

ALLAH'IN CÜZ'İLERİ BİLME ŞEKLİNE DAİR ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN İBN SİNÂ YORUM VE ELEŞTİRİSİ

Güvenç ŞENSOY



Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı

Assistant Professor, İstanbul Medeniyet University,
Faculty of Theology,
Department of Kalâm

İstanbul / Türkiye

guvenc.sensoy@medeniyet.edu.tr

<https://ror.org/05j1qpr59>

MAKALE BİLGİLERİ | ARTICLE INFORMATION

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Süreç:

Gönderim Tarihi: 2 Ocak 2026

Kabul Tarihi: 21 Mart 2026

Yayınlanma Tarihi: 30 Haziran 2026

Hakemlik Süreci:

Bu makale, editöryal ön değerlendirmeyi takiben çift taraflı kör hakemlik süreci kapsamında en az iki dış hakem ve bir iç hakem tarafından değerlendirilmiştir.

Benzerlik Taraması:

Makale, intihal tespit yazılımları (İntihal.net / Turnitin / iThenticate) kullanılarak taranmıştır.

Araştırma Etiği Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiş; yararlanılan tüm kaynaklar eksiksiz biçimde kaynakçada belirtilmiştir. Bu çalışma araştırma makalesi olup tezden veya bildiriden üretilmiş değildir.

Yapay Zeka Etik Beyanı:

Yazarlar, bu makalenin hazırlanması sırasında yapay zeka tabanlı hiçbir araç veya uygulamanın kullanılmadığını beyan ederler. Tüm içerik, yazarlar tarafından kabul görmüş bilimsel araştırma yöntemleri ve etik standartlara uygun olarak üretilmiştir.

Etik Kurul Onayı:

Bu çalışma, etik kurul onayı gerektirmeyen nitelikte olup veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklara dayanmaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Finansman Bilgisi:

Bu çalışma için herhangi bir fon, hibe veya finansal destek alınmamıştır.

Telif Hakkı ve Lisans:

Yazarlar, yayımlanan çalışmalarının telif hakkını muhafaza eder. Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Bildirim:

ilahiyyatdergi@amasya.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/amailad/policy>

Article Type:

Research Article

Article History:

Receive: January 2, 2026

Accepted: March 21, 2026

Published: June 30, 2026

Peer Review:

Following an initial editorial screening, this article was evaluated through a double-blind peer review process by at least two external reviewers and one internal reviewer.

Plagiarism Check:

The manuscript was screened for plagiarism using similarity detection software (İntihal.net / Turnitin / iThenticate).

Ethical Statement:

The authors confirm that this study was conducted in accordance with the principles of academic research and publication ethics, and that all sources used are appropriately cited. This study is a research paper and is not derived from a thesis or conference paper.

Artificial Intelligence Ethical Statement:

The authors declare that no AI-based tools or applications were used during the preparation of this manuscript. All content was produced by the authors in compliance with accepted scholarly research methods and ethical standards.

Ethics Committee Approval:

This study does not require ethics committee approval, and the data are based on a literature review and published sources.

Conflict of Interest:

The authors declare no conflict of interest.

Grant Support:

This research received no specific grant from any funding agency, commercial entity, or non-profit organization.

Copyright & License:

The authors retain the copyright of their work. This article is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Complaints:

ilahiyyatdergi@amasya.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/amailad/policy>

Atf | Cite as

Şensoy, Güvenç. "Allah'ın Cüz'ileri Bilme Şekline Dair Şemsüddîn es-Semerkindî'nin İbn Sînâ Yorum ve Eleştirisi".

Amasya İlahiyat Dergisi, Sayı: 28 (Haziran 2026): 120-152.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1854810> | <https://aid.amasya.edu.tr>

Öz

İslam düşüncesinde ilahî bilginin mahiyeti ve özellikle Tanrı'nın cüz'ileri bilip bilmediği meselesi, kelâm ile Meşşâî felsefe arasındaki en önemli tartışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu tartışma, Tanrı'nın bilgisinin değişmezliği ile âlemde meydana gelen zamansal ve bireysel olayların nasıl bilineceği problemi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, İbn Sînâ'nın ilahî bilginin kapsamına ilişkin yaklaşımının kelâm geleneği tarafından nasıl değerlendirildiğini ve Şemsüddin Semerkandî'nin bu tartışmadaki konumunun hangi temellere dayandığını ortaya koymaktır. Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın sudûr teorisine dayalı metafizik sistemi içerisinde ilahî bilginin konumunu açıklamak ve Semerkandî'nin bu yaklaşımı hangi kavramsal ve kelâmî ilkeler çerçevesinde eleştirdiğini karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmektir. Böylece Meşşâî felsefe ile kelâm disiplini arasındaki epistemolojik ve ontolojik farklılıkların ilahî bilginin mahiyeti bağlamında nasıl ortaya çıktığı gösterilmektedir. Araştırmada karşılaştırmalı analiz ve kavramsal çözümleme yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede öncelikle İbn Sînâ'nın zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) anlayışı, sudûr teorisi ve Tanrı-âlem ilişkisine dair metafizik sistemi incelenmiş, ardından onun ilahî bilgi anlayışı değerlendirilmiştir. Daha sonra Semerkandî'nin kelâm geleneği içerisinde geliştirdiği eleştiriler ele alınarak, özellikle ilim sıfatının taalluku, ilahî sıfatlar arasındaki ilişki ve Tanrı'nın fâil-i muhtâr oluşu bağlamında ortaya koyduğu argümanlar analiz edilmiştir. Çalışmanın bulguları, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisini ezeli ve değişmez bir küllî bilgi olarak temellendirdiğini ve cüz'ilerin bu bilgi kapsamında sebepleri ve tümel ilkeleri aracılığıyla bilindiğini savunduğunu göstermektedir. Buna karşılık Semerkandî, ilim sıfatının taalluk içeren bir sıfat olduğunu ve malûmlarda meydana gelen değişimin ilahî ilimde bir değişimi gerektirmediğini ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın fâil-i muhtâr olması, kudret, irade ve fiil ile birlikte ilim sıfatını da zorunlu kılmakta, bu durum Tanrı'nın yalnızca küllîleri değil, cüz'ileri de bireysel halleriyle bilmesini gerektirmektedir. Sonuç olarak çalışma, Semerkandî'nin eleştirilerinin kelâm geleneği içerisinde ilahî bilginin kapsamını savunan bir yaklaşım sunduğunu göstermekte ve kelâm ile Meşşâî felsefe arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrışmanın ilim sıfatı tartışması üzerinden nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Böylece Semerkandî'nin bu tartışmadaki konumu daha net bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Allah'ın sıfatları, İlim sıfatı, İbn Sînâ, Semerkandî, Cüz'ilerin bilgisi.

Shams al-Dīn al-Samarqandī's Interpretation and Critique of Ibn Sīnā on the Way of Knowing God's Particulars

Abstract

In Islamic thought, the nature of divine knowledge and particularly the question of whether God knows particulars constitutes one of the most important areas of debate between Kalām and Peripatetic philosophy. This debate centers on the problem of how temporal and individual events occurring in the world can be known while preserving the immutability of divine knowledge. In this context, the main problem of this study is to reveal how Ibn Sīnā's approach to the scope of divine knowledge was evaluated by the Kalām tradition and on which theoretical foundations Shams al-Dīn al-Samarqandī's position in this debate is based. The aim of this study is to explain the place of divine knowledge within Ibn Sīnā's metaphysical system based on the theory of emanation (*ṣudūr*) and to analyze comparatively the conceptual and theological principles through which al-Samarqandī criticizes this approach. In this way, the study demonstrates how the epistemological and ontological differences between Peripatetic philosophy and the discipline of Kalām emerge in the context of the nature of divine knowledge. A comparative and conceptual analysis method is used in the research. In this context, Ibn Sīnā's conception of the Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*), his theory of emanation, and his metaphysical system concerning the relationship between God and the universe are initially examined; subsequently his understanding of divine knowledge is evaluated. Then, the criticisms developed by al-Samarqandī within the Kalām tradition are addressed, and the arguments he puts forward are analyzed particularly in relation to the connexion (*ta'alluq*) of the attribute of knowledge, the relationship between divine attributes, and God's being a voluntary agent (*fā'il mukhtār*). The findings of the study show that Ibn Sīnā grounds God's knowledge as an eternal and immutable universal knowledge and argues that particulars are known within the scope of this knowledge through their causes and universal principles. In contrast, al-Samarqandī maintains that the attribute of knowledge is a relational attribute and that changes occurring in the objects of knowledge do not require any change in divine knowledge. According to him, God's being a voluntary agent necessarily entails the attribute of knowledge together with power, will, and action; therefore, God must know not only universals but also particulars in their individual states. In conclusion, the study demonstrates that al-Samarqandī's criticisms present a systematic approach within the Kalām tradition defending the scope of divine knowledge and reveals how the epistemological and ontological divergence between Kalām and Peripatetic philosophy is shaped through debates on the attribute of knowledge. Thus, al-Samarqandī's position in this debate becomes clearer.

Keywords: Kalam, Divine Attributes, Attribute of Knowledge, Ibn Sīnā, al-Samarqandī, Knowledge of Particulars.

Giriş

Sıfatlar meselesi, temelde, Kur'ân âyetleri ve hadîslerde Allah'a nispet edilen niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiği etrafında şekillenmiştir.¹ Erken dönemden itibaren hem kelâmcılar hem de filozoflar, sıfatların mahiyetini açıklarken farklı ontolojik ve epistemolojik kabullerden hareket etmişlerdir. Mu'tezile mezhebi dışındaki kelâmcılar genellikle ilâhî sıfatları, Tanrı'nın zâtından ayrı olmamakla birlikte O'nunla tamamen özdeş de sayılmayan hakikî nitelikler olarak yorumlarken, filozoflar bu sıfatları çoğu zaman aklî itibarlara indirgemişlerdir. Bu nedenle ilâhî sıfatlar meselesi, İslâm düşünce tarihinde kelâm-felsefe karşılaşmasının en yoğun tartışıldığı konulardan biri olmuş, Tanrı'nın birliği, değişmezliği ve bilme biçimi gibi temel metafizik sorular bu bağlamda yeniden ele alınmıştır.

