

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SİNA VE İBN RÜŞD FELSEFESİNDE TANRI'NIN
SIFATLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

HAZIRLAYAN
Gülten CANPOLAT

ELAZIĞ-2006

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SİNA VE İBN RÜŞD FELSEFESİNDE TANRI'NIN SIFATLARININ KARŞILAŞTIRMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bu tez 06 / 10 / 2006 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman	Üye	Üye
Yrd.Doç.Dr.Cevdet KILIÇ YEŞİLYURT	Yrd.Doç.Dr. İsmail ERDOĞAN	Doç.Dr. Temel

Bu tezin kabulü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun / / tarih

ve sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Özet

Yüksek Lisans Tezi

İbn Sinâ ve İbn Rüşd Felsefesinde Allah'ın Sıfatlarının Karşılaştırılması

Gülten Canpolat

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

İslam Felsefesi Bilim Dalı

2006; Sayfa :VIII-90

Allah'ın sıfatları konusu, İslam düşüncesinde oldukça tartışılmış bir mevzudur. Felsefe, Kelam, Tasavvuf vb. ilimlerine konu olmuştur.

İbn Sinâ'ya göre, Allah alemin kendisinden çıktığını bilen ama istemeyendir. Allah'ın bilgisi, aynı zamanda O'nun yaratması demektir. Yani bu durumda ayrıca bir irade ve kudret sıfatına gerek yoktur. Bu durumda filozoflar, Allah'ın irade sıfatını inkar etmez, onu bilgi sıfatı ile uyumlu olacak şekilde yorumlar.

İbn Rüşd de bu filozoflar gibi sıfatların kabulünün tevhit inancına aykırı olduğu görüşündedir. Ona göre bir zat ve ilave sıfatlar kabul edersek, Vacibü'l-Vücut kavramını inkar etmiş oluruz. Böyle bir durumu kabul eden bir kimse hatalıdır.

Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak O'nu sıfat ve isimleriyle güzelce tanımakla mümkün olur. Allah'a îman, bütün dinlerin temelidir. Allah'a inanma, O'na dayanma ve ibâdetle bulunma ihtiyacı, insanda yaratılıştan vardır. Bu duygu, insanla beraber doğmuş ve her devirde gelişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Sıfat, İslam Felsefesi, Zorunlu Varlık, Vacibü'l-Vücut

Summary

Master Thesis

Comparisan of the titles of Allah at İbn Sînâ and İbn Rüşd Philosophy

Gülten CANPOLAT

Firat University

The Institute of Social Sciences

And Postgraduate Study in Philosophy And Religion Science

İslâm Philosoph Science

2006; Page: VIII-90

The subject of Allah's titles is a subject measured very much. Philosophy, Moslem Theology, Moslem Mysticism etc. Sciences take into consideration this subject.

According to İbn Sînâ, Allah knows that he creates universe himself but doesn't want it. Knowledge of Allah, at the same time, it is the meaning of his creation. Mealy, at this stuation, there is no need to any resolution and force title any more. At this time philosophers don't repudiate Allah's resolution title, they interpret him in the form of harmony with his knowledge title.

İbn Rüşd, similar to these philosophers, believes that acceptace of titles is unbecoming to monotheism belief. According to him, if we accept an individual and additional titles, we'll repudiate the term of Vacibu'l Vücud. A person who accept this kind of situation is faulty.

To believe in existance and unique of Allah is possible with knowing him with his titles and names carefully. Faith in Allah is the base of all religions. The need of believe in Allah, supported by him and worship, exists in human beings. This sense burns with human and it improves in every step.

Key Words: Allah, title, İslam Philosophy, obligatory existence, Vacibu'l Vücud.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
SUMMARY.....	II
İÇİNDEKİLER.....	III
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
1-Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışı.....	1
2-Sıfatların Sınıflandırılması.....	7
a) Tenzihî Sıfatlar.....	7
b) Subutî Sıfatlar.....	9
c) Fiilî Sıfatlar.....	13
3) Allah'ın Sıfatlarına Genel Bir Bakış.....	13

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ DÜŞÜNCESİNDE ALLAH'IN SIFATLARI

MESELESİ.....	15
A-İbn Sinâ'nın Hayatı ve Eserleri.....	16
1- Hayatı.....	16
2- Eserleri.....	17
B-İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Sıfatları.....	19
1- İlim Sıfatı.....	19
2- Hayat Sıfatı.....	23
3- İrade Sıfatı.....	24
4- Kudret Sıfatı.....	25
5- Semi ve Basar (işiten ve gören) Sıfatı.....	25
6- Kelam Sıfatı.....	26
7- Allah'ın Birliği.....	27
8-Basit Olma Sıfatı.....	28
9-Allah'ın Cismi Olmaması.....	29
10-Allah'ın Cinsi ve Türü Olmayışı.....	29
11-Allah'ın Düşünce, Düşünen, Düşünülen Oluşu.....	30
12-Allah'ın Bilgisinin Tam Oluşu.....	30

13-Saf İyilik Oluşu.....	31
14- Allah'ın Zengin Oluşu.....	31
15-Allah'ın Sevgi, Seven, Sevilen Oluşu.....	32
16-Tekvin.....	33
C- Olumsuz Sıfatlar.....	35
D- Olumlu Sıfatlar.....	36
E- Olumlu ve Olumsuz Sıfatları Birleştiren Sıfatlar.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE ALLAH'IN SIFATLARI MESELESİ.....	37
A)İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ.....	38
1)Hayatı.....	39
2)Eserleri.....	32
B-İBN RÜŞD'ÜN FELSEFESİNDE ALLAH'IN SIFATLARI.....	41
a-Allah'ın Zâtî Sıfatları.....	41
1- Vahdaniyet (Birlik) Sıfatı.....	41
2-Basit Olma Sıfatı.....	46
3- Sonsuzluk (Beka) Sıfatı.....	47
4- Aklîlik Sıfatı.....	48
5- Değişmezlik Sıfatı.....	49
6- Tekvin Sıfatı.....	49
b- İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Selbi Ve Tenzihî Sıfatları.....	50
c-İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Subuî Sıfatları.....	53
1- İlim Sıfatı.....	53
2- Hayat Sıfatı.....	57
3- İrade Ve Kudret Sıfatı.....	57
4- Kelam Sıfatı.....	58
5-Semi Ve Basar Sıfatı.....	61
d-İbn Rüşd'e Göre Sıfatlarla İlgili Bid'atler.....	62
1-Eş'arileri Eleştirileri.....	62
2- Mu'tezilileri Eleştirileri.....	63
3-Hıristiyanları Eleştirileri.....	64
e- Rü'yet.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SİNA VE İBN RÜŞD FELSEFESİNDE ALLAHIN SIFATLARININ

MUKAYESESİ.....	74
1- İlim Sıfatı.....	75
2- Hayat Sıfatı	76
3- İrade Sıfatı	77
4- Kelam Sıfatı	77
5- Kudret Sıfatı	78
6- Semi, Basar Sıfatı.....	78
7- Tekvin Sıfatı.....	79
8- Vahdaniyet Sıfatı.....	79
9- Bâsit Olma Sıfatı.....	80
10- Sonsuzluk (beka) Sıfatı.....	80
11- Vücut Sıfatı.....	81
12- Muhalefetü'n-li'l-Havadis Sıfatı.....	82
13- Kıyam bi Nefsihi Sıfatı.....	83
14- Kıdem Sıfatı.....	83
SONUÇ.....	84
KAYNAKÇA.....	87

ÖNSÖZ

Düşünce Tarihimizde bir takım insanlar yaşadıkları döneme damgasını vurdukları gibi etkileri de günümüze kadar sürmüştür. İslam düşünce dünyasında önemli yeri olan filozoflardan ikisi de tezimizde düşüncelerine yer verecek olduğumuz “İbn Sina” ve “İbn Rüşd” dür. İbn Sina, yalnızca felsefe alanında değil, birçok alanda yapmış olduğu çalışmalarla ve eserleriyle tanınmıştır.

İbn Rüşd de kendi dönemine vurduğu damgası ile kalmamış hem İslam düşünce dünyasını hem de batı düşüncesini etkilemiştir. İbn Rüşd olmasaydı batı dünyası Aristo’yu tanımayacaktı. Kültürel tarihte Meşşâî geleneğine bağlı bir filozoftur. Ailesinin eğitime verdiği büyük önemden dolayı fikir dünyası oldukça gelişmiştir.

Biz bu çalışmamızda İslam düşünce tarihinde sadece filozofların değil, kelimcilerin da tartıştığı“Allah’ın Sıfatları” konusunda bu iki filozofun görüşleri üzerinde duracağız. Allah’ın sıfatları konusu pek çok filozof ve kelamcı tarafından problem olarak incelenmiştir. Oldukça detaylı bir konu olması itibari ile biz bu çalışmamızda yalnızca “İbn Sina ve İbn Rüşd” felsefelerinde Allah’ın sıfatları üzerinde karşılaştırmalı olarak durmaya çalışacağız.

İslam düşünce tarihi, sınırları kesin olarak belli olmayan konularda farklı düşüncelerin doğmasına şahitlik etmiştir. Şu bir gerçektir ki bu farklı düşünceler bize Doğu ve Batı İslam dünyasının görüşlerinin boyutlarını görme fırsatı da tanımıştır.

Çalışmamız “Giriş” ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında sıfat probleminin ortaya çıkışı, Allah’ın sıfatları ile ilgili fikri hareketler, sıfatların sınıflandırılması, Rü’yetullah, Allah’ın kelam sıfatı ile ilgili olan Halku’l Kur’an konuları, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün hayatı ve eserleri yer almaktadır.

Çalışmamızın Birinci bölümünde; İbn Sina’ya göre Allah’ın sıfatları, sıfatlar konusundaki açıklamaları, olumlu, olumsuz sıfatlar ve bu olumlu, olumsuz sıfatları birleştiren sıfatları inceledik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde; İbn Rüşd felsefesinde Allah’ın sıfatları, sıfatlarla ilgili ortaya çıkan bid’atler, Eş’ari, Mutezile ve Hıristiyanları eleştirileri, te’vil ve Rü’yetullah konuları değerlendirildi.

Üçüncü bölümde ise İbn Sina ve İbn Rüşd’ün Allah’ın sıfatları konusundaki görüşlerinde karşılaştırmalara yer verildi. Ayrıca bu bölümde İbn Rüşd’ün, İbn Sinayı eleştirileri üzerinde duruldu.

Çalışmamızda yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarıma ve başta danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç’a, Dr. Enver Demirpolat’a ve diğer hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m	: Adı geçen makale
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bknz.	: Bakınız
Böl.	: Bölüm
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
D.	: Doğum tarihi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Sıfat; “özellik”, “nitelik”, “vasıf”, “kalite” gibi anlamları olan bir kelime olup, mevsuftan ayrılmayan şeye denir. Bir şeyde sıfat bulunmadan, ona vasıflanmış (mevsuf) denemez.¹

Sıfat, bir ismi nitelik, nicelik, yer, sıra vb. bakımından niteleyen belirten şey demektir.²

Mü'minin zihnini ve gönlünü aydınlatmak amacıyla ilahi zatı nitelendiren kavramlar, alimler tarafından isim veya sıfat terimleri ile ifade edilmiştir. Bu terimler ilk defa Ebu Hanife'ye ait el-Fıkhu'l-Ekber'in baş tarafında göze çarpıyorsa da ikisi arasındaki ince farka dayalı belirgin ayrım Mâtüridi tarafından yapılmıştır. Mâtüridi'nin bu düşünceleri Allah'ın sıfatları ile ilgili detaylı bilgi vermesi açısından oldukça kapsamlı bir kaynaktır. Mâtüridi'ye göre, Allah kendisine hakim (hikmet sahibi) diyor. O halde O'nun hikmet sıfatı da vardır. Allah boş ve abes işlerden münezzehdir. Her işinde hikmet vardır. Yüce Allah, gerek teklifi hükümlerinde, gerekse yarattığı işlerinde bir zorlayan ve vacip kılan olmaksızın bu hikmeti murat etmiş ve kasetmiştir. Çünkü O muhtar, serbestçe dileyen ve dilediğini işleyendir. Mutezile'nin dediği gibi, kullarının mesalihine riayet etmesi O'na vacip olmaz. Çünkü, vücub ve gerekli olma, iradeye aykırı olur ve başkasının O'nda hakkının olduğunu hatırlatır ve O'nun yaptığı şeylerden sorumlu olmasını gerektirir. Allah yaptığından sorumlu değildir. Mâtüridiler, Allah'ın tekvin (halk) sıfatını, kudret sıfatından başka ezeli ve hakiki sıfat kabul ederler. Çünkü Allah, Kur'an'da kendisini halık (yaratıcı) olarak vasıflandırmıştır. Allah eşyayı kudret sıfatıyla değil, tekvin sıfatıyla yaratır, derler.³

Allah Teâlâ, kemal sıfatların hepsiyle vasıflanmış olup bütün noksan sıfatlardan münezzeh ve uzaktır. Mümkün olan şeyleri yaratıp yaratmamak, Allah'ın dilemesine kalmıştır. Allah'ın kemal sıfatları sonsuzdur diyebiliriz.

1-Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışı

Sıfat, Allah'ın zatına atfedilen bir kavramdır. Kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi, şüphe yok ki zihin dışında fiili olarak vardır.

¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s.640

² Tükçe Sözlük, Haz.; Hasan Eren, TDK, Ankara 1988, C.II, s. 1294

³ İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2002, s.147

Allah hakkında Kur'an'da bir çok nitelendirme söz konusudur. Dinin inanılıp tapınılmasını istediği yaratıcının yine din tarafından nitelendirilmiş olması gerekir. Cibril hadisinde "Dinî hayatın en yüksek mertebesi olarak kabul edilen ihsan, "*Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmendir; gerçekten sen O'nu görmüyorsun da O seni görmektedir*". Şeklinde tarif edilmiş ve tanınmayan, münasebet kurulamayan bir Tanrı'ya hakiki manada ibadet edilemeyeceği gerçeğine işaret edilmiştir.⁴

Her şeyden önce, inanan ve inandığına ibadet etmek isteyen insan için Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendirilmesi, kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Bilinmeyene tapınmak, mümkün değildir. L. Gardet'in de ifadesi ile "Kur'an ve Hadis metinlerinde birçok kavramla nitelendirilen Allah hakkında İslâm bilginlerinin düşünmemeleri, birbirinden farklı da olsa genelde belli bir anlayışa sahip olmamaları mümkün değildir. Gerek İslâm tarihi ve mezhepler tarihi kitaplarından, gerekse mezhepler arası tartışmaları yansıtan reddiye türündeki eserlerden anlaşıldığına göre İslâm'ın yayılışı sırasında diğer din ve felsefe mensuplarıyla Müslümanların önemli fikir mücadeleleri ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların ortaya çıktığı H.I. yy.'da kullanılan dillerin Müslümanların faydalanacağı şekilde sistemleştirilmiş bir teolojileri yoktu. Aynı zamanda Müslüman alimler de Yunan Metafiziğine vakıf değildi. Ancak felsefi kültürün oldukça geliştiği, Ebû Davud, Ahmed b. Hanbel mücadelesi ile ileri boyutlara varan akıl-nakil tartışmalarının sertleştiği III. yüzyıldan sonra, aşağı yukarı sınırları ve ana temaları açıklığa kavuşmuş bulunan sıfatlar konusunun işlenişinde yabancı kültürün tesiri söz konusu olabilir.⁵

İslam dünyasında sıfat ve kader meselesini ilk olarak tartışma konusu haline getiren Cehmi ve Mu'tezili bilginlerin özellikle Hıristiyanlığa karşı reddiyeler yazdıkları bilinmektedir.⁶

Sıfat kelimesi, Kur'an'da yer almıştır fakat isim birçok ayette Allah'a atfedilmiştir. Ayrıca O'nun güzel isimlerinin olduğu da ifade edilmiştir. En erken hicri II. yüzyıldan itibaren akaid literatürüne girdiği anlaşılan sıfat terimi ise İslam inancının gayri İslâmi unsurlar karşısında savunulması sırasında ortaya çıkmış olmalıdır.

Allah'ın zatıyla ilgili ilk fikrî hareketler iki türdür:

1) Zatın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması: Allah için bazı sıfatların nitelendirilmesi gerekir. O'nun zatını ifade etmede kullanılan bu sıfatları sonradan

⁴ Bekir Topaloğlu, 'Allah', DİA, İstanbul 1989, C.II, (482-498), s.483

⁵ Topaloğlu, *age*, s.487

⁶ Şerafeddin Gölcük, *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*, TDV.Yayımları, Ankara 1997, s.223,224

kazanmış olamaz; çünkü bu taktirde yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, ayrıca sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe maruz kalmış olur. Söz konusu sıfatların da zat gibi çoğalacağı için tevhid prensibi zedelenmiş olur. Orta yol korunmazsa teşbih ortaya çıkar.

2) Ta'til : Zati sıfatlardan soyutlanmaktır. Bu durumda Asr-ı Saadetten beri Müslümanların benimsediği akideye ters düşülecektir.

Siyasî ve ideolojik amaçlarla bazı aşırı grupların Hz. Ali'nin şahsı etrafında ürettikleri teşbih görüşleri bir yana bırakılırsa, fikrî manada ilk aşırılığın, H II. yüzyıl başlarında, yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Cad b. Dirhem ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745), tarafından ta'til görüşünün ileri sürülmesi ile başlamış olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra Mukatil b. Süleyman (ö. H.150) ve onun görüşünü savunanların teşbih konusundaki aşırılıkları göze çarpar. Aynı dönemlerde teşbihten şiddetle kaçınan Mutezile alimleri, ta'til görüşünü de benimsemeyen orta bir yol tespit etmeye çalışmışlardır.⁷ Mu'tezile Allah'ın varlığının ancak akılla bilinebileceği tezini savunmuştur. Bu konuda Nazzâm şöyle söylemiştir: “*Akıllı bir insan şeriatın önce düşünce ile Allah'ın varlığını bilir*”. Ebu'l-Hüzeyl al-Allâf ise Allah'ın ve bütün bilgilerin ancak aklı zaruretle bilineceğini söylemiştir. İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığı akılla, dinî teklif ise şeriatla bilinir. İmâm Eş'arî ise bu konuda orta bir yol tutmuştur. Ona göre mârifetullah önce akıl ile sağlanır. Sonra şeriatla da vâcip olur.⁸

Ondan bir asır sonra gelen ilk İslâm filozofu Kindî'yi (805/873) kelimadan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi sayarsak bir asır sonra Fârâbî (874/950), İbn Sînâ'yı söz konusu etmek gerekir. Bu İslâm felsefe geleneğinin bütün temsilcileri de Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna ve Kur'an'da Allah'ın çeşitli kavramlarla nitelendirildiğine iman etmişlerdir. Bütün mesele, fiilen var olduğu ve nasslarda mevcut sıfatlarla nitelendiği kesin olarak bilinen Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki münasebeti kurabilmek ve bunu ilmi bir yaklaşımla ifade edebilmektir.

Sıfatlar konusunda, Ehl-i Sünnetin görüşü şöyledir: Allah zatı ile kaimdir ve ezeli sıfatları vardır. Sıfatlar, “*Ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır*” Allah'ın sıfatlarının olması ise, O'nun, Alim, Diri ve Kadir olmasıyla sabittir. İlim, Hayat, Kudret ve bunların dışındaki sıfatların hepsinin vacibu'l vücud (varlığı zorunlu, kendiliğinden olan) mefhumuna ilave bir anlama delalet ettiği malumdur. Yoksa bütün

⁷ Gölçük, *age*, s.89

⁸ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara 1987, s. 10

lafızlar eşanlamlı lafızlar değildir. Bu nedenle Mutezilenin dediği gibi, O alimdir fakat onun ilmi yoktur, O kadirdir fakat O'nun gücü yoktur şeklinde söylemek mümkün değildir. Bu açıkca imkânsız bir şeydir. O'nun ilminin, kudretinin ve diğer sıfatlarının isbatı hakkında nasslar konuşmaktadır. Yalnızca Alim ve Kadir olarak isimlendirilmesi değil, mükemmel fiillerin ortaya çıkması da O'nun ilminin ve kudretinin varlığına delalet etmektedir.⁹

Sıfatlara dair nassların yüzeysel manasına (zahir) bağlı kalanlar bazı noktalarda teşbihe düşmüş gibi görünse de aslında Mukatil b. Süleyman gibi fikirleri açısından ciddiye alınabilecek teşbih taraftarlarının sayısı pek azdır. Bunların gerçek görüşleri hakkında muhaliflerin kitaplarında yer alan rivayetlerin doğruluğu konusunda da ihtiyatlı olmak gereklidir.¹⁰

Hız Muhammed ve sahabe zamanında, Allah'ın sıfatlarıyla zâtı arasındaki ilişki, bir problem olarak ele alınmamış ve bu da onların iman gücüne bağlanmıştır. Araştırmacılar, Allah'ın sıfatları meselesinin ortaya çıkışına yol açan çeşitli etmenler göstermişlerdir. Bunların bir kısmı bu sorunun, yabancı bir tesirle ortaya çıktığı görüşündedir. Baker, Kramer, Mc Donald ve Wolfson gibi isimler, problemin İslâm'a, Hristiyan kelamının tesiri ile girmiş olduğu görüşünü benimserler. Mc Donald'a göre Kur'an'ın yaratılmış olmadığına inanmak, Hristiyanlardaki "*tanrısal söz*"ün O'nun kalbinde ve yaratılmamış olduğu inancından alınmıştır. Bir diğer grup ise problemin Yahudi tesiriyle ortaya çıktığını düşünür. Onlara göre Mutezile'nin Kur'an yaratılmıştır görüşü, "*Tevrat yaratılmıştır*" inancında olan Yahudilerin görüşlerinden alınmıştır. Özellikle Mutezile kelamcılarıyla Yunan felsefesi arasındaki bağlantıların olduğunu gösteren kanıtların olduğunu ileri sürenler ise bir diğer grubu oluşturur. Sözelimi Eş'arî, Mutezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşlerini reddederken şöyle der: "*Sıfatların inkarı, Mutezile'nin felsefeci kardeşlerinden alıntı yaptıkları görüşe müncer olur*" Sıfatlar tartışmasının haricî etkenlerle ortaya çıktığını savunanlar yanında, bizzat İslâm'ın dâhilinde, fikrî düşüncenin gelişmesinin sonucu olarak ortaya çıktığını düşünenler de vardır. Her ne kadar yabancı tesirler olsa da, bunlar problemin ortaya çıkışında ikincil derecede rol oynamışlar ve sadece meselenin gelişmesine ve derinleşmesine yardımcı olmuşlardır.¹¹

⁹Takiyyuddin en-Nebhani, http://www.hilafet.com/kitaplar/islâm_sahsiyeti/index.htm (13.08.2006)

¹⁰Topaloğlu, *age*, s.488

¹¹M.Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul 2001, s.305

Bu tartışmalar kaza-kader problemini araştırmaya götüren münakaşalardır ki, zorunlu olarak Allah'ın sıfatları problemini de içine almak neticesini doğurmuştur. Buna göre, Hâricîler'in halkalarında cereyan eden tartışmalar ve bu sorunun ortaya çıkışına yol açan müzakereler, daha erken bir zamanda ortaya çıkmıştı ve o zamanlarda İslâm düşüncesi yabancı etkenlerin tesirinden uzaktı. İslâm'da dinî tefekkürün gelişmesi İslâm'a has ve orijinaldi.¹².

