Beytulhikme Int J Phil 16 (2) 2026
Doi: 10.29228/beytulhikme.90532
Research Article: 601-631

İbn Rüşd Öncesi İlk Tehâfüt Girişimi: Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Hadâik*'inde Tehâfüt Problemlerinin Kavramsal Yorumu

The First Attempt at Tahāfut Prior to Averroes: A Conceptual Interpretation of the Tahāfut Problems in Batalyawsī's Kitāb al-Ḥadāʾiq

SIBĞATULLAH İĞDE
Gaziantep Islamic Science and Technology University

Received: 13.04.2026 | Accepted: 31.05.2026

Abstract: In the literature of Islamic philosophy, the tradition of "tahāfut" is generally examined through the lens of Ibn Rushd. This study is the first to argue that Ibn al-Sīd al-Batalyawsī's work *Kitāb al-Hadā'ik* constitutes an implicit, pre-Ibn Rushd early "tahāfut"text. The study aims to demonstrate that, rather than constituting a comprehensive and direct refutation, the work in question is corrective, clarifying misunderstood philosophical concepts by focusing on issues of takfir. Structured as a qualitative research study, the work examines al-Ghazali's *Tahāfut al-Falasifa* and Batalyawsī's text using historical-critical perspectives and comparative conceptual analysis techniques. In his argument concerning the eternity of the universe, God's knowledge of particulars, and the immortality of the soul, Batalyevsî has provided terminological clarity on metaphysical issues without mentioning Ghazali by name and has largely refuted the accusations leveled against philosophers. Furthermore, rather than engaging in the polemic regarding the resurrection of bodies, he shifted the focus to the immortality of the soul, thereby offering a philosophical explanation. Consequently, *Kitāb al-Hadā'ik* is a restorative text that responds to harsh criticisms by redefining the boundaries of concepts. This strategy suggests that the 'tehâfüt' dialectic is not a one-sided act of refutation, but rather a systematic explanation of philosophical premises.

Keywords: Islamic philosophy, tahāfut, Ibn al-Sīd al-Batalyawsī, al-Ghazali, eternity of the world, particulars, immortality of the soul.

✉ Sıbğatullah İğde
GİPTÜ, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
27010, Gaziantep, Türkiye | igdeseb13@gmail.com

Giriş

İslâm düşünce tarihinde, birtakım felsefî görüşlerin dini ilkeler bağlamında sorgulanması üzerine kurgulanmış eleştirel bir paradigma olan "tehâfüt geleneği", Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (1058-1111) 1095 yılında kaleme aldığı *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde, filozofların ele aldığı meseleleri sorgulamasıyla başlamıştır. Özellikle Farabî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles çizgisini sürdürerek geliştirdikleri metafizik görüşlere yöneltilmiş kapsamlı bir reddiye mahiyetinde kurgulanan eserde Gazzâlî, çoğu ilahiyatla ilgili yirmi meselede filozofları eleştirmiş, âlemin ezelîliği, Allah'ın yalnızca küllîler bilmesi ve ahiretin ruhanî oluşu konularındaysa filozofları tekfir etmiştir.

Gazzâlî'nin eserine cevap veren ilk tam metin, Endülüslü İslâm filozofu İbn Rüşd (1126-1198)'ün yaklaşık 1180-1181'de yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'tür. Allah ile ilgili karmaşık meseleleri herkesin okuyabileceği kitaplarda tartışmanın bir yöntem hatası olduğunu belirten İbn Rüşd, bu usulün problemlere yol açacağını ifade etmektedir (Bekiryazıcı, 2003, s. 153). Gazzâlî'nin başlatıp İbn Rüşd'ün ilerlettiği diyalektik süreç, İran'dan Osmanlı'ya kadar uzanan bir tehâfüt geleneği doğurmuş, Tûsî, Hocazâde, Kazvînî, Kemalpaşazâde, Karabâğî, Abdulvehhab Çelebi, Yahya Nev'î, Üsküdârî, Süleyman Efendi gibi düşünürler bu geleneği sürdürmüşlerdir (Ö. F. Erdoğan, 2024, ss. 41-92). Yazılan bu metinler felsefe ve kelamın ortak tartışma zeminini oluşturmanın yanı sıra İslâm düşüncesinde din-felsefe ilişkisi konusunun da gündemde kalmasını sağlamıştır.

Gazzâlî'nin eserine bütünsel anlamda cevap veren ilk düşünürün İbn Rüşd olduğu konusunda bir tartışma bulunmamakla birlikte İbn Rüşd merkezli hâkim anlatı, Endülüs'te felsefî savunmanın daha erken evrelerini bütünüyle yansıtmamaktadır. Nitekim *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ten yaklaşık bir asır önce İbn Rüşd ile aynı topraklarda yaşayan İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (1052-1127)'nin *Kitâbü'l-Hadâik fi'l-Metâlibi'l 'Âlîyeti'l-Felsefiyyeti'l-Âvîsa* eserinde Gazzâlî'nin temel eleştiri konularıyla örtüşen bir metin kaleme almıştır. Batalyevsî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi okuduğuna dair tarihsel bir kanıt veya somut bir veri bulunmamaktadır. Ancak metin boyunca vurgulanan hususlar Batalyevsî'nin bu eserden haberdar olduğuna işaret etmektedir. Batalyevsî'nin eseri aynı zamanda Doğu İslâm dünyasında yazılan ilmi metinlerin

Endülüs'e kesintisiz aktarım sürecini göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Nitekim Gazzâlî ile tam olarak aynı dönemde İslâm dünyasının batı yakasında yaşayan Batalyevsî'nin, onun metninden haberdar olması bu iki uzak coğrafya arasındaki ilmî etkileşim kanalını ortaya koyar.

Diğer taraftan Batalyevsî, İbn Rüşd'ün düşünce dünyasının şekillenmesinde de önemli rol oynamıştır. Araştırmanın sınırları sebebiyle bu etkileşimi ayrıntılandırmamız mümkün olmamakla birlikte onun pek çok düşüncesinin İbn Rüşd tarafından da kabul edildiği görülmektedir. Özellikle *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki Tanrı'nın ilminin mahiyeti ve O'nun cüz'iyatı bilmesi konularında İbn Rüşd, Batalyevsî ile fikir birliği içinde beşerî ilim ile ezelî ilim arasındaki mahiyet farkına dikkat çeker. Nefslerin birliği meselesinde de bireysel nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra tümel nefse döneceği fikri, her iki filozofta ortak bir öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün, felsefe-din ilişkisi, Tanrı'nın ilmi ve nefs öğretisi gibi kritik konularda Batalyevsî'den önemli ölçüde faydalandığı söylenebilir (İ. Erdoğan, 2009).

Klasik Tehâfüt geleneğine dâhil edilecek eserlerde felsefî bir sıradüzen ve iddia-cevap formatı aranmakla birlikte Tehâfüt adını taşımasa ve katı bir şablona uymasa dahi aynı meseleleri tartışan eserler de bu gelenekle ilişkili kabul edilmektedir (Ö. F. Erdoğan, 2024, ss. 34-36). Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Hadâik* adlı eseri de Gazzâlî'nin yirmi meselesini bütünüyle takip eden klasik bir şerh formatında değildir. Ancak âlemin ezelîliği, Tanrı'nın cüz'iyyâtı bilmesi gibi temel Tehâfüt konularında felsefecilerin görüşlerini iddia-cevap metodolojisiyle ele alması bakımından kritik bir tarihsel konuma sahiptir. Dolayısıyla eser, geleneğin biçimsel şablonunu birebir kopyalamasa da ele aldığı konuların benzerliği ve Gazzâlî sonrası ilk cevap olması sebebiyle "örtük bir erken Tehâfüt" olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Bu bağlamda çalışma, literatürde yer alan eksiklikten hareketle, "İbn Rüşd öncesi dönemde Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerine Endülüs'te nasıl bir yanıt üretilmiştir?" sorusunu merkeze almaktadır. Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Hadâik* adlı eseri, felsefî bir körü körüne savunu metni midir, yoksa filozofların yanlış anlaşıldığını düşündüğü meseleleri onaran bir erken tehâfüt girişimi midir? Batalyevsî'nin âlemin ezeliliği, Tanrı'nın cüz'iyyâtı bilmesi ve nefsin bekâsı gibi kritik felsefî meselelerde Gazzâlî ile girdiği örtük diyalog,

onun felsefe ile kelamı aynı hakikatin farklı tezahürleri olarak görme çabasının bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Hadâik* adlı eserini, İslâm düşünce tarihindeki tehâfüt geleneğine dair yazılmış ilk metin denemesi olarak konumlandırmak ve metnin İbn Rüşd öncesi bir tehâfüt okuması olduğunu temellendirmektir. Çalışma ayrıca Batalyevsî'nin, *Tehâfüt*'teki yıkıcı tenkitlere karşın keskin bir dil kullanmadığını ve isim vererek polemiğe girmediğini göstererek onun felsefe-hikmet bütünlüğünü inşa yöntemi analiz etmektedir. Böylece hem İslâm felsefesi araştırmalarındaki İbn Rüşd öncesi sessizlik yanılgısının giderilmesi hem de Doğu'dan Endülüs'e uzanan kesintisiz ilmî aktarım ağının entelektüel çıktılarını görünür kılınması hedeflenmektedir.

1. Âlemin Ezelîliği Problemi

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin birinci meselesi, İslâm düşünce tarihinin temel tartışma sahalarından biri olan âlemin ezelîliği konusuna ayrılmıştır. Metne bütünsel olarak bakıldığında, filozofların bu hususlaki görüşlerini çürütmeyi amaçlayan Gazzâlî'nin asıl hedefinin, Allah'ın Fâil-i Muhtar vasfını teyit etmek olduğu görülür. Onun kanaatine göre filozofların büyük çoğunluğu Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak kabul etmelerine rağmen determinist ve zorunlulukçu bir Yaratıcı tasavvuruna sahiptirler. Gazzâlî ise filozofların metafizik alanda ulaştıklarını iddia ettikleri bilgilerin temelsiz varsayımlar bütünü olduğunu yine onların görüşlerinden hareketle ortaya çıkarmayı amaçlar (Gazzâlî, 2009, s. 57).

Gazzâli'ye göre filozofların âlemin ezelîliğini savunurken dayandıkları en güçlü argüman, ezelî olan mutlak varlıktan hâdis bir âlemin, Yaratıcı'nın iradesinde veya durumunda hiçbir değişim olmadan varlığa gelmesinin nedensel olarak imkânsızlığı tezidir. Onlara göre Yaratıcı'nın âleme önceliği, zaman bakımından değil, tıpkı ışığın güneşle birlikteliği gibi illetin malûle olan zâtî ve nedensel bir önceliğidir (Gazzâlî, 2009, s. 14). Filozofların "eğer âlemin varlığı Yaratıcı'nın iradesine bağlıysa, neden daha önce değil de tam o anda yaratılmıştır?" sorusunu, bir çelişki olarak sunduklarını ifade eden Gazzâlî'nin buradaki eleştirisi, ilâhî iradenin tabiat âlemindeki mekanik ve zorunlu ilişkilere indirgenmesine yöneliktir. Gazzâlî'ye göre ilâhî irade ezelîdir ve bu ezelî irade, âlemin belirlenmiş bir zamanda yokluktan varlığa çıkmasını ezelden dilemiştir (Gazzâlî, 2009, s. 16). İlâhî iradenin asıl doğası,

zamanlar ve durumlar birbirine tamamen eşit olsa dahi iki eşit seçenek arasından sırf kendi belirleyici gücüyle birini seçebilmesidir (Gazzâlî, 2009, s. 22). Gazzâlî, âlemin düzenindeki spesifik olguları da buna örnek göstererek göklerin hareket yönlerinin doğasal bir zorunlulukla değil, ancak benzerler arasından birini özgürce seçebilen bir irade ile açıklanabileceğini vurgular (Gazzâlî, 2009, s. 28).

