbüz. “Fârâbî’nin Tanrısı”. *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Dişkaya, Abuzer. “İlm-i Huzuri ve Epistemolojik Değeri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 163-193.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”. *el-Muallimu’s-Sânî Fârâbî*. ed. Gürbüz Deniz. 317-344. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan el-. *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık,

2020.

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

Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da İlahi Bilgi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 7-25.

Hikmet, Yağlı Mavil. "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 277-316.

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

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

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.

Karakuş, Mehmet. "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 3/6 (2017), 109-134.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistematığı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "Sıfat Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ Ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.

Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Marmura, Michael E. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-312.

Melikşâhî, Hasan. *el-İşârât ve't-Tenbîhât Tercüme ve Şerh*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Nash, Ronald H. *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God*. Grand Rapids, Michigan,: Zondervan Publishing House, 1983.

Neseftî, Ebü'l-Muîn en-. *Tebşirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Özdemir, Metin. "İlahi Bilgi Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/1032-1054. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özturan, Mehmet. "Epistemik Açından Mantıksal Bilgi". *Beytulhikme An International Journal of*

Philosophy 8/2 (2018).

- Plotinus. *Enneadlar / Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı’nın Sıfatları”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 81-120. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Sarica, Abdulkirim İskender. “Abbâd b. Süleymân’da Tenzih Vurgusu: İlâhî isimler ve Sıfatlar”. *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 539-569. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797450>
- Şehristânî, Muhammed eş-. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâî Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Terkan, Fehrullah. “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” 345-356. İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Wolfson, H.Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ’nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yurdağür, Metin. *Tanrı’nın Sıfatları, Esmâü’l-Hüsna*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.