Selefiyye, sıfatlar konusunda muhafazakar bir tavır izlemiş, nasslarda yer alan bütün sıfatları, Allah'ı ifade etmede vazgeçilmez bir prensip kabul etmiştir. Ahmet b. Hanbel'den (780- 855) hatta İmam Malik (179/795) 'ten itibaren selef alimleri zahiri manalarıyla beşeri özellikler taşıyan haberi sıfatları Allah'a nispet ederken daima "mahiyet ve keyfiyeti bilmeden" demek suretiyle teşbihi andıran kavramları zattan uzak tutmuşlardır. Tenzih taraftarı Mutezileye gelince, onları, "bütün sıfatları inkar edenler" anlamındaki Muattıla'dan kabul etmek doğru değildir. Mutezile alimlerinin çoğunluğu Kur'an'da bulunan ilahi sıfatları zat'ı ilahiyyeye ait saymıştır. Bu alimlerle Sünni kelamcılar arasında bulunan sıfat anlaşmazlığı, meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir.¹³

İslâm dünyasında sıfat ve kader meselelerini ilk kez tartışma konusu haline getiren bilginlerden Cehm b.Safvân, Allah'ın insanları vasıflandıran sıfatlarla nitelenmesinin, teşbihi gerektireceği için câiz olamayacağını iddia ediyordu. O yüzden, Allah'ın Hayy ve Âlim oluşunu nefy ve Kadîr, Fâil ve Hâlık olmasını ise ispatlamak gerekir çünkü insan, bu son üç sıfat ile nitelendirilemez. Kendilerini tevhid ehli diye adlandıran Mutezile ekolünde ise genel olarak sıfatları inkâr etme tavrı hâkimdi. Onlara göre eğer kadîm sıfatlar kabul edilirse sonuçta birden çok ezeli varlık ortaya çıkacak ve bu da tevhid akîdesini sona erdirecektir. Sıfatlar tartışmasının, Kelâm sıfatının özel konumunu imleyen Halku'l Kur'an meselesinden önce mi sonra mı olduğu tartışmalıdır. Söz gelimi Watt, şöyle demektedir: “ Bunca asır sonra sıfatlarla ilgili bu meselenin neden bu kadar büyük hararet hâsıl ettiğini kesinlikle bilmek oldukça güçtür. Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu inkâr etmek niçin bu kadar mühimdi? Bunu kabul etmek, Kelâm sıfatını ve netice itibariyle de yaratılmamış bir Kur'an'ı kabul etmek demek olacağı için mi? Veya Hristiyanların teslis akîdesi ile karışma korkusundan olabilir miydi?”¹⁴

¹² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, İstanbul 1994, s.242

¹³ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 1998, s. 84

¹⁴ Watt , *a.g.e*, s308

Mutezile'nin ünlü temsilcilerinden Allâf, “O, zâtıyla Âlim, zâtıyla Kadîrdir” diyerek sıfatları toptan nefyeden genel Mutezilî görüşün aksine “ O, ilim olan zâtı ile âlimdir, kudret olan zâtıyla kadîrdir.” diyerek zâtın sıfatın aynı olduğunu ve sıfatın da aynıyla zât olduğunu söylemektedir. Nazzam ise, zât ile sıfatları birbirinden tecrit eden filozofların görüşlerine daha çok mutabıktır. Bu konudaki düşüncesini şöyle dile getirir: “ Allah’ın sıfatları muhtelifdir ama bu çeşitlilik zâtında değildir. Allah’tan O’nun zâtına ters düşen vasıfları ortadan kaldırmanın çeşitlenmesinden ötürüdür. Allah’ın zâtına ters düşen bu vasıflar, cehl, acz, ölüm gibi vasıflardır. Allah’ın zâtı ise muhtelif değil tektir.” Bu görüşüyle Allâf, sıfatları selbî metotla açıklamaktadır.¹⁵

Eş’arî kelamcılar ise, bir şeyin kavramı ve gerçekliği arasında ayrım yaparak, sıfatların Allah’ın zâtından ne ayrı ne de gayrı olduğu düşüncesini savunmaktadır. Kavramsal olarak sıfatlar, Allah’ın zatıyla aynı değil, zatına ilave olup farklı anlamlara sahiptir. Eğer aynı olsaydı hiçbir delile ihtiyaç duymadan zâtı bilince, O’nun âlim ve kadîr olduğunu da bilmemiz gerekirdi. Ayrıca bu durumda, iki zıt sıfatın Allah’ın zatını teşkil etmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bu şekilde pek çok kanıt getiren Eş’arî, gerçeklik açısından O’nun zatının tek olduğunu ve kendisinde ezeli ve ebedi olarak var olan birçok sıfata sahip olduğunu söyler. Dolayısıyla sıfatlar O’nun zatından gayrı da değildir. Çünkü gayrı olsalardı, bu sıfatların müstakil varlıkları olmalıdır. Bu ise mümkün değildir.¹⁶Eş’arîlerin görüşleri bu yöndedir.

Maturidi de, Eş’arî’nin benimsediği görüşü kabul ederek Allah’ın sıfatlarının ezeli ve ebedi olduğunu söyler. İlahi sıfatları tasdikten doğabilecek antropomorfizmden, tenzih ve muhalefetün lil’-havadis akidelerine sağlam bir şekilde inanmak suretiyle sakınılabılır. Örneğin ona göre Allah’ın bilmesi ya da görmesi, insanın bilmesi ve görmesi gibi değildir.

Diyebiliriz ki; İslâm dünyasında ezeli sıfatların varlığı kabul edilir ve bu sıfatların Allah’ın zatından ayrı ya da gayrı olup olmadığı konusunda hüküm Allah’a bırakılır. Muhalefetün lil’-havadis ilkesi ile de Allah’ın, sonradan olanlara benzemediğinin altı çizilir. Buna göre örneğin, Allah her şeyi işitir ve görür, ancak O’nun görmesi ya da işitmesi, mahlûkatın işitmesi ve görmesine benzemez ve onunla mukayese edilemez. Mahlûkatla O’nun sıfatları arasındaki fark, bir derece farkı değil, mahiyet farkıdır. Allah’ın, insanlarda bulunmayan, sadece kendine özgü sıfatları da

¹⁵ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul 1998, s.69

¹⁶ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1998, s.75

vardır ki, bunlar bilindiği gibi, kıdem, beka, kıyam binefsihî gibi sıfatlardır. Aslında Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin araştırılmasında tüm mezheplerin ve filozofların amacı, Allah'ın zâtına layık olmayan her türlü düşüncüyü zihinlerden ulaştırmak ve tenzihî bir tevhide varmak olmuştur denilebilir.

2-Sıfatların Sınıflandırılması

Sıfatlarla ilgili tasnif yapan alimler, daima nassları göz önünde bulundurmuşlardır. İnançla ilgili olarak Ebu Hanife'nin el-Fıkh'u'l-Ekber, Maturidi'nin Kitabu't Tevhid ve Eşari'nin el-Lüma adlı kitaplarında söz konusu sıfat gruplandırmaları yapılmıştır. Sünni kelim kitaplarında görülen yaygın bir tasnife göre sıfatlar: Tenzihî, subûtî ve fiili olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzihî sıfatlar, Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkınlığını ifade eden sıfatlardır.

Subûtî sıfatlar ise, Allah'a nispet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Birinci gruba imanın hedefini oluşturan uluhiyyet sıfatları, ikicisine de ibadetin hedefini oluşturan rububiyet sıfatları demek mümkündür. Fiili sıfatlar ise, Allah'ın kainatla olan münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden ve O'nun kainatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir şekilde ifade eden kavramlardır.¹⁷

Mutezile, selef alimleri, Şia gibi kelamcılarının tasnifleri de Sünni kelamcılarinkine kadar olmasa da aşağı yukarı aynı özelliktedir. Allah'ın birliğine ve tenzihî sıfatlarına büyük önem veren İslam filozofları, Subûtî sıfatları da tenzihî sıfatlarla birleştirmişlerdir. Fiili sıfatlar Selefiyye ve Maturidiye dışındaki alimlere göre itibari sıfatlardır.¹⁸

Tenzihî Sıfatlar

Zâtullah akidesini belirleyen ve selbi terimiyle de isimlendirilen bu sıfatlar, acz, eksiklik ve yaratılmışlık gibi uluhiyyete isnad edilmesi mümkün olmayan kavramlardır. Bu kavramların zattan uzaklaştırılması ile Allah nitelenmiş olur.

Tenzihî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır. Kur'an'da Allah'ın birliğini, şeriki ve benzerinin bulunmadığını yaratılmışlık belirtilerinden münezzehe olduğunu ifade eden; "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*".¹⁹ Ayeti tüm alimler

¹⁷ Topaloğlu, *age*, s. 488

¹⁸ Topaloğlu "age", s. 488

¹⁹ Şura, 42/11

tarafından tenzih için esas kabul edilmiştir. Kelam'da, Muhalefetün li'l-Havadis terimiyle ifade edilen bu prensip yaratıcı ile yaratılan arasındaki statüleri tamamiyle birbirinden ayırmıştır.

Allah'ın birliği prensibi de uluhiyyete yakışmayan tüm kavramları ilahi zattan uzaklaştıran, tenzihi sıfatları ihtiva eden bir prensiptir.²⁰

Selef alimleri, tenzih ayetlerini sıralayıp yorumlamakla yetinmişler. Kelamcılar ise Şura suresinin 11. ayetinin ışığı altında ilgili nasslardan faydalanarak bazı terimler tespit etmişler ve öğretimde kolaylık, birlik ve ahenk sağlamak amacıyla altı terimi seçerek belli bir liste oluşturmuşlardır.

a) Vücut : “Yokluğu düşünülmemek” anlamına gelir. Bazıları bunu müstakil bir sıfat (sıfat-ı nefsiyye) kabul etmiş, sıfat listesinden çıkarmışlardır.

b) Kıdem : Varlığın başlangıcı olmamak

c) Beka : Varlığın sonu olmamak.

d) Muhalefetün lil Havadis : Yaratılmışlara benzememek.

e) Kıyam bi Nefsihi: Varlığı için başkasına muhtaç olmamak.

f) Vahdaniyet: Ortağı (şeriki) bulunmamak, manalarında kullanılmıştır.

Felsefenin de etkisiyle kelamî kültür geliştikten sonra tenzihi sıfatlar listesi zenginleştirilmiştir.

Mutezile ve Şia alimleri de Ehl-i Sünnet'in benimsediği tenzihi sıfatları aynen kabul ederler. Ancak Nazzam ve Ebu'l Huzeyl el Allaf gibi bazı Mutezili alimler, subûti sıfatları, tenzihi sıfatlar alanına girecek bir anlayışla yorumlayarak sıfatların sahasını genişletmiş ve Allah'ın yalnız bu kavramlarla nitelendirilebileceğini söylemişlerdir.

İslâm filozofları, nasslarda bulunan ve kelamcılar tarafından düzenlenen tüm tenzihi sıfatları kabul etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre tenzih metodu dışında zata isnad edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadim olarak kabul edilecek sıfatlar uluhiyyette kesretin

²⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 488

bulduğunu çağrıştırır ki bu kabul edilemez.

Filozoflar, tabir yerindeyse tevhit uğruna sıfatları zat içinde eritmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında zat-sıfat aynılığı görüşüne özellikle Sünni kelamcılar karşı çıkarak sıfatları inkar etmiş ve bu konuda tekfir yolunu da tercih etmemişlerdir.

Haberî sıfatlar diye anılan ve Kur'an'da zahiri manalarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed), hadislerde parmak (ısbâ'), ayak (kadem) gibi uzuvlar, ayrıca bazı ayet ve hadisler de arşın üzerinde oturmak (istiva), yukarıdan aşağıya inmek (nüzul), gelmek (meci), gibi beşeri fiiller Allah'a nispet edilmiştir.²¹

İlk fetihlerle birlikte İslâm teolojisinin karşılaştığı direnişler karşısında erken dönemlerden itibaren bu tür nassların yorumu gündeme gelmiştir. Müşebbihe ve Mücessime diye anılan nitelik ve nicelik bakımından önemsenmemesi gereken azınlık hariç tutulursa bütün İslam alimleri zatı ilahiyeye hiçbir zaman antropomorfik özellikler nispet etmemişlerdir. Yine onlar zat ve sıfatlarıyla birlikte uluhiyyetin, mahiyet ve keyfiyeti bilinmeyecek aşkın bir alem olduğundan şüphe etmemişlerdir.

Muhafazakar alimler haberî sıfatların ifade ettiği yüz, göz, el, ayak gibi zahiri ve beşeri anlamların Allah için söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte bunlara mecazi anlamlar vermek de istememiş, meseleyi Allah'a havale etmişlerdir. Mutezile ve bir kısım Sünni Kelamcılarının benimsediği te'vil metoduna göre ise bu tür kelimeler uygun şartlara bağlı olmak kaydıyla mecazi yorumlara bağlı olarak açıklanabilir. Ahmet b. Hanbel'de dahil olmak üzere muhafazakar alimler bile bazı nassları kelamcılar gibi te'vil etme mecburiyetini hissetmişlerdir.²²

Özetle; tenzih prensipleri açısından mümkün olmayan bazı kavramların nasslarda yer alması, ilahi bir eğitim ve imtihan vesilesi olmasının yanı sıra, aşkınlığa has bir özellik ayrıca her dilde bulunan edebi bir kullanıştır.

a) **Subûti Sıfatlar**

Subûti sıfatlar, Allah'ın zatına isnat edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatlar, müminin ubudiyeti ile yaratıcının rububiyeti arasındaki ilgi ve ayrıca Allah-alem münasebetini açıklayan kavramlardır. Yaklaşık olarak Hicri I. asrın

²¹ Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir 1985, s.84

²² Gazzali, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, , Çev: Sıtkı Güllü, C. I, İstanbul 1998, s.103-104

sonlarına doğru subûti sıfatlar alimler tarafından tartışılmaya başlanmıştır.

1) Diri (Hayy) : Canlılık, dirilik anlamındadır. İlim ve kudreti olanın diri olması gerekir.²³

*"Allah, ondan başka ilah olmayan diri, her an yaratıklarını gözetip durandır"*²⁴
*"O diridir. Ondan başka ilah yoktur"*²⁵

Allah, sıfatları ve isimleri ile var olmuş ve var olacaktır. O'nun isim ve sıfatlarından hiçbiri sonradan olma değildir. O ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelde sıfatıdır. Kelam ile konuşur, kelam O'nun ezelde sıfatıdır. Yaratması ise daima halıktır, yaratmak O'nun ezelde sıfatıdır. Fiili ile daima faildir, fiil O'nun ezelde sıfatıdır. Fail Allah'tır, fiil ise O'nu ezelde sıfatıdır. Yapılan şey, mahluktur. Yüce Allah'ın fiili ise mahluk değildir. Allah'ın ezeldeki sıfatları mahluk ve sonradan olma değildir. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olduğunu söyleyen, veya tereddüt eden kimse Allah'ı inkar etmiş sayılır.²⁶

2) Bilen (Alim): Allah'ın bütün mevcudatı bildiğini ve yaratıkların tamamını ilmi ile kuşattığı²⁷ anlamındadır. İlim sıfatı Allah'ın şu sözünden alınır: *"Gaybın anahtarları O nun katındadır, onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı bilir. Düşen yaprağı ve yerin karanlıklarında olan taneyi yaşı kuruyu ki apaçık kitaptadır. Ancak O bilir"*²⁸

3) İşiten (Semi): Allah'ın her şeyi işiten anlamındaki sıfatıdır. İşitmek sıfatı

*"Allah işitir ve bilir"*²⁹

4) Gören (Basir): Görme ve idrak yönünden bir ilimdir. Hatta öyle bir zati ilimdir ki ihtiva ettiği malumatın ilmi, şekil ve surette belirli olup hiçbir vakit değişmez.³⁰

*"Muhakkak ki Allah işitir ve görür"*³¹

²³ Cebecioğlu, *age.*; s.335

²⁴ Taha 20 /111

²⁵ Bakara 2/255

²⁶ İmam-ı Azam, *el-Fıkhu 'ul Ekber*, Çev: Mustafa Öz, İstanbul 1992, s.54

²⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 2005, s.250

²⁸ En'am 6 /59

²⁹ Bakara 2/244

³⁰ Afifüddin S. Et-Tilmsani, *Esmau'l Hüsnâ*, Çev: Selahaddin Alpay, İstanbul 2002, s.33

³¹ Nisa 4/58

"Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm"³²

5) Güç Getiren (Kadir): Kainatı sanatla yaratanın güç sahibi olması sıfatıdır. Kudret sıfatı da şu ayetlerden alınır:

"Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz"³³

"Gökleri ve yerleri yaratmış olan Allah'ın, onların benzerlerini de yaratmaya kadir olduğunu görmezler mi"³⁴

6) Dileyen (Murid) : Allah'ın yaptıklarına iradesinin taalluk ettiğini bilme³⁵ sıfatıdır.

"Zekeriya, "Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?" dedi. Allah, "Öyledir, ama Allah dilediğini yapar" dedi."³⁶
"Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri sadece o şeye 'ol' demektir, hemen olur"³⁷

7) Konuşan (Mütekellim): Allah'ın kelam sıfatıyla konuştuğunu bilmek³⁸ sıfatıdır. Kelam sıfat Allah'ın şu sözünde olduğu gibi alınır:

"Allah Musa ile de konuştu"³⁹

"Musa tayin ettiğimiz vakitte gelince ve Rabbi onunla konuşunca..."⁴⁰

Bu taksimatla te'lif ve öğretim kolaylığı sağlanması yanında, kainatın yaratılışı ve Allah-alem münasebetinin anlaşılması amaçlanmıştır.Ehl-i Sünnet kelimcileri, zat-ı ilahiyyeye bir anlamda manalar katan subûfî sıfatların zata ilişkisini, "zâtın ne ayrı ne de gayridir" şeklinde ifade etmişlerdir. Onlar, sıfat zâtın aynı değildir derken sıfatları zata özdeşleştirmek suretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran bazı Mu'tezili kelimcilerle İslâm filozoflarının hatasından, "gayrı değildir" derken de Hıristiyan inancından kaçınmak istemişlerdir. Bunun için söz konusu görüşte zat ile sıfat arasındaki ilişki ayrı ayrı açılardan ele alınmıştır.⁴¹ Vahdaniyet, kıdem ve daha başka sıfatlar Kur'an-ı Kerim'de geçtiği gibi bu sıfatlar da Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir. Bu

³² Taha 20/46

³³ Talak 65/12

³⁴ İsrâ 17/99

³⁵ İmam Gazzali, a.g.e, C.I, s.240

³⁶ Ali imran 3/46

³⁷ Yasin 36/82

³⁸ İmam Gazzali, a.g.e, C.I, s.241

³⁹ Nisa 4/164

⁴⁰ A'raf 7/143

⁴¹ Topaloğlu, a.g.e, s.490

noktada Allah'ın vahdaniyeti (birliği), Ezeli olması, Diri, Canlı, Güçlü, İşiten, Gören, Konuşan, her şeyi bilen olduğu konusunda Müslümanlar arasında hiçbir ihtilaf yoktur.

Sıfatlar konusu işlenirken ve bu konularla bağlantılı olarak filozof ve kelamcılar kendilerini ister istemez bazı tartışmaların da ortasında bulmuşlardır. Bunlardan biri Rü'yetullah, diğeri de Halku'l Kur'an meselesidir.

Ru'yetullah, Allah'ın ahirette görülebilmesi konusudur. Sünni alimler bir şeyin görülebilir olmasını O'nun varoluş özelliğine bağlı olduğunu ve Allah'ın varlığından da şüphe edilmediği için ahirette O'nun görülmesinin aklen, mümkün olduğunu söylerler. Kur'an'daki naslar bu gerçeği açıkça kabul etmemizi gerekli kılar.

Mutezile kelamcıları ve onların etkisiyle Harici bazı alimler, ahiret aleminde dünya kanunlarına bağlı olunacağını ileri sürerek Allah'ın görülemeyeceğini savunmuş, ilgili nasları da kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamışlardır.

İbn Rüşd, Mutezile'nin ru'yetullahı inkar etmelerini şiddetle reddettikten sonra kelamcıların kullandıkları ispat delillerini de zayıf bulduğunu ifade ederek, ru'yetin nur ismine bağlı olarak yapılacak açıklamalarla ispat edilmesinin gerekli olduğunu ileri sürmüştür.⁴² İbn Rüşd bu noktada Kur'an ayetlerinden yola çıkılarak gerçeğe ulaşılabileceğini düşünür.

Allah'ın kelim sıfatıyla ilgili olan Halku'l Kur'an meselesi muhafazakar, sünni yerli yabancı birçok alim tarafından tartışıl gelmiştir. Hicri I. yy. sonlarından itibaren sıfatlar konusunun gündeme gelmesine bağlı olarak Halku'l Kur'an da bu tartışma alanının bir konusu olmuştur. Hicri II. yüzyılda bu meselenin tartışılması hız kazanmıştır. Muhafazakar diye adlandırılan grup, bu probleme Allah'ın sıfatlarından olan kelim açısından bakmış, her sıfat gibi bunun da kadim olduğunu söylemiştir.

Mutezile bu meseleye beşeri açıdan bakmış ve Kur'an'ın hâdis olduğunu savunmuştur.⁴³

⁴² İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci 'l-Edille*, Çev: Süleyman Uludağ, (Felsefe Din İlişkileri) İstanbul 2004, s.205

⁴³ Gölcük, *a.g.e*, s.63

b) Fiili Sıfatlar

Fiili sıfatlar da Allah'ın, alem-insan ilişkisini ifade eden kavramlardır. İmam-ı Azam'dan itibaren Hanefi-Maturidi alimler fiili sıfatları diğerleri gibi kadim sayarak Allah'a isnad etmişlerdir. Bu sıfatların hepsini tekvin terimi ile ifade etmişler ve bunu zatla kaim ve kadim bulunan subûti sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak eklemişlerdir.⁴⁴

Selef alimleri de ilahi fiillerin zat ile beraber kadim sıfatlar olduğunu kabul etmişlerdir. Eş'ariler ilahi fiillere müstakil bir sıfat statüsü tanınmasını gerek görmemişlerdir. İlim sıfatına kudret ve iradenin de eklenmesiyle ilahi fiiller sisteminin tamamlanabileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre fiiller, doğrudan sıfat olmayıp ilim, kudret ve iradenin yansımalarıdır. Dolayısıyla kadim değil hâdistirler ve zat ile kaim değildirler. Mutezile kelamcıları da irade ve kelam sıfatlarını katmak suretiyle fiili sıfatları hadis kabul etmiş, zat ile kaim olmadıklarını söylemiştir.⁴⁵ Fiili sıfatların en önemli konusu kader problemidir. Çalışmamızın konusu dışında olmasından ötürü biz bu konuyu detaylı bir şekilde anlatmayacağız.