Allah'ın sıfatlarına dair kelâmcılar ve Meşşâî filozofların yaklaşımları, onların Allah-âlem ilişkisine dair genel ontolojik ve metafizik görüşleriyle doğrudan bağlantılıdır. Felsefî gelenekte, özellikle İbn Sînâ düşüncesinde, Allah-âlem ayrımı mutlak anlamda bir kopukluk şeklinde değil, varlığın dereceli bir düzeni şeklinde sunulur. Bu düzenin temeli sudûr nazariyesidir. Buna göre âlem Tanrı'dan zorunlu olarak çıkan bir varlık düzeni şeklinde açıklanır. İslâm filozoflarına göre Tanrı zorunlu varlık olup âlemin ilk sebebdir, ancak Tanrı ile âlem arasındaki ilişki doğrudan bir irade ve fiil ilişkisi olarak değil, zorunlu bir sudûr

¹ Bu meselenin İslâm düşüncesinde yer almasının farklı din veya düşünce sistemlerinden kaynaklandığını iddia eden çalışmalar da bulunmaktadır. Her ne kadar düşünce alanındaki teoriler ve çözümler dinler ve medeniyetler arasında müşterek olabilse de bu iddia, özellikle kelâmcıların üretmiş olduğu teorilerin ve çözümlerin kendilerine özgü bir bağlamda anlamlı olduğunu inkâr amacı taşıyan vurgulara sahiptir. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlıklı (İstanbul: Asa Kitabevi, 2001), 300 vd.; Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 86 vd.; Harry Austryn Wolfson, "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam", *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 72 vd.

ilişkisi olarak tasavvur edilir. Zorunlu varlığın mutlaklığını koruma ve zâtta kesret meydana gelmesini engelleme kaygısıyla ilahî sıfatlar Tanrı'dan bağımsız hakikî varlıklar olarak kabul edilmez, daha ziyade zâtı ifade eden isimlendirmeler veya selbî nitelikler olarak yorumlanır. Bu bağlamda İbn Sīnâ'ya (öl. 428/1037) göre Tanrı'nın sıfatları, zâtın ifade edilmesinden ibarettir, bu ifadeler Tanrı'da bir çokluğu değil, bizim düşüncemizdeki tasnifi yansıtır. Sıfatların bu şekilde yorumlanması, Tanrı'nın birliğini ve basitliğini muhafaza etmenin zorunlu bir sonucu olarak görülür.²

Buna karşılık kelâmcılar, Allah ile âlem arasındaki mutlak ayrılığı koruyarak, Tanrı'nın âlem üzerindeki etkinliğini sıfatların taalluku üzerinden temellendirmişlerdir. Onlara göre ilim, irade ve kudret gibi sıfatlar, Tanrı'nın yaratma ve yönetme fiillerinde aktif bir rol oynar. Bu anlayışta Allah, âlemde tamamen ayrı olmakla birlikte, sıfatlarının taalluku aracılığıyla âleme müdahil bir varlıktır. Modern araştırmalarda bu yaklaşım "realist sıfat teorisi" olarak adlandırılmıştır, çünkü burada sıfatlar yalnızca zihinsel tasnifler değil, Tanrı'nın zâtında gerçekten mevcut olan ve konusu olan nesneye taalluk eden niteliklerdir.³ Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki söz konusu yaklaşım farkı, İslâm düşüncesinde metafizik sistemlerin şekillenmesinde belirleyici bir çizgi oluşturmıştır.

Kelâm ile felsefe arasındaki tartışmanın merkezinde yer alan en önemli meselelerden biri, hiç kuşkusuz Allah'ın ilim sıfatıdır. Zira ilim sıfatı hem Tanrı'nın zâtıyla ilişkisi hem de âlemle olan irtibatı bakımından sıfatlar meselesinin merkezi boyutunu oluşturur. Bu bağlamda, özellikle Allah'ın cüz'ileri ne şekilde bildiği konusu temelde köklü bir ayrışma meydana getirmiştir.

² İbn Sīnâ, *Kitâbu's-Şifâ İlâhiyât*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/102; Karşılaştınız: İbn Sīnâ, *er-Risâletü'l-arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve*, thk. İbrahim Hilal (Kahire: Camiatü'l-Ezher, 1980), 21 vd.

³ Orhan Şener Koloğlu, "Sıfat Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/961.

İbn Sînâ ve onu takip eden düşünürler, Tanrı'nın cüz'î varlıkları tek tek bireysel halleriyle değil, onların dayandığı küllî ilkeler çerçevesinde bildiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Tanrı'nın bilgisi ezelî, değişmez ve basittir, dolayısıyla tek tek değişen, zaman içinde varlık kazanan cüz'îleri bu değişkenlikleri içinde bilmek Tanrı'da değişimi zorunlu kılar. Çünkü bilgi, maluma uygun olmalıdır, malum değiştiğinde bilginin de değişmesi gerekir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi değişime uğrar ki bu, Tanrı'nın zâtında yenilenme anlamına gelir. Böyle bir sonuç ise zorunlu varlığın ezelîliğine ve basitliğine aykırıdır. Bu sebeple filozoflar, Tanrı'nın bilgisiyle küllî nitelikleri kuşattığını, cüz'îlerin bilgisinin ise bu küllî niteliklere dair bilginin içinde yer aldığını savunmuşlardır. Genelde Meşşâîlerin özelde ise İbn Sînâ'nın düşüncesinin bu şekilde sunumu, Acar'ın görüşlerle ilgili yapmış olduğu taksimindeki ikinci gruba denk gelmektedir. Buna göre birinci yaklaşım, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'îleri bilmediğini savunurken, ikincisi cüz'îlerin bilindiğini savunmakta ve küllî olarak bilmesinin ne anlama geldiğini açıklamaktadır.⁴ Bu çalışma, Acar'ın yorumunu kabul ederek İbn Sînâ için geçerli olan itirazın cüz'îlerin bilinmesi noktasında değil, cüz'îlerin cüz'î olarak bilinmemesine odaklanmaktadır. Bundan dolayı çalışmada kelâmcılara nispetle sunulan “Allah'ın cüz'îleri bilmemesi” ifadesi, kelâmcılara göre cüz'îlerin cüz'î olarak bilinmemesine dair itirazlarını sunma amacıyla kısaca ifade edilmektedir.

Kelâmcılar ise bu yaklaşımı, ilahî ilmin kapsamını daraltan, hatta Tanrı'nın bilgisine gölge düşüren bir görüş olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın ilmi, her türlü değişim ve kayıtlamadan münezzehtir. O, cüz'îleri hem küllî hem de cüz'î yönleriyle kuşatır. Çünkü Allah'ın bilgisi, zamana bağlı hâdis bir bilgi değil, ezelî ve zâtî bir kemal sıfatıdır. Kelâmcılar, sabit ve mutlak ilahî bilgi ile zaman içinde değişen bilgi nesneleri arasındaki ilişkiyi ilim sıfatının taallukları kavramı

⁴ Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1 vd; Hasan Akkanat, “İslâm Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”, *Felsefe Dünyası* 1/51 (2010), 99 vd.

üzerinden açıklamışlardır. Bu çerçevede değişen şey ilahî ilmin kendisi değil, ilmin malûmlara yönelik taallukudur. Dolayısıyla O'nun cüz'ileri bilmesi, ilahî zâtta herhangi bir değişim veya çokluk anlamına gelmez. Bilakis bu, yaratılmışların tüm hâllerini ezelden ebede kapsayan mutlak bir ilmî kuşatıcılığın ifadesidir.

Kelâmcılar açısından mesele yalnızca teorik bir ilim tartışması değildir, mesele, doğrudan kader, insanın özgürlüğü, nübüvvetin doğruluğu ve âhiret inancının geçerliliği gibi temel dinî ilkelerle ilişkilidir. Zira Tanrı'nın cüz'ileri bilmemesi durumunda insan fiilleri ilahî ilmin dışında kalmış olur ve bu durum kader, ilahî irade ve adalet gibi kavramların temellendirilmesini güçleştirir. Bununla birlikte burada akla gelebilecek bir itiraz, Tanrı'nın insan fiillerini önceden bilmesinin bu fiilleri zorunlu kılıp kılmayacağı meselesidir. Kelâmcılar bu itiraza, ilim sıfatının tesir meydana getiren bir sıfat değil, keşf ve ihata ifade eden bir sıfat olduğu şeklinde cevap vermişlerdir. Buna göre Allah'ın bir fiili bilmesi, o fiilin zorunlu olarak meydana gelmesini gerektirmez. Zira ilahî bilgi fiilleri belirleyen bir neden değil, onların nasıl gerçekleşeceğini kuşatan bir bilgidir. Bu nedenle ilahî ilim ile insanın özgür fiilleri arasında zorunlu bir belirlenim ilişkisi kurulmamaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar için Allah'ın cüz'ileri bilmesi, sadece Tanrı'nın mükemmelliğini korumakla değil, aynı zamanda dinî sistemin bütünlüğünü sürdürmekle de yakından ilişkilidir.

Bu çalışmada, ilk olarak söz konusu tartışmanın merkezine yerleştirilebilecek bir figür olan İbn Sînâ'nın Allah'ın ilim sıfatına dair yaklaşımı genel hatlarıyla ve Şemsüddin Semerkandî'nin (öl. 722/1322) eleştirileri bağlamında ele alınacaktır. Meşşâî gelenekten yalnızca İbn Sînâ'nın merkeze alınmasının nedeni, onun İslâm felsefesi tarihinde sistematik bir metafizik yapı kuran ve kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından otorite kabul edilen temsil kabiliyeti yüksek bir düşünür olmasıdır. Ardından Şemsüddin Semerkandî'nin Allah'ın ilim sıfatı konusundaki yorumları, Meşşâî geleneğin eleştirileri ve özellikle Allah'ın cüz'ileri cüz'î olarak bilmesi meselesine getirdiği çözüm önerileri

incelenecektir. Semerkandî üzerine yapılan çalışmalarda onun kelâm-felsefe ilişkisi, sıfat anlayışı ve nefis teorisine dair katkıları araştırılmış olmakla birlikte,⁵ özel olarak Allah'ın ilim sıfatı ve bu sıfatın cüz'lere taalluku meselesine dair eleştirileri bağımsız bir incelemeye konu edilmemiştir. Bu makale, söz konusu özel meseleyi incelemeyi amaçlarken Semerkandî'nin bu meseledeki düşüncelerini hem Meşşâî gelenekle ilişkisi hem de kelâm bilgi teorisine katkısı açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan Semerkandî'nin -örneğin- Allah'ın eşyaya dair bilgisinin icmali olduğunu savunan Celâleddîn Devvânî (öl. 908/1502)⁶ ve bilginin yalnızca izafet olduğunu kabul eden Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Nasîrüddin Tûsî (öl. 672/1274) ve Ebü's-Senâ İsfahânî'den (öl. 749/1349)⁷ ayrıştığı görülmektedir. Ayrıca onun bilginin izafet sahibi bir sıfat olduğu yönündeki yaklaşımının, daha sonraki dönemde Sa'düddin Teftâzânî (öl. 792/1390) tarafından da benimsendiği ve Teftâzânî'nin bu

⁵ Hülya Alper, "Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkindî'ye Allah'ın Fiili Sorunu: O Mûcib bi'z-Zât Mıdır? Fâil bi'l-İhtiyâr Mıdır?", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 158-170; İsmail Yürük, "Şemsüddin Es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 93-105; Yusuf Okşar, "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2019), 175-212; Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin es-Semerkindî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022); Ömer Ergül, *Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024). Bu meselenin Semerkandî'den önce ve sonrasındaki düşünürler tarafından nasıl ele alındığına dair ayrıntılı çalışmalar da yapılmıştır. Râzî, Şehâbeddin Sühreverdî, Teftâzânî ve Devvânî örnekleri için bk. Fedor Benevich, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalâm, and the Post-Avicennian Synthesis", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 86/1 (2019), 1-47; Ziya Erdinç, *Teftâzânî'de İnsan, Bilgi ve Varlık İlişkisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2025); Ülfer Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

⁶ Ayrıntısı için bk. Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim*, 129 vd.