Gazzâlî'ye göre filozoflar, âlemin var olmadan önce de var olmasını mümkün görüp bu imkânın ezelî olmak zorunda olduğunu iddia etmişlerdir. Aksi halde Allah'ın önceden yaratmaktan âciz olduğu gibi muhal bir sonuç çıkacağından, imkân ezelî olduğuna göre âlem de ezelî olmalıdır. Gazzâlî ise imkânı dış dünyada maddeye tutunan ontolojik ve ezelî bir gerçeklik olarak değil, yalnızca aklın bir yargısı olarak konumlandırır. O, aklın âlemi her an yaratılabilir görme halinin sürekliliğini kabul ederek âlemin yaratılmasının imkânsız olduğu hiçbir mutlak yokluk vakti bulunmadığını ifade eder. Ancak Gazzâlî'ye göre, sırf zihinsel ve aklî bir yargıdan ibaret olan bir şeyin imkânının ezelî olması, o şeyin fiilen ezelî ve sürekli var olmasını gerektirmez. Dolayısıyla var olabilme ihtimalinin geçmişe doğru sonsuz olması, evrenin ezelî olduğunu ispatlamaz ispatlamaz (Gazzâlî, 2009, ss. 40-41).

Gazzâlî'nin filozofları ithamına göre onlar âlem var olmadan önce de onun var olmasının mümkün olduğunu savunurlar. Bu imkân hali, izafî bir nitelik olup bir maddeye ihtiyaç duyacağı için de maddenin ezelî olması gerekir (Gazzâlî, 2009, s. 41). Gazzâlî, bu argümanı yapı sökümüne uğratarak imkân, zorunluluk ve imkânsızlık gibi niteliklerin dış dünyada somut olarak yer kaplayan ve bir taşıyıcı maddeye ihtiyaç duyan fiziki nesneler olmadığını, aksine bunların tamamen aklî yargılar ve zihinsel soyutlamalar olduğunu izah eder. Ona göre nasıl ki bir şeyin imkânsızlığı, dış dünyada tutunacak fiziksel bir maddeye ihtiyaç duymuyorsa, âlemin yaratılmadan önceki var olma imkânı da zihnin dışında ezelî bir maddeye muhtaç değildir (Gazzâlî, 2009, ss. 42-43).

Gazzâlî'nin hem âlemin ezeliliği hem de Tanrı'nın bilgisi konularında filozoflara isnad ettiği güneş-ışık analojisinin Batalyevsî tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Ancak Batalyevsî, bu benzetmenin amacının Tanrı'yı iradesiz bir fiziksel nedene benzetmek olmadığını açıkça vurgulayarak, Gazzâlî'nin "mekanik zorunluluk" okumasına karşı kavramsal bir

açıklama getirir. Ona göre bu metafor, yaratılanların varlıkta kalabilmek için Yaratıcı'ya nasıl anlık ve sürekli olarak muhtaç olduklarını açıklamaya çalışır. Batalyevsî, eserinde güneş-ışık benzetmesinin sınırlarını şu ifadelerle çizerek Gazzâlî'nin eleştirilerine yanıt niteliğinde bir okuma sunar:

"Bundan dolayı filozoflar var olanların Allah'tan varlık bulmasını güneş ışığının güneşten varlık bulmasına benzetmişlerdir. Çünkü güneş gittiğinde onun ışığı da gidecektir. Filozoflar bu örnek ile gerçek anlamda Allah'ı güneşe benzetmeyi murat etmediler. Çünkü Allah kendisi için bir benzer olmaktan yücedir. Filozoflar, bu benzetme ile var olanların Bâri' Teâlâ'nın varlığına muhtaç olduğunun anlaşılmasını kolaylaştırmayı amaçladılar." (Batalyevsî, 2024, s. 112).

Batalyevsî, doğrudan bir polemik dili kullanmadan, bu felsefî benzetmenin arkasındaki asıl niyetin Tanrı'yı mekanikleştirmek değil, varlıkların O'na olan mutlak muhtaçlığını (güneşin yok olmasıyla ışığın da anında yok olacağı mantığı üzerinden) ifade etmek olduğunu belirterek Gazzâlî'nin iddialarına kavramsal bir yanıt vermiştir.

Batalyevsî'nin güneş-ışık analojisini açıklama çabası, yalnızca bir metaforun sınırlarını belirlemekle kalmaz. Aynı zamanda İslâm felsefesindeki illiyet ve fâiliyet teorilerinin nasıl anlaşılması gerektiğini de ortaya koymayı amaçlar. Batalyevsî, filozofların kullandığı bu benzetmede asıl gayelerinin ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için, bu metaforun hemen ardına ikinci bir analoji daha ekler. O, Tanrı ile âlem arasındaki sürekli muhtaçlık ilişkisini salt mekanik bir doğa olayından ayırmak ve bilinçli bir fâiliyet zeminine taşımak amacıyla kelâm-mütekellim (söz-konuşan) analojisine başvurur. Buna göre mevcudatın Allah'tan meydana gelmesi kelamın mütekellimden varlığa gelmesi gibidir (Batalyevsî, 2024, s. 112).

Batalyevsî'nin bu analojiyi Gazzâlî'nin kullandığı usta-ev benzetmesine karşı daha doğru bir alternatif olarak sunduğu söylenebilir. Nitekim ona göre usta bir evi inşa ettikten sonra ölse dahi ev varlığını sürdürebilir. Yani eser ile müessir arasındaki bağ, yaratılış anından sonra kopabilir. Oysa söz, ancak konuşanın eylemi devam ettiği sürece varlık sahnesinde kalabilir, konuşan sustuğu an söz de hiçliğe döner. Batalyevsî, güneş-ışık ve kelam-mütekellim metaforlarını birbirini tamamlayacak şekilde kullanarak, âlemin Tanrı'ya olan bağımlılığının, geçmişte yaşanıp bitmiş bir hadise değil, her

an devam eden ezelî ve ebedî bir muhtaçlık olduğunu vurgular ve bu analojileri, âlemin Tanrı'dan varlık kazandığını ve varlık sahnesinde kalmak için Yaratıcı'ya muhtaç olduğunu vurgulayan daha doğru örnekler olarak görür. Ona göre eğer ilişki, usta-ev analojisindeki gibi olsaydı âlemin Tanrı'dan bağımsız da varlığını sürdürebilmesi gerekeceği için bu benzetme kusurludur (Batalyevsî, 2024, s. 112).

Gazzâlî ise aynı benzetmeyi iki farklı bağlamda kullanır. Bunların ilkinde filozoflara epistemolojik bir eleştiri getiren Gazzâlî, bir evin ustasının varlığını bilmek için evin köşelerini ve kerpiç sayısını bilmeye gerek olmadığı gibi evrenin yaratıcısını bilmek için de felsefecilerin dayattığı matematiksel detaylara gerek olmadığını belirtir (Gazzâlî, 2009, s. 10). Gazzâlî'nin bu benzetmeyi kullandığı ikinci bağlam ise ontolojik bağımlılık tartışmasıdır. O, filozofların Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşunu kanıtlamak ve aynı zamanda âlemin ezeliliğini ortaya koymak için fiil-fâil ilişkisi bağlamında "usta yok olsa da binanın varlığını sürdüreceği" vehmine kapıldıklarını belirtir. Gazzâlî bu aktarımla, filozofların âlemi Tanrı'ya zorunlu şekilde bağlayıp O'nu fâil-i muhtar olmaktan uzaklaştırdıklarını iddia ederek, binanın varlığını sürdürmesinin, ustaya değil, yapı malzemesini bir arada tutan kuruluğa bağlı olduğunu belirtir (Gazzâlî, 2009, s. 63).

Temelde aynı analojiyi kendi görüşlerini savunmak için zıt açılardan ele alan bu iki düşünürden Gazzâlî, filozofların usta-ev benzetmesini reddedişlerini Tanrı'nın iradesini iptal etmeleri olarak okuyup eleştirirken; Batalyevsî aynı benzetmeyi, filozofların Tanrı'yı iradesizleştirmek için değil, tam aksine "Yaratıcı'dan bağımsız yaşayabilen eser" fikrini çürütmek için reddettiklerini ispatlamak amacıyla kullanır. Her iki müellifin aynı analojiyi ve aynı kavramsal gerekçeyi merkeze almaları Batalyevsî'nin, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü okuduğuna dair güçlü bir işarettir. Buradan hareketle Batalyevsî'nin, felsefe geleneğine yöneltilen eleştirilere cevap verirken, Gazzâlî'nin metninden hareket ettiği söylenebilir. Öte yandan usül itibariyle bu iki düşünür arasındaki fark göze çarpar. Nitekim Gazzâlî'nin yıkıcı tenkidleri karşısında Batalyevsî, genel itibariyle bir açıklama ve anlamlandırma çabası güderek eleştirdiği hususlarda da ılımlı bir retorik benimser. Batalyevsî'nin bu uzlaştırıcı tavrı, din ile felsefe arasında bağ kurma arayışının bir neticesi olarak görülebilir (Kalyoncu, 2025, s. 141).

Gazzâlî'nin itirazının temelinde yatan, "Tanrının iradesiz bir tabiat gücüne indirgendiği" şeklindeki katı okumaya karşı Batalyevsî, varlık kategorilerini tanımlayarak cevap üretir. Ona göre varlık hiyerarşisi, temelde "mutlak varlık" ve "bağımlı/izafî varlık" olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak varlık, var olmak için hiçbir illete muhtaç olmayan, kendisini önceleyen bir sebebi bulunmayan Allah'tır. İzafî varlık ise varoluşu bakımından bir mutlak varlığa sürekli olarak muhtaçtır. Çünkü mevcudat, varlığını Bâri' Teâlâ'nın varlığından almış ve ondan taşmıştır (Batalyevsî, 2024, s. 86). Bu bağlamda Mutlak Varlık olan Tanrı, var olması için başka hiçbir varlığa muhtaç olmayan varlık iken, âlemin bütünü göreli (izafî) varlık kategorisinde yer alır ve kendi mevcudiyetini kazanmak adına kendi dışında bir nedene sürekli bağımlıdır (İ. Erdoğan, 2006, s. 37).

Batalyevsî'nin Tanrı ve âlem ilişkisini açıklarken başvurduğu "mutlak" ve "izafî" varlık kategorileri, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya uzanan Meşşâî geleneğin sistematik bir tezahürüdür. O, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı metafiziğin temel gayesi olarak konumlandıran ontolojisini benimseyerek Tanrı'yı "Zorunlu Varlık" şeklinde tanımlamıştır (Toka, 2025a, s. 170). Bu durum, Batalyevsî'nin, Gazzâlî'nin itirazlarını yanıtlarken İbn Sînâcı metafizik mirası içselleştirdiğini ve felsefi sistemini bu güçlü temel üzerinde inşa ettiğini göstermektedir.

Batalyevsî, sudûr teorisinden hareketle oluşturduğu sisteminde Tanrı var olmadan hiçbir şeyin var olamayacağını ve her şeyin O'nun varlığına tâbi olduğunu vurgular. Ayrıca Batalyevsî, felsefecilerin Allah'ı güneşe benzetirken O'nun bilinç, ilim ve irade vasıflarını iptal ettikleri yönündeki Gazzâlîci ithamı, bizzat İlk İlke olan Allah'ın kendi özünü ve âlemi bilme ilkesi üzerinden değerlendirerek İlk İlke'nin, kendisinden taşan varlıkların ve sudûr sürecinin bilincinde olduğunu, O'nun tüm var ettiklerini, âlemi kuşatan bir ilimle meydana getirdiğini belirtir. Çünkü ona göre Bâri' Teâlâ nefsini bildiği vakit, varlığına tabi olan her şeyi bilmiş olur (Batalyevsî, 2024, s. 112). Bu nedenle âlemin Allah'tan sudûr etmesi, bir mekanizmanın zorunlu işlemesi değil, bilakis Yaratıcı'nın bilfiil, bilinçli ve en yetkin feyezanıdır. Hatta müellif, Allah'ın her şeyi mutlak iradesiyle var ettiğini ortaya koymak adına Platon'u da referans gösterir (Batalyevsî, 2024, s. 118).