Sonuç olarak; çeşitli mezhep ve düşünce mensuplarıyla birlikte Müslümanların benimsediği Allah fikri, fiilen varolan, kainatı yaratıp yöneten aşkın bir varlıktır. Sahih olan nasların ona nispet ettiği nitelikleri bütün Müslümanlar, kulluk ve teslimiyet bilinci içinde kabul etmelidir. Bu sıfatların yorumlanması ve zatla olan ilişkisinin tespit edilmesi konusunda İslâm tarihi boyunca farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. İslâm'ın sunduğu Allah mefhumu, aşkın bir varlık olmakla birlikte, insana ve kainata karşı ilgisiz değildir. O, kainatı yaratan, her an yaratmayı sürdürüp, evreni yönetendir. O, mutlak ve aşkındır. İnsan ise her yönden kusurlu, ihtiyaçlarla yüklü sonlu bir varlıktır. İkisi arasında ilginin kurulması için O'nun aşkın niteliğinden sıyrılıp, insana benzemesine veya maddileşmesine gerek yoktur.

3) Allah'ın Sıfatlarına Genel Bir Bakış

Allah'ın isimlerinin çokluğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Fakat O'nun isimlerinin çokluğu birliğine zarar vermez. Sıfatların ezeli oluşu hususunda Mu'tezile sınırlama getirmiş ve sıfatları nefyetmiştir. Allah, ezelden beri sıfatlarıyla vardır. Sıfatlar zattan ne ayrı ne de gayridir. Kur'an'da Allah "*Elbette en yüce sıfatlar*

⁴⁴ Fığlalı, *a.g.e.*, s.79

⁴⁵ Bekir Topaloğlu, 'Allah', DİA., İstanbul 1989, C.II, (482-498), s.493

*Allah'a mahsustur*⁴⁶ buyurmaktadır. . Dolayısıyla O'nun isim ve sıfatlarının çokluğu O'nun birliğine zarar vermez.

Felsefe tarihinde, İlk çağ filozoflarından Plotinus Tanrı'ya yüklediği Selbi sıfatlarda ona atfedilecek her hangi bir sıfat veya ismin O'nun birliğine zarar vereceğini düşünmektedir.⁴⁷

Bütün filozoflar, Allah'ın tüm kemal sıfatlarıyla muttasıf ve bütün eksikliklerden münezzehe olduğu konusunda fikir birliği halindedir.⁴⁸

Allah, akıl ya da duyularla kavranılan her hangi bir şeye mukayese edilmekten, veya arazların mahallerinde gözükmesi gibi O'na sıfatların hulul etmesinden, sıradan insanların akılları ile kavranmaktan halk arasında kullanılan lafızların O'nu ifade etmesinden münezzehe ve yücedir.⁴⁹ Yani tüm eksikliklerden uzaktır.

Biz Allah'ın zatını, hakikat ve kühünü bilemeyeceğimiz için, O'nu eserleri ve delalet ettikleri sıfatlarıyla tanırız. Kainat denilen eseri, dikkatle gözlemleyen, , onu yaratanın bir çok yüce sıfatlarını anlar.⁵⁰

Zat, sıfatsız olmaz. Zatı sıfatlardan, sıfatları zattan ayrı düşünmek, hakikati olmayan bir tarz ve hayalden öteye gidemez. Sıfatları olmayan bir Tanrı; matematik faraziyeler gibi gerçekte varlığı olmayan ancak zihinde varolan ma'dum bir Tanrı'dır.⁵¹ İslâm düşüncesinde Allah "Bir" ve tektir. "*Bu teklik sadece kendisinden başka ilah olmadığı için değil, kendisinin eşi ve benzeri olmadığı içindir*"⁵² diyebiliriz.

Kemal sıfatlarından mücerret, emri ve nehyi olmayan bir uluhiyyet manasızdır. Varlığı ile yokluğu eşittir.⁵³

Allah'ın sıfatları yaratılmışların sıfatlarına benzemez. Allah'ın zatını bilemediğimiz gibi sıfatların keyfiyetini de bilemeyiz. Bizde de bazı yaratılmış sıfatların bulunması O'nunla eşitlik anlamına gelmez. O'nun sıfatlarını ifade eden isimleri kendi zatına özgüdür.

⁴⁶ Nahl, 16/60

⁴⁷ Yunus Kazım Köni, *Platon'un İde Nazariyesi*, İstanbul 1937, s.71

⁴⁸ Abdullatif el-Harputî, *Tenkihu'l Kelam fi Akaid-i Ehli'l İslam*, Sad.: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, Elazığ 2000, s.158

⁴⁹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetü'llahi'l-Baliğa*, Çev: Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, C. I, s.235

⁵⁰ Ulutürk, a.g.e, s.85

⁵¹ Ulutürk, a.g.e, s.85

⁵² Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, s.14

⁵³ Ulutürk, a.g.e, s.252

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE TANRI'NIN SIFATLARI MESELESİ

A-İBN SİNÂ'NIN HAYATI VE ESERLERİ

1-Hayati (980-1037)

İbn Sînâ (Ebu Ali Sînâ) Buhara yakınında Harmisen'de H.980 yılında doğdu.⁵⁴ İbn Sînâ'nın öğrencisi onun hakkında "Batışı olmayan güneş"(Şark'ın dehası) tabirini kullanmıştır.⁵⁵ Bu da onun üstün nitelikli bir bilgiye sahip olduğunu gösterir.

İbn Sînâ, babasının işi dolayısıyla Buhara'ya yerleşmiştir. "Buhara'ya Ebu Abdullah en-Nâtîli isminde bir filozof gelir. Babası oğlunun ondan tahsil görmesini ister. İbn Sînâ ondan öncelikle "İsagoji" daha sonra aynı hocadan Öklid'in "Enasır" adlı geometri kitabını ve Batlamyus'un "el-Majeste"sini okur. Bu arada İbn Sînâ tıba merak duyar ve kendi kendine çeşitli tıp kitapları okumaya başlar, bu sıralarda henüz 13 yaşlarında olan İbn Sînâ, tıp, matematik, mantık, fizik gibi alanlarda üstün başarılar gösterir. Nihayet metafizik konularına ilgi duyan İbn Sînâ, Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserinin çevirisini okur. Fakat kendi deyimiyle kırk defa okumasına rağmen bir şey anlamaz. Bir gün Fârâbî'nin bu kitap üzerine yazdığı şerhi (Fi Ağraz Kitab ma Ba'da et-Tabia) bir kitapçıda bulur ve satın alır. Bu kitaptan zevk alan İbn Sînâ, böylece Aristotelesle metafiziğini de anlamış olur.⁵⁶

İbn Sînâ, on yedi yaşında bütün ilimleri tahsil etmiştir. Samanoğulları hükümdarını yakalandığı hastalıktan kurtaran İbn Sînâ saraya alınır. Babasını kaybedince çok zorluk çekmiş ve Cürcan'a geri dönmüştür. Orada "Ebu Muhammed Şirazi ile tanışmıştır. O kendisine bir ev vermiş ve orada öğrencilerine ders vermeye ve "Kanun fi't Tıp" adlı eserini yazmaya başlamıştır.

İbn Sînâ genellikle, "Yeni Eflatunculuk ve İslam düşüncesi arasında uzlaştırmayı hedefleyen felsefenin gerçek temsilcisi"⁵⁷ kabul edilir.

İbn Sina'nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefedir ki Ondan sonraki tüm felsefi

⁵⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1983, s.88

⁵⁵ Nurullah Larudi, *Batışı Olmayan Güneş (Şark'ın Dehası İbni Sînâ)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000

⁵⁶ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, s.196-197

⁵⁷ Ebu'l Ala Affî, "İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler", Çev: Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s.41

faaliyetler kendisini Onunla tanımlama yoluna gitmiştir.⁵⁸

İbn Sînâ'nın metafiziğine bakıldığında ontoloji, teoloji, anjeloloji ve fiziğin ilkeleri yanı sıra teleoloji (gaye ilmi) geliştirilmeye çalışıldığı⁵⁹ gözlemlenmektedir. İbn Sînâ bir bilgin tipidir; hekim ve doğa bilimine büyük bir yatkınlığı vardır.⁶⁰

İbn Sînâ ölümüne yakın kendisini ibadete vermiştir. Kur'an'ı Kerim'i üç günde bir hatmetmiş olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in hadisinde bildirdiği üç günden az müddet içinde Kur'an hatmedildiği takdirde manasının anlaşılacağı hükmüne uygun bir davranış ile hareket etti. Tövbe edip servetini sadaka olarak dağıttı. Ramazan ayının bir Cuma gününde Hemedan'da öldü.⁶¹ İbn Sînâ her alanda kaynak sayılabilecek eserleri ile tanınmıştır.

İbn Sînâ bazı İslâm filozofları tarafından tenkitlere uğramıştır. Ancak onun için, tüm bunlara rağmen asırlarca İslâm felsefesi geleneğine hakim olmuş, son derece detaylı bir felsefe sistemi kuran kişi demek abartılı olmasa gerektir. İslâm felsefesi geleneğine hakim oluşu yalnızca İbn Sînâ'ya ait bir felsefe sistemi olmasından değildir. Bilakis sisteminin bir çeşit üstün kabiliyetle sergilenen dikkat çekici orijinallik alametleri taşımasından ileri gelmektedir. Ondaki bu yetenek, mirasçılarından olduğu ve tamamen akla dayalı Helenistik düşünce geleneğini, İslâm'a göre ve onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını aradığı yöntem ve tezleri geliştirmekle ortaya çıkar.⁶²

2-Eserleri :

İbn Sînâ'nın birçok eseri olmakla birlikte en önemlileri şunlardır.

1- el-Kânun Fi't-Tıbb: Tıbbın temeli, tanımı ve konusu incelenmiş, mizaçlardan ve organların doğasından v.b. bahsedilmiştir.

2- eş-Şifa : Felsefe ve bilimler ansiklopedisi olarak kabul edilen bir külliyattır ve mantık, fizik, matematik ve metafizik temel bölümlerinden oluşur.

3- en-Necat :

⁵⁸ Dımitrı Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, Der: M. Cüneyt Kara, İstanbul 2004, s.137

⁵⁹ İlhan Kutluer, *Akıllık ve İtikad*, İstanbul 1998, s.87

⁶⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999, s.147

⁶¹ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s.1-2

⁶² M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları*, İstanbul 1997, s.121

4- el-işârât ve't-Tenbihât:

5- Uyûnu' l-Hikme

6- Hay İbn Yakzân:

7- Kitab'ul-İsnad

8- Daniş-name

9- Risâle fi'l-Hudûd

10- Risale fi Mahiyati'l-Işk

11- İsbâtu'-Nubuvve

12-el-Ahlak

13- el-Erzak

14-Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye

15-Nefs-i Felekiyye

16-Hadd'ul cism

17-Nihayet ve Lânihayet

18-Mesâil Hikmiyye

19-Felek ve Menâzil

20-Ecsâm-ı Ulviye

21-İptal Ahkâm'ın Nücum

22-İnsaf

23-Îzahu'l-berahin Fî Mesâil-l Avise

24-Ta'likat

25-Hudud(Tarifler)

26-Sorularda Cevaplar

27-On Soruya Cevaplar

28-Bazı Kelamcılarının Sorularına Cevaplar

29-Hikmet Meşrikıyye

30-Kitâbı-Siyaset

B-İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Sıfatları

İbn Sînâ Allah için, Zorunlu Varlık ifadesini kullanır. Ona göre; Kendisiyle Zorunlu bir Varlık olması veya Varlığının bir sebebe dayalı olmamasından ötürü Onun hakkında, “*hangi sebepten dolayı varolduğu*” gibi bir araştırma gereksizdir. Çünkü, İbn Sînâ Evvel'in varlığına kanıt getirmeyi metafizikçinin işi olarak görür.⁶³

Şimdi Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını yorumlayışına yer verelim:

1- İlim Sıfatı :

İbn Sînâ, ilim sıfatıyla ilgili olarak Allah'ın zatını bilmesi ile, bilgisinin, bildiği şeylerin bilir olmasının aynı şey olduğunu düşünür. O'nun kendi dışındakileri bildiğini, bütün bilenleri zâtı ile bildiğini her şeyi tek bir bilgi ile, bilinen var olsa da yok olsa da bilgisinde değişiklik olmaksızın bildiğini açıklar.⁶⁴

İbn Sînâ, O'nun zâtını bildiğini, O'nun bir ve sebeplerden münezzehe olduğunu ifade ederek ilmin açıklanmasını da maddi mülâhazalardan soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesi olarak ifade eder. O'nun madde ve maddenin özelliklerinden soyutlanmış olarak “Bir” olduğu anlaşıldığına göre, bu hakikat (ilim) da Allah için bu şekilde olması söz konusu olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre, soyutlanmış hakikate sahip olması söz konusu herkesin âlim olduğuna işarettir. Bunun Allah'ın zâtı veya gayri olması gerekemeyeceğine ve zâtı ondan ayrılmayacağına göre, Allah zâtını bilir şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün olur.⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre İlk (Varlık), bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından, akledendir; onun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise,

⁶³ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s.125

⁶⁴ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşıyye*, Çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu,(Risaleler) Ankara 2004, s.51-52

⁶⁵ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.52

akledilendir. (Onun soyut mahiyetine sahip olan) bu şey, O'nun zâtıdır. O halde İlk, bir şeyin ki bu şey O'nun zâtıdır, soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir. Soyut mahiyetinin bir şeye ait olması itibariyle de akledilendir.⁶⁶

Bu şekildeki izahlarıyla İbn Sînâ Allah'ın bilgi bilen ve bilinen olduğunu kanıtlamaya çalışır.

İbn Sînâ, Allah'ın kendi dışındakileri bildiğini ispata çalışırken kendinî bilen herkes için daha sonra kendi dışındakileri bilmeme söz konusu olduğu zaman buna engel bir şeyin varlığının söz konusu olduğunu, bu engelin ise şayet kişinin kendinde kâim ise kendisini de bilmemesinin gerektiğini açıklar. Ona göre eğer engel kişinin dışında ise dışta olan şeylerin kaldırılması mümkündür. O halde Allah'ın dışındakileri bildiğini ispata çalışırken İbn Sînâ, kendinî bilen herkes için daha sonra kendi dışındakileri bilmeme söz konusu olduğu söyler. Zaman buna engel bir şeyin varlığının söz konusu olduğunu, bu engelin ise şayet kişinin kendinde kâim ise kendisinin de bilmemesinin gerektiğini açıklar. Ona göre eğer engel kişinin dışında ise dışta olan şeylerin kaldırılması mümkündür. O halde Allah'ın kendisin dışında olanları bilmesi mümkün ve zorunludur.⁶⁷

İbn Sînâ, Allah'ın bütün bilinenleri bildiğini de açıklarken; O'nun zorunlu varlık ile var olduğu, ayrıca zatını bildiği ve zâtını bildiğinde de bilgisi ne ise o olduğu ifade eder. Yani bütün gerçekliklerin ve varlıkların ilkesi olduğu ispat edildiğine göre, ne gökte ne yerde hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz; bilakis var olan her şey O'ndan var olur. O, bütün nedenlerin sebebi olduğundan; sebebi, var edicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi de bilir⁶⁸ şeklinde ifade kullanır.

İbn Sînâ'ya göre İlk (Allah) eşyayı bir defada bilir, fakat bu bilgi onun cevherinde bir çoğalmaya veya zâtının hakikatinde şeylerin sûretleriyle sûretlenmeye neden olmaz. Aksine eşyanın sûretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmasından taşan bu sûretlerden daha layıktır. Ayrıca O, zâtını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zâtından her şeyi akleder.⁶⁹ demektedir.

Çünkü Allah Zorunlu Varlık'tır, diğer varlıklar ise O'nun tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi her bilgiyi içine alır.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik*, C.II, s. 101-102

⁶⁷ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşîyye*, s.53

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik*, C.II, s. 102

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik*, C.II, s.108

Allah'ın cüz'iyatı bilmesi konusunda Gazâlî'nin yaklaşımı olabildiğince sert ve tavizsizdir. Gazâlî, Allah'ın herşeyi kuşatan bilgisi konusunda çok uzlaşmaz ve kesin bir üslup kullanır: "Allah, karanlık bir gecede yalçın bir kaya üzerinde siyah bir karıncanın yürüyüşünden bile haberdardır ve O, havada uçan toz zerresinin hareketini farkeder." İbn-i Sinâ ve diğer Felâsife mensup-larını Gazâlî bu yaklaşımlarından dolayı küfürle itham eder. Gazâlî'ye göre bu yaklaşım dine öylesine zararlıdır ki, Şeriat binasını yerle bir etmektedir (Farabî ve İbn-i Sina'yı küfürle itham etmesi Onların bu teorilerinden dolayıdır). Gazâlî'ye göre bu teori, Allah'ın mesela Ahmet'te ortaya çıkan yeni bir durumu bilemeyeceğini ima etmektedir. Öyle ki bu yaklaşımı kabul etmememiz halinde Allah'ın Ahmet'in kâfir mi, yoksa mümin mi olacağını bilemeyeceğini kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü Allah, bu yaklaşıma göre küllî bir tarzda genel olarak- kişilerle spesifik ilişki içinde değil -insanın yalnız inancını ya da inançsızlığını bilebilir. Yine bu teorinin kabul edilmesi durumunda Allah'ın (cc) Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilan ettiği sırada bu olayı bilemediğini kabul etmemizi gerektirir. Aynı şey tüm diğer peygamberler için de geçerlidir, zira Allah yalnızca insanlar arasından bazılarının peygamberlik iddiasında buldukları ve şu şu vasıflara sahip olduklarını bilir; fakat O, belirli bir peygamberi bir birey olarak bilemez, çünkü bu ancak duyular vasıtasıyla bilinebilir.⁷⁰

Gazâlî İbn-i Sina'nın Allah'ın objeleri zaman içerisine girmeyen, geçmiş gelecek ve hal diye ayrılmayan külli bir bilgi ile bildiğini bununla beraber O'nun bilgisinden göklerde ve yerde zerre miktar bir şeyin gizli kalmadığını, ancak O'nun cüz'ileri külli bir bilgi nevi ile bildiğini içeren teorisine karşı derin analizlere girişir. İlk olarak güneş tutulma misalini verir. Güneşin üç hali olabileceğini; tutulmadan önceki hali, tutulma esnasındaki hali ve tutulduktan sonraki hali. Güneş hakkında oluşan bilgi güneş tutulmadan önceki bilgi, tutulduğu esnadaki bilgi ve tutulduktan sonraki bilgi olarak farklılaşabilir. Tutulmadan önceki bilgi; şu halde güneş vardır, fakat biraz sonra tutulacaktır; tutulduktan sonraki bilgi, biraz önce vardı fakat şimdi yok, biraz sonra tekrar doğacak; tutulma olayı bittikten sonraki bilgi ise şimdi vardır; fakat biraz önce yoktu şeklinde olacaktır. Burada önemli olan bilgedeki değişimin bilen kişide de bir değişiklik meydana getirip getirmediğidir. Bilen kişide değişiklik ancak cehaletten bilgiye veya bilgiden cehalete bir değişiklik olması durumunda sözkonusu olur. Yani güneş tutulacağını önceden bilmeyen bir kimse güneşin tutulduğunu gördüğünde güneşin tutulacağı hakkındaki cehaleti bilgiye dönüştüğünden kişi de o konuda

⁷⁰ Gazali, *Tehafüt el- Felasife*, Çev., Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s.67

cehaletten bilgiye değişmiştir. Bu durumda bilgedeki değişme bilende de bir değişmeyi doğurmuştur. İşte Felâsife bu değişme olgusundan hareketle Allah'ın cüzileri bilmesi durumunda bilgedeki değişikliğe bağlı olarak zatının da değişmesi gerekeceğini, bunun ise Allah için muhal olduğunu, öyleyse Allah'ın cüzileri bilmemesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.⁷¹

İbn Sina'ya göre, Allah kainatı bir bütün olarak bilmekte olup, tek tek varlıklardan ve olaylardan habersizdir ve onları bilmemektedir. Örneğin : “Uzay varlıklarının kitle olarak var olduklarını bilir, fakat Güneş'in, Ay'ın v.s. Var olduğunu bilmez; İnsanların kitle olarak var olduğunu bilir, fakat, Muhammedi, Mustafa'yı, Emmini tek tek olarak bilmez, ne yaptıklarından habersizdir,” iddiasında bulunmuş olmaktadır. İbn Sina bu iddiasına gerekçe olarak, Allah bilgisinin bir bütün olduğunu şayet tek tek olayları bilirse, bilgisinde bir dalgalanma ve bir ikilik meydana geleceğini, bununda olamayacağı söylemektedir. Allah'ın bilgisinde, artma, eksilme ve herhangi bir değişiklik olamayacağı doğru olmakla birlikte, Allah'ın cüzileri bilemeyeceğini iddia etmesi yanlıştır, böyle bir iddia, Allah'a noksanlık ve acizlik isnat etmektir. Allah ise noksan sıfatlardan, acizlikten ve bilgisizlikten uzaktır. Allah için azla çok, uzakla yakın, zorla kolay aynıdır, hiçbir şey Allah'ın gücü karşısında bir dirence sahip olamaz.