⁷ Ayrıntısı için bk. Erdinç, *Teftâzânî'de İnsan, Bilgi ve Varlık İlişkisi*, 279 vd; Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiye* 32 (2016), 37.

konuda Semerkandî'ye paralel bir düşünceyi sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, Semerkandî'nin söz konusu meseledeki pozisyonunun düşünce tarihi bakımından benzeştiği ve ayrıştığı noktaların ortaya konulması amaçlanmaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ düşüncesinin yorumlanması ile bu yorumlar üzerine yöneltilen eleştiriler ve yapılan düzenlemeler bağlamında Semerkandî'nin konumunun gösterilmesi de öne çıkmaktadır.

1. İbn Sînâ'nın Allah'ın İlim Sıfatına Yönelik Yaklaşımı

İbn Sînâ için ilâhî sıfatlar meselesini şekillendiren merkezi noktanın, Allah-âlem ilişkisine dair bakışında temellendiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte söz konusu ihtilafın arka planında, filozoflar ile kelâmcılar arasında özellikle nefis teorisine dair farklı yaklaşımların da etkili olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, nefsi soyut bir cevher olarak ele almakta ve bilginin oluşumunu nefsin aklî idrak süreçleri çerçevesinde açıklamaktadır. Buna karşılık kelâm geleneğinde, özellikle Semerkandî'de, nefsin tikelleri idrak kapasitesi ve bilginin mahiyeti farklı bir teorik zeminde ele alınmaktadır. Bu nedenle ilahî bilginin cüz'ilerle ilişkisine dair tartışma yalnızca sıfatlar teorisiyle değil, aynı zamanda nefsin idrak kapasitesine dair kabullerle de yakından ilişkilidir.⁸ Aynı şekilde, onun sıfatlar anlayışının da Allah-âlem ilişkisini belirleyen yönlerden biri olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Bu durum, İbn Sînâ'nın sisteminde karşılıklı bir belirlenim ilişkisine işaret eder. Zira o, Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve âlemle ilişkisini birbirini tamamlayan bir bütün olarak ele alır. Böylece sistem içi tutarlılık gözetilmiş hem metafizik hem de teolojik boyutları kapsayan bütüncül bir yaklaşım ortaya konulmuştur.

⁸ Ayrıntısı için bk. Tanrıbilir, *Şemsüddin es Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*, 153-164; Tanrıbilir, "Şemsüddin Semerkandî'de Nefsin Tikelleri İdrak Kapasitesi", *Cukurova 7th International Scientific Researches Conference*, ed. Hakan Albayrak (Adana: IKSAD Global Publications, 2021), 218-224.

İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki temel ilkesi tenzihtir. Ona göre Allah'ın sıfatlarının zâtına zâit olduğunu düşünmek imkânsızdır. Çünkü sıfatların zâta zâit olması, onların "bilkuvve" bulunmasını gerektirirdi. Bu durumda zâtın, sıfatların "bilfiil" hâle gelmesi için bir sebep olması gerekirdi. Böyle bir varsayım ise zâtı hem bir yönüyle fâil (müessir) hem de diğer yönüyle kâbil (tesire konu) kılar ki bu, zorunlu varlığın birliği ve mutlak basitliği düşüncesiyle çelişir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı ve ona sonradan eklenmiş olduğunu düşünmek, İbn Sînâ'ya göre Tanrı tasavvurunu mümkün varlıkların özelliklerine indirgemek anlamına gelir.⁹

İbn Sînâ burada, sıfatların zâta zâit biçimde kabul edilmesi hâlinde, zorunlu varlık olarak Allah'a "ihtiyaç" ve "değişim" gibi mümkün varlıklara özgü niteliklerin isnat edilmiş olacağına dikkat çeker. Çünkü zorunlu varlık için herhangi bir sıfatın zâta sonradan eklenmesi, onun varlığının yeterliliğiyle bağdaşmaz. Zât ile sıfat arasında bu tür bir ayırım yapmak, zorunlu varlığın zorunluluğunu ortadan kaldırır ve Tanrı'yı ontolojik anlamda bileşik bir varlık hâline getirir.¹⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yaklaşımında Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasında bir özdeşlik vardır, Allah'ın bilmesi, kudreti veya iradesi O'nun zâtından başka bir şey değildir.

İbn Sînâ, Allah'ın "âlim" olarak isimlendirilmesini kabul ederken, bu bilginin mahiyetini açıklamak üzere bir yorum ortaya koyar. Ona göre Allah, mevcut şeyleri küllî bir tarzda bilir, yani bilgisi, tek tek varlıkların

⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 21. Zorunlu varlığın sıfatlara ihtiyaç duymasının tahlili ile sıfatların zâtılığına çürütülmesi için ayrıca bk. H. Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 81 vd.; Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 10 vd.

¹⁰ Allah'ın fâil ve kâbil olmasının, zorunlu varlık için ihtiyaç kabulüne zorlayacağı düşüncesinin izlerine Yeni-Platoncu gelenekte de rastlamak mümkündür. Karşılaştırınız: *Üsûlûcya: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 68 vd.

değişken hâllerine değil, onların varlık düzenindeki genel ilke ve sebeplerine yöneliktir. Bununla birlikte, İbn Sīnâ Allah'ın cüz'ileri bilmediğini değil, cüz'ileri küllî bir tarzda bildiğini belirtir. Bu ifade, Tanrı'nın bilgisini sınırlamaktan ziyade, ilahî ilmin ezelîliğiyle çelişmeyecek bir bilgi anlayışı geliştirme çabasının sonucudur. İbn Sīnâ'nın cüz'ilerle ilgili bu kayıtlamasının temel sebebi, cüz'ilerin doğaları gereği değişken ve zamansal olmalarıdır. Cüz'ilerin hâlleri sürekli olarak zamana bağlı biçimde değiştiğinden, onların bilgisinin de bu değişime paralel olarak değişmesi gerekir. Ancak böyle bir değişim, Allah'ın bilgisinde bir yenilenme veya dönüşüm anlamına gelir ki bu, zorunlu varlığın zâtî kemaliyle bağdaşmaz. Çünkü Tanrı'nın bilgisi ezelîdir, sonradan meydana gelen şeylerle kayıtlı ya da onlardan etkilenir nitelikte değildir. Dolayısıyla İbn Sīnâ'ya göre, Allah'ın cüz'ileri bilmesi onların tekil hâllerini, yani zaman ve mekân içindeki değişken durumlarını doğrudan bilmesi şeklinde değil, bu cüz'ileri var eden küllî sebeplerin, düzenlerin ve ilkelerin bilgisine sahip olması şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece Tanrı'nın bilgisi hem tümel hem de kapsayıcı bir mahiyet taşır, ancak bu kapsayıcılık, cüz'ilerin değişken yapısına katılmadan, onların ezelî ilkesini bilmek suretiyle gerçekleşir. Bu yaklaşım, İbn Sīnâ'nın hem Tanrı'nın mutlak birliğini hem de ilminin değişmezliğini koruma çabasının bir yansımasıdır.¹¹

İbn Sīnâ bu noktada, oldukça hassas bir denge kurar. Ona göre, cüz'ilerin değişimine paralel biçimde Tanrı'nın bilgisinin değiştiğini söylemek, zorunlu varlığı mümkün varlıkların sıfatlarıyla nitelemek demektir. Fakat bunun tersi olarak, Tanrı'nın bilgisinin hiç değişmediğini, buna rağmen cüz'ilerin değiştiğini söylemek de Tanrı açısından bir tür cehaleti ima eder. Çünkü bu durumda Tanrı, değişen hâdiselerin yeni

¹¹ İbn Sīnâ, *Şifâ İlâhiyât*, 2/105. Ayrıca bk.: Binyamin Abrahamov, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God's Knowledge of the Particulars", *Brill* 33 (1992), 133-155; Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sīnâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi".

durumlarını bilmez konumuna düşer. Dolayısıyla iki seçenek de ilahî kemal anlayışıyla bağdaşmamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre mesele, Tanrı'nın bilgisinin zaman içinde değişen cüz'î olaylarla nasıl ilişkilendirileceği problemidir. İnsanî bilgi, öğrenme ve değişim gibi süreçlere bağlıdır ve geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman kategorileri içinde gerçekleşir. Buna karşılık Tanrı'nın bilgisi böyle bir zamansallığa tâbi değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ayrımlar, yaratılmış varlıkların algısına ait sınırlamalardır. Tanrı için bu tür bir "önce" ve "sonra" sıralaması söz konusu değildir. Bu nedenle bir olayın Tanrı tarafından "geçmişte oldu" ya da "şimdi oluyor" şeklinde bilinmesi düşünülemez. Zira bu tür bir bilme, zamanla kayıtlı cüz'î bir idraki ifade eder. Oysa Tanrı'nın bilgisi ezelî, değişmez ve zamandan münezze bir bilgidir.¹²

İbn Sînâ'nın çözümü, Tanrı'nın bilgisini zamansallığın ötesinde konumlandırmaktır. Ona göre Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi zamansal bir süreç içinde gerçekleşmez. Aksi hâlde Tanrı'nın bilgisinde yenilenme ve değişim meydana gelmiş olur ki bu durum zorunlu varlık anlayışıyla bağdaşmaz. Bu nedenle Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi, onların zaman içinde ortaya çıkan değişen hâllerine değil, varlık düzenindeki sabit ilkelerine ve sebeplerine yöneliktir. Başka bir ifadeyle Tanrı, cüz'ileri ferdî ve zamansal durumlarıyla değil, onların bağlı olduğu illetler, mahiyetler ve küllî sebepler üzerinden bilmektedir. Zorunlu varlığın cüz'îlere dair bilgisinin zaman kategorileriyle ilişkilendirilmesi mümkün değildir, zira böyle bir kabul Tanrı'nın sıfatlarında değişim meydana geldiği sonucunu doğurur. Bu nedenle Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi zaman ve dehrin ötesinde, mukaddes ve değişmez bir tarzda tasavvur edilmelidir.