Batalyevsî'nin İlk İlke'nin kendi özünü bilmesinin, mutlak varlığı üze-

rinden tüm mevcudatı bilmesi anlamına geldiği ve bu ilmin tümelleri olduğu kadar tikelleri de eksiksiz kuşattığı yönündeki yaklaşımı (Alkam, 1988, s. 11), onun metafizik tartışmalardaki asıl savunma hattını oluşturur. Onun felsefesinde Yaratıcı'nın eşyayı kuşatan ilmi ve cüz'iyyât meselesi, çalışmanın bir sonraki bölümünde detaylıca ele alınacaktır.

Batalyevsî, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği itirazlardan biri olan zamanlama meselesine ise eserinin dördüncü bâbında cevap verir. Gazzâlî'nin öne sürdüğü "belirlenmiş bir zaman" ve "neden o anı seçti?" şeklindeki problemleri, sayılar analojisi bağlamında cevaplandıran Batalyevsî'ye göre bu itiraz, insan zihninin eşyayı kavrama biçimindeki zorunlu bir kısıtlılıktan kaynaklanmaktadır. Zira Batalyevsî'nin ifadesiyle "İnsan, bir şeyin varoluşunu ancak zamanda, mekânda; hareket, alet ve edevat ile heyûlâda tasavvur edebilir. Var olanların Bâri' Teâlâ'dan varlığa gelmesi ise böyle değildir." (Batalyevsî, 2024, s. 84). İnsan aklı her eylemi bir zaman şeridi üzerinde düşündüğü için, ezelî olandan âlemin meydana gelişini de bir bekleme ve an problemi olarak algılamaktadır. Yaratıcının evrendeki şeylerin suretlerini ve varlıklarını Küllî Akıl üzerinden feyezan ettirmesi ise zamansal bir süreçte işlemez. Bu aktarım, herhangi bir hareket veya zaman dilimi gerektirmeksizin, ezelî ilimden tek bir defada gerçekleşir ve zihnin zaman algısını aşar (Alkam, 1988, s. 92). Batalyevsî bu sorunu aşmak için, *İhvan-ı Safa Risaleleri*'nde de görülen (İhvan-ı Safa, 2012), ezelî olandan varlığın taşmasını sayıların bir rakamından türemesiyle ilişkilendirerek konuyu şu şekilde açıklar:

"Nasıl ki sayıların tamamı zaman, mekân ve hareket olmadan varlıklarını birden kazanıyorlarsa ve bir, sayılara varlık vermekte kendisinin dışında başka bir şeye muhtaç değilse, aynı şekilde Bâri' Teâlâ, var olanları hareket, zaman, mekân, edevat olmadan ve kendisinden başka bir şeye muhtaç olmadan meydana getirmektedir." (Batalyevsî, 2024, s. 86).

Gazzâlî'nin itirazının temelinde, Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal bir öncelik olması gerektiği fikri yatmaktadır. Ancak öncelik zamana bağlıysa, Tanrı âlemi yaratmadan önce belirli olmayan bir süre kadar beklemiş olmalıdır. Batalyevsî ise aynı analoji üzerinden Tanrı'nın âleme önceliğinin zaman bakımından değil, zâtî ve rütbesel olduğunu ifade eder. Bu görüşünü temellendirmek için bir sayısının, sayılardan önce olmakla nitelenmemesinin, sayıların birden meydana geldiğini iptal etmemesi gibi Bâri' Teâlâ'nın

zamansal olarak âleme tekaddüm etmekle vasıflanmamasının da âlemin Bâri' Teâlâ'dan olduğu sonucunu ortadan kaldırmadığını savunur (Batalyevsî, 2024, s. 86). Aynı şekilde matematikteki nokta, bir boyut veya ölçü ifade etmese de tüm boyutların ve hacimlerin asıl kaynağı ve varoluş nedeniyse, Tanrı da zaman ve mekânın ötesinde bulunmasına rağmen tüm mahlukatın temelidir ve bu nedenle O'nun mevcudata olan önceliği zaman açısından değil, mutlak bir ilkesel önceliktir (Eliyahu, 2015, s. 182). Batalyevsî, bu yorumuyla konunun zaman temelli algılanmaması gerektiğine, zamansal bir önceliğin olmadığı yerde de "neden daha önce değil" sorusunun mantıksal zeminini yitirdiğine işaret eder.

Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği bir diğer mesele olan maddenin ezeliliği iddiası da Batalyevsî'nin ele aldığı konular arasındadır. Tartışmayı Gazzâlî'nin yaptığı gibi imkân kavramı üzerinden inceleyen Batalyevsî, mümkün olma durumunu aklın soyut bir yargısı olarak görmez ve onu dış dünyadaki fiziksel bir gerçeklik olan, maddeye (heyûlâ) dayandırır. Batalyevsî'ye göre mümkün varlık, varlık sahnesine çıkabilmek için formları taşıyacak bir alt yapıya muhtaçtır. O, ay altındaki mümkünün doğasını doğrudan heyûlâ üzerinden tanımlayarak, varlıktaki değişimi bu taşıyıcı cevhere bağlar. (Batalyevsî, 2024, s. 50). Ona göre eğer varlıktaki formları kabul eden bir taşıyıcı (heyûlâ) olmasaydı, fiziksel evrenin varoluş dinamikleri ortadan kalkardı (Batalyevsî, 2024, s. 78).

Batalyevsî bununla birlikte Tanrı dışındaki varlıkların aynı seviyede olamayacağını ve muhdesatın bir kısmının diğer bir kısmından daha önde olması gerektiğini düşünür (Şenel, 2012, s. 11). Bu bağlamda Batalyevsî, Tanrı'nın mahlukatı varlık sahnesine çıkarırken her varlığa kendi doğasına uygun bir mertebe verdiğini, heyûlânın da bu sistem içerisinde şeylerin suretlerini kabul eden cevher görevinde olduğunu savunur (Eliyahu, 2015, s. 184).

Gazzâlî'nin "imkânın maddeye muhtaçlığı, maddenin ezelîliğini gerektirir" şeklindeki itirazına karşılık Batalyevsî, maddenin Tanrı ile beraber ezelden beri var olan, bağımsız ve ezelî bir gerçeklik olduğu fikrini asla kabul etmez ve sudûr teorisini açıklarken heyûlâyı ezelî bir ilke olarak değil, aksine varlık mertebelerinin en sonuncusu ve en noksanı olarak konumlandırır (Batalyevsî, 2024, s. 70). Batalyevsî, filozofların metinlerindeki ezelîlik

çağrışımlarını, fiziksel maddenin ezelîliği olarak değil, İlâhî ilimdeki bilkuvve varlık olarak yorumlar. Antik Yunan felsefesinden dayanak göstererek âlemin ve maddenin fiziksel bir ezelîliğe sahip olmadığını savunan Batalyevsî'nin aktardığına göre Platon, âlemin ezelîliğini bizzat reddetmiş ve onun fiziksel olarak yaratılmadan önceki durumunu, yalnızca Allah'ın ilminde bulunan potansiyel varlık olarak tanımlamıştır (Batalyevsî, 2024, s. 118). Nitekim Batalyevsî'ye göre Tanrı, tıpkı Hz. Âdem'i fiziksel bir rahimde var etmeden evvel kendi ilmindeki mutlak suretine göre yaratması gibi tüm varlıkların suretlerini de varlık sahnesine çıkmadan önce ezelî ilminde şekillendirmiştir (Alkam, 1988, s. 137).

Batalyevsî'nin Platon okuması, onun eserlerinin Galen ve Yeni-Platoncu yorumlar gibi dolaylı kanallardan geçerek İslam düşüncesine uyarlanmasının bir yansımasıdır. Bu seçici aktarım sayesinde Platon, İslâm'ın varlık ve yaratılış inancıyla uyumlu bir figüre dönüştürülmüş ve Batalyevsî gibi düşünürlerin felsefe-hikmet bütünlüğünü inşa ederken Platon'u Aristotelesçi determinizme karşı bir denge unsuru olarak kullanmalarını sağlamıştır. Böylelikle Batalyevsî, Aristotelesçi determinizme karşı Platon'u bir denge unsuru olarak kullanarak Gazzâlî'nin ezelî madde eleştirilerini bu felsefî zeminle yanıtlamıştır (Toka, 2025b, ss. 739-740).

Batalyevsî, Gazzâlî'nin filozoflara isnad ettiği ezelî madde ithamına, maddenin ezelî bir fiziksel cevher değil, Tanrı'nın ezelî ilmindeki bilkuvve sûretlere dayanan yaratılmış bir cevher olduğu şeklinde bir açıklama yaparak, hem felsefenin kuvve-fiil denklemini korumuş hem de İslâm'daki hudûs inancını zedeleyecek maddeci ezelîlik argümanını dışarıda bırakmıştır.

2. Tanrı'nın Cüz'iyyâta Dair Bilgisi Meselesi

Gazzâlî, kitabının 13. meselesinde filozofları, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölünmesiyle ortaya çıkan tikelleri (cüz'iyyâtı) Allah'ın bilmediği yönündeki iddiaları sebebiyle tekfir eder. Bu noktada filozofların yaklaşımlarını tasnif eden Gazzâlî, onların bir kısmının, Allah'ın yalnızca kendi zâtını bildiğini savunduklarını, İbn Sînâ gibi filozoflarınsa Allah'ın başkasını da bildiğini kabul ettiklerini aktarır. Ancak ikinci gruba göre bu bilgi, zaman kapsamına girmeyen, değişmeyen küllî bir bilgidir ve zamanla değişen tikelleri kapsamaz (Gazzâlî, 2009, s. 134).

Filozofların Allah'ın tikelleri bilemeyeceği iddialarını güneş tutulması örneğiyle açıklayan Gazzâlî, tutulmada olayın henüz gerçekleşmediği (öncesi), gerçekleşmekte olduğu (ânı) ve sona erdiği (sonrası) üç ayrı aşama söz konusu olduğunu ifade eder. Ona göre filozoflar zaman içinde değişen bu ardışık aşamaları bilmenin, zorunlu olarak bilen zâtta da ardışık bir değişimi gerektireceğini savunurlar. Çünkü bilinene bağlı olan bilgi değiştiğinde bilenin durumu da değişmelidir (Gazzâlî, 2009, ss. 134-135). Allah'ta herhangi bir değişimin meydana gelmesi imkânsız olduğu için de O, tutulmayı ve evrendeki diğer oluşumları ancak ezelî, ebedî ve tekdüze bir bilgiyle bilebilir (Türker, 1956, s. 202). Bu yaklaşıma göre Allah, evrendeki varlıkları mutlak insan veya mutlak hayvan gibi yalnızca küllî özellikleri bakımından bilir. Fakat Zeyd veya Amr gibi fertlerin duyulara hitap eden, mekân ve zaman içinde sürekli değişen cüz'î durumlarını algılamaz. Zira bu cüz'î nesneler ancak cismanî duyularla idrak edilebilir (Gazzâlî, 2009, ss. 135-136).

Gazzâlî'ye göre filozofların dayandığı bu felsefî kural, dinin temellerini yıkıcı bir mahiyete sahiptir. Çünkü bu inanç, Allah'ın birey olarak Zeyd'in itaat mi yoksa isyan mı edeceğini, kullarının sonradan ortaya çıkan fiillerini ve bireysel ahvâlini bilmediğini kabul etmeyi gerektirir ki bu, İslâm'ın uluhiyet tasavvuruyla bağdaşmaz (Gazzâlî, 2009, ss. 136-137). Gazzâlî, kendi nazarı itibarıyla durumun imkânsızlığını ortaya koymak adına misali daha uç noktaya götürerek Allah hakkındaki bu vehmin, O'nun Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan etmesinden haberdar olmadığını kabul etmeyi gerektirdiğini, aynı şekilde insanların içinden peygamberler çıktığını bilerek kimin peygamberliğini ilan ettiğinden bîhaber olduğu iddiasını savunmak anlamına geleceğini belirtir (Gazzâlî, 2009, s. 137).