İbn Sina'nın bu görüşe yönelmesinin temelinde, Allah'ın zamana tabi olduğunu zan etmesinden dolayıdır, zaman ise yaratıklar için olayları sıralama, perdeleme veya açığa çıkarma aracıdır, Allah için ise böyle bir engel söz konusu olamaz. Durumu daha yakından görmek için zamanın yok olduğunu farz edelim, böyle bir durumda tüm olaylar; geçmiş, gelecek, uzak, yakın, büyük, küçük, her ne varsa boyutsuz bir noktada toplanmış olur, böyle bir durumda dolayısıyla hepsi zamansız olarak hep birlikte kendilerini ifade etme durumunda olurlar, bu ifade konumunda, cüzilerle, küllilerin kendilerini ifade etmeleri arasında fark yoktur, bu açıdan külli neyse cüzide odur, cüzi neyse küllide odur, böyle düşündüğümüzde, ne küllilerin varlığı nede cüzilerin varlığı, Allah'ın bilgisinde artma ve eksilmeye yol açmadığı gibi, hiç birisi, Allah'ın bilgisi dışına çıkamaz, varlıkları itibarıyla da, Allah onlara bütün yönlerden hakimdir. Varlıklarını bilme hususunda, tüm kainatı bilmeye, bir toz zerresini bilme veya düşen bir yaprağın çıkardığı sesle, tüm yıldırımların bir anda çıkardığı sesi bilme açısından, Allah için bir fark yoktur. Allah en açık olan şeyi bildiği gibi, en gizli olan şeyi de aynı şekilde görür ve bilir, ne varın varlığı, nede yokun yokluğu ne var olanın yok olması nede var olmayanın varlığı gelmesi, Allah'ın gücünü etkilemez. Nedenini özetlersem:

⁷¹ Gazali, *a.g.e.*, 128

Allah ile Kainat arasındaki ilişki, Yaratıcı ve yaratık ilişkisidir, Allah, kainatın yaratıcısı, kainatta Allah'ın yarattığı olduğundan, yaratığın, Allah'ın zatında bir değişiklik yapması veya herhangi bir etkinlikle zatında değişiklik meydana getirmesi mümkün değildir. Haşa, böyle bir şey olmuş olsaydı, bunun manası, kainatında İlahlaşması demek olurdu, Kuran öğretisine göre İlah ancak ve ancak tek olarak Allah'tır, dolayısıyla, Allah kainat üzerinde değişiklikler meydana getirir, kainat ise Allah'ın zatında değişiklik oluşturmaz. “İbn Sina, Tanrı alemde külli ve umumi bilgiye sahiptir, ama bilgisi tikel ve cüz’i değildir.”⁷²

“İbn Sina’ya göre, eğer Allah sonsuz ve değişmez ise cüz’i şeyleri düşünemez. Allah’ın cüz’i şeyleri düşündüğünü söylemek O’nun tabiatında değişikliği kabul etmektir; dolayısıyla da özünde bir eksiklik kabul edilmiş olur. O’nun olgun olması için, hareketsiz olması lazımdır, hareketsiz olması için de dünyayı bilmemesi gerekir. “İbn Sina düşüncesinde, Allah hem bilgin (âlim) hem de hayat sahibi (Hayy)dir. Böylece onun sistemi Allah-da ilim ve hayatı birleştirmiştir. O, bilen ve yaşayandır. Bu yönden Allah’a nisbet edilebilecek tek bilgi, külli bir bilgidir. O, Allah olarak değişikliği kabul etmez; cüzileri cüz’i ve değişen olarak bilmez, fakat onları külli olarak bilir. Allah’ın özünde, bilgisi ile bilgisinin nesnesi arasında arasında ayrılık söz konusu değildir.”⁷³

2-Hayat Sıfatı

İbn Sînâ Allah’ın Hayy (diri) oluşunun, zâtına ilinti bir sıfat olmadığını, aksine diri’nin kendisini olduğu gibi bilen demek olduğunu söyleyerek Allah’ın bir olup, zatının, zatından ayrı olmadığını ve dolayısıyla Allah’ın diri olduğunu ispat eder. İbn Sînâ’ya göre Allah Hayy’dır. Çünkü O, zâtında bilendir. O’nun kendi dışındakileri bilmesi söz konusu ise de, bu bilgisi zatının bilmesi dolayısıyladır. İbn Sînâ “*diri*” ile “*idrak eden*” “*fail olan*”ın kastedildiğini ve bir varlığın bilgisi, idraki (algılaması) ve fiili var ise onu diri olarak niteler.⁷⁴

İbn Sînâ’nın bu yaklaşımı ile algılama yani idrak gücüne sahip olmaya ek olarak fiiliyatı da göstermesi hayat kavramının anlaşılması bakımından önemlidir. Yani hayat sahibi olmak için bu özelliklere sahip olmak yeterlidir.

⁷² Ali Bulaç, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, İstanbul 1994, s.133

⁷³ Altıntaş, *a.g.e.*, s.68

⁷⁴ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşıyye*, s.53-54

3-İrade Sıfatı

İbn Sînâ Allah'ın irade sıfatını açıklarken her şeyin Allah'tan gelip O'na döneceği her şeyin varlığının O'na bağlı olduğu gerçeğinden hareketle Allah'ın dışındaki her şeyin O'nun fiili olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre, fiili birlik arz ederse –ki bu mümkündür; zira iki taraftan biri ile ilgili olarak mümkün varlıkların cins ve türlerine, açık ve gizliye taalluk eden fiillerini bilmesi aynıdır. Bu ilke veya sebep yapıcıdır. Şayet fiili çeşitlilik arz ederse, bu ilke ve sebebin bitkisel ruhtur.⁷⁵

İbn Sînâ, Allah'ın fiillerinde bilgisizlik ve değişimin söz konusu olmadığını, fiillerin bilgisinden çıkmış olduğunu söyleyerek, varlıkların düzeninin ve mükemmelliklerinin en güzel şekilde doğan her fiilin irade ile olduğunu hatırlatır. Yine İbn Sînâ'ya göre Allah kendisinden sadır olacak varlıkların, varlığını en üstün düzen ve mükemmellekle, zâtı ile bildiğini, bu varlıklardaki farklılığın ise onların özlerinden ayrılmayacağını izah eder. İbn Sînâ'ya göre belli bir tabiatı olan, bu tabiatını terk edecek olsa, bu özellik O'nun tabiatı olamaz, çünkü tabiat zâta ait bir özelliktir. İbn Sînâ daha sonra bu konuyu şöyle bir misalle izah eder; mesela güneşin biçiminin kendisinin özsel bir özelliği olmasıyla güneş, güneş olmaz. Bitkisel, hayvani, insani ve gökküresel ruhlar için de durum aynıdır. Çünkü onlarda meydana gelen bütün değişme ve farklılıklar, onların maddelerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Halbuki özsel olanın yok olması mümkün değildir.⁷⁶

İbn Sînâ iradeyi “ilk” varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde, sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgilerden ayrılması olarak tanımlar. Çünkü İbn Sînâ'ya göre fiillerin Allah'tan çıkması O'nun varlığının, mükemmelliğinin eseridir bu sebeple O'nun bu fiilleri istemesi (irâde) mantıken zorunlu olmaktadır. Bundan yola çıkarak İbn Sînâ inayetin, yaratıklardan bir kısmına iyilikle yönelip, diğer bir kısmını ihmal etmeye meyletmek demek olmadığını aksine her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesi gerektiğini ve tüm mükemmelliklerin O'nun inayetinin eseri olduğunu açıklar.⁷⁷

İbn Sînâ'nın bu deliliyle Allah'ın mükemmelliğinin ve inayetinin eseri olarak yaratılmışları incelememizde yarar vardır. Eğer Allah'ın üstün İradesi olmasaydı alemin mükemmeliyeti söz konusu olamazdı.

⁷⁵ İbn Sînâ, *a.g.e* s.54

⁷⁶ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşîyye*, s.54

⁷⁷ İbn Sînâ, *a.g.e*,s.55

4- Kudret Sıfatı

İbn Sînâ; Allah kâdirdir, çünkü O'nun bilen olduğunu, O'ndan meydana gelen fiilin, kendisinin bilgisine uygun olduğunu bilmeyi sağlayacak şekilde bilmenin irade, Kâdir'in fiili kendisinin iradesine uygun olan manasına geldiğini söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre Kâdir dilerse yapan, dilemezse yapmayan, dilemesiyle iradesinin farklı olması, dolayısıyla bazen dileyip bazen dilememesi gerekmez.

İbn Sînâ'ya göre kuvvet ve onunla eş anlamlı lafızlar, öncelikle canlıdaki bir anlam için konulmuştur. Canlıdan bu anlam sayesinde nitelik ve nicelik bakımından insanlardan çoğunlukla meydana gelmeyen ve hareketler grubuna giren çetin fiiller ortaya çıkar. Bu anlamın zıddı, zayıflık diye isimlendirilir. Adeta kuvvet, kudretten ibaret olan anlamdan bir fazlalık ve pekişmedir. Kudret ise canlının dilediğinde kendisinden fiilin ortaya çıkacağı, dilemediğinde çıkmayacağı bir halde olmasıdır ve zıddı acizliktir⁷⁸

İbn Sînâ iradelerin farklı olması gayelerin farklı olmasına bağlar. Allah'ın fiillerinde hiçbir gayesi yoktur. O halde İbn Sînâ bu söylenilenin şartlı bir önerme olduğunu, o halde “dilerse yapar” sözünden O'nun mutlaka dilemesi ve yapması gerektiği halde; “dilerse yapar, dilemezse yapmaz” sözünden mutlaka dilememesi ve yapmaması gerekmez. Çünkü O, iyilik düzenini en mükemmel ve en üstün bir şekilde bilir, O'nun dilemesi ve iradesi değişmez.⁷⁹

İbn Sînâ'nın bu yöndeki görüşlerinden çıkan durum şudur: Allah'ı zorlayıcı her hangi bir güç yoktur. Allah'ın dilemesi ön plandadır. Dolayısıyla Allah dilerse her şeyi yapmaya muktedirdir.

5. Semi ve Basar (işiten ve gören) Sıfatı

İbn Sînâ varlıkların birbirinden farklı olduğunu, O'nun işiten olmasını, işitilenleri bilmesi, gören olması da görülenleri bilmesi olarak izah eder. İbn Sînâ'ya göre bilgi birdir ancak bilinenlerin farklı olmasından dolayı farklı isimler almıştır. Bu

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitabüş-Şifa, Metafizik*, C.I, s. 152

⁷⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.55

bilgi varlıkların iç yüzeyle ilgili olursa, O'na iç yüzünü bilen (habir); varlıkların dış yüzeyle ilgili olursa gözlemleyen (şahid) denilir. Sayılarla ilgili olursa O'na sayan (muhs'î); işitilenlerle ilgili olursa 'işiten (semi); görülenlerle ilgili olursa gören (basir); varlıkların incelikleriyle onları muhafaza edip gözetmekle beraber ilgili olursa o zaman şu ayet söz konusu olur.⁸⁰

“Görülme yenleri de (gayb), görülenleri de (şehâde) bilir”⁸¹

“Ne yerde ne gökte hiçbir şey, O'nun bilgisi dışında kalamaz”⁸²

6- Kelam Sıfatı

İbn Sînâ, Allah'ı konuşan olarak nitelendirmenin, sözleri tekrarlama, içten konuşma veya kelime ve cümlelerin delalet ettiği çeşitli kurgusal kavramlarla (el-fikrül-mutehayyele) bir ilgisi olmadığı aksine konuşmanın; ilimlerin O'ndan etkin akıl (faal akıl) veya yakın melek (el-meleкул mukarrab) denilen kalem ile, peygamberin kalbine yazılması olarak niteler. Yani buna göre konuşma, Peygamberin (s.a.v) elde ettiği bilgilerden ibarettir. Peygamber gayb bilgisini alır ve onları, çeşitli harfler ve şekiller halinde biçimlendirir. Hayal yetisi duygu levhasını boş bulur. Böylece bu ifadeler ve biçimler oraya işlenir. Oradan düzenli sözler işitilir ve bir insan şekli görülür. Bu durumu vahiy olarak örnekleyen İbn Sînâ vahyi bir şeyi zaman dışı olarak tanımlar. Bu durumda peygamber, saf ruhunda kendisine iletileni ve ileteni biçimlendirir. Bu tıpkı ilimlerde bilinen nesnenin, biçiminin zihinde biçimlendirilmesi gibidir. Zihne işlenen bu biçimlerin bazen İbranice bazen Arapça olduğunu söyleyen İbn Sînâ, kaynak bir olduğu halde alıcının çok olduğunu da ekler.

İbn Sînâ'ya göre bu zihne işlenenler, söz konusu biçim ile birlikte, söze dökülürse, bunlar Kutsal Kitab'ın ayetlerini oluşturur. Şayet bunlar zihne işlenmiş bir söze dökülürse, bu da peygamberliğin bildirilmesidir. Bunun duyumlanan ve gözlemlenen zihindeki hayal ile ilgisi yoktur. Çünkü duyular, duyuları bazen iç, bazen de dış duyularla algılar sonra biliriz; halbuki Peygamber önce bilir sonra algılar.⁸³

İbn Sînâ Allah'ın zorunlu varlık olduğunu, bir olduğunu, ne şekilde olursa olsun O'nun için çokluğun söz konusu olmadığını, “O, gerçektir (hakk) dendiği zaman,

⁸⁰ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.56

⁸¹ Sebe, 34/3

⁸² Yunus, 10/61

⁸³ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.57-58

varlığının zorunlu olduğunu anlamamız gerektiğini anlatır. Allah cömerttir dediğinde, O'nun karşılık beklemeksizin 'övgü' ya da 'kötülemekten kaçma' amacı gütmeksizin varlık bahşetmesidir. Allah, Kral (melik) dediğinde, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, (mustağni) her şeyin her konuda O'na muhtaç olduğu anlaşılır. Allah başkasına bağımlı değildir, her hangi bir ilgiden uzak olan sıfatları başkasına bağlı değildir. Varlıklarla ilgili kurulan sıfatlarda da başkasına bağımlı değildir. Allah'ın zâtı, her şeyin ilkesidir. O'nun muhtaç olmaması (gına) O'nun zatındandır; ihtiyacı ortadan kaldıran başka bir şeyden dolayı değildir. İbn Sînâ daha sonra Allah için ilk (evvel) dediğinde bunun bileşik olmayan, sebeplerden uzak olan zatı olduğunu söyler. O, her şey kendisinden çıkandır. O halde var olan O'dur ve asla başka bir şey sebebiyle var değildir. Kendi dışındaki hiçbir şey yoktur ki, O ondan önce olmasın. Bu şeye nazaran O, ilktir; fakat onu var ettikten sonra da ondan sonradır (ahir). O halde gerçek (Allah) dışındaki varlıklara ait her mükemmellik, güzellik ve varlık, ilk olan ve varlık kendisinden alınan ilk gerçeğe aittir. O'ndan başkasına ait olamaz.

7-Allah'ın Birliği

İbn Sînâ, Allah'ın bir olduğunu kesin olarak ifade ettikten sonra buna delil olarak şunları söyler: "Şayet başka bir zorunlu varlık daha düşünssek bunların birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir ki iki ayrı varlıktan söz edilebilsin.⁸⁴ Ayırt etmek ise İbn Sînâ'ya göre ya özsel ya ilintisel olur. İkisinin ayırt edilmesi ilintisel bir sebepten ise bu ilintisel (araz) sebep ya her ikisinde bulunur ya da sadece birinde bulunur. Bu ilintisel sebep her ikisinde de varsa, her ikisinin de sebebi (mâlül) olması gerekir. Çünkü ilintisel olan bir şeyin mahiyeti gerçekleştikten sonra ona ilinti olandır. İlintisel özellik varlığın gereği olarak kabul edilir ve sadece O'nda bulunup diğerlerinde bulunmazsa bu durumda İbn Sînâ bunun ilintisel sebebi bulunmayan zorunlu varlık olduğunu ispatlar. İbn Sînâ daha sonra ikisinin ayırt edilmesinin özsel oluşu durumunda da ikisinin de 'bileşik' olduğunu, bileşik olanın da sebebi oluşu ve dolayısıyla sebebi olanında zorunlu varlık olamayışı çıkarımını kanıtlar.⁸⁵

İbn Sîna; Zorunlu varlığın ikiliğinin düşünülmemeyeceği üzerinde durur. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık tek bir zat olmalıdır. Aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması durumunun ortaya çıkabileceğine işaret eder.⁸⁶

⁸⁴ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.51

⁸⁵ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.46

⁸⁶ İbn Sînâ, *işaretler ve Tenbihler*, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s.127

Bu özsel özelliğin sadece birine ait olması durumunda diğerinin her ne şekilde olursa olsun ‘bir’ ve hiçbir şekilde ‘bileşik’ olarak niteler bu durumda diğer zorunlu varlık olmaz diye düşünen İbn Sînâ böylece zorunlu varlığın, gerçekliğinin kendisiyle sabit olduğu özsel gerçekliği bakımından ‘tek’ ve ‘bütün’ olup başkasının bunda iştiraki söz konusu olmadığını ve her varolanın varlığını kendisinden aldığı zorunlu varlık için ikiliğin söz konusu olmayacağını söyler.⁸⁷

Bu düşüncesiyle İbn Sinâ’nın tevhid inancını daha iyi anlamış oluruz. Hiç bir şekilde düalizm sözkonusu olamaz.

8- Basit Olma Sıfatı

İbn Sînâ’ya göre Allah’ın özü çeşitli parçalardan meydana gelmiş bileşik varlık değildir. Çünkü bir parçanın özü ne diğer bir parçanın özü, ne de parçalardan meydana gelen bütünün özüdür. Her parça özü itibariyle bütünden öncedir. Parçaların bütünden ayrı düşünülemedikleri gibi varlıkları da birbirine bağlıdır. Varlık sebebi, bütünün var oluşundan önce parçaların varlığını gerekli kılar. Böylelikle bileşik varlığın kendisiyle vacip olamayacağı gerçeği ortaya çıkar.⁸⁸

İbn Sînâ Allah’ın iki olmasının imkansız olduğunu, benzerinin bulunmasının da saçma olduğunu ifade eder. Ona göre sadece kendisinin bulunmasının da saçma olduğunu ifade eder. Ona göre sadece kendisine ait kişiliğinde O tamdır. O’nun kendisi daha olgun ve daha iyi yapacak bir elemana ihtiyaç yoktur. Bütün varlıkların üstünde olması itibariyle özünün cinsi, türü ve şeklinin bu sebeple tarifi yoktur.

Allah’ın basit olması, İbn Sînâ’nın ifadesiyle vücudunun olmadığını delilidir. Vücut, tarifi itibariyle parçalara bölünebilir; Vacib varlık bölünemez; eğer bölünebilseydi Vacib Varlık olmazdı⁸⁹ İbn Sînâ’ya göre Vacib varlık ne madde ne bir vücudun maddesi, ne şekli, ne cismi bir şekil, ne akledilir bir şeklin akledilir bir maddesi ne de akledilir bir maddenin akledilir bir şeklidir.

Bu şekilde İbn Sînâ Vacibü’l-Vücut’un basitliği konusunda O’nun mahiyetinde hiçbir birleşimin bulunmadığını ispat etmeye çalışır.

⁸⁷ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.46

⁸⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 2002, s.62

⁸⁹ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.86

9- Allah'ın Cismi Olmaması

İbn Sînâ'ya göre cisimlerin sûret ve yetkinlikleri iki türdür: Bir kısmı varlıkları maddelerine bağlı olduğu gibi, varlıklarından meydana çıkan şeyler de o cisimlerin maddeleri vasıtasıyla meydana gelir. Diğer kısım ise; nefisler gibi varlıkları cisimlerin maddeleriyle değil, kendi başlarına varolan sûretlerdir. Her nefis, fiilin o cisim vasıtasıyla ve ondan gerçekleşmesi nedeniyle bir cisme tahsis edilmiştir.⁹⁰

İbn Sînâ Vacib varlık olan Allah'ın cisim, cisme ait bir şey olmadığını O'nun maddeden ayrı yaşayan bir varlık olduğunu düşünür. Çünkü Ona göre, maddeye muhtaç olmak, cisimliliğin ve bütün maddede bulunanların zâtı nedeniyledir. Yine cisimliliğin maddeye muhtaç olması, bir ilişenle birlikte cisimlik olması bakımından değil, cisimlik olması bakımındandır.⁹¹ Dolayısıyla cisimlerin madde ve sûretten oluştuğunu O'na göre bu mücerret varlık, kendisiyle varolduğu öze ait bir gerçeğe göre hakikattir ve hissi bir tarifi yoktur.

10- Allah'ın Cinsi ve Türü Olmayışı

İbn Sînâ'ya göre, cins bakımından bir, birliğe ilişki bakımından birden daha layıktır. Tür bakımından bir, cins bakımından birden daha layıktır; hiçbir şekilde bölünmeyen basit, mükemplerden daha layıktır. Bölünenlerden tam, eksikten daha layıktır.⁹²

İbn Sînâ'ya göre ilk (el-Evvel) ile cevher arasında ilişki kurmak hatalıdır. Cins gibi varlıklara ve kişilere verilen bir durum Vacip Varlık'a verilemez. Çünkü Allah cins hükmünün ifade ettiği anlamın dışındadır. “Mahiyet, *Vacib Varlık'ın dışındaki bütün varlıklarda bulunur*”⁹³ diyen İbn Sînâ, Vacip Varlık'ın hiçbir şeyle, cinse ve türe ait bir mânâ paylaşmadığını, O'nun fasıla, araza ait bir mana ile ayrılmaya özelleşmeye ihtiyacı olmadığını, O'nun tüm bunların aksine, özülle ayrıldığını, bu açıdan O'nun özünün tanımının (haddi) olmadığını O'nun için cins ve fasıl söz konusu olmadığını söyler. Yani İbn Sînâ'ya göre Allah her yönden tamdır.

İlk'in cinsi yoktur. Çünkü İlk'in mâhiyeti yoktur. Çünkü cins: ‘O nedir?’

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik, C.II, s. 152*

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik, C.I, s. 66*

⁹² İbn Sînâ, *a.g.e, s. 91*

⁹³ İbn Sînâ, *a.g.e, s. 32*

sorusunun cevabında söylenendir. Cinsin faslı da yoktur. İlk'in cinsi ve faslı olmadığından onun tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. Çünkü onun illeti yoktur. Bu nedenle onun niçin'i yoktur.⁹⁴

11- Allah'ın Düşünce, Düşünen, Düşünülen Oluşu

İbn Sînâ Allah'ın tanımlamalardan uzaktır. O, Allah'ın akıl, akil ve mâkul olduğunu söylerken yine ona göre Allah'ın varlığı her türlü madde ve arazdan soyutlanmış olarak vardır.⁹⁵ Bu durumda Allah bir yani mutlak akıldır. Vacib Varlık özünü ve her şeyi bilir. O'nun gerçeği devamlı olup değişmez, akledilir bir gerçektir; özü ve varlığı da aynı şekildedir. Kendisiyle varolan ve akledilir olan ilk bir, her türlü maddeden ve zatına katılmış olma özelliği veren şeyden uzaktır.⁹⁶

İbn Sînâ'ya göre O, özü itibariyle düşünce ve kendisiyle düşünüldür. Yani akıl, âkil, ma'kuldur. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre Vacib Varlık'ın düşünen ve düşüncenin nesnesi olması, O'nun özünde bir ikicilik meydana getirmez.⁹⁷

Vacib Varlık zâtıyla bilendir, zatı, eşyaya buldukları düzen içinde varlık verir. Bütün eşyaya varlık veren özü, kendi tarafından bilinir. Öyleyse bütün şeyler O'na kendi özüyle tanınır demektir. Ancak bu eşya O'nun kendileri hakkındaki bilgisinin sebebi olacak şekilde gerçekleşmez, fakat aksine O'nun bilgisi var olan eşyanın sebebidir. Tıpkı mimarın zihninde bulunan evin şeklinin, dış gerçekte, mimarın bilgisinin sebebi olan evin şeklinin bilgisi olduğu gibi.

12- Allah'ın Bilgisinin Tam Oluşu

İbn Sînâ Vacib Varlık'ın kendi özünü ve her şeyde varolan iyilik düzenini bildiğini kabul eder. O'nun bildiği bu düzen O'ndan yayılır, olur ve var olur. Kuşkusuz rastlantı ve düzensizliğin düşünülemeyeceği ilahi bir yaratılış vardır. Bu yaratılışta bir gaye vardır, fakat bu gaye ilk'in gayesi değildir. Gayesi bizim gayemizden çok üstün, saf iyilik ve en olgun varlık olan ilk, özünü özüyle bilir. Aynı zamanda kendinden sudur eden her şeyi bilir; çünkü O varolan her şeyin sebebidir.⁹⁸

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, zatını ve her varlığın ilkesi olduğunu

⁹⁴ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 92

⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitabüş-Şifa, Metafizik, C.II*, s. 94

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitabüş-Şifa, Metafizik, C.II*, s. 89

⁹⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 100

⁹⁸ Altıntaş, *a.g.e.*, s.67

aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve ondan türeyen varlıkları da tam bir bilgi ile bilir.⁹⁹

Allah için her şeyi düşünmek, her şeyi yaratmak demektir ve O'nun düşündüğü her şey mevcuttur. Vacibu'l-Vücut'un düşüncesinin nesnesi varolan bir şeydir.