Bu yaklaşım ile İbn Sînâ iki temel amacı gerçekleştirmeyi hedefler: Tanrı'nın zâtındaki mutlak birliği ve değişmezliği korumak ve aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinin varlık düzeninin tamamını kuşattığını göstermek. Buna göre Tanrı'nın bilgisi, varlıkların değişen hâllerine değil,

¹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 166.

onların varlık düzenindeki zorunlu ilişkilerine taalluk eden bir bilgidir.¹³ Böylece Tanrı'nın bilgisi değişimden ve zamansallıktan korunmuş olur.¹⁴ Bununla birlikte cüz'îlerin yalnızca küllî sebepler üzerinden bilindiği yönündeki bu açıklama, kelâm geleneğinde ilahî bilginin kapsamı bakımından tartışmalı görülmüştür. Özellikle insan fiilleri, sorumluluk ve âhiret tasavvuru bağlamında Tanrı'nın cüz'îleri doğrudan bilip bilmediği meselesi kelâmcılar için önemli bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle söz konusu yaklaşım, Şemsüddin Semerkandî başta olmak üzere birçok kelâmcı tarafından eleştirilmiş ve ilahî bilginin cüz'îlerle ilişkisi farklı kavramsal çerçeveler içinde yeniden yorumlanmıştır.

2. Semerkandî'nin Allah'ın İlim Sıfatına Yönelik Yaklaşımı

Semerkandî, Allah'ın ilim sıfatına dair yaklaşımında doğrudan Meşşâî gelenekle karşı karşıya gelmektedir. O, bir yandan Meşşâî filozofların ilim anlayışını kavramsal düzeyde tenkit ederken, diğer yandan kelâmcıların klasik dönemdeki temel iddialarını Fahreddin Râzî sonrası kelâmın dilsel ve mantıksal yöntemiyle yeniden temellendirir. Semerkandî, Meşşâîlerin görüşlerini doğrudan ele almadan önce, tartışmanın zeminini oluşturacak biçimde Allah'ın ilim sıfatına dair genel bir tasnif yapmaktadır. Bu tasnif ilahî ilmin mahiyetine ışık tutmaktadır. Dolayısıyla onun Meşşâî filozoflara yönelttiği eleştirileri sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için, öncelikle bu tasnife temas etmek gerekir.

2.1. Semerkandî'nin Allah'ın İlim Sıfatına Dair Sunulan Görüşleri Tasnifi

Semerkandî, Allah'ın ilim sıfatına ilişkin tartışmaları değerlendirirken farklı düşünce sistemlerinin bu konuya yaklaşımını özetlemektedir. Bu özetleme, Meşşâî filozoflarla birlikte diğer kelâmcı ve mütekaddim düşünürleri de kapsayacak şekilde yapılmıştır, böylece ilim sıfatı etrafındaki tartışmanın geniş bir çerçevesi ortaya konulmaktadır.

¹³ İbn Sīnâ, *el-İşârât*, 165.

¹⁴ İbn Sīnâ, *el-İşârât*, 168.

Semerkandî'nin bu taksimi farklı ekollerin birbirine göre konumlarını belirlemekte önemli bir işlev görmektedir.

Semerkandî'ye göre, filozofların kudeması olarak isimlendirilen filozoflar dışında tüm düşünürler Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğu konusunda ittifak etmiştir.¹⁵ Semerkandî'nin felasifenin kudeması ifadesi ile kastettiği düşünürler, Yeni-Platoncu filozoflardır. Onlara göre Allah'ın "Bir" dışında bir sıfat alması doğru değildir. Bundan dolayı ilim sıfatı da dâhil herhangi bir sıfatla vasıflanmasını kabul etmezler. Çünkü "Bir" sıfatı dışında bir sıfatı alması O'nun için noksanlık bildiren bir ifadedir.¹⁶ Onların Tanrı'nın sıfatları ile ilgili merkeze aldıkları düşünce, mutlak birlik ve aşkınlık şeklindedir. "Bir" dışında bir sıfat ve hatta isimlendirme kabulü, bu birliği ve aşkınlığı bozar mahiyette kabul edilmektedir. Onlar bundan dolayı Allah için zâtı dışında bir sıfat ve hatta herhangi bir isim verilmesini kabul etmezler. Onlar, ilahi bilgiyi de bu şekilde düşündüklerinden dolayı Allah'ın âlim olarak isimlendirilmesini kabul etmemektedir.

Semerkandî, Yeni-Platoncu filozofların bu görüşünü temellendirmek için ileri sürdükleri iki delili aktarır ve bunlara cevap verir. Birinci delil, Tanrı'da ilim sıfatının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacağı iddia edilen bazı imkânsızlıklara dayanır.¹⁷ Buna göre ilim sıfatı ya Tanrı'nın zâtının aynısıdır, ya zâtın bir parçasıdır ya da zâtın dışında bir şeydir. Ancak bu üç ihtimalin de kabul edilemez olduğu ileri sürülür. İlim sıfatının zâtın aynısı olması mümkün değildir. Çünkü ilim, bilen ile bilinen arasındaki bir nispeti ifade eder ve nispetin zâtlâ özdeş olması düşünülemez. İlim sıfatının zâtın bir parçası olması da mümkün değildir. Zira Tanrı hakkında terkip (bileşim) kabul edilemez. Bu

¹⁵ Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî, *el-Meârîf fî şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nezir Muhammed en-Nezir İyad (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 2015), 2/1120.

¹⁶ *Üsûlûcya*, 66 vd. Ayrıca bk. Peter Adamson, *The Arabic Plotinus* (London: Duckworth, 2002), 122 vd.

¹⁷ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1125.

durumda geriye sıfatın zâtın dışında kabul edilmesi ihtimali kalmaktadır. Fakat bu durumda da Tanrı'nın hem sıfatı meydana getiren (fâil) hem de onu kabul eden (kâbil) olması gerekeceği ileri sürülerek bunun imkânsız olduğu iddia edilir.¹⁸ Semerkandî ise bu akıl yürütmeye katılmaz. Ona göre ilim sıfatının zâtın aynısı olmadığı kabul edilebilir, ancak bir şeyin hem fâil hem de kâbil olmasının imkânsız olduğu iddiası doğru değildir. Nitekim tesir meydana getiren her şeyde, o tesiri gerçekleştiren bir fâil ve o tesiri kabul eden bir yön bulunur. Dolayısıyla bu delile dayanarak Tanrı'nın mutlak anlamda âlim olmadığını ileri sürmek mümkün değildir.

Filozofların ikinci delili ise ilim sıfatının kemal sıfatı olup olmadığı sorusuna dayanır. Buna göre ilim bir kemal sıfatı değilse Tanrı'nın bundan tenzih edilmesi gerekir. Eğer kemal sıfatlarından biri ise Tanrı'nın bu sıfatla kâmil hâle geldiği kabul edilmelidir. Bu ise Tanrı'nın önceden eksik olduğu anlamına gelir ki bu da kabul edilemez. Semerkandî bu akıl yürütmeye de karşı çıkar. Ona göre noksanlık ancak bir varlığın kemalinin kendisi dışında bir şeyden kaynaklanması durumunda söz konusu olur. Oysa Tanrı'nın zâtı kemal sıfatlarını zorunlu olarak gerektirir. Bu nedenle ilahî sıfatlar Tanrı'nın zâtından kaynaklanır ve onların kemali zâtın kemalinden ayrı düşünülemez.¹⁹

Semerkandî felasifenin kudeması dışında tüm düşünürlerin Allah'ın âlim olduğunda ittifak ettiklerini belirtmişti. Sonrasında o, Yeni-Platoncular dışında kalan düşünürleri ikiye ayırmaktadır. Birinci grubu "ehl-i mille muhakkikleri" olarak isimlendirmektedir. Bu gruptakiler Allah'ın tüm malumları bildiğini düşünmektedir. İkinci grup ise Allah'ın tüm malumları değil, bazı malumlarını bildiğini düşünmektedir.²⁰ Semerkandî'nin burada "ehl-i mille muhakkikleri" olarak isimlendirdiği grup, Allah'ın ilmine herhangi bir kayıt getirmeyen kelamcılardır ve

¹⁸ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1125; Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-felah, 1985), 333. Karşılaştırmamız: *Üsûlûciya*, 69.

¹⁹ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1125.