Gazzâlî, filozofların düştüğü temel yanılgının, "değişik durumlar aynı mahalde ardı ardına gerçekleşirse bu orada kesin bir değişimi gerektirir" şeklindeki tümel varsayımlar olduğunu tespit eder. Yani bilinen nesnede meydana gelen zaman boyutundaki değişimlerin, mutlak surette Allah'ın ilminde ve zâtında da bir değişime yol açacağı zannedilmektedir. Gazzâlî bu iddialara karşı ilk itirazını izâfet kavramı üzerinden inşa eder. Şöyle ki bir şahsın senin sağından soluna geçmesi senin zâtında bir değişime neden olmaz. Bu, zâtın değişmesi değil, sadece o şahısla olan ilişkinin değişmesidir ve bir değişime uğrayan da yine sen değil o şahıstır (Gazzâlî, 2009, s. 138).

Zâttaki asıl değişme durumunun, bir kimsenin bilmezken bilir duruma

gelmesi veya gücü yetmezken gücü yeter duruma ulaşması olduğunu vurgulayan Gazzâlî, Allah'ın bundan bütünüyle münezzeh olduğunu söyler. Dolayısıyla bilinenin değişmesinin bilgide de değişmeyi gerektirmesi varsayımı kökten hatalıdır. Çünkü bilginin hakikati, bilinen özel nesneyle bulunduğu durumdaki ilişkisinden ibarettir ve nesnenin ya da ilişkinin değişmesi, ilmin kendisinin veya zâtının değişmesini mantıksal olarak gerektirmez (Gazzâlî, 2009, s. 138). Bu sebeple Allah'ın güneşin tutulacağına dair bilgisinin tek, ezelî ve ebedî bir bilgi olduğunu söyleyen Gazzâlî, olay gerçekleşmeden önce de, gerçekleşirken de, bittikten sonra da bu bilginin aynı kaldığını ifade eder (Gazzâlî, 2009, s. 139).

Gazzâlî, filozofların "bilinen belirli nesneyle olan ilişki, bilginin hakikati kapsamındadır. İlişki değişince bu ilişkiye konu olan nesne de değişir ve bu ardışık farklılıklar bilende bir değişime yol açar" şeklinde bir gereklilik ortaya koyduklarını aktarır. Oysa onların bu yaklaşımlarına göre Allah'ın mutlak insan, mutlak hayvan veya cansız gibi birbirinden farklı olan küllîleri bilmesi de onun zatında çokluğu ve değişimi gerektirecektir. Zira bilgi tek ise bununla farklı şeylerin bilinmesi mümkün değildir. Oysa türler, cinsler ve küllî nitelikler sayıca sonsuz ve mahiyet olarak birbirinden tamamen farklıdır. Eğer bu sonsuz farklı küllî şeyleri bilmek, bilginin birliğini bozmuyor ve bilenin zâtında bir fazlalık oluşturmuyorsa, zaman açısından bölünebilen tek bir olayın farklı aşamalarını bilmek de Allah'ın zâtında değişimi gerektirmeyecektir (Gazzâlî, 2009, ss. 139-140). Gazzâlî ayrıca filozofların düştüğü bir iç çelişki olarak onların, âlemi hem ezelî hem de sürekli bir değişim içinde kabul ettiklerini hatırlatır. Gazzâlî, filozofların ezelî olan âlemde bitmek bilmeyen değişimi makul görürken, Allah'ın tikel olayları bilmesinin O'nun zatında değişimi gerektireceği için imkânsız görmelerini, kendi ilkeleriyle çelişen bir hata olarak arz eder (Gazzâlî, 2009, ss. 140-141).

Filozofların, Allah'ın zâtında sonradan meydana gelecek tikel bir bilginin ya kendisi tarafından ya da başkası tarafından yaratılması gerektiğini kabul ettiklerini söyleyen Gazzâlî, ilk durumun zâtta değişim, ikinci durumun ise O'nu etki altına alarak dışsal bir varlık karşısında edilgen kılmak anlamına geleceğine dikkat çeker. Gazzâlî, onların kendi felsefî sistemlerine göre bu durumların imkânsız olmadığını belirtir. Zira onlara göre sonradan meydana gelen olayların ezelî olandan sudûr etmesi zorunludur ve

Allah, aracılar kanalıyla da olsa, sonradan meydana gelen varlıkların ilk sebebidir. Buradan hareketle Allah'ın onlar hakkındaki bilgisinin, onların varlık sebebi olması kendi felsefeleri açısından imkânsız değildir (Gazzâlî, 2009, ss. 142-143). Gazzâlî, filozoflara göre bu durumun başkasına boyun eğmeye benzemek anlamına geleceğini, oysa gerçek yetkinliğin her şeyi bilmekte yattığını ve sonradan olanlara dair ilmin, Allah için boyun eğme, edilgenlik ya da eksiklik değil, tam aksine O'nun mutlak yetkinliğini, uluhiyetini ve şerefini gösterdiğini kesin bir dille ortaya koyarak filozofların görüşüne cevap verir (Gazzâlî, 2009, s. 143).

Batalyevsî, Tanrı'nın ilmi meselesini *Kitabü'l-Hadâik*'in altıncı babında, üç fasıl şeklinde inceleyerek, birinci fasılda "filozofların Bârî Teâlâ yalnızca kendi nefsini bilir" düşüncesini, ikinci fasılda "filozofların Bârî Teâlâ her şey ile beraberdir" görüşünü, üçüncü fasılda ise "filozofların Bârî Teâlâ cüz'îleri bilmez" anlayışını açıklamayı hedefler. Konuyu ele alış biçimi itibariyle filozofların görüşlerini izah etmek endişesi taşıdığı anlaşılan Batalyevsî'ye göre insanların çoğu, filozofların "Allah'ın kendi zatı dışındakileri bilmediği" görüşünü savunduklarını zannederek onları yanlış anlamaktadır. Bu konuda filozofları üç kısma ayıran Batalyevsî, birinci grubun Allah'ın yalnız kendi nefsini bilmesi görüşünden onu tenzih ettiklerini, ikinci grubun Allah'ın küllileri bilip cüz'ileri bilmediğini, üçüncü grubun ise Allah'ın külli olan ilimle hem küllileri hem de cüz'ileri bildiğini savunduklarını ifade ederek bunlar arasında gerçeğe en yakın olanın üçüncü görüş olduğunu belirtmiştir. Diğer iki görüşün, filozofları yanlış anlama ve cehalet kaynaklı hatalar barındırdığını söyleyen Batalyevsî, insanların mütekaddim filozofların sözlerinden çıkardıkları yanlış anlamları ortadan kaldıracağını ve daha sonra getirilen delillerle onların görüşlerini çürüteceğini ifade eder (Batalyevsî, 2024, s. 110). Buradaki söylem tarzı ile Gazzâlî'nin söylemi birbirinin paraleli görünmektedir. Zira Gazzâlî de bu meseleleri ele alırken, önce filozofların görüşlerini anlamayı sonra da karşı çıkmayı amaçladığını belirtir (Gazzâlî, 2009, s. 137).

Batalyevsî, filozofların "Allah yalnızca kendini bilir" görüşünün, zannedildiği gibi O'nun başkasından habersiz ve âleme karşı kör olması anlamı taşımadığını, aksine Allah'ın kendi zâtını bilmesinin, sudur anlayışı gereğince kendisinden taşan her şeyin bilgisini içerdiğini ifade eder (Alkam, 1988, s. 108). Konuyu özellikle "akletme" (taakkul) fiilini merkeze alarak

analiz eden Batalyevsî, akıl ile akledilen arasında mütemmim bir ilişki olduğunu vurgulayarak makulün, akledeni tamamlayıp onun cevherini yetkinleştirdiğini, dolayısıyla aklın kendisi dışındakileri akletmeye ihtiyaç duymasının noksanlık alameti olduğunu ifade eder. Zira eğer böyle olmasaydı madde ile ilişkili olması hasebiyle noksan olan mümkün varlık, kendisinden başkasını akletmeye muhtaç olmazdı. Bu yaklaşıma göre akleden cihetinden akledilenlerin çok olması, onun mükemmel ve tam olmasına değil, eksikliğine delalet eder. Batalyevsî bu ilkeyi tüm varlıklara teşmil ederek bir ölçüt ortaya koyar ve âkilin cevherindeki yetkinlik miktarınca aklettiklerinin azaldığını ve cevherindeki noksanlık ölçüsünde akletmesi gereken şeylerin arttığını ifade eder. Bu önermenin bir sonucu olaraksa Bârî Teâlâ dışında tüm var olanlar için noksanlığın zorunlu olduğu fikrine ulaşır (Batalyevsî, 2024, s. 112).

Batalyevsî'nin meseleyi okuma biçimi, Gazzâlî'nin yaklaşımından bütünüyle ayrışır. Nitekim Gazzâlî, filozofların bu tezini kurtarılabilir felsefî bir yorum olarak değil, doğrudan doğruya dinin temellerini dinamitleyen, şârinin iradesini yok sayan ve Tanrı'yı âlemdeki tikel olaylardan, kulların itaat ya da isyan gibi cüz'î fiillerinden bütünüyle habersiz kılan mutlak bir sapkınlık olarak ele alır. Batalyevsî ise felsefî geleneği toptan mahkûm etmek yerine, konuyla ilişkili kavram ve söylemleri İslâmî sınırlar içerisinde tashih edip onarma yoluna giderek Gazzâlî'nin diyalektiğinden metodolojik olarak ayrılır.

Batalyevsî'nin bu uzlaştırıcı tavrı, "Bâri' Teâlâ her şeyle beraberdir" şeklindeki felsefî görüşleri şerh ederken de devam eder. O, filozofların bu sözle vahdetin sirayetini, yani her varlığın İlk Sebep'ten aldığı varlık payını kastettiklerini ifade ederek her benlik sahibinin, O'nunla benliğini kazandığını düşünen kimselerin "Allah hiçbir şey bilmiyor" veya "her şey ondan gizli kalmıştır" demelerinin düşünülemeyeceğine dikkat çeker (Batalyevsî, 2024, s. 116). Gazzâlî ise felsefenin Tanrı-âlem (sudûr) tasarımını, irade eden, seçen ve fiilini bilerek yaratan Tanrı inancına aykırı bularak, filozofların bu tür savunmalarını sadece bir aldatmaca olarak görür. Bu durum, iki düşünürün felsefî mirasa yaklaşımındaki farklılığın göstergelerinden birisidir.

Batalyevsî, altıncı bâbın son faslında ise doğrudan doğruya "Bâri' Teâlâ

cüz'îleri bilmez" şeklindeki katı iddiaya odaklanarak, filozofların bu yanılgıya düşmelerinin asıl nedenini tespit etmeye çalışır. Batalyevsî'ye göre filozofları bu inanca iten temel saik, bilginin kaynağına ve idrak vasıtalarına dair sahip oldukları epistemolojik kabullerdir. O, filozofların bu argümanını şu şekilde aktarır:

"Bârî Teâlâ'nın şeyleri bilmediğini iddia eden, iddiasını şu şekilde delillendirdi. Bâri' Teâlâ'nın şeyleri bilmekle vasıflanması muhaldir. Çünkü şeyleri bilmede duyumsamaya ve kendileriyle tikellerden tümellere ulaşılan öncülleri kullanmaya ihtiyaç duyulur... Bâri' Teâlâ bir şeyi tasavvur ve tahayyül etmek ile vasıflanmaktan, kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan duyulara sahip olmakla vasıflanmaktan... yücedir." (Batalyevsî, 2024, s. 120).