13- Saf İyilik Oluşu

İbn Sînâ, İyiliği tanımlarken onun her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şey olduğunu söyler. Ona göre, kötülüğün ise bir zatı yoktur. Kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğinin yokluğudur. O halde Varlık iyiliktir. Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Sırf iyilik, özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir¹⁰⁰

İbn Sînâ, Allah'ın Vacip Varlık olması itibariyle, alemdeki düzen hakkında bilgisinin oluşunu ve bundan dolayı iyinin şekillerinin dünyaya yayıldığını ifade eder. İbn Sînâ Allah'ın yaratıkları sevdiğini ve kendisinin saf akla sahip olduğunu, önce özünü sonra yaratıkları sevdiğini belirtir. İlk prensip olan Allah, zorunluluğu ve olgunluğu sebebi ile saf iyiliktir. İbn Sînâ iyiliği özce istenilen şey olarak nitelerken ona göre her varlık kendisi ile iyi olduğu özel bir olgunluğa sahiptir.¹⁰¹

Özetle İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın herkesin arzuladığı iyilik olduğunu ifade etmiştir.

14-Allah'ın Zengin Oluşu

İbn Sînâ'ya göre Allah, gerçek mülk sahibidir. O hiçbir şeye muhtaç değildir. Gerçek zengin ve hakim olan Allah, ihtiyaçları insanlara bağışlar, ihsan eder. O'nun niceliği ve niteliği yoktur. Zaman, O'nun için söz konusu değildir. Bir kapsamı veya kapsayanı düşünülemez. İbn Sînâ Allah'ı zengin oluşundan yola çıkarak herhangi bir gaye ve istek söz konusu olmaksızın faydaların kendisinden taşmasına izin verdiğini ifade eder.¹⁰²

Bu ifadelerden sonra İbn Sînâ zenginliğin şartlarının dışarıdan gelecek üç şeye bağlı olduğunu belirtir. Bunlar: Özünde, özünü gerçekleştiren konularda, olgunluğuna

⁹⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.s.* 105

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.s.* 101

¹⁰¹ İbn Sînâ, *a.g.e.s.* 84

¹⁰² Altıntaş, *a.g.e.* s.75

ilişkin konulardadır. Çünkü özünü tamamlamak veya mevcut halini gerçekleştirmek için şekil, güzellik gibi konularda dışarıdan bir şeye muhtaç olan her şey kazanmak ihtiyacında olup fakirdir.¹⁰³

Allah her şeyi kuşattığı için en büyük mülk sahibi yine O'dur. O bu güzelliklerden kullarına da bağışlamıştır. Biz Allah'ı bu vesilelerle daha iyi tanırız.

15- Allah'ın Sevgi, Seven, Sevilen Oluşu

İbn Sînâ'nın metafiziğinde Allah; aşk, aşık ve maşuktur. Ona göre Allah saf parlaklığa ve güzelliğe sahiptir. Hiçbir güzellik O'nun güzelliğini geçemez. O aynı zamanda saf akıl ve her türlü noksanlıklardan soyutlanmış saf iyiliktir. Akıl, gerçek iyilik yaratıkta en yüksek olgunluğu ve en üst güzelliği ortaya çıkarır. Varlığın güzelliği olması gerektiği gibi olmaktır.¹⁰⁴ Gerçek güzellik, istenilen ve sevilen olma, tabiatı iyilik olan Allah'a aittir. Varlıkta olgunluk ve iyilik ne kadar büyük ve kuvvetli olursa iyilik nesnesi o derece istenir ve sevilir. Allah'ın, en büyük olgunluk ve en üstün güzellik sahibi olması, özünü düşünmesi ve sevmesi sebebiyle aynı zamanda en yüksek derecede sevilendir. O'ndan taşıp yayılan varlıklar da derecelerine göre bir ölçüde olgunluk ve güzellik vardır. Öyleyse varlıklarda ilahi sevginin nesnelidirler. Her şey O'na yönelir ve O'na doğru hareket eder. Çünkü O, gayelerin gayesi, aşk ve şevkin nesnesidir.¹⁰⁵

Dolayısıyla İbn Sînâ aşkı, Allah'ın varlığının gerekliliği olarak görmektedir.

İbn Sînâ'ya göre Allah özü itibariyle seven, sevilmiş, iyi ve hoştur. Güzelliği ve ihtişamıyla her şeyin üstündedir. O, saf iyilik olup mevcut sevginin nesnesidir. İbn Sînâ metafiziğinde Allah, Vacip Varlık olarak daima en olgun ve en güzeldir. Düşünen, düşünülen, seven ve sevilendir.¹⁰⁶

İbn Sînâ ilim, irade ve diğer sıfatların Allah'ın özünde var olduklarını, O'nun sadece her yönden eksiksiz, aynı zamanda en yüksek olgunluğun da üstünde olduğunu söyler. Sıfatların, varlığı meydana getiren özellikler olmadığını, eğer öyle olursa o kadar Allah kabul etmeye zorlanacağımızı belirtir. .¹⁰⁷

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitabüş-Şifa, Metafizik*, C.I, s.35

¹⁰⁴ Altıntaş, *a.g.e*, s.72

¹⁰⁵ Altıntaş, *a.g.e*, s.73

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitabüş-Şifa, Metafizik*, C.II, s. 108

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *a.g.e*, s. 89

İbn Sînâ yorumlarından çıkan şudur ki: Sıfatlar ilahi zâta nispetle arazlar olarak kabul edilir. Bunların sonsuzluğu Allah'ın birliğine zarar vermez. Böylece ilahi zat çokluk ve değişiklikten kurtulur.

16- Tekvin Sıfatı

Sudur nazariyesi İbn-i Sina tarafından sistematize edilen bir nazariye idi. Allah'ın kendi zatını bilmesiyle İlk Akıl yarattığını ve İlk Aklın kendini bilmesiyle İkinci Akli yarattığı böylece yaratmanın devam edip gittiği düşüncesine dayanıyordu. Yani bu nazariyede yaratma konusunda Allah'la varlıklar arasına çeşitli vasıtalar ikame ediliyordu. El-Kindi ve Farabi de aynı görüşü savunuyorlardı. Gazâlî katıksız bir tevhideci olarak bu düşünceyi kabul edemezdi. Dolayısıyla bu sudûrcu dünya-görüşündeki zımnî determinizme Gazâlî şiddetli bir şekilde hücumu geçmiş ve bu düşünceyi geniş ölçüde bertaraf etmiştir.

Sudur nazariyesine göre kainat, İlâhî Varlık'tan tedricî olarak genişleme ve yayılma (Extantion) yoluyla meydana gelmiştir. Bu nazariyenin temeli büyük ölçüde Platinos'un düşüncesine dayanır. Plotinos'a göre her şey (kâniat) kendisine "varlık" sözünün bile bir sınırlama getireceği; kuvve ve fiil halinin de üstünde olan, diğer bir ifade ile varlık sözünün ifade ettiği manayı dahı askın olan ilk ilke'den sudür etmiştir. O, ilk ilke'nin "tek"liği üzerinde titizlikle durur. Her şeyin ilk İlke'den suduru (tasması çıkması), her şey ancak O'nunla varolur anlamına gelir. Plotinos'un ilk ilke'sine Farâbî ve İbn Sina Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücûd) derler. Bu aynı zamanda düşünür ilkedir. O'nun düşünmesi varlığın nedenidir. Zorunlu varlığın kendi kendini düşünmesinden (akletmesinden) ilk akıl meydana gelir ki, Sufiler buna Hakikat-ı Muhammedî veya Nûr-ı Muhammedî derler. İlk Akıldan da, Zorunlu Varlığı düşünmesi sonucu İkinci Akıl; kendisinin Zorunlu Varlığa nazaran zorunlu oluşunu düşünmesinden birinci göğün (felek) Nefsi; kendi özüne göre kendisinin mümkün (olurlu) oluşunu düşünmesinden de birinci göğün cismi meydana gelir. Bu tedrici oluş Faal Akıl ve Yer küresine kadar devam eder. Böylece sudur nazariyesi, İslâm filozoflarının Tanrı-Kâinat ilişkisini ortaya koydukları Kozmoloji öğretileri ile ilgili bir anlayıştır.¹⁰⁸

İbn-i Sina'nın katılmadığı fakat diğer Felâsife mensuplarının ısrarla savundukları "Allah'ın ancak zâtını akleder, Onun zâtını akletmesi zâtının aynıdır, dolayısıyla akıl, âkıl (akleden) ve ma'kûl (aklolunan) birdir ve o bunun gayrini

¹⁰⁸ S. Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev., Nazife Şişman İstanbul 1985, s.87

akletmez,” tezine karşı ise Gazâlî sertleşerek bu yaklaşımın Allah hakkında aklın ve izanın kabul etmiyeceği bir yaklaşım olduğunu, çünkü bu tezin kabul edilmesi durumunda Allah’ı yaratıkların da gerisine itmeyi de peşinen kabul etmemiz gerekeceğini söyler.

İbn Sînâ’ya göre kendisini akleden bir varlığın mevcûdiyeti, kendisi için kendi mutlaklık ve sonsuzluğu kadar anlamlıdır. Ancak bu varlığın mevcudiyeti, kendinden başkası için de anlamlıdır. Kendinden başka bütün varlığın Zorunlu ilkesi olarak bu varlık, kaçınılmaz olarak kendisi-başkası ikilemini doğuracaktır.¹⁰⁹

İlk Varlık, yani bütün, bir cis altına girmez, tanım veya burhan altında bulunmaz. Nicelik nitelik mahiyet, mekan, zaman ve hareketten münezzehtir. O’nun dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Bütün yönlerden birdir. Çünkü Zorunlu Varlık, ne bilfiil parçalara ne de bitişik(nicelik) gibi varsayımda ve vehimde parçalara bölünmüştür.¹¹⁰

İbn Sînâ’ya göre tekvin sıfatı sudûr nazariyesiyle açıklanabilir. Hareket, ayaltında bulunan şeylerden kaynaklanmaz, sırf iyiliğe benzemek ve ona arzu duymaktan kaynaklanır.¹¹¹

O’nun kendisini akleden akıl olması, Kendisini bilmesi, akledilirlerin ilkesi olmasıyla aynı şeydir. Bu yüzden Kendisiyle Zorunlu Varlık başkasını da akletmektedir. Dolayısıyla kendisi hakkındaki bilgisi başkası hakkındaki bilgisini de içerir. Bu durum, O’nun ilminde başka varlıklara ait bir çokluğa ve değişmeye yol açmaz Çünkü O’nun kendisini ve kendisinin gerektirdiği şeyleri akledişi, tüm kozmik varlığın ve bu varlıkta içkin olan düzenin zorunlu ilkesidir. Kozmik plandaki her şey, O’nun ilminin gereklerine göre varlık kazanır. O’nun başkasına ait bilgisi, mevcûdat planının zamansal boyutundaki meydana gelişlere bağımlı olarak gerçekleşmez. Tam tersine bu planda meydana gelen her şey, O’nun bilgisine göre, daha açıkçası O’nun bilgisi sebebiyle varlığa gelmektedir.O’nun bilgisi eşya ve hâdiseleri izlemez, eşya ve olaylar O’nun bilgisi neyi gerektiriyorsa o şekilde meydana gelir. O’nun bilgisi, zamansal boyuttaki değişen tikellerin bilgisini de kuşatır. Ancak O tikelleri zamansal boyutu aşan, değişmez ve aşkın bir bilgi ile bilir. O’nun zâtı gibi bilgisi de zamandan bağımsızdır. Böylece ünlü sudûr terisi Kendisiyle Zorunlu Varlık ile O’nun varlık

¹⁰⁹ Kutluer, *a.g.e.*, s.181

¹¹⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 116

¹¹¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 89

verdiği alem arasındaki zorunluluk ilişkisiyle temellendirmiş olur.¹¹²

İbn Sînâ'nın bu teorisi tartışmalara yol açmıştır. Bu teori üzerine tartışmalar yapılmış, bir çok araştırmacının çalışma sahasını oluşturmuştur. Biz konumuzun asıl amacından uzaklaşmamak için bu tartışmalara yer vermiyoruz.

İbn Sînâ'ya göre fiili kendinden olan fail, diğerlerinden daha yüce ve şereflidir. Allah, zâtında mükemmeldir ve fiiller O'ndan çıkar. O halde O, zamana, fiili yapmak için en uygun olan zamanı öğrenmeye, bir gai sebebe, zorlayıcıya muhtaç değildir. Allah'a etki eden başka varlık yoktur. O ezeli yaratıcıdır, gaybın anahtarının sahibi olan ebedi güçlüdür. (kâdir) varlık unsuru O'ndandır. O'nun ezeli varlığı zorunludur. Allah ilk olarak yine kendisinin delilidir, kendisine yol gösterendir. (murşid ileyh) Allah zalimlerin ve câhillerin kendisi hakkında söylediklerinden çok yücedir.” Şeklindeki izah tarzıyla İbn Sînâ Allah'ın sıfatlarını ispat metodu izlemiştir.¹¹³

İbn Sînâ Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak; O'nun zorunlu varlık olduğunu ve her ne yönden olursa olsun 'bir' olduğunu, sebeplerden münezzehe olup hiçbir şekilde O'nun bir sebebinin olmadığını; yine O'nun sıfatlarının zâtına ek olmadığını, övgü ve kemal sıfatlarına sahip olduğunu açıklar ve O'nun alim (bilen), kadir (güçlü), hayy(diri), murid (isteyen), mütekellim (konuşan), semi (işiten), basir (gören) vb. sıfatları olduğunu kabul etmenin gerekliliği üzerinde durur. İbn Sînâ Allah'ın sıfatlarının olumlu, olumsuz ve bu ikinin bileşimi olmak üzere üç türlü olduğunu sıfatlar çok olsa da 'bir'liği bozmadığını varlığın zorunlu olmasıyla çelişmediğini söyler.¹¹⁴ Bu şekilde Allah'ın sıfatlarını üçlü bir tasnif ile açıklar:

C-Olumsuz Sıfatlar

İbn Sînâ olumsuz sıfatları açıklarken O'nun kıdem sıfatını(ezeli olması) misal gösterir. İbn Sînâ'ya göre bu sıfat, Allah için 'yok'luğun ikinci olarak da sebepliğin ve O'ndan önce bir 'ilk'in bulunduğu reddedilmesi demektir. Daha sonra 'bir' olmasını olumsuz sıfat olarak niteleyerek; bu sıfatın ne şekilde olursa olsun, gerek fiilen gerek sözlü olarak bölünmeyen olduğunu belirtir. 'Zorunlu varlık' dendiği zaman anlaşılan; Allah'ın var olması, sebebinin olmaması aksine O'nun başkasının sebebi

¹¹² Kutluer, *a.g.e*, s.219-220

¹¹³ İbn Sînâ, *a.g.e*, s.58

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik*, C.II, s.108

oluşudur. Bu ise olumlu ve olumsuz sıfatların bileşimine bir örnek olduğunu anlatmaya çalışır.¹¹⁵

D-Olumlu Sıfatlar

İbn Sînâ Allah'ın olumlu sıfatlarına: hâlık (yaratıcı), bâri (var edici), musavvir (şekil verici), ve diğer bütün fiili sıfatların bu kapsama girdiğini söyler.¹¹⁶

E-Olumlu ve Olumsuz Sıfatları Birleştiren Sıfatlar

İbn Sînâ, olumlu ve olumsuz sıfatların bileşimine örnek olarak, murid, (isteyen) ve kâdir (güçlü) olma özelliğini gösterir. O'na göre bu iki sıfat yaratma ile birlikte ilim sıfatından meydana gelmiştir.¹¹⁷

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşîyye*, s.111

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Kitabü-Şifa, Metafizik*, C.II, s.88-94

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşîyye*, s.51

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE TANRI'NIN SIFATLARI MESELESİ

A) İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

1- Hayatı (D.1126/Ö.1198)

İslâm filozoflarının en önemli simalarından biri olan İbn Rüşd, Avrupa'da "Averros" adı ile bilinmektedir. Tanınmış bir aileye mensuptur. Dedesi Kurtuba başkadısıydı. Babası fakihî. İbn Rüşd önce dinî ilimleri, başta Maliki fihkî ve Eş'ari kelamını daha sonra tıp, matematik, astronomi ve felsefe tahsil etti. Meşhur filozof ve tabip İbn Tüfeyl ile meşhur tabip Ebu Mânsur İbn Zuhr O'nun en çok arkadaşlık yaptığı kimselerdir. Onlar İbn Rüşd'ün ilmi sahada yetişmesinde dikkate değer rol oynamışlardır.¹¹⁸

İbn Rüşd, felsefede Yunan okulunun yolundan gitmiştir. Aristoteles'in eserleri Ortaçağ Avrupası'nda ancak İbn Rüşd'ün yazdığı açıklamalarla anlaşılabilir, O'nun eserleri Avrupa medreselerinde Yeniçağın başlarına kadar başlıca felsefe kitabı olarak okutulmuştur.

İbn Rüşd oldukça karışık siyasi şartların ortasında yaşadı. Murabıtların hükümranlığı sırasında doğmuştu ve hanedanlığı 543/1148'de Kurtuba'yı ele geçirecek olan Muvahhidler tarafından 542/1147'de Marakuş'ta devrilmişti. Muvahhidler hareketi kendisine Mehdi denilen Tumart tarafından başlatıldı. Bir asır önce ortaya çıkıp Mısır'da devlet kurmuş olan Fatımîler'i felsefî cesaret, batini yorumları, astronomi ve astrolojideki ileri durumları bakımından taklit etmeye çalışan İbn Tumart'ın, İbn Rüşd'çe hizmet edilen üç halefî olan Abdülmü'min Ebu Yusuf, bilim felsefedeki atılımları ile tanınmıştır.¹¹⁹

İslami düşüncenin önemli bir temsilcisi sayılan Gazzali, İbn Rüşd'le fikrî tartışmalar yapmış, bu iki filozofun çalışması, İslâmî tefekkür tarihi sürecinin önemli bir olayı sayılmıştır.

İbn Rüşd akide itibariyle suçlanmamak için felsefe bilgisiyle tanınmaktan

¹¹⁸ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, s.230

¹¹⁹ M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları*, İstanbul 1997, s.300

kaçınmıştır.¹²⁰ Bu açıdan felsefî fikirlerinin özgün bir ortamda yayılması zor olmuştur.

İbn Rüşd dinî ilk maksadının havassa (seçkin aydınlara) uyarıda bulunmayı ihmal etmemekle beraber halk çoğunluğuna önem vermektir, diyerek dinî umum insanlar için olduğunu belirtir. Ancak dinî hakikatlerin anlatımı ve metodu hususunda eserlerinde görüş beyan etmediği görülmektedir.¹²¹

İbn Rüşd, gerçeğe ulaşmak kadar O'nun diğer insanlarla paylaşılmasının da büyük önem taşıdığı ve bunun bir yöntem işi olduğu kanaatindedir.¹²² O'nun felsefesi bu gerçek üzerine kurulmuştur.

Eserlerinden de anlaşıldığı gibi İbn Rüşd, çok çalışan bir düşünür olarak ün salmış ve hatta klasik kaynakların rivayetine göre çalışmayı bir kez, babasının öldüğü, diğeri de evlendiği gece olmak üzere iki gece terk etmiştir.¹²³ Özetlediği, düzelttiği, tasnif, te'lif ve kaydettiği sayfaların sayısı on bini bulmuştur. Endülüs'te O'nun fihhi fetvalarına koşulduğu gibi tıbbi fetvalarına da koşulduğu ifade edilmektedir.

2-Eserleri :

İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerine şerhler yazmıştır. İbn Rüşd uzun asırlar boyunca bir benzerinin yetişmesi mümkün olmayan mütebahhir düşünür tipinin en büyük temsilcilerinden olmuştur. Sayısı altmış aşan eserlerini genellikle üç ana gruba ayırmak mümkündür: Felsefî eserleri, tıbbi eserleri, dinî eserleri.¹²⁴

- 1) Kitabü'l-Külliyat:
- 2) Tehafüt et-Tehafüt: Gazzali'in filozofları eleştirmek amacıyla yazdığı "Tehafüt"e reddiye maksadıyla İbn Rüşd tarafından kaleme alınmıştır.
- 3) Kitabu'l-keşf an Menahici'l-edille:
- 4) Faslu'l Makal:
- 5) el-Bidaye
- 6) Kitabu'l-Coğrafiya

¹²⁰ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, Çev: Süleyman Uludağ (Giriş Bölümü), s.52

¹²¹ Cevdet Kılıç, *Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları*, FÜİFD., Elazığ 2000, s.126

¹²² Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s.27

¹²³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, Çev: H. Bekir Karlığa, İstanbul 1999, s.13

¹²⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.15

- 7) Makale fi İttisalil-Akl bil-insan
- 8) Makale fi Cevher'il Felek
- 9) Mesa'il fi'l-Hikme
- 10) Makale fi'l-Akl
- 11) Makale fi'l-Kıyas Makale fi'l İlmin-Nefs
- 12) Me'sele fi'z-Zaman
- 13) Zamîma

B-İBN RÜŞD'ÜN FELSEFESİNDE ALLAH'IN SIFATLARI

Allah'ın sıfatları meselesi, din felsefesi açısından en az allah'ın varlığı ve birliği kadar önemli fakat bu ikisinden çok daha tartışılan bir konudur. Bu bağlamda ele alınan hususların başında Allah'a bir takım sıfatların isnad edilip edilmeyeceği meselesi gelmektedir. Allah'ın bazı sıfatlarının bulunduğu takdirde, bunu kaçınılmaz olarak bu sıfatların âleme ne şekilde yansıdığı (tecelli, tezâhür) meselesi takip etmektedir.¹²⁵

İbn Rüşd felsefesinde sıfatların yeri önemlidir. Eserlerinde bu konuyla alakalı bahisler çoktur. Biz bu çalışmamızda bu görüşlere yer vermeye çalıştık

a-Allah'ın Zâtî Sıfatları

1-Vahdaniyet (birlik) Sıfatı:

İbn Rüşd, cins bakımından bir ve sûret bakımından başka olan zıtlık durumunun tam bir zıtlık olduğunu ifade eder. Bu nedenle bunların bir ya da aynı konuda toplanmaları mümkün değildir. Birinin oluşu, zorunlu olarak diğerkinin bozuludur.¹²⁶

İbn Rüşd'e göre Allah'ın sıfatlarının önemlilerinden olan vahdaniyet sıfatı birlik anlamındadır. Gerçek anlamda bir olan Allah'tır. İbn Rüşd vahdaniyet sıfatıyla ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir. "Vahdaniyet O'ndan başka bir ilah bulunmadığını bilmektir. Bu nefiy, yani O'ndan başka ilahları reddetme keyfiyeti, "La ilahe illa hu"(O'ndan başka ilah yoktur) cümlesinin ihtiva ettiği icaba (yani Allah vardır, şeklindeki müspet hükme) ilave olunan bir manadır. İcap ve müspet hüküm, yani Allah'ın mevcudiyeti, daha önceki sözlerle kanıtlanmıştı. Şimdi burada nefiyin sübutundan maksat nedir? Niçin birden çok Allah'ın varlığını red ediyoruz? Bu redde şer'i yol nedir?¹²⁷ diye dile getirmektedir.