²⁰ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1120-1121.

kendisi de bu gruba dâhildir. Allah'ın bazı malumları bildiğini savunanları da iki gruba ayıran Semerkandî, bu grupları ehl-i mille ve felasife olarak sunmaktadır. Ehl-i milleden Allah'ın bazı malumlarını bildiğini savunanlar –Semerkandî'ye göre- Hişâm bin Hakem (öl. 179/795) ve takipçileridir. Onlara göre Allah, cüz'îleri sadece gerçekleştikleri anda bilir, gerçekleşme anından önce bildiği ise sadece mahiyetleridir.²¹ Hişâm bin Hakem'in günümüze ulaşan bir eseri bulunmadığından onun bu konudaki görüşüne fırak türü eserlerden ulaşılabilmektedir. Hişâm'a atfedilen görüşe göre o, Allah'ın ilminin ezeli olmadığını düşünmektedir. Yine ona göre Allah gerçekleşen şeyleri, o şeylerin gerçekleşmesinden sonra bilir.²² Hişâm'ın böyle düşünmesinin arkasında, Allah'ın ezelde bildiği şeylerin, ezelde var olması gerektiği düşüncesi yatmaktadır yorumu da yapılmıştır.²³ Semerkandî Hişâm'ın görüşünün dayandığı noktayı, Allah'ın ezelde tüm cüz'îleri bilmesi durumunda rububiyet ve ubudiyetin ortadan kalkması olarak yorumlamaktadır. Yani Allah ezelde tüm cüz'îleri biliyorsa bunların hepsinin var olması gerekir, Allah'ın yokluğunu bildiği şeyin var olması da imkânsızdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın bilgisinin yalnızca zorunlu ve değişmez gerçekliklere yöneldiği kabul edilirse, insan fiilleri de zorunlu veya imkânsız kategorileri içinde değerlendirilmiş olur. Böyle bir durumda kulun iradesiyle gerçekleştirebileceği gerçek anlamda bir fiilden söz etmek mümkün değildir. Çünkü fiiller önceden zorunlu olarak belirlenmiş kabul edildiğinde insanın özgür tercihi ortadan kalkar. Bu ise emir ve nehiylerin anlamını zayıflatır, ceza ve mükâfatın gerekçesini ortadan kaldırır ve nübüvvet kurumunu da anlamsız hâle getirir. Dolayısıyla mesele, insan özgürlüğü ve ilahî adalet meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Semerkandî bu noktada Tanrı'nın cüz'îleri bildiğini vurgulayarak söz konusu sonucu

²¹ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1122.

²² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 66. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/153-154.

²³ Öz, "Hişâm b. Hakem", 18/154.

reddeder. Ona göre Allah her şeyi olduğu hâl üzere bilmektedir. Kulların gerçekleştirdiği fiiller de hem ilahî kudretin hem de kulun kudret ve iradesinin birlikte söz konusu olduğu bir alanda meydana gelir. Bu nedenle bir fiilin meydana gelmesine dair ilahî bilgi, o fiilin kudret ve irade çerçevesinde gerçekleşmesine engel teşkil etmez.²⁴ Başka bir ifadeyle ilahî bilgi, fiilleri zorunlu kılan bir sebep değildir, yalnızca onların nasıl gerçekleşeceğini kuşatan bir bilgidir. Semerkandî'nin bu açıklaması, ilahî bilginin insan fiilleri üzerindeki belirleyici bir güç olmadığını, aksine fiillerin kudret ve irade aracılığıyla gerçekleştiği şekilde bilindiğini göstermeyi amaçlar. Böylece ilahî bilginin varlığı ile insanın özgür fiilleri arasında bir çelişki bulunmadığı ortaya konulur. Bu yaklaşım aynı zamanda ilahî adalet ilkesini de korumayı hedefler, çünkü insan ancak özgür iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerden dolayı sorumlu tutulabilir.

Çalışmamızın odağı olan felasife ise bu gruptan sonra gelmektedir. Semerkandî, felasifenin iddiasının, Allah'ın küllîleri ve cüz'îleri, cüz'î olarak değil, küllî tarzda bildiği şeklinde olduğunu söylemektedir.²⁵ Semerkandî'nin Meşşâî filozoflarının görüşü bu şekilde sunuşu İbn Sīnâ'nın metinlerindeki ifadelerine uygun görünmektedir. İbn Sīnâ'nın yaklaşımının özetlendiği kısımdan hatırlanacağı üzere, onun iddiası da Allah'ın cüz'îleri küllî tarzda bilmesi noktasında odaklanmaktadır.

2.2. Semerkandî'ye Göre Allah'ın Âlim Oluşunun Delili

Semerkandî, muhakkikler olarak isimlendirdiği grup için Allah'ın âlim olmasının diri olmasına bağlı olduğunu nakletmektedir.²⁶ Görüşlerin tasnifini yaptığı kısımda da zikrettiği üzere, burada kastettiği grup, ehl-i sünnet kelâmcılarıdır. Semerkandî'ye göre Allah'ın âlim oluşunun delili ise, O'nun fâil-i muhtar olmasıdır. Allah'ın her şeyin âlimi olması delili, eserlerinde değişmemektedir. İncelenen eserlerinin tamamında Allah'ın

²⁴ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1137-1138.

²⁵ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1121. Karşılaştırınız: İbn Sīnâ, *Şifâ İlâhiyât*, 2/15 vd; İbn Sīnâ, *el-İşârât*, 165 vd.

²⁶ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1126.

âlimliğinin dayandığı nokta fâil-i muhtar olması olarak sunulmaktadır. Allah, iradesi ile yokluktan varlığa çıkardığı şeylerin hakikatini bilendir. O'nun fiilleri hayret verici ve dakik bir tertip ve telif ile gerçekleşmektedir. Bunu da insan ve diğer canlıların anatomisi ve kozmik düzen göstermektedir. Fiilleri bu şekilde olan Allah'ın âlim olduğunu zorunlu olarak kabul etmek gerekir.²⁷ Allah muhtar olduğundan dolayı, fiilini yönelttiği şeyin O'nun tarafından biliniyor olması gerekir. O, bir şeyi var etmeyi dilediğinde, o var etmeyi dilediği şeyin hakikatini bilendir, mevcut olan bir şeyin varlığını devam ettirmek istediğinde de o mevcut şeyi bilendir. Buradaki hakikatler küllî, mevcut şeyler ise cüz'îdir. Dolayısıyla Allah fiilinde muhtar olduğu için küllî ve cüz'î her şeyi bilmektedir.

Semerkandî bu deliline yönelik iki takdirî itiraz zikredip cevaplandırmaktadır. İtirazlardan birincisi, zorunlu varlık ile âlemin mûcidinin farklı zâtlar olmasının ve dolayısıyla sadece mûcidin âlim olmasının imkânını öne sürerken, ikinci itiraz kendisinden hayret verici fiiller sadır olan varlıkların tamamının âlim olmadığını öne sürmektedir.

Birinci itiraza göre “zorunlu varlık âlemin yaratıcısı olan bir mevcut yaratsa ve kendisi yaratıcı olmasa, bu neden mümkün olmasın?”²⁸ Bu itiraz, esasen faal akıl bağlamında gündeme getirilmektedir. Buna göre kevn ve fesad âlemindeki hâdiselerin meydana gelişi faal akıl aracılığıyla gerçekleştiğinden, cüz'ileri bilen ve fiilen mûcid olanın faal akıl, zorunlu varlığın ise doğrudan yaratıcı olmayan bir ilke olarak düşünülmesi mümkün müdür? sorusu ortaya atılmaktadır. Dolayısıyla itiraz, delilde yaratıcı olmak ile âlemi ve onun içindeki cüz'ileri bilmek arasında kurulan zorunlu ilişkiyi sorgulama ve bu ilişkiyi faal akıl üzerinden yeniden temellendirme amacını taşımaktadır. Zorunlu varlık yaratıcı olmaz da

²⁷ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1123; Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî, *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'l-İslam*, thk. İsmail Yörük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 12; Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, thk. Yusuf Okşar - İsmail Yörük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 89.

²⁸ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1123.

başka bir varlık yaratıcı olursa, Allah'ın yani zorunlu varlığın ilim sıfatından bahsetmek gerekli olmazdı. Hatta Allah yaratıcı olduğundan âlim olmasının zorunlu olduğunu söylemek de imkânsız hâle gelirdi. Semerkandî bu itirazı, zorunlu varlık ile fâil-i muhtarın aynı zât olduğunu söyleyerek cevaplandırmaktadır. Ona göre kudretin iliştiği her şey zorunlu varlığın irade ve kudreti ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla zorunlu varlık her şeyin âlimidir.²⁹ Semerkandî bu açıdan, yaratıcı ile zorunlu varlık arasındaki örtüşmenin ortadan kaldırılmasını teklif eden her türlü ihtimali reddetmek amacıyla zorunlu varlığın fâil-i muhtar ve tüm makdurlara taalluk eden irade ve kudretin sahibi olduğunu vurgulamakta, böylece ilim sıfatına sahip olduğunu yani âlim olduğunu temellendirmektedir.

İkinci itiraza göre mesela arılar da altıgen evler gibi hayret verici fiilleri gerçekleştirirler. Yine diğer canlılar için de böyle fiilleri tespit etmek mümkündür. Ayrıca ilaçlar da hayret verici, olağanüstü tesirlere sahiptir. Bu türden fiillere sahip olmak ilmi zorunlu kılsaydı, bu hayvanların ve ilaç gibi cansız varlıkların da ilim sahibi olduğunu iddia etmek gerekirdi.³⁰ İtiraz, muhkem ve birbirinden farklı fiillerin fâilinin mutlaka ilim sahibi olması gerektiği yönündeki iddiayı tartışmaya açmaktadır. Buna karşılık Semerkandî, birbirinden farklı ve hayret verici fiilleri ortaya koyan bir fâilin ilim sahibi olmasının zorunlu olduğunu, zira bu tür fiillerin tabiatla açıklanamayacağını vurgular. Buna mukabil bazı cisimlerin fiilleri tekil ve değişmez niteliktedir. Örneğin belirli bir taşın sadece yağmur getirdiğine ya da başka bir taşın yalnızca sarılığı giderdiğine inanılması gibi durumlarda cisim, kendisine nispet edilen tek bir fiil ile anılır ve bu fiil tabiatı gereği açıklanabilir. Dolayısıyla bu tür cisimler için ne fâillikten söz edilebilir ne de onlara ilim isnadı gerekli görülür.³¹ Semerkandî'nin Allah'ın âlim oluşunu fâil-i muhtar olması üzerinden temellendirmesi,

²⁹ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1124.

³⁰ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1124.

³¹ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1124; Semerkandî, *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'l-İslam*, 12.

ilim, irade, kudret sıfatlarının birbirleri ile ilişkisine işaret etmesi ve Meşşâî zorunluluk anlayışına yönelttiği eleştiriyi de göstermektedir.