Cüz'iyyâtın ancak duyularla bilinip, Allah'ın ise bundan münezzeh olması sebebiyle tikellerin bilgisine sahip olmadığını düşünen filozofların mekanik mantık silsilesini, teşbih eleştirisiyle cevaplayan Batalyevsî'ye göre filozoflar, Tanrı'yı noksanlıklardan arındırdıklarını zannederken, ilâhî ilmi beşerî ilim ile, ilâhî idraki de beşerî idrak vasıtalarıyla kıyaslayarak hataya düşmüşlerdir. Batalyevsî, böyle düşünen filozoflara şu retorik soruyu yöneltir:

"Siz, Bârî Teâlâ'nın zâtında ve sıfatlarında beşere benzediğini mi, yoksa beşerden farklı olduğunu mu iddia ediyorsunuz? Eğer Allah'ın zât ve sıfatlarında veya bunların bir kısmında beşere benzediğini iddia ediyorsanız, bu durumda beşere ilişkin noksanlıkların Bârî Teâlâ'ya da isnat edilmesi gerekir. Diğer varlıklara ait olan yaratılmışlık da Bârî Teâlâ için söz konusu olur. Eğer 'Allah beşere muhaliftir; hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez' derlerse onlara şöyle deriz: O'nun ilmini kendi ilminizle nerede kıyasladınız? Eğer O bilen ise bilgisinin çıkarım ve öncüllere dayanmasını ve duyumsamaya muhtaç olmasını nasıl uygun görüyorsunuz? Siz, Bârî Teâlâ'nın beşerin bilgisine benzemeyen ve keyfiyeti bilinmeyen başka bir şekilde şeyleri biliyor olabileceğini nasıl inkâr ediyorsunuz? Hangi delille bunu geçersiz kılıyorsunuz?" (Batalyevsî, 2024, ss. 120-122).

Batalyevsî'nin bu eleştirisine göre Zorunlu Varlık'ın bazı açılardan da olsa mümkün varlığa benzediği ileri sürülürse, mümkinü'l-vücûdun sahip olduğu tüm eksikliklerin Allah'a izâfe edilmesi gerekir. Aristoteles'in de işaret ettiği bu kurala göre, yüklem hakkında tasdik edilmiş olan her şeyin

konu hakkında da tasdik edilmesi gerekir (Aristoteles, 1989, s. 5). Dolayısıyla aynı kategori içerisinde değerlendirilen iki varlığın imkân alanları, her iki varlık için de geçerli hâle gelir ve beşere ait yaratılmışlık, sonluluk, ihtiyaç gibi nitelikler, "aynı türe ait olanların oluşlarının sürekliliği" ilkesi gereğince ilahî zâta isnad edilmiş olur (Aristoteles, 2016, s. 140).

Bu noktada iki metin arasında ilk göze çarpan husus hem Batalyevsî'nin hem de Gazzâlî'nin cüz'iyyat meselesinde aynı yerde durarak filozofları tenkid etmeleridir. Ancak diğer taraftan Batalyevsî'nin kullandığı idrak vasıtalarına bağımlılık ve teşbih eleştirisinin, Gazzâlî'nin filozoflara yaptığı eleştiriden belirgin biçimde ayrıştığı görülür. Çünkü Gazzâlî, filozofların cüz'iyyâtı reddetme gerekçesini, Batalyevsî gibi duyulara muhtaçlık veya bedensel araçlar üzerinden değil, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak anlara bölünmesi ve bilinen nesnedeki zamansal değişimin bilen öznede yaratacağı varsayılan değişim argümanı üzerinden okur (Gazzâlî, 2009, s. 135). Bu durum iki düşünürün aynı görüşte olmakla birlikte amaca ulaşma noktasında farklı yollar izlediklerini gösterir.

Gazzâlî ve Batalyevsî, İlâhî Bilgi tasavvuru konusunda filozofların görüşlerini analiz ederken de aynı felsefî kavramları kullanmış olmalarına rağmen, bu kavramları zıt hedeflere yöneltmeleri noktasında ayrışırlar. Gazzâlî, ilâhî bilgi problemindeki "akıl, akleden, makûl" ve "bilgi, bilen, bilinen" formülasyonunda, filozofların ilâhî sıfatları zâta indirgeyerek reddetmelerine karşı çıkar. O, filozofların Tanrı'yı dış dünyadan habersiz kıldıklarını ispatlamak için onların, "Allah sadece kendini bilir, O hem akleden hem akıl hem de akledilendir. Bunların hepsi bir tek anlama gelmektedir" şeklindeki felsefî kabullerini aktarır. Gazzâlî'ye göre, bilen (özne), bilinen (nesne) ve bilginin (eylemin) mutlak bir şekilde aynı şeye eşitlenmesi, fiziksel dünyadaki çokluk ve değişim gerçeği karşısında geçersizdir. Nitekim o, nesnedeki değişimin öznede de değişimi zorunlu kılacağı kuralından hareketle, "bilgi bilinene bağlıdır. Bilinen değişince bilgi de değişir. Bilgi değişince de kesinlikle bilenin durumu değişir" diyerek, bu soyut formülün Tanrı'yı cüz'iyyâttan habersiz bir yapıya mahkûm ettiğini savunur (Gazzâlî, 2009, s. 135).

Batalyevsî ise aynı kavramsal çerçeveyi filozofları savunmak, onların tenzih düşüncelerindeki derinliği göstermek ve bu kavramların İslâm'ın tevhid inancıyla nasıl örtüştüğünü ispatlamak üzere daha geniş bağlamda

kullanır. Batalyevsî, filozofların "akıl, âkil ve makûl aynı şeydir" keza "ilim, âlim ve malûm aynı şeydir" şeklindeki görüşlerinin, aslında onların Allah'ı noksanlıklardan tenzih eden sahih itikatlarının delillerinden biri olduğunu açıkça ifade eder (Batalyevsî, 2024, s. 116). Batalyevsî'ye göre bu üçlü yapının Allah'ta birleşmesi, ilâhî bilginin beşerî bilgiden ne kadar üstün ve mutlak olduğunu kanıtlar. İnsanın bir şeyi bilmesi için kendisine dışarıdan bir nesne (ma'lûm) ve onu idrak edecek fiziki duyular gerekirken, mutlak kemâl sahibi olan Allah'ta durum böyle değildir. Nitekim zâtı itibariyle, aklı ve ilmi tüm yönleriyle kuşatan bir varlığın, eşyayı bilmek için dışsal nesnelere veya duyulara ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla O'ndan herhangi bir şeyin gizli kalması düşünülemez (Batalyevsî, 2024, s. 116).

Batalyevsî, bu görüşü filozofların itikadını gösterme aracı olarak kullanmakla birlikte filozoflar arasından "Allah cüz'îleri bilmez" diyenlere karşı bir polemik unsuru olarak da kullanır. O, duyulara muhtaçlık gerekçesiyle Allah'ın tikelleri bilemeyeceğini savunanlara şu soruyu yöneltir: "Hani ilim, âlim ve malûm aynı şeydi. Onda bir değişiklik yoktu. Aynı şekilde sıfatlarında akıl, âkil ve makûl aynı şeydir aralarında bir farklılık yoktur iddianız nerede?" (Batalyevsî, 2024, s. 122). Batalyevsî böylelikle formülün aslında cüz'iyyât bilgisini dışlamadığını, aksine O'nun her şeyi vasıtasız ve eşsiz bir yolla bildiğinin felsefî bir ispatı olduğunu ortaya koyarak bu kabulün Allah'ın tikellere dair bilgisini gerektirdiğini ifade eder.

Gazzâlî'nin bu üçlü formülasyonu savunmaya yüklediği anlam ile Batalyevsî'nin konuyu algılayışı, bu iki düşünürün görüş farklılıklarını ortaya koyar. Nitekim Gazzâlî'ye göre bu kabul Tanrı'yı iradesiz ve statik hale getirerek âlemden koparan, büyük bir aldatmacadır. Batalyevsî ise aynı formülü, Tanrı'yı teşbihten koruyan, O'nun bilgisinin dış vasıtalara ve duyulara muhtaç olmadığını kanıtlayan yetkin bir tevhid ve tenzih savunusu olarak yüceltir. Ancak o, filozofların bu örneği verdikten sonra "Allah cüz'îleri bilemez" demelerinin formülün kendi iç mantığıyla çeliştiğini gösterir. Batalyevsî'nin bu yaklaşımı, onun salt bir felsefe ve filozof savunusu yapmak endişesiyle hareket ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Batalyevsî, filozoflara yönelttiği teşbih eleştirisini bir adım daha ileri taşıyarak, onları kurdukları zemin üzerinde mantıksal bir tutarsızlıkla yüzleştirir. O, cüz'îlerin duyuyla, küllîlerinse duyuya ihtiyaç olmadan salt akılla bilinebileceğini, bu sebeple Allah'ın cüz'ileri değil sadece küllîleri bildiğini

savunan filozoflara, insanın aklındaki soyut küllî kavramları dahi ancak somut cüz'îleri gözlemleyerek elde ettiğini hatırlatır. Filozofların "maddeden mücerret küllî bilgi" diyerek Allah'a isnat ettikleri şeyin aslında sonradan kazanılmış beşerî ve duyusal bir tecrübeden türediğini ifade eden Batalyevsî, Allah'ın küllîleri, insanın elde ettiği yöntemle bildiğini düşünmenin, açık bir teşbih ve noksanlık olduğuna dikkat çeker. Diğer taraftan Allah'ın küllîleri, insandan farklı, kendisine has, keyfiyeti bizce meçhul olan ve beşerî algılara muhtaç olmayan eşsiz, mutlak bir ilâhî yolla bildiği kabul edilirse, cüz'îleri de aynı eşsiz yolla bilmesinin önünde hiçbir engel kalmayacağını belirtir (Batalyevsî, 2024, s. 122).

Daha önce işaret edildiği gibi Batalyevsî ve Gazzâlî'nin konuyu işlerken kullandıkları argümantasyon, Batalyevsî'nin diyalektik stratejisi ile Gazzâlî'nin kelâmî stratejisi arasında uyuşma olduğunu gösterir. Zira her iki İslâm düşünürü de muhatap aldıkları filozofları ilzam etmek için, onların kendi metafizik kabulleri olan "Allah küllîleri ezelî bir bilgiyle bilir" öncülünü güçlü bir silah olarak kullanmışlardır. Bu sebeple her iki düşünürün de küllîleri kabul edip cüz'îleri dışlayan filozofların, sistemlerindeki felsefî kırılganlığı keşfederek onları kendi koydukları ilkelerle etkisiz hale getirme noktasında metodolojik bir uyuşma sergiledikleri görülür.

Batalyevsî, konuyu ele alırken sıraladığı tüm bu rasyonel, felsefî ve epistemolojik tahlillerin ardından cüz'iyyât problemini nihai bir teolojik zemine bağlar. Ona göre problemin asıl kaynağı, sadece felsefî bir yanılma değil, Tanrı'nın idrakini ve sıfatlarını insan formunda ve sınırlılığında düşünme eğilimidir (Batalyevsî, 2024, s. 124). Meseleye dair aklî argümantasyonu tamamladıktan sonra son sözü vahyin otoritesine bırakan Batalyevsî, Allah'ın evrendeki en küçük cüz'iyyâtı dahi bildiğini vurgulayan mutlak bir iman esası olarak Kur'ân âyetlerine başvurur (Batalyevsî, 2024, s. 124). Batalyevsî'nin ulaştığı bu teolojik sonuç, Gazzâlî'nin Eş'arî kelâmı adına hedeflediği sonuçla bütünüyle uyuşmaktadır. İki İslâm entelektüeli de Allah'ın varlık âlemindeki her bir zerreyi, doğan ve ölen bireylerin ahvâlini, insanların niyetlerini ve zaman içindeki tüm varoluşsal değişimleri mutlak, ezelî ve ebedî bir ilimle ihâta ettiği inancında birleşmişlerdir.