İbn Rüşd vahdaniyetin anlamını Kur'ani bir ifadeyle açıklar. "*O'ndan başka ilah yoktur*"¹²⁸ Bu ifade gayet açık ve net olarak Allah'tan başka ilahların varlığını reddetmektedir. Alemde başka ilahlar olsaydı neler olurdu? Bu sorunun cevabını da İbn

¹²⁵ Sarıoğlu, *a.g.e*, s.229

¹²⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, Çev: Muhittin Macit, İstanbul 2004, s.96

¹²⁷ İbn Rüşd, İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s.169

¹²⁸ Bakara 2/163

Rüşd ayetlerden örnek vererek açıklamıştır. Bu ayetler şunlardır:1- “Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı (buradaki nizam) bozulurdu”¹²⁹

Bu ayetlerden çıkan mana şudur: İki idarecinin yönettiği bir topluluk düşünülemez. Çünkü insan fitratı böyle bir duruma izin vermez. Bu durumda yöneticilerden biri hiç iş yapmadan duracak ya da her ikisi birlikte başarılı olamayacaktır. İbn Rüşd Kur'an ayetlerinden örnek vermeye devam ederek vahdaniyet fikrîni daha kapsamlı bir şekilde izah eder.

2- *"Allah çocuk edinmemiştir. Kendisi ile birlikte herhangi bir ilah mevcut değildir, öyle olsaydı, her ilah kendi yarattığını idare etmeye kalkışır, netice olarak da ilahlardan biri öbürüne üstün gelirdi. Allah onların kendisine verdikleri vasıflardan pek çok münezzehdir”*¹³⁰

Bu ayette de yine farklı ilahları reddetmektedir. İbn Rüşd söz konusu ayeti şöyle yorumlamıştır:

Bu ayet; fiilleri değişik (ve tek tip olmayan) birçok ilah kabul edenlere (yağmur yağdıran ilah, bereket ilahı diyenleri) reddetmektedir. Çünkü birinin yaptığı öbürünün yapmasına elvermeyecek şekilde fiilleri çeşitli olan ilahlardan, bir mevcudun meydana gelmemesi gerekir. Bu taktirde alem “bir” olduğu için, fiilleri mükemmel olan ilahlardan alemin vücuda gelmemesi zaruri olur. Bu durumda alemi yaratmak için bir ilah kafi geleceğinden öbür ilahlara ihtiyaç kalmaz. Şayet fiilleri tam ve mükemmel olmazsa o zaman da noksan ve kusurlu varlıklar olacaklarından, hiç biri ilah olamaz. Madem ki alem tek bir varlık olarak vardır, o halde O'nun fiilleri tam ve mükemmeldir. Yaratıcı ve idare edici bir tek ilah vardır.¹³¹

Alemdeki mükemmellik bizleri tek ve mükemmel bir yaratıcının varlığına inanmaya sevk etmektedir. Eğer tek bir ilah söz konusu olmasaydı alemdeki bu düzen ve intizam olmayacaktı. Bir diğer ayeti örnek göstererek İbn Rüşd, vahdaniyet ile ilgili görüşlerini daha da temellendirmektedir.

3- *"De ki, söylemiş olduğunuz gibi O'nunla birlikte bir takım ilahlar mevcut olsaydı, Arşın sahibi olan Allah'a karşı bir yol bulmaya (ve O'nun işlerine müdahale etmeye)*

¹²⁹ Enbiya, 21/22

¹³⁰ Mü'minun, 23/91

¹³¹ İbn Rüşd, a.g.e, s.170

kalkışırıldı”¹³²

İbn Rüşd'ün bu ayetle ilgili yorumu ise şu şekildedir. Bu ayet ilk ayet gibidir. Yani fiilleri bir olan (aynı işi yapan ve aynı derecede etkili ve yetkili olan) iki ilahın bulunmasının imkansız olduğunu gösteren bir delildir.

Arzda ve semalarda mevcut Allah'tan başka, alemi yaratmaya kadir, ilahlar bulunsa ve bunların aleme nispeti de yaratıcının ona nispeti derecesinde olsa bu ilahların Allah'la beraber arş üzerinde olmaları gerekirdi. Bu taktirde de bir tek yere mensup, bir diğerinin dengi iki mevcut var olurdu. Şüphesiz ki iki denk varlık belli bir yere belli bir oranda mensup olamazlar. Çünkü nispette birlik olursa, mensupta da birlik bulunmuş olur. Yani birbirinin misli ve dengi olan iki varlık, belli bir yere hulul edemeyecekleri gibi belli bir mahal ile kaim olma özelliğine sahip olduklarının farz edilmesi halinde durum bu şekilde olacaktır. Halbuki ilahın Arşa olan durumu bunun zıttıdır. Yani Arş ilahla kaim olmaz. Bundan dolayıdır ki Allah “O'nun kürsüsü semaları ve arzı kaplar. Bunları muhafaza etmek O'na ağır gelmez.”¹³³ buyurmuştur. Allah'ın vahdaniyeti bilme konusunda tab'an ve şer'an mevcut olan delil işte budur.¹³⁴

Böylelikle vahdaniyet konusunda Kur'ani bir prensiple izah metodu kullanılmış, Allah'ın kendi birliği noktasında ki ispatı yine kendi ifadeleri ile insanlığa kanıtladığı görülmektedir.

İbn Rüşd:

*"Allah onların söyledikleri gibi olmaktan pek münezzehtir. Yedi kat sema, arz ve buradaki varlıklar onu tesbih ve takdis ederler. Alemde hiçbir şey yoktur ki methü sena (övgü) ile O'nu tenzih ve teşbih etmemiş olsun. Fakat siz onların teşbihini fark etmezsiniz. Şüphesiz ki Allah gayet halimdir, pek çok affedicidir”*¹³⁵

Bu şekilde alimlerin niteliklerini açıklar ve onların insan bedenindeki organların varlıklarını temsil ettiklerini ifade eder.

Yukarıdaki ayete karşı farklı yorumlar getirilmiştir. Eş'ari'nin görüşünü benimseyen filozoflar bu ayetten yola çıkarak "*mümanaat delili*" (delil-ı temanu) delilini getirmişlerdir. Bu delili İbn Rüşd şöyle eleştirmektedir:

¹³² İsra, 17/42

¹³³ Bakara, 2/255

¹³⁴ İbn Rüşd, *a.g.e*, s.170,171

¹³⁵ İsra, 17/44

Bu delil tabii ve şer'i mecrada cari olan bir şey değildir. Tabii mecrada cari olmamasının sebebi de şudur: Bu delille ikna ve tatmin edilmeleri şöyle dursun Eş'arilerin bu konudaki sözlerini halk anlama kudretine bile sahip değildir. Eş'ariler derlerki farz edilen ilahlar iki ya da daha fazla olsa ihtilafa düşmelerinin mümkün olması icab eder. İhtilafa düştükleri zaman da bu durum üç şıktan hali değildir, bunun bir dördüncüsü yoktur. Birinci şık: Ya her ikisinin muradı ve maksadı tam olarak hasıl olur, ikinci şık: veya hiç birinin muradı ve maksadı hasıl olmaz, üçüncü şık: Veyahut da birinin irade ettiği gerçekleşir, diğerinin olmaz. İbn Rüşd tenkitlerini yine Eş'ariler'in görüşlerini açıklayarak anlatır: Eş'ariler: Murat ve maksadın tam olarak hasıl olmaması imkansızdır, şayet durum bu olsa, yani ikisinden birinin, dileği gerçekleşmeseydi alemin ne var ne de yok olması lazım gelirdi. Her ikisinin murat ve maksatlarının birlikte gerçekleşmesi de imkansızdır. Çünkü bu takdirde de alemin yok olan var, (mevcud-i ma'dum) olması gerekirdi. Şu halde geriye sadece birinin murat ve maksadının gerçekleşmesi, diğerinin hükümsüz kalması durumu ortaya çıkar. Bu duruma göre de iradesi batıl ve hükümsüz olanın aciz olması lazım gelir ki, aciz ise ilah olamaz.¹³⁶

İbn Rüşd'e göre Cedelicilerden, bu konudaki şüphelenme yolunu seçenlere şöyle denilebilir:

“Bir şeyin bazısını veya bir kısmını ihtira eden o şeyin tümünü ihtira etmeye kadir olur. Böylece iş, iki ilahın her şeye kadir olması meselesi haline gelmiş olur. İbn Rüşd'e göre bu durumda iki ilah ister ittifak ister ihtilaf etmiş olsun, fiilde yardımlaşmak söz konusu olacaktır. Nöbetleşe yapma durumunda da her iki ilahta da eksiklik var demektir”¹³⁷

İbn Rüşd, bu şekilde fiilde yardımlaşmanın ilahlık açısından söz konusu olamayacağını belirterek Allah'ın eksikliklerden münezzehe olduğuna işaret etmiştir.

İbn Rüşd'e göre olması gereken şu şekildedir:

“İlah, iki olsaydı, alemin de iki olması gerekirdi. O'nun için madem ki alem birdir, o halde fail de bir tanedir. Çünkü belli bir fiil ancak "Bir"den meydana gelir. Bu sebeple "...bazısı diğer bazısına üstün gelirdi..."¹³⁸ mealindeki geçen üstünlüğün, sadece fiillerdeki ihtilaf yönünden anlaşılması uygun olmaz, iki ilahın fiillerde ittifak etmelerini

¹³⁶ İbn Rüşd, a.g.e, s.172

¹³⁷ İbn Rüşd, a.g.e, s.173

¹³⁸ İsra, 17/42

de dikkate almak gerekmektedir. Zira farklı fiiller arasında bir yardımlaşma olduğu gibi belli bir mahalde meydana gelen birbiriyle uyumlu fiiller arasında da yardımlaşma vardır. Ayetten bizim anlayacağımızla kelamcıların anlayacağı fark budur.”¹³⁹ İbn Rüşd kelamcılarının delilinden anlaşılının imkansızlık ile söz konusu ayette ulaşılan "imkansızlık"ın farklı olduğunu düşünür. Ona göre ayetteki, delildir diye iddia edilen delilin ulaştığı "imkansızlık" birden fazladır. Çünkü onlar yaptıkları taksimatla üç şık çıkarmışlardır. Halbuki ayette her hangi bir taksim yoktur. İbn Rüşd bu durumda kullandıkları delilin mantıkçılarca, "şartlı munfasıl kıyas" diye bilinen, bizzat kelamcılarının kendi sanatlarında, yani cedelde, "sebr ve taksim" diye bilinen delil olduğunu söyler. Ayetteki delilin mantık ilminde *şartlı muttasıl kıyas* diye bilindiğini, bunun ise munfasıl kıyastan farklı olduğunu düşünen İbn Rüşd, mantık ilmi hakkında az çok bilgi sahibi olanların iki delil arasındaki farkı açık bir şekilde kavrayacaklarını, kelamcılarının delillerinin ulaştığı "imkansızlık"ın Kur'an'daki "imkansızlık" olmadığını, çünkü kelamcılarının delillerindeki imkansızlıktan anlaşılın maksadın şunlar olduğunu ifade eder:

- a) Ya alem ne mevcut ne de ma'dum olacak
- b) Veya ma'dum bir mevcut olacak
- c) Veyahut da ilah aciz ve mağlub olacak. İbn Rüşd'e göre bunlar birden çok olan imkansızlıklardır.¹⁴⁰

İbn Rüşd bu şekilde kıyas yaparak, Kur'an'daki ifade edilen imkansızlığın geçici bir zaman dilimini işaret ettiğini belirtir. O'nun bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

"Bu delilde imkansızlık özel bir zamana bağlanmıştır. O da mevcut olduğu zamanda alemin fasit ve bozuk olarak var olmasıdır. Sanki "Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı...şu anda alem fasit ve bozuk olarak mevcut olurdu" denilmiş olmaktadır. Sonra alemdeki düzenin, fasit ve bozuk olmadığı sonucuna zaruri olarak ulaşılmıştır. Bu suretle bu sözlerimizden açıkça anlaşılmaktadır ki, Allah Tealanın varlığını kabul ve ikrar, Ondan başkasından uluhiyyeti red ve inkar hususunda dinin davette esas aldığı yol, kelime-i tevhidin yani la ilahe illallah cümlesinin ihtiva ettiği manadır. Şu halde böyle düşünen ve kelime-i tevhidin ihtiva ettiği iki manayı ispatı ve nefyi, yani kabul ve

¹³⁹ İbn Rüşd, a.g.e, s.173

¹⁴⁰ İbn Rüşd, a.g.e, s.174

imkân vâsfetmiş olduğumuz yoldan tasdik eden bir kimse, akidesi İslami âkide olan hakiki bir müslümandır. Diğer taraftan, akidesi bu delillere dayanmayan bir kimse, kelime-i tevhidi tasdik etse bile sadece isim iştiraki suretiyle hakiki Müslümanlar ile beraber Müslüman sayılır"¹⁴¹

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün vahdaniyet görüşü şu şekildedir:

Onun felsefesinde Allah bir olandır. Kelime-i Tevhidin özünde de bu gerçek vardır. Kur'an'da Allah bir oluşunu bizzat kendisi açıkça beyan etmiştir. Kelamcıların özellikle Eş'arilerin vahdaniyet konusundaki görüşlerini (mümanaat delili) eksik ve yetersiz bulan filozofumuz, onların görüşlerini halkın anlamasının mümkün olmadığını İbn Rüşd'e göre alemdeki nizam ve intizam bizleri bir ve tek olan varlığa sevk etmektedir.

Vahdaniyet sıfatını bu tezleriyle savunan filozofumuz daha sonra Allah'ın zatıyla ilgili sıfatlarını açıklar.

2-Basit Olma Sıfatı:

İbn Rüşd, filozofların, ilk varlığın (Allah) basit yani salt bir varlık olduğunu ve varlığın kendisine ilişik olduğunun gerçek olmadığını bunun aksine, zorunlu varlığın ilk ilkeye oranının mahiyetin başkasına oranı gibi olduğu şeklindeki görüşlerini reddeder. Ona göre Allah basittir. O'nun bu konudaki görüşlerini Tehafüt'ünde görüyoruz. İlk ilke, varlığın en basitidir, çünkü ilk ilkede kesinlikle ne neden ne de nedenli bulunduğu anlaşılabilir. İlk ilkeden sonra gelen varlıklarda ise; bir bileşikliğin bulunduğunu akıl anlayabilir. İşte bundan dolayı ikinci ilke de üçüncüden daha basittir. O halde bu varlıklarda bulunan neden ve nedenlinin anlamı, bu varlıklarda nedencilikte görülen kuvve halinde bir çokluğun bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, ondan kendisinde hiçbir zaman var olmayan bir çok nedencilik ortaya çıkar."¹⁴² Dolayısıyla İbn Rüşd ilk ilkeden uzaklaştıkça basitlikten de o ölçüde uzaklaşacağını düşünmektedir.

İbn Rüşd basitliği bu şekilde izah ettikten sonra bileşikliğin de öncesiz olmasının mümkün olmadığını, çünkü bileşiğin kendi parçalarının varlığının bir koşulu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla parçaların, bileşiğin nedeni olmadığı gibi, bileşiğin de bir

¹⁴¹ İbn Rüşd, *a.g.e*, s.174

¹⁴² İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt(Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul 1998, s.461-462

şey kendi kendisinin, nedeni olmadıkça kendisinin nedeni olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu tür bileşikler var olup yok olucudur ve dolayısıyla onların kendilerini yokluktan varlığa çıkararak faillerinin bulunması zorunlu bir sonuç olarak karşımıza çıkacaktır.¹⁴³

İbn Rüşd basit olma sıfatıyla ilgili olarak şunları söyler:

*"Kendilerine öncelik ve sonralık bakımından yüklenmiş bir kavramda ortak olan nesnelere, basit bir ilkin bulunması zorunludur. Bu illette bir ikiliğin bulunması düşünülemez. Çünkü O'nun bir ikincisinin bulunduğu düşünüldüğünde, bu ikincisinin varlık bakımından O'nunla aynı derecede ve aynı tabiatla olması gerekir. Dolayısıyla burada, kendisinde onların gerçek bir cins ortaklığına sahip buldukları ve ortak bir tabiatları var demektir. Bunun sonucu olarak onların cinse eklenmiş bir takım ayrımlarla ayırt edilmeleri gerekir. Bu nitelikte olan her şey ise: Sonradan var olmuştur. Kısacası varlıktaki yetkinliğin son derecesinde bulunmaz; zira son derecede bulunan varlığa başkası ortak olamaz"*¹⁴⁴

İbn Rüşd'e göre mutlak anlamda basit olan sâdece Allah'tır. Bunun gerekçesi olarak da ilk aklın özünün, kendi başına var olması, akılların ise, kendi özlerinden dolayı O'nunla var olduklarını bilmeleridir.¹⁴⁵

3-Sonsuzluk (beka) Sıfatı:

İbn Rüşd, varlıkları mümkün, zorunlu ve imkansız olarak gruplandırırken, Allah için zorunluluk terimini kullanmaktayız. Allah iradesi için imkansızlığın söz konusu olamayacağını düşünen İbn Rüşd'e göre:

"Mümkün, ancak zorunlu içinde meydana gelip fiilden önce gelen güçtür. Alem, daima mümkün olunca ezeli olması gerekir; aksi halde O'nun imkansız olması gerekirdi. Alem ezeli bir birliktir, ona yokluk izafe edilemez. Yokluktan var olma veya var olduktan sonra yok olma bahis konusu olamaz. Bütün bu oluşumlar için hareket gereklidir. Bu da ezeli bir hareket ettiriciye muhtaçtır. Alem, ezelden beri hareketli bir bütündür, bize mevcut olan bu daimi hareketi meydana getirmekle aleme nizam veren,

¹⁴³ İbn Rüşd, a.g.e, s.255

¹⁴⁴ İbn Rüşd, a.g.e, s.518

¹⁴⁵ İbn Rüşd, a.g.e, s.519

*alemin ezeli yaratıcısını düşündürür*¹⁴⁶

İbn Rüşd'e göre sonradan var olan varlık, sabit olması değil değişken olması bakımından devresel hareketten çıkar, devresel hareket, yenilenmesi bakımından sonradan var edilen bir nedene muhtaç değildir. Çünkü O'nun yenilenmesi, sonradan var edilmiş olmayıp, başlangıcı ve sonu bulunmayan öncesiz bir fiildir. İbn Rüşd, durumda varlığın öncesiz bir fail olması gerektiğini, çünkü öncesiz bir fiilin, öncesiz bir failin; sonradan yaratılan fiilin de sonradan yaratılan bir failin fiili olduğu çıkarımına ulaşmaktadır.¹⁴⁷

4-Aklilik Sıfatı:

Allah'ın aklilik sıfatıyla ilgili olarak eserlerinde geniş yer veren İbn Rüşd, filozofların görüşlerini de eleştirir. Filozoflar Allah'ın özünün zorunlu olarak akıl olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Rüşd'e göre ise akıl, akıl olması bakımından yok olan şeyle değil, yalnızca var olan şeyle ilişkili olduğundan ve bizim bizzat akılla kavradığımız varlıklardan başka bir varlık bulunmadığına ilişkin kanıt bulunduğundan, Allah'ın aklının da bu varlıklarla ilişkili olması gerekir. Çünkü O'nun aklının yoklukla ilişkisi olması mümkün olmadığı gibi, kendileriyle ilişkili olabileceği başka türlü varlıkların da bulunması söz konusu değildir. O'nun aklının bu varlıklarla ilişkisi olması gerekseydi bu ilişki bizim bilgimizin onlarla olan ilişkisine benzerdi. Bu ise imkansızdır.¹⁴⁸

İbn Rüşd ilk ilke olan Allah'ın, aklî olduğunu ve mutlak anlamda basitliğin gerçekte ancak ilk akılda bulunabileceğini bunun nedeninin ise, ilk aklın özünün kendi başına var olması, öteki varlıkların ise kendi özlerinden dolayı O'nunla var olduklarını söyler. Filozofa göre eğer akıl ve akledilen ilk ilkede olduğu gibi aynı birlik düzeyinde olsaydı ya kendi başına var olan öz başkası dolayısıyla var olana uygun olur ya da akıl, bilinen şeyin tabiatına uygun olmazdı.¹⁴⁹

İbn Rüşd oluşan her şeyin bir ilk maddesinin (heyula) bulunmadığını kabul eden kimsenin, var olanın basit bir şey olduğunu kabul etmek zorunda kalacağını aslında bu basit varlıkta yokluk bulunmadığını çünkü bu basit varlığın değişmediğini, tözünde de

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e*, s.45

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e*, s.137

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *a.g.e*, s.703-704

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *a.g.e*, s.340-341

başka töze dönüşmediğini belirtmiştir.¹⁵⁰

İbn Rüşd, Allah'a ait cüz'i şeylerin maddi olmadığını, Allah'ın varlığının ve özünün sırf aklın varlığı ve özü olduğunu düşünür. Ona göre Allah varlık düzeninin sebebi anlamına gelmek üzere sırf akıldır. Vahiyle elde edilen bilgiler ancak akli bilgilerin bir tamamlayıcısı, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah insana vahiy aracılığıyla bildirir ve vahyin verdiği bilgi, tüm insanlara Allah'ın bir bağıdır.¹⁵¹ İbn Rüşd, aklilik sıfatını vahiyle bağlantı kurarak anlatmıştır. Allah'ın varlığını ve özünün sırf aklın özü olduğunu ifade etmektedir.

5-Değişmezlik Sıfatı

İbn Rüşd'e göre "Failin fiili, zorunlu olarak bir değişmeyi ve her değişmenin bir değiştiricisinin bulunması gerekir. Öncesiz olan, hiçbir şekilde değişikliğe uğramaz."¹⁵²

İbn Rüşd'e göre etkin olanda yani failde bulunan imkanı, fiile çıkarırken dışardan bir yükleyiciye ihtiyaç duymadığı düşünülür; çünkü etkin olanın yani failin iş yapmazken iş yapmaya geçmesi, çoğu kez bir değiştiriciye gerek duyan değişme olarak görülmez. Bir mühendisin mühendislik yapmazken mühendislik yapması, bir öğretmenin de öğretmenlik yapmazken öğretmenliğe geçmesi¹⁵³ buna örnek olarak verilebilir.