3. Semerkandî'nin "Allah Cüz'ileri Küllî Olarak Bilir" Kabulüne Yönelik İtirazları

İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisine dair görüşleri ve bu konudaki delilleri, ilgili başlık altında onun kendi eserlerinden aktarılmıştır. Bu nedenle burada odak noktası, Semerkandî'nin İbn Sînâ'yı nasıl sunduğu ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler olacaktır. Semerkandî'nin sunumuna göre, Meşşâî felsefenin en temel iddiası, Allah'ın cüz'ileri cüz'î olarak bilmesinin O'nun ilminde değişime yol açacağıdır.³² Bu noktada Semerkandî'nin tartışmayı kurma biçimi, kelâm ile Meşşâî felsefe arasındaki bilgi anlayışı farkını da ortaya koymaktadır. Zira Meşşâî filozoflar bilgiyi çoğunlukla bilinen şeyin suretinin bilenin nefsinde hâsıl olması şeklinde açıklarken, kelâmcılar bilgiyi bilen ile bilinen arasındaki bir nispet veya taalluk olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu farklı yaklaşım, özellikle ilahî bilgi söz konusu olduğunda belirgin hâle gelir. Çünkü bilginin zihnî suret olarak tanımlanması durumunda, malumda meydana gelen değişimin bilgiye de yansması kaçınılmaz görünür. Semerkandî'nin eleştirisi ise tam bu noktaya yönelmekte ve ilmin mahiyetini farklı bir şekilde temellendirme çabasına dayanmaktadır. İlimde değişimin ortaya çıkması ile işaret edilen, ilmin maluma tabi olmasıdır. Yani bilinen varlıkta meydana gelen herhangi bir değişim, ilimde de değişikliğe sebep olabilecektir. Ancak zorunlu varlık olan Allah açısından değişimin mümkün olmamasını göz önüne alarak, Meşşâî filozoflar, Allah'ın cüz'ileri bu şekilde bilmesini imkânsız görmektedir. Bu durum, "Allah'ın bilgisi ile evrendeki değişim arasındaki ilişki" problemine işaret eder ve Semerkandî, bu problemi tartışırken İbn Sînâ'nın çözümünü ve yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde ele alır. Böylece, Meşşâîlerin iddiasının mantıksal sonuçlarını ortaya koymuş olur.³³

³² Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyini es-Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Ali Ucebî (Tahran: Miras-ı Mektub, 2021), 3/337.

³³ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1126; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 3/335, 341-342.

Filozofların bu iddiası, aslında bilgi ile varlık arasındaki ilişkiye dair daha genel bir epistemolojik ilkeye dayanmaktadır. Buna göre bilgi, bilinen şeyle tam bir uygunluk içinde olmalıdır ve bu uygunluk sabit değilse bilginin de sabit kalması mümkün değildir. Ancak ilahî bilgi söz konusu olduğunda bu ilke bir problem doğurur. Çünkü zorunlu varlık hakkında değişimin kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla filozofların ulaştıkları sonuç, ilahî bilginin cüz'îlere yönelmesinin reddedilmesi şeklinde ortaya çıkar. Semerkandî'nin eleştirisi ise bu sonucun zorunlu olmadığını göstermek üzerine kuruludur.

Evde bulunan bir insanın daha sonra evden çıkması örneği, filozoflar tarafından Allah'ın bilgisiyle ilgili tartışmayı açıklamak için kullanılır. Allah'ın o insanın evde olduğunu bilmesi, cüz'î bir nesnenin cüz'î bir yolla, yani zamansal ve mekânsal olarak bilinmesi anlamına gelir. Ancak insan ilerleyen bir zamanda evden çıktığında iki olasılık ortaya çıkar. Birincisi, Allah hâlâ insanın evde olduğunu biliyorsa, bilgi değişmemiş olur. Bu durumda bilgi, vakıya uygun düşmediği için eksik veya yanlış bir bilgi, yani cehalet sayılır. İkincisi, Allah insanın artık evde olmadığını bilirse, bu durumda bilgisinde bir değişim meydana gelmiş olur. Filozoflara göre her iki olasılık da zorunlu varlık açısından imkânsızdır. Bu imkânsızlık, Allah'ın cüz'îleri cüz'î olarak bilmesi iddiasından kaynaklanmaktadır. Bu örnek, Meşşâî epistemolojinin temel varsayımlarını göstermek açısından önemlidir. Çünkü burada mesele yalnızca belirli bir olayın bilinmesi değildir. Asıl sorun, zamansal değişimin ilahî bilgiyle nasıl ilişkilendirileceğidir. Filozofların amacı, cüz'î bilginin zorunlu olarak zamansal değişimi içerdiğini göstermek ve bu değişimin ilahî bilgiye nispet edilmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktır. Bu nedenle söz konusu örnek, görünüşte basit olmakla birlikte, ilahî bilginin mahiyeti hakkında kapsamlı bir felsefî varsayımı yansıtmaktadır.

Semerkandî, burada filozofların "külli" ve "cüz'î" kavramlarıyla neyi kastettiklerini açıklamaya başlar. Onlara göre Allah'ın cüz'îlerle ilgili bilgisi, örnekteki insan üzerinden ele alındığında, insanın belirli özellikleri

-insan olması, yazıcı olması, uzun boylu olması gibi- bu bilgi kapsamına girer. Bu özelliklerin şimdiki zamanda var olması, geçmişte meydana gelmiş olması veya gelecekte ortaya çıkacak olması, hepsi cüz'î olarak adlandırılır. Bu yaklaşım, Allah'ın bilgisi ile varlıkların zaman içerisindeki değişimi arasındaki ilişkiyi anlamaya yardımcı olmaktadır.³⁴ Burada "cüz'î" ile kastedilen yalnızca fert düzeyindeki varlık değil, zamansal kayıtlarla çevrelenmiş bir şeydir. Semerkandî'nin bunu öne çıkarması önemlidir, çünkü filozofların ilahî bilgiye yönelttikleri itiraz, doğrudan bu zamansal kayıtlılık fikrine dayanmaktadır. Böylece tartışmanın merkezinde aslında cüz'îlik değil, cüz'îliğin zamanla irtibatlı oluşu yer almaktadır. Filozoflara göre, işaret edilen bu imkânsızlıklara götüren temel sebep, Allah'ın cüz'îleri cüz'î olarak bilmesinin kabul edilmesidir. Yani, Allah bir varlığın belirli, sınırlı ve zamansal özelliklerini bilirse bu bilgi zorunlu varlık açısından değişime veya çelişkiye yol açar. Başka bir deyişle, cüz'îlerin cüz'î olarak bilinmesi, zorunlu varlığın bilgisi açısından mantıksal bir problem yaratır.

Semerkindî, bu delilin cevaplanmasının güç olduğunu kabul etmekle birlikte, çözümün imkânsız olmadığını da özellikle vurgular. Ona göre, Allah'ın cüz'îleri cüz'î olarak bilmesi sonucunda ortaya çıktığı düşünülen imkânsızlıklara yol açan temel hata, Allah'ın bilgisinin zaman kategorileri içinde tasavvur edilmesidir. Başka bir ifadeyle, filozoflar Allah'ın bilgisini insan idrakinin tabi olduğu zamansal süreçlerle ilişkilendirerek değerlendirdikleri için bir çelişkiyle karşılaşmaktadırlar. Oysa Allah zamandan tamamen münezzehtir, dolayısıyla zaman içinde art arda meydana gelen olayların O'na hulûl ederek O'nun ilminde bir değişikliğe yol açtığını söylemek mümkün değildir. Zira O'nun için geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bir ayrım söz konusu değildir. Hatta Semerkandî'ye göre, Allah şimdiki zamandan bile münezzehtir. Şu hâlde, şimdiki zamanı bulunmayan bir varlık için geçmiş ve geleceğin varlığı düşünülemez, bunların O'nun ilminde değişime neden olması da imkânsızdır. Bu açıdan filozofların hatası, ilahî bilgiye dair hüküm

³⁴ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1127; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 3/336, 342.

verirken insan tecrübesinin sınırlarını mutlaklaştırmalarıdır. İnsan bilgisi zorunlu olarak zaman içinde işlediğinden, onda önce ve sonra, geçmiş ve gelecek, yenilenme ve intikal gibi kategoriler bulunur. Fakat bu yapının ilahî bilgiye taşınması, Allah'ın bilgisini hâdis bilginin ölçülerine göre değerlendirmek anlamına gelir.

Bu ayrımlar bütünüyle insan idrakinin sınırlarına göre yapılmaktadır. İnsan, bilmek için zamanın akışına, yani önce-sonra ilişkisine muhtaçtır, ancak Allah'ın bilgisi bu sınırlılıktan tamamen uzaktır. O'nun ilminde her şey -geçmişte olmuş, şu anda olan ve gelecekte olacak tüm varlıklar- ezelî bir kuşatıcılıkla yer alır. Dolayısıyla Allah'ın bütün zamanlara nispeti eşittir, O'nun bilgisi, zamanın akışına göre artıp eksilmez.³⁵ Semerkandî'ye göre, bu şekilde düşünüldüğünde Meşşâî filozofların öne sürdüğü "bilgide değişim" probleminin temelden geçersiz olduğu ortaya çıkar. Çünkü onların iddiası, Allah'ın bilgisini zamansal ardışıklık içinde değerlendirmekten doğmaktadır. Oysa Allah'ın bilgisi ezelîdir, değişmeyen bir kuşatıcılığa sahiptir ve zamanın akışı içinde farklılaşmaz. Semerkandî, değişim probleminin, bilgiye eklenen "zaman içinde olma" varsayımının ürünü olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı zamanın Allah'ın bilgisi açısından sınırlayıcı bir şey olmadığına işaret eder. Allah'ın bilgisinin şu şekilde tasavvur edilmesi gerektiğini söyler: Allah, bir insanın "falanca zamandan sonra filanca zamanda bulunduğunu, öncesinde evde olduğunu ya da evin dışında olduğunu" ezelî olarak bilir. Bu bilgi, insan açısından bir zaman sırasına işaret etse de Allah açısından tek bir kuşatıcı bilginin içindedir. Başka bir ifadeyle, Allah'ın bilgisi olayları art arda gelen zaman dilimlerinde değil, bütün zamanları aynı anda kapsayan bir ilimdir. Bu nedenle O'nun bilgisinde ne bir yenilenme ne de bir eksilme söz konusudur. İnsan için "önce ve sonra" olan şeyler, Allah'ın ilminde ezelî bir bütünlük içinde mevcuttur.³⁶ Ona göre ilahî bilgi, zamansal olayları "ardışık olarak izleyen" bir bilgi değil, onların tüm zamansal ilişkilerini tek bir bilme fiilinde kuşatan bir bilgi gibi

³⁵ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1128.