Batalyevsî ve Gazzâlî, bağlı oldukları ortak itikada rağmen, filozoflara kestikleri nihai faturada, bir kez daha açık bir biçimde ayrışırlar. Gazzâlî'nin katı tutumu daha sonraki metinlerinde yumuşamış ve meseleyi

bir küfür sebebi olmaktan çıkarmışsa da (Deniz, 2011, s. 25) *Tehâfüt*'ün meşhur hatimesinde, filozofların "Allah cüz'iyyâtı bilmez" şeklindeki öğretilerini (âlemin ezelîliği ve cismânî haşrin reddi ile birlikte) doğrudan doğruya İslâm dairesinden çıkaran, dökülen kanı mübah kılan apaçık bir küfür sebebi kabul eder (Gazzâlî, 2009, ss. 225-226). Batalyevsî ise filozofların görüşlerini, kendi felsefî düzleminde çürüterek, bu görüş sahiplerini cahil veya kıyas hatasına düşmüş kimseler olarak ağır şekilde eleştirmekle birlikte, bir tekfir dili kullanmaz. O, meseleyi dinî bir irtidad olarak değil, büyük bir felsefî yöntem hatası ve epistemolojik bir teşbih yanılgısı olarak konumlandırarak, onarıcı bilgin kimliğini muhafaza eder.(Batalyevsî, 2024, ss. 122-124)

3. İnsan Nefsinin Bekâsı ve Nefs-Beden İlişkisi

İnsanın özünü, yetilerini ve mahiyetini doğrudan konu edinen nefs (ruh) kavramı, bilgi felsefesi ve ahlakın merkezinde yer aldığı için filozoflar tarafından detaylıca incelenmiş ve felsefî literatürdeki temel tartışma sahalarından birisi haline gelmiştir (Saruhan, 2004, s. 377) Gazzâlî de *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin 19. Meselesinde bu tartışmaya girişerek, filozofların insan nefislerinin yok olmalarının imkânsızlığı hakkındaki görüşlerini çürütmeye odaklanır. Bu meselede Gazzâlî, filozofların insan nefsinin varlık kazandıktan sonra yok edilmesinin imkânsız olduğu ve nefsin yapısı gereği zorunlu olarak ebedî kalacağı yönündeki felsefî iddialarını eleştiriye tâbi tutar. O, bedenin ölümüyle nefsin yok olmayacağı fikrine dinî bir itiraz yöneltmemekle birlikte, filozofların ebedîlik fikrini Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi dışında nefsin doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olarak temellendirmelerini ve Yaratıcı'nın var olan bir şeyi yok etmeye güç yetiremeyeceği sonucunu ortaya çıkaracağı için kesin bir dille reddeder.

Gazzâlî'ye göre filozoflar, insan nefsinin ölümden sonra yok olmasını imkânsız görmek ve onun ebedîliğini kanıtlamak amacıyla, bir şeyin yok oluşunu felsefî olarak üç temel ihtimal ile sınırlandırmışlardır. Bunlar bedenin ölümü, zıddın belirmesi ve dışsal bir kudretin yok etmesidir (Ö. F. Erdoğan, 2024, s. 455). Gazzâlî'nin açıklamalarına göre insan nefsinin yok olabilmesinin birinci ihtimali, nefsin içinde bulunduğu organik yapının, yani bedenin ölmesiyle birlikte nefsin de yok olacağı varsayımıdır ki filozoflara göre bu durum nefs için geçersizdir. Zira Gazzâlî, filozofların bedeni nefs

için bir mahal olarak görmediklerini, onun yalnızca kendi hesabına iş görmek, çevreyi algılamak ve hareket etmek için kullanılan bir âlet olduğunu ifade eder. Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı bu felsefî ilkede kullananın yani nefsin varlığı, kullandığı âletin yani bedenin varlığına özsel olarak bağlı değildir. Dolayısıyla Gazzâlî, âletin bozulması veya yok olmasının, o âleti kullanan ruhanî cevherin bozulmasını gerektirmeyeceğini vurgular. Yine onun aktarımına göre nefs, kavramları algılama gibi soyut ve bedensiz işlevlerinde bedene hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. Aksine bedenin şehevî ve maddî meşguliyetleri onun idrakini engeller. Tüm bu argümanların bir neticesi olarak Gazzâlî, felsefî iddiayı şu şekilde özetler: "Beden öldüğünde araç ortadan kalkmış olur fakat nefs kendi bağımsız varlığını sürdürmeye devam eder" (Gazzâlî, 2009, s. 200).

Gazzâlî'ye göre filozofların ikinci yok oluş ihtimali, nefsin zıddının ortaya çıkmasıdır. Doğadaki dönüşüm kuralına dayanan bu yaklaşıma göre tabiattaki varlıklar genellikle kendi zıtlarının ortaya çıkmasıyla, yani zıtların çatışması neticesinde yok olurlar. Sıcaklığın yok olup yerine soğukluğun var olması veya aydınlığın yok olup yerini karanlığın alması gibi. Filozoflar, bu yöntemin de insan nefsi için işleyemeyeceğini savunurlar. Çünkü zıtlık ilişkisi, felsefî anlamda ancak aynı mahalde birbirini izleyen arazlar ve sûretler için geçerlidir. Örneğin suyun sûreti, zıddı olan hava sûreti ortaya çıktığında yok olur. Hâlbuki insan nefsi bir araz değil, kendi başına kâim olan ve uzayda yer kaplamayan basit bir cevherdir. Cevherlerin zıddı bulunmaz, zıddı olmayan bir varlığın da zıtların çatışması yöntemiyle bozulup yokluğa karışması felsefî olarak imkânsızdır (Gazzâlî, 2009, ss. 200-201).

Gazzâlî'ye göre filozoflar, doğal yok oluş ihtimallerini geçersiz kıldıktan sonra, üçüncü ihtimal olarak dışsal ve ilâhî bir müdahaleyi, yani nefsin Allah'ın mutlak kudretiyle yok edilmesi ihtimalini masaya yatırırlar ve bunu da kendi metafizik ilkeleri gereğince imkânsız sayarlar. Onlara göre yokluk, ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığı için onun yokluğu da bir kudretle gerçekleşemez. Yani filozofların sisteminde bir fiilin asgari şartı ve en aşağı derecesi var olmaktır. Yokluk ise var olma bakımından bir "şey" teşkil etmediği için fâilin kudretinden sâdır olamaz ve sırf bir hiçlik olan bu durum hakkında "bunu fâil yaptı ve onu icat eden (mûcid) ortaya koydu" denilemeyeceği için yok etmek şeklinde bağımsız bir kudret eylemi olamaz.

Gazzâlî, filozofların bu yaklaşımının, âlemin ebedîliği konusundaki görüşlerinin bir uzantısı olduğunu ifade eder (Gazzâlî, 2009, s. 201).

Gazzâlî, filozofların yok oluşu üç yöntemle sınırlandırmalarını, keyfî ve asılsız görerek bu iddiaya iki açıdan itiraz eder. Bunlardan birincisi, aklın kapasitesi ve ihtimallerin sınırlandırılamazlığıdır. Ona göre bir şeyin yok olmasının sadece bu üç yöntemden biriyle olacağını iddia etmenin rasyonel hiçbir zorunlu kanıtı yoktur ve insan aklının kavrayamadığı, filozofların kategorize etmediği dördüncü, beşinci veya daha farklı yok oluş yöntemlerinin bulunması pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla konunun sadece üç yöntemle sınırlandırılması, aklın mutlak bir bilgisi değil, felsefî bir zandan ibarettir.

Gazzâlî'nin İkinci itirazı ise Kâdir'in kudreti konusundadır. O, filozofların "yokluk kudretin nesnesi olamaz" argümanını reddeder ve Allah'ın yok edici kudrete sahip olup bunu doğrudan işletebileceğini savunur. Gazzâlî'ye göre Allah, kendi iradesi ve kâdir-i muhtar vasfıyla, tıpkı âlemi ve nefisleri sonradan yarattığı gibi onları dilediği an tekrar yokluğa geri döndürmeye de muktedirdir. Zira Allah'ın kudreti var kılmada geçerli olduğu gibi yok etmede de geçerlidir ve bu durum akla aykırı olmayıp mantıksal kusur da barındırmaz (Gazzâlî, 2009, s. 203).

Gazzâlî, filozofların bu konuda ileri sürdükleri basit cevher ve kuvve-fiil öğretilerine dayanan itirazlarını da tartışmaya açar. Filozoflara göre bedenden bağımsız, maddesi ve fiziksel parçaları bulunmayan nefs gibi yalın varlıkların dışsal müdahaleyle yok olması imkânsızdır. Zira tabiat felsefesi kurallarınca gerçekleşen her yok oluş süreci, varlıkta önceden mevcut olan bir yok olma potansiyeline ve bu gücü üzerinde taşıyacak maddeye muhtaçtır. İnsan nefsi maddeden tamamen soyutlanmış yalın cevher statüsünde olduğundan, söz konusu yok olma potansiyeline sahip değildir (Gazzâlî, 2009, s. 204). Filozofların bu iddiadaki diğer argümanını da detaylandıran Gazzâlî, onların nefs gibi halihazırda bilfiil mevcut olan varlıkta, yokluğu önceleyen bilkuvve halin bulunmasını mantıksal çelişki saydıklarını, nitekim onlara göre potansiyel durum ile gerçekleşmiş durumun aynı basit özde cem edilemeyeceğini aktarır. Dolayısıyla filozoflar, basit bir şeyin yok olabilmesi için bilkuvve durumun önceden bulunması gerektiğini şart koşmuş olurlar (Gazzâlî, 2009, s. 205). Gazzâlî'ye göre buradaki hata, imkân kavramını dış dünyada fiziksel bir maddeye tutunmak zorunda olan ontolojik bir

gerçeklik olarak görmekten kaynaklanır. Oysa imkân, aklî bir yargıdır. Bu sebeple Gazzâlî, nefsin basit bir cevher olmasının, onun her yaratılmış varlık gibi mutlak ilâhî kudret karşısında yok edilebilir olma statüsünü değiştirmeyeceğini savunur (Gazzâlî, 2009, s. 206).

Gazzâlî'nin filozoflara isnat ettiği nefsin yok olmasının imkânsızlığı görüşünü, Batalyevsî'nin Yedinci Bâb'da sunduğu "Nâtık Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonra Canlı Kaldığına Dair Deliller Getirme Hakkında" başlığıyla karşılaştırdığımızda ise onun felsefî gelenekten istifade ederek Gazzâlî'nin itirazlarını zımnen reddettiği görülür. Filozoflara isnat edilen bedenin ölümüyle nefsin yok olması ihtimali konusunda Batalyevsî'nin, filozofların görüşlerine kısmen katıldığı söylenebilir. Nefisleri bitkisel, hayvanî ve nâtık olmak üzere üçe ayıran Batalyevsî, bunlardan ilk ikisinin bedenin yok olmasıyla yok olacağını belirterek bu noktada bir ihtilaf olmadığını ifade eder. Ancak nâtık nefsin bedenin ölümüyle yok olacağı fikrini reddederek Sokrates, Aristoteles ve Platon gibi filozofların görüşlerine katılır ve onun diri ve bâkî kalacağını savunur (Batalyevsî, 2024, s. 126). Batalyevsî, nâtık nefsin aklî sûretleri elde edip müstefâd akıl seviyesine ulaştıktan sonra cisme ihtiyacının kalmadığını ve uyku halinde bile nesnelerin sûretlerini maddeden soyutlanmış olarak görebildiğini belirterek, bedenin ölümünün nâtık nefsi var kalmak bakımından etkilemeyeceğini savunur (Batalyevsî, 2024, s. 128). Zira Batalyevsî'ye göre ölüm, nefsin yok olması değil bedenden ayrılmasıdır. Dolayısıyla bizzat idrak gücüne sahip olan ruhanî bir cevher, sadece bir alet konumunda olan bedenin ölmesiyle varlığını yitirmeyecektir (Türkmen, 2022, s. 340).