6-Tekvin Sıfatı

İbn Rüşd, her şeyden önce alemin ezeli veya sonradan yaratılmış olduğu konusunda ileri sürülen farklı görüşlerin, görüldüğü kadar birbirinden uzak olmadığını kanaatindedir. İbn Rüşd'e göre; bu konuda yapılan tartışmalar kavram kargaşasından ibarettir. İbn Rüşd, Aristo'nun pasif bir ilke konumundaki İlk Muharrik anlayışının yanı sıra, Yeni Eflatuncu sudûr teorisini savunan Farâbi ve İbn Sinâ'dan ayrılmakla kalmamış aynı zamanda "deist", "mekanist", "panteist" ve "vahdet-i vücut"çu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur.¹⁵⁴

İbn Rüşd'e göre sudûrcu filozofların en önemli çelişkisi, ilkenin ilkesi olduğu şeyi bilmediği şeklindeki yaklaşımlarıdır. İbn Rüşd her şeyden önce âlemin ezeli veya

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.244

¹⁵¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.415-416

¹⁵² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.67

¹⁵³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.65

¹⁵⁴ Sarıoğlu, *a.g.e.*, s.198

sonradan yaratılmış olduğu yolunda ileri sürülen farklı görüşlerin, görüldüğü kadar birbirinden uzak olmadığı kanaatindedir. Âlemin yaratılışı ile ilgili ayetlerde ortaya konulan benzetme ve örnekler, fizik âlemde görülen ve gerçek anlamda sonradan yaratılmış, olan şeylerden seçilmiş olmasına rağmen, bu anlamı ifade eden hudûs, kelimesi yerine halk veya futûr terimleri kullanılmıştır. Ona göre bunun iki sebebi vardır: İlki; zamansız ve mutlak yokluktan yaratmanın, gerçekten zor kavranılacak mahiyette olması, ikincisi de, kavrayış gücü, bilgi birikimi ve kültür düzeyi yüksek insanların dikkatini maddi alemdeki oluş ile bir bütün olarak âlemin oluşunun birbirinden farklı olduğuna yönlendirmektir¹⁵⁵

b-İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Selbi ve Tenzihî Sıfatları:

İbn Rüşd Allah'ın selbi ve tenzihî sıfatlarıyla ilgili olarak Kur'an ayetlerinden örnekler verir. “Dinîn halka talim konusunda tutmuş olduğu bu yollar ilk olarak Yüce Yaratıcının varlığı, ikinci olarak O'nun şeriki bulunmadığı konusunda bu türlerden olmak üzere cins cins açıkladığı miktar yani artırılması, eksiltilmesi, bozulması veya te'vil edilmesi halinde bütün topluluk için ortak olan saadetin hasıl olmadığı miktar gerçekleşmiş ve zihinlere yerleşmiştir. Şimdi geriye kalan ve anlatılması bizim için görev olan Yüce yaratıcının eksik sıfatlardan tenzih edilmesi, açıkça anlatılan miktar ve hangi bakımdan bu kadar ile yetinilmesi gerektiği konusunda dinîn insanlara göstermiş olduğu yollar hakkında da bilgi vermektir. Bundan sonra Allah'ın fiillerinin bilinmesi konusunda dinîn insanları sevk ettiği yollar hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Böylelikle amaçladığımız hedefe mükemmel olarak varmış olacağız.”¹⁵⁶

Bu konudaki Kur'ani prensipler de şu şekildedir:

“O'nun misli gibi bir şey yoktur. O, işitir ve görür.”¹⁵⁷

“Yaratan hiç yaratılan gibi olur mu?”¹⁵⁸

İbn Rüşd bu ikinci ayetin birinci ayetin delili olduğunu söyler. Ve şöyle devam eder: Herkesin fitratı gereğidir ki, Halık'ın, ya hiçbir şey yaratamayan sıfatlarının bulunması gerekir veya hiçbir şey yaratamayan varlığın sıfatına benzemeyen bir sıfat üzere olması gerekir. (Yani halık varlık, mahluk varlığın sıfatına haiz olamayacağı gibi

¹⁵⁵ Sarıoğlu, *a.g.e.*, s.186,187

¹⁵⁶ İbn Rüşd, İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci'l-Edille*, Çev: Süleyman Uludağ, (Felsefe Din İlişkileri) s.184

¹⁵⁷ Şura, 91/11

¹⁵⁸ Nuh, 71/12

O'nun sıfatına benzeyen bir sığata da sahip olamaz.) Aksi taktirde Hâlık varlık, hâlık olmayan varlık gibi olur. Bu esasa (tam tersinden gidilerek) mahluk da Hâlık gibi değildir esası eklenince; bundan mahluka ait sıfatların Hâlık'tan hiç mevcut olmamaları gerekir. “*Başka tarzda*” dememizin sebebi, Hâlık'ta mevcut olan sıfatlardan bazılarının varlıklarına, bu alemdeki mahlukların en şerefli olan varlığın -ki o da insandır- sıfatlarıyla istidlâl etmemizdir. Allah'ta ilim, hayat, kudret, irade v.s. gibi sıfatların bulunduğunu kabul ederken tuttuğumuz yol budur.¹⁵⁹

İbn Rüşd yaratılan ile yaratıcı arasındaki farkı açıklayarak dinîn de bu iki varlığın benzerliğini reddettiğini söylemektedir. Ona göre: Benzerliğin inkar edilmesinden iki şey anlaşılmalıdır: İlki, mahluktaki sıfatlardan bir çoğunun Hâlık'ta olmaması; ikincisi, mahluktaki sıfatların, aklen sonsuz olan en mükemmel ve en üstün şekillerinin Hâlık'ta mevcut olmasıdır. Bu iki sınıftan, dinîn neyi açıklayıp neyi açıklamadığı ve sükutla geçtiği, bu noktada sükut etmesinin hükmi sebebinin ne olduğu konusunda iyi dikkat edilmelidir. İbn Rüşd'e göre:

1- Dinin yaratıcıda bulunmadığını açıkladığı yaratılanlara ait sıfatların eksik ve kusurlu sıfatlardan olduğu belirgin olanlardan:

a- Ölüm: Nitekim Allah buyurur: “*Ölmeyen hayye ve diriye tevekkül et*”¹⁶⁰

b- Uyku ve derece itibariyle uykudan aşağı olup da idraklardan ve varlıkların muhafazasından gafil olmayı ve sehiv halinde bulunmayı gerektiren cinsten olan diğer şeyler: Bu husus Allah'ın şu sözünde açıklanmıştır: “*O'nu ne uyuklama ne de uyku alır.*”¹⁶¹

c- Unutma ve Hata: Nitekim Yüce Allah buyuruyor: “*Ona ait ilim. Rabbinin nezdinde bir kitaptadır. Rabbin ne şaşar ne de unuttur.*”¹⁶²

Dolayısıyla Allah'ta eksik ve kusur içeren sıfatlar söz konusu olamaz. İbn Rüşd bu gerçeği bizzat Allah'ın Kur'an'ı Kerim'deki ifadeleriyle açıklar:

1- Din, ilk zaruri ve bedihi bilgilerden uzak olan (ince ve derin) hususlara, bunları halkın pek azı bilir, diye işaret etmiştir. Nitekim Allah bir çok ayette şöyle buyurur:

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.185

¹⁶⁰ Furkan, 25/28

¹⁶¹ Bakara, 2/255

¹⁶² Taha, 20/51

“Lakin halkın çoğu bilmez.”¹⁶³ “Yerle semaların yaratılması insanların yaratılmasından daha büyük bir iştir. Lakin insanların çoğu bilmezler.”¹⁶⁴

“Bu Allah'ın insanları yaratmada esas aldığı bir fitrat ve tabiattır, Allah'ın hakkında değişiklik olmaz. Dosdoğru din işte budur. Ama insanların çoğu bilmezler”.¹⁶⁵ Kusur ve noksanlık ifade eden sıfatların Allah'ta bulunmadığının deliline karşı cevaben İbn Rüşd:

Bunun delili, araya bir aksaklık ve bozulma hali girmeksizin, varlıkların nizamının muhafaza edilmesi hususunun aşikar olmasıdır. Şayet Halık'a gaflet, hata, unutma ve yanılma yol bulmuş olsaydı, elbette ki mevcudata (ve ondaki nizama) halel gelirdi. Allah bu hususa ayette dikkat çekerek şöyle buyurmuştur:

“Şüphesiz ki semâlarla arzı yerlerinden oynamasınlar diye Allah sıkı bir şekilde tutmaktadır. Şayet yerinden oynarlarsa, Allah'tan başka hiç kimse bunları tutamaz”¹⁶⁶ ayetiyle, “Semalarla arzı muhafaza etmek Allah için ağır bir iş değildir”¹⁶⁷ ayeti örnek gösterilebilir.

Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı cismiyetle ilgili olarak İbn Rüşd, “el-Keşf” adlı eserinde tartışmalara yer vermiştir. Sorular sorarak bu sorulara cevap vermiştir. Konunun girişinde sormuş olduğu soru dikkat çekicidir:

“Cismiyet (ve maddi olma) dinin Hâlık'ta bulunmadığını açıkça ortaya koyduğu sıfatlardan mıdır? Yoksa sükutla geçtiği bir mesele midir?” İbn Rüşd bu soruyu cevaplarırken Allah'ın cisim ve maddi varlık olup olmadığı konusunda dinin ispata çalıştığını ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetinde Allah'ın yüzü¹⁶⁸ ve iki eli¹⁶⁹ bulunduğu açıkça görüldüğüne göre, bu ayetler yaratılmışlara nazaran yaratıcıda cismiyetin daha üstün bir şekilde bulunduğunu ifade etmektedir. Çünkü yaratan, yaratılmıştan daha üstün ve mükemmeldir. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ortak sıfatlar olan irade, kudret vs. sıfatlarındaki üstünlükte de görüldüğü gibi yaratıcı her zaman daha mükemmeldir. İbn Rüşd'e göre sıfatlar konusunda gidilmesi gereken yol,

¹⁶³ A'raf, 7/187

¹⁶⁴ Mü'min, 40/57

¹⁶⁵ Rum, 30/30

¹⁶⁶ Fâtır, 35/39-40

¹⁶⁷ Bakara, 2/255

¹⁶⁸ Bakara 2/93, 95, 115, 144, 150, 213, Al-i imran 3/19,152, Nisa 4/62, 78, En'am 6/144, 94, 79, 70, 24, A'raf 7/78, 91, 100, 173

¹⁶⁹ Al-i imran 3/73, Maide 5/64, Yasin 36/83, Zümer 39/40, Fetih 48/10, Hadid 57/29, Mülk 67/1

ret ve kabulden açıkça bahsetmemektir.¹⁷⁰

İbn Rüşd'ün Kur'an'dakine benzer bir metod izlediği görülmektedir. “*O'nun gibi bir şey yoktur. O işitir ve görür.*”¹⁷¹ Filozof bu ayeti üç anlamda ele alır:

1-Cisminin anlaşılması hususunda açık bir ifade yoktur. O, bu noktada kelamcılara hak verir. Kelamcılar bu konuda Allah'ın cisim olmadığını, her cismin muhdes olduğu hangi yoldan bilinmektedir? sorusuna “olaylardan arınmış ve durumu olmayan şey hadistir” demişlerdir. İbn Rüşd, bu yolun kanıtı dayalı bir yol olmadığını, olsa bile halkın çoğunun buna ulaşma imkanının bulunmadığını ifade etmektedir. Kelamcıların, Allah'ı “*zat ve zat üzerine zait olan sıfatlardır*” şeklindeki ifadeleri Allah'ta hudusun bulunmadığı konusundaki kanıtla O'ndan cismiyyeti reddetmekten çok O'nun cisim olduğunu kabul ettirmektedir.¹⁷²

2- İbn Rüşd, halkın nazarında varlığın hayali ve hissi olarak görüldüğünü düşünmektedir. Bunun için hayali ve hissi olan bir varlık yokluk kabilindedir.

3- İbn Rüşd cismin açıkça red ve nefyi söz konusu olursa başta ahiret alemi olmak üzere bir çok noktada şüphelerin ortaya çıktığını söylemektedir. Şüphe uyandıracak konuların başında rü'yet (Allah'ın ahirette görülmesi) konusu gelmektedir.¹⁷³

c-İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Subutî Sıfatları

İbn Rüşd Allah'ın subûtî sıfatlarını sayarak bunların anlamlarını ve açıklamalarını yapmaktadır. “Kur'an'da alemin sanii ve mucidi hakkında açıkça ifade edilen vasıflar insanlarda da mevcut olan kemal vasıflardır. Bunlar yedidir: İlim, hayat, kudret, irade, sem', basar, kelam (Maturidilere göre bir de tekvindir).¹⁷⁴

1- İlim Sıfatı:

İlim, bilmek anlamındadır. İbn Rüşd'ün Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili görüşleri şu şekildedir: “Aziz Kitap, delalet yönünden buna işaret etmiş.” Yaratan bilmez mi hiç? O, latif ve her şeyden haberdardır”¹⁷⁵ demiştir. Bu ayetin delalet yönü şudur: “Eser O'nun

¹⁷⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.187-188

¹⁷¹ Şura, 42/11

¹⁷² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.188

¹⁷³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.189-190

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.175

¹⁷⁵ Mülk, 67/14

parçalarında mevcut olan tertip ve nizam itibari ile söz konusu eserle kastedilen bir menfaate uygun olması bakımından tabiatın ibaret olan bir sânidin hadisi olmuş değildir. Alem ancak ve ancak belli bir gayeyi yine belli bir gayeden evvel tertip ve tanzim eden bir sâni tarafından ihdas edilmiştir. Bu sebeple sâniin âlem hakkında ilim sahibi olması zaruridir. Bunun misali şudur: İnsan bir eve baktığı zaman temelin duvar, duvarın tavan için yapılmış olduğunu kavrar. Açıkça bilir ki, ev inşaat sanatı hakkında ilim sahibi olan bir zatın eseri olarak vücuda gelmiştir.¹⁷⁶

Allah'ın cüz'iyatı bilip bilmeme konusundaki yorumlarını "Meşşai hakimlere, nispet edilen ve onların şanı yüce mukaddes olanın asla cüz'iyatı bilmediğini söyledikleri konusunda Ebu Hâmid'in (el-Gazzali) yanlış olduğunu kabul ediyoruz. Aksine onlar; Allah'ın cüz'iyatı bizim bilgimiz cinsinden olmayan bir bilgiyle bildiğini söylerler. Çünkü bizim cüz'iyatı bilmemiz, kendisi ile bilinen şey tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla o kendisi ile bilinen şey hâdis olmakla o da (bizim bilgimiz) hadisi olmakta, O'nun değişmesiyle bu da değişmektedir. Allah'ın varlığı bilmesi ise bunun karşıtıdır. Çünkü O, (Tanrının bilgisi), var olanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir (var olmanın illetidir). Bu iki bilgiyi birbirine benzetenler, karşıtlarının kendileriyle özelliklerini aynı kılmış olurlar ki bu bilgisizliğin son noktasıdır. İlim ismi (kelimesi), hadisi bilgi ve kadim bilgi için söylendiğinde; bu yalnızca isimde ortaklık ile söylenmektedir. Nitekim mütekebil olan (karşıt) isimlerden olan (kelimeler) bir çoğu için böyle kullanılır. Söz gelimi hem küçük hem de büyük şeye "el-Celal"; hem aydınlık, hem karanlığa "es-Sarim" dediği gibi. Bunun için ortada günümüzdeki kelamcılardan bazılarının tevehhüm ettiği gibi her iki bilgiyi (karşıtların bilgisi) kapsayan bir tanım yoktur.¹⁷⁷

Bu şekilde İbn Rüşd, Gazzali'ye karşı önceki filozofları savunmaktadır. Cüz'iyat sonuçta eşya ile bağlantılıdır. Eşya değiştiğinde bizim bilgimiz de değişecektir. İbn Rüşd cüz'iyata dair fikirleri açısından Meşşailer gibi düşünmektedir. Meşşailerini savunarak şöyle der: Allah'ın yalnız cüz'ileri değil, hatta küllileri de bizim bildiğimiz şekilde bilmediğini söylemektedir. Bizim tarafımızdan bilinen külliler, aynı şekilde var olanın tabiatı tarafından belirlenmişlerdir (O'nun tabiatı ile ma'lûdürler). Allah'ın bilgisi konusunda ise durum bunun aksinedir. İşte bu sebeple delil, Allah'ın bilgisinin külli ve cüz'i diye nitelendirmekten münezzehe olduğu sonucuna götürmüştür. Öyleyse bu konuda ihtilaf etmenin bir manası yoktur. Meşşai filozofların tekfir edilip

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.175

¹⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt(Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s.82-83

edilmemelerini demek istiyorum.¹⁷⁸ Yani insanın bilmesiyle Allah'ın bilmesinin farklı olduğunu ifade etmiştir, insanın bilgisi eşyaya tesir etmez, söz konusu eşyanın varlığının bilinmesi, keşfedilmesi insanca bir bilgidir, oysa Allah'ın bilgisi sonsuz ve sınırsızdır.

Allah'ın cüz'iyat konusunda bilgisi hakkındaki fikirlere İbn Rüşd'ün "ez-Zamime" adlı eserinde görülmektedir: “Şayet onlar (sonradan var olanlar)ın var oldukları sırada Allah'ın bilgisi içinde oluşları, var olmazdan önce Allah'ın bilgisi içinde oluşlarından ayırır, diyecek olursak; kadim bilginin değişken olması gerekir. Bu bilgi ademden (yok oluştan) var oluşa çıkarken o sırada fazla bir bilginin hâdis (sonradan meydana gelmiş) olması gerekirdi ki bu kadim bilgi tarafından imkansızdır. Şayet her iki haldeki bilgi de aynıdır (muhtemeldir) diyecek olursak, kendileri bakımından onlar sonradan meydana gelen var olanlar, var olmazdan önce var oldukları andaki gibi değildirler demek gerekecektir. Aksi takdirde mevcûd (var olmuş) ile ma'dum (yok olmuş) tek bir şey olacaktır.¹⁷⁹

İbn Rüşd Allah'ın bilgisinin sınırsız olduğunu belirtir ve insanın bilgisinin sınırlarını çizer, insan aklının algılayış noktasında eksik olduğunu ve akıl ile birçok şeyin anlaşılmasının mümkün olamayacağını anlatmaya çalışır.

İbn Rüşd ayrıca Allah'ın bilgisi konusunda şu açıklamaları yapar: “Öncesizin bilgisinin insanın bilgisine benzemesi, yani bilinenlerin O'nun bilgisinin nedeni olması mümkündür. Nitekim görülen nesnelere, görme duyusu ile algılamanın: Akledilir nesnelere ise aklın kavramasının nedenidir. Oysa filozoflara göre, O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz. Çünkü, bizim bilgimiz varlıkların eseri, O'nun bilgisi ise onların nedenidir. Öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yı öncesiz bir insan, insanı da var olup yok olan bir Tanrı olarak; düşünmüş olur. Başka bir deyişle O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir. Varlıklar O'nun bilgisini değil.¹⁸⁰

İbn Rüşd daha sonra Allah'ın kendi özünü ve başkasını bilmesi noktasındaki fikirleri ileri sürer ve bu konudaki tartışmaların yersiz olduğunu söyler. Çünkü bu gibi detaylı konular halkın anlaması açısından zordur. Kur'an'î bir ifadeyle¹⁸¹ söyleyecek olursak bu konuyu bilmeleri söz konusu olanlar rasih olanlardır. Yani Allah'ın

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Faşlu'l Makal, (Felsefe Din İlişkisi)*, Çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1999, s.84

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Faşlu'l Makal, (Felsefe Din İlişkisi)*, s.120

¹⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt (Tatarsızlığın Tatarsızlığı)*, s.132-133

¹⁸¹ Nisa 4/162

kendilerine derin bilgi verdiği ulema kesimidir.

İbn Rüşd'e göre Allah'ın ilim sıfatı kadim ve ezelidir. Çünkü Allah'ın bu sıfatla sadece her hangi bir zamanda muttasıf olması caiz değildir. Fakat bu hususta derinliklere dalarak kelamcıların dedikleri gibi “*Allah muhdes olanı hudusu vaktinde kadim ilmi ile bilir*”, demek doğru olmaz. Çünkü, bundan yokluğu vaktinde de varlığı vaktinde de muhdes hakkındaki ilmin bir tek ve aynı ilim olması gerekir. Bu ise makul bir şey değildir. Zira bu taktirde ilmin vücuda ve eşyaya tabi olması gerekir. Halbuki mevcut bazen bilfiil, bazen de bilkuvve olarak var olduğu için varlığın her iki nevi ile ilgili ilmin değişik olması zaruridir. Çünkü mevcudun bilkuvve var olma zamanı değildir, iki zaman farklıdır. Dinîn açıkça bahsetmediği husus işte budur. Hatta din bunun aksini açıkça ifade etmiştir. O da Allah'ın muhdes varlıkları, hudus ettikleri zamanda bilmesidir.¹⁸²

Nitekim “*Hiçbir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur ki Kitab-ı Mübinde, yani O'nun ilminde bulunmuş olmasın*”¹⁸³ buyrulmuştur.

Bu ayetten yola çıkarak İbn Rüşd, dinin bu noktadaki tutumunu değerlendirerek şöyle der: “Allah bir şeyi olmadan evvel o şey olacaktır diye bilir, olan bir şeyi de oldu diye bilir. Dinî esasların gerektirdiği durum budur. Bunun böyle oluşunun sebebi, halk çoğunluğunun görünürdeki (hissi) alemde, bundan başka bir mana anlayamamalarıdır. Kelamcıların elinde, ilim sıfatının bu vasıftan başka bir şeye haiz olduğu hususunda hiçbir delil yoktur. Onlar, sadece “*Varlıkların değişmesi ile değişen bir ilim muhdestir, halbuki hadis olan bir şey Allah ile kaim olamaz*”, derler. Çünkü iddialarına göre hâdis şeylerden ayrılmaz nitelikte olan şeyde hâdis olmaktadır. Halbuki biz bu öncülün asılsız olduğunu önceden de izah etmiştik. O'nun için bu kuralın olduğu gibi tespit edilmesi şarttır. Öyle olunca da Allah muhdes varlıkların hudusunu ve bozulan şeylerin bozuluşunu bilir ama bu ilim muhdes veya kadim bir ilimdir denemez. Çünkü bu İslâm'da bid'at olarak ortaya çıkan bir sözdür,¹⁸⁴

“*Rabbin unutkan değildir*”¹⁸⁵ buyrulmuştur.

Bu durum kullar için söz konusudur. Allah bu sıfatlarla nitelendirilemez.

¹⁸² İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci'l-Edille*, s.175

¹⁸³ En'am, 6/59

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci'l-Edille*, s.175

¹⁸⁵ Meryem, 19/65

Allah'ın bu bilgiye sahip olması kendi yüceliğinden kaynaklanır.

2- Hayat Sıfatı:

İbn Rüşd, hayat sıfatını ilim sıfatının bir yansıması olarak görmektedir. Ona göre ilim sıfatı zorunlu olarak hayat sıfatını da oluşturur. Bu konudaki açıklamaları şöyledir: “İlim sahibi olmanın şartlarından biri hayat sahibi olmaktır. Kelamcılara göre bu konudaki hükmün görünmeyene nakledilmesi (ve gaib olanın şahid olana kıyas edilmesi) şarttır. Kelamcıların bu hususta söyledikleri sözler isabetlidir”¹⁸⁶

Dolayısıyla ilim sıfatı beraberinde hayat sıfatını da getirmektedir, şeklinde izah etmektedir.

3- İrade ve Kudret Sıfatı:

İrade, dilemek demektir.¹⁸⁷ “Eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; belli bir durum karşısında gerçekleştirilecek olan eylemi herhangi bir zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yetidir. Yani irade bir şey üzerinde karar kılarak onu yapmaya veya yapmamaya azmetmektir.