³⁶ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1129.

kabul edilmektedir. Bu yönüyle onun çözümü, değişimi, bilginin içine değil, bilinenin değişen özelliklerine aktarmaktadır. Başka bir ifadeyle değişen bilgi değil, bilginin kuşattığı olayların zamansal ve ardışık dizilimidir. Semerkandî böylece filozofların işaret ettikleri imkânsızlığı geçersiz kılmaya çalışır, çünkü artık bilinendeki değişim ile bilgideki değişim arasında zorunlu bir irtibat kalmamaktadır.

Allah'ın zamandan münezzehe olduğunun kabul edilmesi, ilk bakışta, O'nun zamanla ilişkili olayları bilmediği şeklinde bir itiraza yol açabilir. Yani, "Eğer Allah zamansız ise, o hâlde şimdiki zamanda meydana geleni, geçmişte olmuş olanı ve gelecekte olacak olanı bilmez" denilebilir. Çünkü zamandan tamamen soyutlanmış bir varlığın, zaman içinde gerçekleşen fiilleri bilmesinin imkânsız olduğu ileri sürülebilir. Semerkandî, bu bir itirazı dile getirir ve bu düşünme biçiminin hatalı olduğunu belirtir. Ona göre, âlimin zamansız olması ile malumun zamanda bulunması arasındaki ilişki bu şekilde kurulamaz. Semerkandî'ye göre, bilen zamandan münezzehe olması, zamanın kendisini veya onun kategorilerini ortadan kaldırmaz. Yani Allah'ın zamansız oluşu, geçmiş, şimdi ve geleceğin yok sayılması anlamına gelmez. Aksine, Allah bu zaman dilimlerinin her birini kuşatıcı bir bilgiyle bilir, zaman O'nun ilminde bir sınırlılık veya bir bilme engeli de değildir. Dolayısıyla, âlim için zamanın ortadan kalkması, zamanın kendisinin yok olması anlamına değil, bilginin zamanla kayıtlı olmaktan kurtulması anlamına gelir. Bu ayrım ile hem Allah'ın zamandan münezzehe oluşu korunmakta hem de O'nun tüm zamanlara ilişkin bilgisinin imkânı temellendirilmektedir.³⁷ Nitekim herhangi bir olay hakkında "gerçekleşti" dememiz, aslında o şeyin, onunla ilişkili zaman diliminden önce meydana geldiğini ifade eder. Bu ifade biçimi, bilginin insan idrakine göre zamansal bir çerçeve içinde kurulmasının bir sonucudur. Bu bakımdan Semerkandî, bilen için zamanın olmamasının, bilinen nesne için de zamanın ortadan kalkmasını gerektirmediğine dikkat çeker. Yani Allah, zamansız bir bilginin sahibi olarak, zaman içinde meydana gelen olayları da tam olarak

³⁷ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1129.

bilir, bu durum, bilginin mahiyeti açısından herhangi bir çelişki doğurmaz. Burada Semerkandî'nin hedefi, mutlak anlamda zamanın yokluğunu ispatlamak değildir. Aksine o, malumların zamansal niteliklerinin, Allah'ın zamandan münezzeh oluşuyla çelişmediğini ortaya koymak ister. Böylece Semerkandî, Meşşâîlerin zaman-bilgi ilişkisi üzerinden ileri sürdükleri imkânsızlık iddiasını geçersiz kılar. Burada o, filozofların ileri sürdüğü imkânsızlığı doğrudan reddetmek yerine, bu imkânsızlığın hangi kavramsal karışıklıktan doğduğunu göstermeye çalışmaktadır. Böylece tartışma "Allah cüz'ileri bilir mi bilmez mi?" ikiliğinden çıkarak, "zamansal olanın bilinmesi, bilen de zamansal olmasını gerektirir mi?" sorusuna dönüşmektedir.

Peki, Allah zamanın dışında olsa bile, zamansal olanlarla ilgili bilgi sahibi olabilmesi için zamanın da O'nunla birlikte bulunması gerekmez mi? Eğer bu gerekmezse, O'nun zamansal olayları bilmesi nasıl mümkün olur? Fakat eğer zamanın varlığı zorunlu görülürse, bu durumda yeni bir problem ortaya çıkar: Allah'ın bulunduğu zaman sona erip bir sonraki zaman geldiğinde, eğer O'nun bilgisi aynı şekilde kalırsa, bu bilgi vakiyaya uygun düşmediği için cehalet olur. Eğer bilgisi değişirse, Allah'ın ilminde bir değişim meydana gelmiş olur ki, bu da zorunlu varlık için imkânsızdır. Semerkandî, bu soruların ardında yatan problemi çözmek için bir açıklama sunar. Ona göre, Allah'ın bilgisi, zamansal olan nesnelerde meydana gelen değişimi üç yönlü bir şekilde kuşatır: Bir şeyden önce, bir şeyle birlikte ve bir şeyden sonra. Yani Allah, bir olayın meydana gelmesinden önceki hâlini de meydana geldiği andaki durumunu da sonrasını da ezelî bilgisiyle birlikte bilir. Böylece O'nun bilgisi, zamanın akışı içinde değil, zamanın her anını aynı anda kuşatan ezelî bir bütünlük içinde gerçekleşir. Bu açıklamayla Semerkandî, filozofların öne sürdüğü "Allah'ın zamansal olayları bilmesi değişim gerektirir" itirazını reddeder. Çünkü Allah'ın bilgisi, olayların ardışıklığına bağlı bir bilme değildir,

bilakis bütün ardışık zamanları aşkın bir şekilde kuşatır. Dolayısıyla O'nun ilminde ne yenilenme ne de eksilme meydana gelir.³⁸

Semerkindî'nin, filozofların ileri sürdüğü değişim meselesine karşı “cevap olarak nitelediği” yaklaşımlardan biri, kelâmcılar arasında ilmi bir taalluk olarak değerlendirenlerin görüşüdür. Bu anlayışa göre, değişen şey ilmin kendisi değil, ilmin taalluklarıdır. Yani bilgi sahibinde bir değişim söz konusu değildir. Değişim yalnızca ilmin ilişki kurduğu nesneler arasındaki nispetlerde meydana gelir. Bu da zâtta ya da ilim sıfatında herhangi bir değişim olmasını gerektirmez.³⁹ Semerkindî, bu görüşün, ilmi bir taalluk olarak tanımlayan kelâmcılar açısından mantıken tutarlı bir cevap sunduğunu kabul eder. Ancak ona göre bu yaklaşım, ilmi zâtın aynı olarak kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcıları bakımından geçerli bir çözüm değildir.⁴⁰ Çünkü onlara göre bilgi, bilinen şeye yönelik izafî bir taalluktan ibaret değildir, doğrudan Allah'ın zâtının kendisidir. Dolayısıyla bilgiye ilişkin bir artma, eksilme veya farklılaşmanın kabulü, zorunlu olarak zâtta bir değişmeyi de beraberinde getirecektir. Bu sebeple, ilimde meydana geldiği varsayılan değişimi yalnızca taalluklara hasretmek suretiyle zâttaki değişim problemini bertaraf etmek, onların sisteminde mümkün değildir.

Bu noktada Semerkindî, söz konusu kelâmcıların bu meseleye dair açıklamalarını özetler. Onlara göre bir şeyin varlığa gelmeden önceki bilgisi ile var olduktan sonraki bilgisi aynı bilgidir. Bilgi değişmemekte, yalnızca malumun dış dünyadaki durumu değişmektedir. Mesela bir kişinin “yarın eve gireceği”ne dair bilgi, yarın gerçekleşip eve girdiğinde farklı bir bilgiye dönüşmez, aynı bilgi, gerçekleşen vakıya uygun hâle gelir. Bu örneğe dayanarak Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın “falancanın yarın eve gireceğini bilmesi” ile “dün eve girdiğini bilmesi” arasında gerçek bir bilgi farkının bulunmadığını, tek bir bilginin farklı zamanlarda

³⁸ Semerkindî, *el-Meârif*, 2/1130.

³⁹ Semerkindî, *el-Meârif*, 2/1130-1131.

⁴⁰ Semerkindî, *el-Meârif*, 2/1131.

farklı yönlerden görünür hâle geldiğini ileri sürerler.⁴¹ Buna göre Allah'ın tek bir bilgisi vardır ve bu bilgi, malumun gerçekleştiği vakte göre geçmiş, şimdiki ya da gelecek zaman bilgisi olarak adlandırılır. Malumdan sonra bulunuyorsa geçmişin bilgisi, onunla birlikte bulunuyorsa şimdinin bilgisi, önce bulunuyorsa geleceğin bilgisi olur. Böylece olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan şeyler tek bilgiyle açıklanmış sayılır, burada değişen yalnızca vakitlerin kendisidir, bilginin mahiyeti değil. Ancak Semerkandî, bu açıklamayı ikna edici bulmaz. Ona göre bu, delilsiz bir iddiadır, hatta "iddianın kendisinin delil olarak tekrar edilmesi" anlamında devr içerir. Çünkü birisi şöyle diyebilir: "Bir kimsenin yarın eve girdiğine dair bilgisi ile şu an evde olmadığını bilmesi aynı değildir." Bu durumda, bilginin tek olduğu iddiası temellendirilememektedir.

Bu açıklamanın geçersizliği konusunda Semerkandî'nin dikkat çektiği iki temel nokta vardır. İlim-malum mutabakatı ve öncelik-sonralık imkânsızlığı. Birincisine göre bilgi ile bilinen şey arasında tam bir mutabakat bulunması gerekir. Dolayısıyla bir insanın "eve gireceğini bilmek" ile "eve girdiğini bilmek" aynı bilgi değildir, çünkü bu iki ifade farklı vakıalara, dolayısıyla farklı malumlara karşılık gelir. Biri geleceğe, diğeri gerçekleşmiş bir olaya yöneliktir. Aynı bilgiyle hem gerçekleşmemiş hem de gerçekleşmiş bir fiilin bilinmesi, ilmin maluma uygunluğu ilkesine aykırıdır. İkinci nokta olan öncelik-sonralık imkânsızlığına göre ise, bir şey hakkında bilgi, o şey gerçekleşmeden önce var oluyorsa bu bilgi "geleceğe dair" bilgidir, bir şeyin mevcut olduğuna dair bilgi ise onun gerçekten meydana gelmesinden sonra mümkündür. Bu iki bilgi, zaman bakımından farklı düzlemlerde bulunduğu için aynı bilginin hem önce hem sonra olanı kapsadığı söylenemez, çünkü "önce" ile "sonra" arasında mahiyet farkı vardır.⁴² Semerkandî'ye göre bu iki ilkenin göz ardı edilmesi, kelâmcıların bilgi-değişim ilişkisini temellendirme çabasını zayıflatmıştır. Onun bu eleştirileri dile getirmesinin amacı, önceki kelâm geleneğinin filozoflara verdiği

⁴¹ Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1132.