Batalyevsî, nefsin zıddının ortaya çıkmasıyla yok olması fikrine ise zıtlık kavramını bir yıkım aracı olarak değil, varoluşsal bir gaye şeklinde değerlendirerek cevap verir. Gazzâlî'nin, cevherlerin zıddı olmadığı için birbirlerini yok edemeyecekleri yönündeki tezi eleştirmesine karşılık Batalyevsî, nâtık nefsin bedensel hazlara çağıran hayvanî nefsin zıddı olduğunu belirtir. Ona göre nâtık nefs, zıddı olan hayvanî arzuları terk edip erdemleri kazanmaya sevk eder. Eğer nâtık nefsin ölümden sonra ebedî bir hayatı olmasaydı, onun bu zıtlık içindeki bedeni engelleme çabası hikmete aykırı ve anlamsız olurdu (Batalyevsî, 2024, s. 132). Batalyevsî'nin, nâtık nefsin hayvanî arzuları baskılayarak erdemleri kazanması gerektiğine dair bu vurgusu, İbn Rüşd'ün ahlak ve siyaset felsefesinin de görünmektedir. Nitekim İbn

Rüşd de insanın yetkinliğini, aklın hayvanî nefse galip gelerek kişinin kendine hâkim olmasına ve ahlaki erdemleri elde etmesine bağlamıştır (Akşit, 2018, s. 62). Ayrıca Batalyevsî, cismin tabiatı itibariyle ölü, nefsin ise tabiatı itibariyle diri olduğunu vurgulayarak bu zıt tabiatların ölüm anında birbirlerini yok etmediğini, aksine her birinin kendi asıllarına döndüğünü ifade eder (Batalyevsî, 2024, ss. 130-132).

Gazzâlî'nin, filozoflara isnad ettiği son ihtimal olan Kâdir'in kudretiyle yok edilme tezinde ise Batalyevsî, Gazzâlî'nin savunduğu, ilâhî iradenin her şeyi mutlak yokluğa gönderebileceği şeklindeki itirazını dışlar ve filozofların ontolojik zorunluluk fikrine katılır. Batalyevsî'ye göre cansız bedeni bilkuvve halden çıkarıp ona hayat veren nefs bilfiil canlıdır ve bilfiil canlı olan bir tözün kendi diriliğini kaybetmesi imkânsızdır (Batalyevsî, 2024, s. 128). Ölüm denen çözülme, tabiatı ölü olan bedeni etkiler ancak tabiatı gereği salt hayat sahibi olan ruha ilişemez (Batalyevsî, 2024, s. 132). Böylece Batalyevsî, nefsin yok edilemezliğini Allah'ın kudretini sınırlandırmak olarak gören Gazzâlî'yi reddederek, nefsin zâtî doğasından kaynaklanan ebediliğini savunur (Batalyevsî, 2024, s. 134).

Yukarıda zikredilen üç ihtimalin dışında, iki metin arasındaki bir diğer karşılaştırma, bilinemezlik ve bağımlılık argümanlarında ortaya çıkar. Gazzâlî, nefs ile beden arasındaki ilişkinin hakikatini ve ilâhî takdiri tam olarak bilemeyeceğimizi, dolayısıyla bedenin ölümüyle nefsin de ölmeyeceğini iddia edecek aklî bir teminatımız olmadığını savunmuştu. Batalyevsî ise bu şüpheyi reddederek insanın kendi doğasına yönelik bir gözlem sunarak nefs ve beden arasındaki ilişkinin gizemli ve kesinliği meçhul bir durum olmadığını ortaya koymaya çalışır. Bu gözleme göre bünyesi zayıf ve solgun olan bir kişi her gün zayıflayıp noksanlaşırken, onun zihin ve temyiz gücü, ölüm anına kadar kemâl üzere bâki kalır. Eğer -Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi- nefs, bedene mutlak veya gizemli bir şekilde bağımlı olsaydı, beden zayıfladıkça aklın da zayıflaması gerekirdi. Oysa insanın bilgisi ve temyiz yeteneği bedenden bağımsız bir şekilde salt nefisten kaynaklanır (Batalyevsî, 2024, s. 130).

Son olarak Gazzâlî, filozofların dayandığı basit ve mürekkep varlıklar kuralının ilâhî kudreti bağlamayacağını ve basit olanın da yok edilebileceğini savunurken, Batalyevsî bu felsefî kuralı kabul ederek Gazzâlî'nin yak-

laşımını reddeder ve insanın ruh ile cisimden oluşan birleşik bir varlık olduğunu hatırlatır. Batalyevsî'ye göre basitlerin birleşimi olan her şey dağıldığında yine basitlerine çözülür. İnsan öldüğünde cismi kendi cinsi olan toprağa karışırken, ruhanî olan nefsi de kendi cinsi olan ruhanî âleme ilişmek zorundadır (Batalyevsî, 2024, s. 132). Bu yaklaşımlarıyla Batalyevsî, Gazzâlî'nin felsefî eleştirilerini, ruhun tabiatı, ayrışma prensipleri, bilfiil canlılık gibi kavramlar üzerinden inceleyerek onun görüşünü reddetmiştir.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yirminci meselesinde, ahiretteki dirilişin cismani değil, yalnızca ruhani olacağı yönündeki felsefî iddiayı şiddetle eleştirir ve bu görüşü savunanları açıkça tekfir eder. Ancak Batalyevsî, filozofların tekfir edildiği önceki iki meseleyi başlıklandırarak detaylı şekilde açıklamasına rağmen *Kitâbü'l-Hadâik*'te bu konuya doğrudan değinmediği görülür. Batalyevsî, yirminci meseleyi tartışmak yerine odak noktasını on dokuzuncu mesele olan insan nefsinin ölümden sonra varlığını devam ettirmesi konusuna kaydırır. Bununla birlikte, onun mürekkeb olan her şeyin aslına döneceği kuralını açıklaması, cismani diriliş konusundaki felsefî tutumunu zımnen yansıtır. Ona göre, insan nefs ve bedenden oluştuğu için, ölüm vuku bulduğunda beden kendisi gibi cismanî olan şeylere karışır. Nefs ise kendisi gibi soyut varlıkların yer aldığı ruhanî âleme döner (İ. Erdoğan, 2006, s. 143).

Batalyevsî, felsefî sisteminde ahiret inancını salt bir nakil meselesi olmaktan öteye götürerek ontolojik ve epistemolojik bir zeminde rasyonelleştirir. Nitekim düşünür, nâtık nefsin birinci hayatı olarak tanımladığı dünya hayatında, kendi ilmi vasıtasıyla akıl âlemine yükseldiğini, ikinci hayatı olan ahirette ise bizzat cevheriyle o âleme ulaşacağını ifade eder (Batalyevsî, 2024, s. 66). Nefsin asıl kurtuluşunu ve ölüm sonrası ebedî mutluluğa erişmesini, insanın kendi nefsini idrak ederek varlık hiyerarşisindeki mertebesini kavramasına bağlayan Batalyevsî, bu idrak gerçekleşmediği takdirde nefsin sürekli bir ızdıraba gark olacağını belirtir ve söz konusu uyanış hâlini "İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanacaklar" hadisiyle destekleyerek İslâmî tasavvurla sentezler (Batalyevsî, 2024, s. 76).

Batalyevsî, bedensel ölüm anında nefsin maddî kısıtlamalardan bütünüyle sıyrılması neticesinde hakikatleri çok daha keskin bir biçimde müşahede edeceğini söyleyerek ölüm sonrasında nefsin diri kalacağı inancını yine Kur'ân âyeti ile mezkûr hadis merkezinde dinî ve rasyonel bir zemine

oturtur (Batalyevsî, 2024, s. 126). Nihayetinde ise bedenden ayrılan nâtık nefsin dünyadaki yapıp ettiklerinin karşılığını göreceği başka bir hayatın yani ahiretin mevcudiyetini zorunlu felsefî bir argüman olarak zikreder. Zira aksi halde, dünyada yalnızca hayvanî ve bedensel hazlara yönelenlerin, aklî hazlara ve felsefî yetkinliğe ulaşmaya çabalayan nâtık nefislerden daha kârlı çıkacağı yönünde ilâhî hikmetle bağdaşmayan bir durum doğacağını vurgular (Batalyevsî, 2024, s. 132).

Peki, Batalyevsî'nin düşüncesinde öte dünya tasavvuru bu denli canlı olmasına rağmen, Gazzâlî'nin en sert eleştirilerini yönelttiği yirminci meseleye neden girmez ve tartışmayı yalnızca on dokuzuncu mesele olan nefsin bekası ile sınırlandırır? Bu durumun arka planında ontolojik, epistemolojik ve metodolojik bağlamda üç temel neden veya ihtimal yer aldığı söylenebilir. Birinci ihtimal, Batalyevsî'nin beden-nefs ilişkisine dair benimsediği yaklaşımdır. Batalyevsî'nin felsefî sisteminde beden, ruhun asıl gayesi veya ebedi yoldaşı değil, sadece geçici bir aleti konumundadır. Tıpkı Platon gibi o da nefsin bedende bulunduğu müddetçe ıstırap çektiğini ve bedenin nefs için bir tür zindan olduğunu savunur. Nitekim ona göre nefs bir kuş, beden ise bir kafes gibidir. Dolayısıyla nefs bedenden ayrıldığı zaman üzülmez, bilakis hürriyetine kavuştuğu için sevinir (İ. Erdoğan, 2006, s. 130). Batalyevsî'nin, ölümle birlikte zindandan ve bedensel bağlardan kurtulup yetkinliğe ulaşan bir nefsin, ahirette tekrar maddi bedene döneceğini savunması, onun felsefî kurgusuyla çelişki arz edecektir. Batalyevsî'nin bu tezattan sıyrılmak amacıyla bedenin yeniden dirilişinden ziyade nefsin kurtuluşuna odaklanmayı tercih ettiği söylenebilir.

İkinci ihtimal Batalyevsî'nin sisteminde din ile felsefe arasına çizdiği epistemolojik sınırdan kaynaklanır. Batalyevsî felsefe ile din arasında bir çatışma görmemekle beraber, iki alanın meseleleri ele alış ve temellendirme yöntemini birbirinden kesin hatlarla ayırır. Bu ayrımı "nebevî nefs" ile "felsefî nefs" kavramları üzerinden temellendiren Batalyevsî'nin tasavvuruna göre, vahiy ve ilham alan nebevî nefs, felsefî nefsin kapasitesini aşan ve onun haberdar dahi olmadığı aşkın gerçekliklerden haber verirken, felsefî nefsin temel meşguliyeti yalnızca tümelleri araştırmakla sınırlı kalır. Dinin getirdiği hakikatler karşısında aklın yetersizliğine işaret eden müellif, insanın şeriat aracılığıyla ulaştığı bilgilerin çoğunluğunu bilemeyeceğini vurgu-

lar (Batalyevsî, 2024, s. 58). Bu bağlamda cismanî haşir meselesi, felsefî burhanlarla kanıtlanması en zor olan ve dinin sembolik üslupla betimlediği ahiret tasvirlerinden oluştuğu için Batalyevsî, cismani haşri rasyonel felsefenin kanıtlama sınırları dışında ve tamamen dinin dogmatik otoritesinde gördüğü için bu meseleyi akli bir tartışmanın içine çekmekten bilinçli olarak uzak durmuş olabilir.

Üçüncü ve belki de en stratejik ihtimal ise Batalyevsî'nin felsefesindeki uzlaştırıcı misyon ve tekfir tehlikesinden kaçınma çabasıdır. Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün meşhur hatimesinde cismani haşri reddedenleri küfürle suçlar. Batalyevsî'nin temel felsefî misyonu ise hikmet ile şeriat arasında örülen duvarları yıkmak ve filozofların anlaşılamadığını düşündüğü konuları açıklığa kavuşturmaktır. Belki de zımnen onlara yöneltilen dinsizlik ithamlarını ortadan kaldırmaktır. Batalyevsî diğer iki meselede filozofların görüşlerinin manaları hakkında ayrıntılı açıklamalar yaparak filozofları genel itibariyle kendilerine yapılan ithamlardan tezkiye etmeyi başarır. Ancak *Tehâfüt*'teki yirminci meseleye felsefî bir zemin aramak, Batalyevsî'yi ya inandığı felsefî geleneği açıkça reddetmeye ya da İslâm kelâmının katı dogmalarıyla doğrudan çatışarak tekfir oklarının hedefi olmaya itecektir. Daha önce zikredildiği üzere, onun metninin satır aralarında bu konudaki görüşüne işaret eden pasajlar bulunmakla birlikte Batalyevsî, tartışmayı uzlaşının en kolay sağlanabileceği on dokuzuncu meseleye, yani ruhun ölümsüzlüğüne kaydırarak metin kurgusunda ihtiyatlı bir strateji izler. O, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği bedenlerin yeniden dirilişi tartışmasına hiç girmeyerek felsefî tutarlılığını korur. Bunun yerine, ahiret inancının temelini oluşturan, nefsin bedenden bağımsız, ölümsüz bir cevher olduğu gerçeğini felsefî delillerle ispatlamaya yönelir. Batalyevsî, bedeni toprağa ait ve sonlu, ruhu ise soyut âleme ait ve sonsuz görerek meseleyi felsefî antropolojinin sınırları içinde tutar. Böylece hem filozofların nefsin yüceliğine dair tezlerini muhafaza eder hem de İslâm kelamının beka inancını rasyonel bir temelde güvence altına alarak tartışmayı alevlendirmeden çözüme kavuşturur.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde tehâfüt geleneği, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine karşılık olarak yazılan metinler çerçevesinde teşekkül eder. Bu sahada İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü ise geleneğin devamı açısından başat rolü oynar. Ancak Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Hadâik* adlı eseri, İbn

Rüşd'den yaklaşık bir asır önce, felsefî yaklaşımı onarma misyonu üstlenen erken bir tehâfüt metni görüntüsü arz eder. Batalyevsî'nin ele aldığı konular ve kullandığı örnekler ya bu metin aracılığıyla veya İbn Sina geleneği üzerinden felsefenin temel tartışma konularına aşina olduğunu gösterir. Bu konuda somut bir kanıt olmamakla birlikte onun *Tehâfütü'l-Felâsife* metninden haberdar olduğu fikrinin ağır bastığını söylemek gerekir. Zira Batalyevsî, isim vermeden ve polemikçi bir dil kullanmadan âlemin ezelîliği, Tanrı'nın cüz'iyyâtı bilmesi ve nefsin bekâsı gibi spesifik problemlerde kavramsal bir restorasyona girişerek Gazzâlî'nin argümanlarına cevap üretmiş görünür.

Batalyevsî, metin boyunca incelediği temel metafizik tartışmalarda, felsefe ve İslâm itikadı arasında bir uçurum olduğu vehmini ortadan kaldırmayı amaçlar ve zahirde görünen ihtilafların, birtakım epistemolojik yanılgılardan ibaret olduğunu kanıtlamaya çalışır. Âlemin ezelîliği meselesinde Gazzâlî'nin usta-ev eleştirisine karşı geliştirdiği "güneş-ışık" ve "kelâm-mütekellim" analojileri ile Tanrı-âlem arasındaki nedenselliğin, mekanik bir zorunluluk değil her an devam eden ezelî bir muhtaçlık ilişkisi olduğunu ispatlar. Benzer şekilde felsefecilerin Tanrı'yı cüz'iyyât bilgisinden mahrum bıraktığı yönündeki Gazzâlîci iddiayı reddederken, "akıl-âkil-makûl" formülünü bir noksanlık değil, mutlak bir tenzih aracı olarak yeniden yapılandırır. Batalyevsî, felsefecilerin düştüğü asıl hatanın İlâhî bilgiyi beşerî duyu vasıtalarıyla kıyaslamak gibi epistemolojik bir teşbih yanılgısı olduğunu göstererek, meseleyi tekfir zemininden kurtarıp felsefî bir yöntem eleştirisine dönüştürür. Cismanî diriliş gibi Gazzâlî'nin filozofları doğrudan tekfir ettiği en keskin eskatolojik tartışma alanında ise bilinçli bir suskunluk stratejisi izleyerek konuyu aklî sınırların güvencesindeki nefsin bekâsı tartışmasına kaydırır. Bize göre bu tavrı, onun uzlaştırıcı niyetinin ve metodolojik kurgusunun en belirgin kanıtıdır.

Batalyevsî'nin tartışmalı meseleleri ele alış yöntemi ayrıca Endülüs düşünce havzasının felsefî perspektifini şekillendiren güçlü çıkarımlar barındırır. Zira onun felsefî nefs ile nebevî nefs arasında kurduğu hiyerarşik sınır, aklın kapasitesini aşan gerçekliklerde vahyin otoritesini tanırken, aklın yetki alanındaki felsefî ilkeleri de kelâmî dogmatizmden başarıyla korur. Bu durum, sudûr teorisi ile İslâm'ın yaratılış inancının mümkün varlık ve ezelî ilim kavramları üzerinden nasıl sentezlenebileceğini gösterir. Batalyevsî'nin

şeriat ile hikmetin kaynak birliğine dayanan bu çabası, felsefe-din uzlaşısının İbn Rüşd'ün çok öncesinde, Endülüs'teki felsefî paradigma itibariyle Batalyevsî tarafından kurgulandığını gösterir.

Nihayetinde *Kitâbü'l-Hadâik*, felsefî görüşlere teolojik açıdan bakan bir metne yapılan açık bir reddiye olmaktan öte, metafizik meselelerde kullanılan örnek ve kavramların sınırlarını yeniden çizen bir hermeneutik olarak görülebilir. Batalyevsî'nin isim vermeden yürüttüğü bu tehâfüt okuması, İslâm felsefesi tarihinde eleştiri kavramının, sadece çürütmek ve dışlamak değil, aynı zamanda farklı disiplinlerin terminolojilerini birbirine tercüme ederek kusurları onarmak anlamına gelebileceğini de kanıtlar. Metinler boyunca süren bu diyalektik çözümlemeler bizi derin bir felsefî soruyla baş başa bırakır: İslâm felsefesi tarihinde hakikatin inşası ve krizlerin aşılması, her zaman keskin kutuplaşmalar ve isimler üzerinden yürütülen yıkıcı polemiklerle mi sağlanmıştır; yoksa muhatabın kimliğini aşan, doğrudan argümanın köklerine inen Batalyevsîvari, onarıcı bir yöntemle mi sürdürülmüştür?

Kaynaklar

Akşit, M. (2018). İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *16*, 47-65.

Alkam, H. A. (1988). *El-Cevânibü'l-felsefiyye fî Kitâbât-i İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*. Dârü'l-Beşîr li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Aristoteles. (1989). *Organon I Kategoryalar* (Hamdi Ragıp Atademir, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Aristoteles. (2016). *Metafizik* (Y. Gurur Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.

Batalyevsî, E. M. A. b. M. b. es-Sîd. (2024). *Kitâbü'l-Hadâik Fi'l-Metalibi'l-Âliyeti'l-Avîsa* (Mahire Deniz, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Bekiryazıcı, E. (2003). İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ünde Dini Delili Kullanması. *EKEV Akademi Dergisi*, *7*(14), 145-166.

Deniz, G. (2011). Gazali'yi Anlamanın Usulü. *Diyanet İlmi Dergi*, *47*(3), 7-26.

Eliyahu, A. (2015). From Kitab al-hada'iq to Kitab al-dawair: Reconsidering Ibn al-Sid al-Batalyawsi's Philosophical Treatise. *Al-Qantara*, *36*(1), 165-198.

Erdoğan, İ. (2006). *Batalyevsî (Hayatı-Görüşleri-Etkileri)*. Massmedia Yayıncılık.

Erdoğan, İ. (2009). İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* (C. 1, ss. 37-54). Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.

Erdoğan, Ö. F. (2024). *Tehâfüt ve Geleneği Müellifler, Eserler, Meseleler*. Ketebe Yayınları.

Gazzâlî, E. H. M. b. M. (2009). *Tehâfütü'l-Felâsife* (H. Sarıoğlu & M. Kaya, Çev.; 2. bs.). Klasik Yayınları.

İhvan-ı Safa. (2012). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (A. Durusoy & vd., Çev.; C. 1). Ayrıntı Yayınları.

Kalyoncu, R. T. (2025). Tanrı, Evren ve İnsan: Batalyevsî'nin Kitâbü'l- Ḥadâʾiḳ Eserine Dair Bazı Mülahazalar. Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi, *17*, 113-148.

Saruhan, M. S. (2004). İslam Felsefesinde Delil ve Önemi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, *17*(4), 369-378.

Şenel, C. (2012). Batalyevsî'de Sudur Tasavvuru. *İslami İlimler Dergisi*, *7*(1), 7-20.

Toka, T. (2025a). Cevher ve Tanrı: Aristoteles ve İbn Sînâ'da Metafizik İlminin Konusu. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (23), 157-176.

Toka, T. (2025b). Platoncu Felsefenin İslâm Dünyasındaki Seyri: Otantik ve Sahte Eserlerin Tercümesi ve Alımlanması. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, *24*(2), 725-760.

Türker, M. (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Türkmen, E. (2022). İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (22), 325-345.

Öz: İslâm felsefesi literatüründe tehâfüt geleneği, genellikle İbn Rüşd'ün Gazzâlîye verdiği cevaplar ekseninde ele alınmaktadır. Bu araştırma literatürde tehâfüt geleneği içerisinde zikredilmeyen İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Hadâik* adlı eserinin, İbn Rüşd öncesi örtük bir erken tehâfüt metni olarak değerlendirilebileceğini ilk defa iddia etmektedir. Çalışma, söz konusu eserin kapsamlı ve doğrudan bir reddiye olmaktan ziyade, tekfir konularına odaklanarak

yanlış anlaşılan felsefî mefhumları açıklığa kavuşturan onarıcı bir mahiyet taşıdığını temellendirmeyi amaçlamaktadır. Nitel araştırma deseninde kurgulanan çalışmada, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ile Batalyevsî'nin metni, tarihsel-eleştirel perspektif ve karşılaştırmalı kavramsal analiz teknikleriyle incelenmiştir. Âlemin ezelîliği, Tanrı'nın cüz'iyyâta dair bilgisi ve nefsin bekâsı meseleleri üzerinden yürütülen argümantasyon takibine göre Batalyevsî, Gazzâlî'nin adını zikretmeden metafizik meselelere terminolojik açıklık getirmiş ve filozoflara isnat edilen suçlamaları açıklamayı hedeflemiştir. Ayrıca bedenlerin haşri polemiğine girmek yerine meseleyi nefsin ölümsüzlüğüne kaydırarak felsefî bir izah sunmuştur. Sonuç olarak *Kitâbü'l-Hadâik*, katı tenkitleri kavramların sınırlarını yeniden çizerek yanıtlayan onarıcı bir metindir. Ortaya konulan bu strateji, tehâfüt diyalektiğinin tek taraflı bir çürütme faaliyeti değil, felsefî öncüllerin sistematik izahı olduğunu düşündürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm felsefesi, tehâfüt, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, Gazzâlî, âlemin ezeliliği, cüz'iyyât, nefsin bekâsı.