⁴² Semerkandî, *el-Meârif*, 2/1133.

cevaplardaki eksiklikleri gidermektir. Zira onun eleştirisinden anlaşıldığına göre, ilim sıfatının mahiyetini doğru kavrayamayan bir kelâmcı, filozofların “Allah'ın bilgisinde değişim” eleştirisine sağlam bir cevap veremez.

Kendisinden önceki kelâmcıların görüşlerini tashih ettikten sonra filozoflara yönelik tahlillerine devam eden Semerkandî, ilmin mahiyetine ilişkin temel vurgusunu öne çıkarır: İlim taalluk sahibi bir sıfattır.⁴³ Ona göre filozofların bilgiye dair tanımları eksiktir, çünkü onlar bilgiyi, “bilinenin suretinin bilenin nefsinde hâsıl olması” şeklinde açıklamışlardır. Oysa Semerkandî'ye göre bu tanım, ilmin hakikatini kavramakta yetersizdir. Bilgi, sadece zihinde bir suretin bulunması değil, bilinenle bilen arasındaki taalluk sahibi bir sıfattır. Bu nedenle doğru tanım, “ilim taalluk içeren bir sıfattır” şeklinde olmalıdır. Bu yaklaşım, filozofların “bilgi değişirse âlimde değişim olur” iddiasına da doğrudan bir cevap niteliğindedir. Çünkü Semerkandî'ye göre değişen şey bilginin kendisi değil, onun taallukudur. Başka bir deyişle, malumlar değiştikçe bilgi sıfatı değil, bu sıfatın yöneldiği nesneler ve onlarla kurduğu ilişkiler değişir. Dolayısıyla zorunlu varlık olan Allah hakkında herhangi bir değişimden söz etmek mümkün değildir. Zira değişim, O'nun zâtında değil, sadece izafetlerde, yani bilgi sıfatının taalluklarında meydana gelir. Aynı şekilde bilginin çokluğu da bu ilkeyle açıklanır. Allah'ın birden fazla şeyi bilmesi, O'nun zâtında çokluk olduğu anlamına gelmez, çünkü bilginin çoğalması, bilginin kendisinde değil, onun taalluklarında gerçekleşir. Bilgi sıfatı bir ve ezelîdir, ancak bu sıfat, sayısız maluma yönelmiş taalluklar kurabilir. Bu çoğalma, bir artma gibi görünse de

⁴³ Mesele ile ilgili kendisinden sonraki düşünürlerin çözümlerinin tahliline örnek olarak Devvânî ve Teftâzânî ile ilgili çalışmalara işaret edilebilir. Özellikle Teftâzânî de Semerkandî'ye benzer şekilde meselenin “izafet sahibi bir sıfat” şeklinde kabul edilen bilgi anlayışı ile çözüleceğini düşünmektedir. Onun izafetle kastettiği taalluktur ve taallukların değişmesi ile hakiki sıfattan değişme olmadığını vurgular. Çözümlerin tahlili için bk. Erdinç, *Teftâzânî'de İnsan, Bilgi ve Varlık İlişkisi*, 279 vd; Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim*, 416 vd.

hakikatte zorunlu varlıkta artma veya eksilme meydana gelmez.⁴⁴ Semerkandî'nin çözümü burada düğümlenmektedir. Çünkü o, filozofların bilgi tanımını reddederek tüm problemi taşıyan zemini değiştirmektedir. Bilgiyi "suret hâsıl olması" şeklinde anlamak, özellikle mücerred nefis teorisi içinde, bilen özünde belirli özelliklerin meydana gelişini esas alır ve bu durumda malumdaki değişim kolayca bilene sirayet eder. Buna karşılık bilgiyi taalluk sahibi bir sıfat olarak tanımlamak, değişimi sıfatın özünden ziyade nispetlerinde düşünmeye imkân verir. Bu nedenle Semerkandî'nin katkısı, Meşşâî bilgi teorisine karşı sunduğu kelâmî epistemolojiyi temellendirmesinde yatmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Allah'ın bilgisi meselesi, İslam düşüncesinin iki önemli temsilcisi olan İbn Sînâ ve Şemseddin Semerkandî üzerinden, Meşşâî felsefe ile kelâm geleneği arasındaki teorik farklılıklar çerçevesinde incelenmiştir. İnceleme sonucunda görülmektedir ki her iki yaklaşım da Tanrı'nın mutlak birliğini, yetkinliğini ve aşkınlığını koruma amacını paylaşmakta, ancak bu amacı farklı ontolojik ve epistemolojik öncüller üzerinden temellendirmektedir. İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisini değişimden ve çokluktan koruma kaygısıyla, ilahî bilginin cüz'îlere doğrudan değil, onların bağlı bulunduğu küllî sebepler ve zorunlu düzen üzerinden taalluk ettiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın bilgisinin ezelîliği ve değişmezliği ile âlemde gözlemlenen değişim arasında metafizik bir uyum kurmayı hedeflemektedir.

Buna karşılık Semerkandî, meseleyi kelâm geleneğinin temel ilkeleri doğrultusunda ele almakta ve ilahî bilginin cüz'îleri cüz'î olarak kuşattığını savunmaktadır. Ona göre ilim, bilen ile bilinen arasındaki taalluk sahibi bir sıfattır ve malûmlarda meydana gelen değişim ilahî ilimde bir değişimi gerektirmez. Bu nedenle Allah'ın cüz'îleri bilmesi, O'nun ilminde bir yenilenme veya zamansal değişim meydana getirmez. Semerkandî'nin yaklaşımı, özellikle Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunu, ilim ile

⁴⁴ Semerkandî, *el-Meârîf*, 2/1137, 1139.

irade ve kudret arasındaki ilişkiyi merkeze alarak ilahî bilginin kuşatıcılığını temellendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu noktada iki yaklaşım arasındaki ayrım yalnızca farklı bir çözüm önerisinden ibaret değildir, aynı zamanda iki farklı problem kurma biçimini de yansıtmaktadır. Filozoflar için temel mesele, Tanrı'da değişim meydana getirmeden cüz'ilerin nasıl bilinebileceğidir. Kelâmcılar açısından ise asıl mesele, Tanrı'nın mutlak bilgisinin insan fiilleri, sorumluluk ve ahiret tasavvuru ile uyumlu bir şekilde açıklanabilmesidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın çözümü, kendi sisteminin tutarlılığını koruma bakımından güçlü görünürken, kelâm geleneği açısından ilahî bilginin kapsamını sınırlayan bir yön taşımaktadır.

Bununla birlikte Semerkandî'nin yaklaşımını değerlendirirken kelâm geleneğinin zaman anlayışı da dikkate alınmalıdır. Zira kelâmcılar için zaman, bağımsız ontolojik bir gerçeklikten ziyade varlıkların ardışık hâllerine nispetle ortaya çıkan itibârî bir kavramdır. Bu durumda filozofların ileri sürdüğü "zamansal değişimin ezeli bilgiyle nasıl bilineceği" problemi aynı biçimde ortaya çıkmamaktadır. Semerkandî'nin taalluk sahibi sıfat olan ilim üzerinden geliştirdiği açıklama, bu ontolojik çerçeve içinde değerlendirildiğinde ilahî bilginin sabitliği ile cüz'ilerin değişkenliği arasındaki ilişkiyi açıklama bakımından tutarlı bir çözüm sunmaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ ile Semerkandî arasındaki tartışma, Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada hangi ontolojik ve epistemolojik ilkelerin önceleneceği meselesidir. İbn Sînâ'nın tutarlılığı önceleyen yaklaşımı ile Semerkandî'nin ilahî sıfatların kuşatıcılığını vurgulayan kelâmî yorumu birlikte değerlendirildiğinde, ilahî bilginin mahiyetine dair tartışmanın İslam düşüncesindeki teorik derinliğini ve çok katmanlı yapısını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God's Knowledge of the Particulars". *Brill* 33 (1992), 133-155. <https://doi.org/10.2307/1580602>
- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sīnā Yorumunun Değerlendirilmesi". *Divan İlmi Araştırmalar* 20 (2006), 99-118.
- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sīnā'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus*. London: Duckworth, 2002. [10.1017/S135618630526491X](https://doi.org/10.1017/S135618630526491X)
- Akkanat, Hasan. "İslâm Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek". *Felsefe Dünyası* 1/51 (2010), 144-185.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkindî'ye Allah'ın Fiili Sorunu: O Mûcib bi'z-Zât Mıdır? Fâil bi'l-İhtiyâr Mıdır?" *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 158-170. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sīnâ, 1988.
- Benevich, Fedor. "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalām, and the Post-Avicennian Synthesis". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 86/1 (2019), 1-47. <https://doi.org/10.2143/RTPM.86.1.3285913>
- Demirkol, Murat. "İbn Sīnâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi". *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de İnsan, Bilgi ve Varlık İlişkisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2025.
- Ergül, Ömer. *Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024. <https://doi.org/10.55709/okuokutpress.59>
- İbn Sīnâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

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

Karabulut, Ülfer. *Devvânî'de İlâhî İlim*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Koloğlu, Orhan Şener. "Sıfat Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/956-978. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Okşar, Yusuf. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin İlâhi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2019), 175-212. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.615477>

Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Ucebî. Tahran: Miras-ı Mektub, 2021.

Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *el-Meârif fî şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nezir Muhammed en-Nezir İyad. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 2015.

Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'l-İslam*. thk. İsmail Yörük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-felah, 1985.

Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*. thk. Yusuf Okşar - İsmail Yörük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin es-Semerkindî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.

Tanrıbilir, Tarık. "Şemsüddin Semerkindî'de Nefsin Tikelleri İdrak Kapasitesi". *Cukurova 7th International Scientific Researches Conference*. ed. Hakan Albayrak. 218-224. Adana: IKSAD Global Publications, 2021.

- Tunçbilek, H. Hüseyin. "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 63-87.
- Turgut, Ali Kürşat. "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Üsûlûcya: *Aristoteles'in Teolojisi*. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fırlalı. İstanbul: Asa Kitabevi, 2001.
- Wolfson, Harry Austryn. "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam". *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 73-80.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yürük, İsmail. "Şemsüddin Es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 93-105.