“Genel kabul görmüş İslâm düşüncesine göre irade, Allah'ın zatına ezelde sabit ve O'nunla kâim olan subûti ve vücûdi ve ezeli öyle bir sıfattır ki, Allah O'nunla bir mümküni olma veya olmama hallerinden biriyle tahsis eder.”¹⁸⁸

İbn Rüşd irade sıfatını da Allah ile kâim olarak görür ve sebebini şöyle açıklar: “Çünkü alim olan failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kadir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir. “Allah muhdes olan konuları kadim iradesi ile irade eder” denilmesi ise bir bid'attir. Ulemanın okullarına sığdıramadıkları ve cedel mertebesine ulaşan halkı da ikna etmeyen bir sözdür. Uygun olan; “Allah bir şeyin olmasını, o şey vâki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de irade etmez” denilmesidir. Nitekim, “Olmasını irade

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.176

¹⁸⁷ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, Önsöz: Ö.Faruk Akün, İstanbul 1994, s.264

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.176

ettiğimiz bir şeye sözümüz sadece ol dememizden ibarettir. O da hemen oluverir”¹⁸⁹ buyrulmuştur. Çünkü anlattığımız gibi kelamcıların vehimlerinin eseri olan, “Hâdis şeylerle kâim olan hâdistir” prensibinden hareket ederek, Allah muhdes olan varlıkları kadim iradesiyle irade eder demeye halk çoğunluğunu mecbur eden hiçbir şey yoktur.¹⁹⁰

Bilindiği gibi İbn Rüşd ve Gazzali arasında ciddi ölçüde fikir çatışması vardır ve irade anlayışını ilk olarak Gazzali ortaya atmıştır (Çünkü tarih itibariyle Gazzali öncedir). Gazzali Tehafüt'te filozofları irade sıfatını ortadan kaldırmakla suçlar. Gazzali bu konuda şöyle der: “Eğer alem Allah'ın ihdas etmesiyle hâdis olmuşsa, niçin daha önce hâdis olmamıştır? Araç yokluğundan mı? Kudret yokluğundan mı? Tabiat yokluğundan mı? Bunlar varlık şekline düşünce mi alem hâdis olmuştur? İbn Rüşd'e göre: “Alem kadim bir ifadeyle hâdis olmuştur. İradenin var olduğu vakitte alemin varlığı gerçekleşmiştir, iradenin devam ettiği noktaya kadar yokluk da devam etmiştir. İradenin başladığı anda varlığın da başlaması gerekmiştir. Âlemin var oluşu; (iradeden önce) murad edilmediği için alem hâdis olmamıştır. O'nun hadis olduğu vakitte (hadis olması) kadim bir iradeyle murad edilmiştir. Dolayısıyla bu sebeple alem hâdis olmuştur.”¹⁹¹

Gazzali'nin bu görüşü İbn Rüşd tarafından safсата olarak nitelendirilmiştir: Gazzali yapılan şeyin fiili durumunun serbestçe gücüne sahip olması halinde, failin yaptığı işten ve işi yapmaya kesin karar vermesinden sonra ertelenebileceğini söylemeyi mümkün görmediği için, O'nun failin iradesinde sonraya kalabileceğini söyler. Yapılan şeyin fiili durumunun failin iradesinden sonra gelmesi mümkün olduğu halde O'nun failinden sonra gelmesi mümkün değildir.¹⁹²

Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre failin iradesi sonraya kalmaz. Yine İbn Rüşd'e göre Allah zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme gücüne sahiptir.

4- Kelam Sıfatı:

İbn Rüşd, ilim, kudret ve irade sıfatlarıyla ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra bu kelam sıfatının gerekliliğine işaret eder. Bu konudaki görüşleri şöyledir:

¹⁸⁹ Nahl, 16/40

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.177

¹⁹¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.19-20

¹⁹² İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt(Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s.19

Allah'ın kelam sıfatı, O'nun hakkında nereden ve nasıl sabit oluyor? sorusuna cevaben deriz ki: İhtira'ya dahil olan kudret ve ilim sıfatının kendisiyle kaim olması yönünden Allah'ın kelam sıfatı sabit olur. Çünkü kelam gerçekte mütekellimin (Yani konuşan ve söz söyleyen kişinin) kendisinde mevcut olan ilme muhatabını delalet etmesini sağlayan bir iş yapmasından veya muhatabı, kendisinde mevcut olan ilme vakıf olacak bir hale getirmesinden başka bir şey değildir. Bu ise failin fiilleri cümlesinden bir fiildir. Hakiki fail olmayan bir mahluk yani insan, alim olması itibariyle bu fiile kadir olunca aynı hususun gerçek fail olan Allah hakkında bahis konusu olmasının gerekliliği çok daha uygun olur.¹⁹³

İbn Rüşd'ün böyle aşamalı olarak yaptığı izah tarzı görüşlerinin tutarlı olması açısından önemlidir. Öncelikle ilim sıfatının varlığı noktasında kesin kanaat oluşturduktan sonra buna binaen kelam sıfatını ortaya koyar, insan ile kıyas yaparak insan oğlunun bile ilme sahip olduktan sonra kendisinde kelam sıfatı da sabit olmaktadır. Oysa ki insan sadece bir mahluktur. Gerçek fail olan Allah açısından da bu sıfatın gerekliliği inkar edilmez bir gerçektir. Daha sonra İbn Rüşd kelam sıfatı ile ilgili şunları ifade etmektedir:

Görünürde ve duyu aleminde bu fiil için diğer bir şart daha vardır. O da bunun vasıta ile olmasıdır. Bu vasıta da sözdür. (İnsan kendi bilgisini söz aracılığıyla muhatabına aktarır. Veya söz vasıtasıyla muhatabının kendisindeki ilme vakıf olmasını temin eder. Halbuki Allah hakkında bu şart yoktur.) Durum böyle olunca, Allah'tan olan bu fiilin (ve kelamın) kurallarından seçtiği seçkin bir kulun nefsinde (mesela söz, ses, işaret, şifre v.s.) herhangi bir vasıta ile meydana gelmesi icab eder. Ancak bu vasıtanın mutlaka söz halinde olması gerekmez. Ama mutlaka O'nun tarafından yaratılmış olması şarttır. Belki bazen bir melek vasıtasıyla, bazen vahiyyle yani yaratılan bir söz aracı olmaksızın daha açıkçası Allah'ın dinleyici de meydana getirdiği bir fiilde O'nun bu manaya vakıf ve aşına olması sağlanır. Bazen de Allah'ın kendi kelamını tahsis ettiği bir şahsın kulağında yarattığı söz ve ses aracılığıyla olur.¹⁹⁴

İbn Rüşd görüşlerini delillendirmek için Kur'an ayetlerini örnek olarak verir: *“Allah'ın kendisine söz söylemiş olması hiçbir beşer için vaki değildir. Vahiy ile veya perde arkasından veyahut da gönderdiği elçi bir meleğin, yine O'nun izniyle dilediğine*

¹⁹³ İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci'l-Edille*, s.177

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.178

vahyetmesi suretiyle konuşması bir istisnadır”¹⁹⁵ İbn Rüşd'e göre buradaki vahiy yaratılan bir söz olmaksızın söz konusu mananın muhatabın vahye mazhar olan zatta hasıl olmasıdır. Açıkçası söz konusu mananın muhatabın nefsinde ve kalbinde Allah'ın işlediği bir fiille açığa çıkmasıdır. Nitekim Allah: “İki kavis kadar hatta daha olmuştu da işte o zaman ne vahyettiyse onu vahy etmişti”¹⁹⁶ buyurmuştur. Perde arkasından olan konuşma kendi kelamı için seçmiş olduğu seçkin kulunun nefsinde Allah'ın yarattığı lafızlar vasıtasıyla oluşa gelen kelimadır.¹⁹⁷

İbn Rüşd, bu kelamı gerçek kelim olarak niteler. Ve bu kelamın Allah tarafından Hz. Musa'ya tahsis edildiğine işaret eder. Kur'an-ı Kerim'de bu konuya işaret eden ayet şöyledir:

*“Allah Musa ile konuştu”*¹⁹⁸ İbn Rüşd kelam sıfatıyla ilgili olarak elçi gönderilme meselesini şöyle açıklar. Allah'tan melek vasıtasıyla olan kelimadır. Bazen Allah'ın kelamı peygamberlerin varisleri olan alimler aracılığıyla anlatılarak gerçekleşir. Kur'an'ın Allah'ın kelamı olması ulemadan bu şekilde doğrulanmıştır” demektedir.¹⁹⁹

İbn Rüşd'e göre, Kur'an'ın lafzı, insanın değil Allah'ın mahlukudur. O, bunu şöyle açıklamaktadır, “Kur'an'ın lafzı ile Kur'an haricinde söylenen lafızlar arasındaki fark birbirine, zıt ve muhalif olmuştur. Yani bu lafızlar Allah'ın izniyle bize ait fiillerdir. Kur'an lafızları ise Allah tarafından yaratılmıştır. Bu hususu yukarıda anlatıldığı gibi anlamayanlar, bu meseleyi (ve muhakeme tarzını) anlayamaz. Kur'an için nasıl Allah'ın kelamı denileceğini de kavrayamazlar. Mushaftaki harflere gelince, bunlar Allah'ın izniyle bizim sun'umuz ve fiilimizdir. Ona saygı gösterilmesinin gerekli oluşu Allah tarafından yaratılan lafızlara ve yaratılmayan manaya delalet ettikleri içindir. Manayı dikkate almayıp sadece lafzı göz önünde bulunduran yani meseleyi tafsil etmeyen (Mutezile) Kur'an mahluktur demiştir. Lafzın delalet ettiği manayı dikkate alan (Hanbeliye) ise, Kur'an mahluk değildir demiştir.²⁰⁰ Doğru olan ikisini te'lif etmektir.²⁰¹

İbn Rüşd, Allah kelâmı ile ilgili olarak Eş'âri ve Mu'tezile'nin görüşlerine de yer

¹⁹⁵ Şura, 42/51

¹⁹⁶ Necd, 53/9-10

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.178

¹⁹⁸ Nisa, 4/163

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.178

²⁰⁰ Gölçük, *a.g.e.*, s.95

²⁰¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.179

vermektedir. Ona göre Eş'ariler, söz söyleyenin kelamın faili olmasını reddetmişlerdir. Çünkü bu esası teslim ve kabul etmeleri halinde Allah'ın kendi kelamının faili olmasını itiraf etmeleri icap edeceğini düşünmüşlerdir. Sözü söyleyen, kendisiyle kelam kaim olan zattır diye inandıklarından bu iki esası kabul etmeleri halinde Allah'ın kendi zatıyla kaim olan bir kelamın faili değildir. Kelam sadece O'nun zatının kadim bir sıfatıdır demişlerdir. Bu, kelam-ı nefsi hakkında doğrudur ama nefisde olana delalet eden kelam -ki bu lafızdır- hakkında asılsız ve hatalıdır. Mu'tezile ise kelam, mütekellimin yaptığı şeydir, zannında olduklarından kelam sadece laftır demişlerdir. Bunun içindir ki, Mu'tezile Kur'an mahluktur demiştir. Ona göre fiil olması itibariyle kelamın faili ile kaim (Zati bir sıfat) olması şart değildir.²⁰²

İbn Rüşd, yukarıdaki görüşlerini belirttikten sonra Eş'ari'nin sıfatlar konusundaki fikirlerini tenkit eder:

"Eş'ariler, mütekellim ile kaim olmak kelamın şartlarındandır esasını benimsemişlerdir. Bu, görünürde ve duyu aleminde her iki kelam içinde yani kelam-ı nefsi için de ona delalet eden lafız için de aynı derecede doğrudur. Fakat, yaratıcı hakkında kendisiyle kaim olan, kelam-ı nefsidir. Bu kelama delalet eden (lafız) ise O'nun yüce zatıyla kaim değildir. Şu halde Eş'ariler kelamın mutlak surette mütekellim ile kaim olmasını şart koştuklarından mütekellimin, kelamın faili olmasını da mutlak olarak inkar etmişlerdir. Halbuki Mu'tezile, mütekellimin kelamın faili olmasını mutlak olarak şart koştuğu için, kelam-ı nefsiyi inkar etmiştir.²⁰³

İbn Rüşd yaptığı açıklamalardan anlaşıldığına göre her iki grubun sözlerinde doğruluk ve yanlışlık payının olduğuna yeri geldikçe değinmiştir.

5-Semi ve Basar Sıfatı:

Semi', (işitme), basar, (görme) sıfatları hakkında İbn Rüşd, şu açıklamaları yapmaktadır:

"Semi ve basar, varlıklar aleminde var olup akıl tarafından idrak olunmayan, idrak edilebilir manalara mahsustur. Masnu ve eserde bulunan her şeyi idrak etmek Sani'in şartlarından olduğundan O'nun bu iki idrake de sahip olması zaruri olmuştur. Şu halde O'nun gözle idrak edilen şeyleri de kulakla idrak edilen şeyleri de bilmesi gerekir. Çünkü bunlar da O'nun sanatı ve eserleridir. Bütün bu sıfatların yaratıcıda

²⁰² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.179

²⁰³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.180

varlığına O'nun ilim sıfatına sahip olması açısından işaret edilmekte ve dikkat çekilmektedir. (Allah'ın görmesi ve işitmesi O'nun herşeyi bildiğini anlatmak için dinde söz konusu edilmiştir.)²⁰⁴

İbn Rüşd, sıfatlar konusundaki görüşlerini kısaca şöyle açıklamaktadır:

“İlah veya mabud isimlerinin delili olan bir varlığın idrak edilme özelliğine sahip olan her şeyi idrak etmesi gereklidir. Çünkü insanın yaptığı ibadeti idrak etmeyen ve ondan habersiz olan bir varlığa ibadet etmesi abestir. Nitekim, “Babacığım niçin işitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası dokunmayan bir şeye ibadet ediyorsun.”²⁰⁵ “Allah'ı bırakıp da size hiçbir faydası olmayan ve zararı dokunmayan şeylere mi ibadet ediyorsunuz”²⁰⁶ anlamındaki ayetlerde bu konuya dikkat çekilmiştir.²⁰⁷

İbn Rüşd'ün bu şekildeki yorumlarından, Yaratıcının niteliklerinin en üstün olduğuna ve O'nun (Zorunlu Varlık), biz bilsek te bilmesek te bu sıfatlara haiz olduğu gerçeğine ulaşırız.

d) İbn Rüşd'e Göre Sıfatlarla İlgili Bid'atler:

İbn Rüşd'e göre sıfatlar konusundaki bid'atlerin çıkış noktası “Acaba bunlar zat mıdır yoksa zat üzerine zaid midir, yani bunlar nefsi sıfatlar mıdır, yoksa manevi sıfatlar mıdır?”²⁰⁸ sorusunun sorulmasıdır.

İbn Rüşd, nefsi sıfatları şöyle tanımlamaktadır: “Zat üzerine zaid bir mananın zat ile kaim olması değil, zatın nefsi için mevsuf olduğu şeydir. (Burada kadim sıfatı zat üzerine zaid ve O'ndan başka değil, O'nun aynı olan bir sıfattır.) Manevi sıfattan maksat, kendisinde kaim olan bir mana sebebiyle zatın olmasıdır ²⁰⁹ diyerek tenkitlerine devam etmiştir.

1-İbn Rüşd'ün Eş'arileri Eleştirileri:

İbn Rüşd, öncelikle Eş'arilerin sıfatlar konusundaki görüşlerini açıkladıktan sonra bir takım eleştiriler yöneltir: “Eş'ariler, bu sıfatlar manevi sıfatlardır. O'nun için zat üzerine zaittirler derler ve şöyle konuşurlar: Allah zatı üzerine zait olan bir ilimle

²⁰⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.180

²⁰⁵ Meryem, 19/43

²⁰⁶ Enbiya, 21/66

²⁰⁷ İbn Rüşd *a.g.e.*, s.180

²⁰⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.180-181

²⁰⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.181

alimdir, zatı üzerine zait olan bir hayatla hayy ve diridir, tıpkı şahitte ve duyular aleminde olduğu gibi. Fakat onların böyle demelerinden Hâlık'ın cisim olması lazım gelir. Çünkü orada bir sıfat ve mevsuf, bir hamil ve mahmul (taşıyan ve taşınan) vardır. Bu ise cisme mahsus bir haldir. Zira onlar elbette ki, zat yine kendi zatıyla kaimdir, sıfatlar da o zatla kaimdirler. Fakat bu taktirde birçok ilahın mevcut olması gerekecek, bu ise üç unsurun; vücut, hayat ve ilmin mevcut olduklarını iddia eden Hıristiyan görüşüdür. Bu konuda Allah: “Küfür edenler, şüphesiz ki Allah için üçüncüsüdür, demişlerdir”²¹⁰ buyurmuştur. Eğer Eş'ariler bunlardan biri zat ile kaimdir, diğeri zatı ile kaim olanla kaimdir (Allah'ın zatı ile sıfatları da zat ile kaimdir) derlerse, bir cevherin bir de arazın varlığını gerekli kılmış olurlar. (Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki sıfatları, cevherle araz arasındaki münasebet haline getirmiş olurlar.) Çünkü cevher, zatı ile kaim olan şeydir. Araz ise, başkası ile kaimdir. Cevher ile arazdan mürekkep olan bir şey zaruri olarak cisimdir²¹¹ fikrini öne sürmüştür.

Eş'arilerin Zat üzerinde zait olduğunu düşündükleri sıfatlar konusunun İbn Rüşd tarafından eleştirilmesi, bizce Filozofun tevhid inancı konusundaki kaygısını gösterir. Yani Allah'a cismaniyet atfedilmesi durumu ortaya çıkar. Oysa İbn Rüşd sıfatların Allah'ın zatıyla kaim olduğunu belirttiğinde kanaatimizce ortaya çıkabilecek çoklukların önüne geçilmesini önceden engellemeye çalışmıştır.

3- İbn Rüşd'ün Mu'tezilileri Eleştirileri:

İbn Rüşd, sıfatlar konusundaki bid'atlerin ortaya çıkmasına neden olan sorulara Mu'tezililerin cevabı ile ilgili eleştirilerini şöyle sürdürmektedir:

Bu soruya cevap veren Mu'tezilenin zat ile sıfatları bir ve aynı şeydir demeleri ilk ve temel bilgilerden uzaktır. Hatta onlara zıt olduğu bile zannedilebilir. Şöyle ki, zannedildiğine göre ilk bilgilerden (ve mutearifelerden) biri şudur: İlmin alimden gayri olması gereklidir, ilmin alimden ibaret olması mümkün değildir. Baba ile oğulun bir tek manaya gelmesi gibi. (Aynı şahıs hem baba hem de oğul olabilir. Ama oğlu itibariyle baba, babası itibariyle oğul olduğunu gösteren bir karinenin bulunması gerekir.) Bu ise halkın anlayış ve kavrayış seviyesinden uzak bir öğreti ve bildiri şeklindedir. Onu açıkça anlatmak da bid'attir. Çünkü bu gibi sözler halkı aydınlatmaktan çok delalete düşürür. Diğer taraftan her varlıktan önce olan Allah hakkında böyle bir şeyin zorunluluğuna dair Mu'tezile'nin elinde bir delil de yoktur.

²¹⁰ Maide, 5/76

²¹¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.181

Ne Mu'tezile'nin ne de diğer kelamcılarının elinde Allah'ın cisim olmadığını ispat edecek, bir delil mevcut değildir, çünkü onlara göre Allah'ın cisim olduğunu reddetmek, sırf cisim olması itibariyle cismin hudusunun zaruri oluşuna dayanmaktadır. Oysa bu eserin giriş kısmında bu hususta onların elinde bir delil bulunmadığını ellerinde kanıt bulunanların alimler (ve filozoflar) olduğunu açıklamıştık²¹² şeklinde ifade eder.

İbn Rüşd'ün, halkın anlayış seviyesinden uzak bulduğu yukarıdaki tartışmalar kanaatimizce de daha açıklayıcı olmalıdır. Bu konuda delilsiz bilgiler insanları yanlış anlamaya yöneltir.

3- İbn Rüşd'ün Hıristiyanları Eleştirileri:

İbn Rüşd, hristiyanların da bu noktada hataya düştüklerini şöyle ifade etmektedir: “Onlar, sıfatların çokluğuna inandılar. Ayrıca bu sıfatların başkasıyla değil, zat gibi kendi kendine kaim cevherler olduklarına inandılar. Yine onların inançlarına göre bu nitelikteki sıfatlar biri hayat, diğeri ilim olmak üzere ikidir. Hristiyanlar, ilah bir yönden birdir, bir yönden üçtür derler. Bununla O'nun Mevcut, Hayy, Âlim (vücut, hayat, ilim) olması itibariyle üçtür. Diğer taraftan bu üçün toplamı bir şey olması bakımından Vahit (bir) olduğunu anlatmak istemişlerdir.”²¹³

Tüm bu açıklamalardan ortaya çıkan şudur: İbn Rüşd, sıfatlarla ilgili görüş ileri sürenlerin iki mezhep şeklinde ayrıldığını belirtir:

1- Sıfatların zatın kendisi ve aynısı olduğunu ve ortada bir çokluğun olmadığı fikrîni savunanlar. (Mu'tezile ve bazı filozoflar).

2- Çokluğu kabul edenler. Bunlar kendi içinde ikiye ayrılır.

a- Çokluğu kendi zatı ile kaim sananlar,

b- Çokluğu zatından başkasıyla kaim sayanlar.

Bütün bunlar dinin maksadından uzaktır. Durum bu olunca cumhur dediğimiz halkın, sıfatlar konusunda bilmeleri uygun olan sadece dinin açık olarak bildirdiği şeylerdir. O da bu kadar çok ayrıntıya girmeden, sıfatların varlığını kabul ve itiraftan ibarettir. Çünkü cumhur nezdinde bu hususta bir kesin bilgi ve kesinliğin hasıl olması

²¹² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.181-182

²¹³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.182

gerçekte mümkün değildir. Burada cumhurdan kastım, ister kelim ilmini ve sanatını hakkıyla tahsil etmiş olsun isterse olmasın, delil sanatı (ve felsefe) ile ilgilenmeyen herkeştir. Çünkü bilginin bu derecesine insanı vakıf kılmak kelam ilmi ve sanatının kudreti dahilinde değildir. Zira kelam sanatının en zengin ve en yüksek kısmı burhana dayanan hikmet değil, cedele dayanan hikmettir. Bu hususta gerçek olana vakıf olmayı sağlamak cedel sanatının kudreti dahilinde değildir.²¹⁴

Yine İbn Rüşd'e göre Allah cisim değildir demek, ilk bakışta Allah'ın nefy ve reddedilmesini gerektirir. Bunun sonucu olarak da din, müteşabih bir hale gelir. Peygamber gönderme semadan vahiy indirilmesi esnasına dayanmaktadır. Yani Kur'an semadan indiğine göre Allah ta semadadır anlamına geldiğini söylemektedir.

*“Şüphesiz ki, Kur'anı mübarek bir gecede inzal eyledik”*²¹⁵ Yine meleklerinde semaya çıkmaları ya da semadan inmeleri aynı şekilde yorumlanmaktadır.

*“Hoş ve güzel sözler ve iyi amel ona çıkar”*²¹⁶

*“Melekler ve Ruh, yani Cebrail ona çıkar”*²¹⁷

İbn Rüşd daha sonra İsa'nın göğe yükselmesini, dua edilirken semaya ellerin kaldırılması, Hz. Muhammed (s.a.v)'in miraca çıkmasını da Allah'ın semada olduğunu gösterdiğine işaret etmektedir.

İbn Rüşd'e göre cismaniyet açıkça red ve nefy edilirse hareketi açıkça reddedilmesi gerekir. Bu durumda bir çok şer'i beyan da anlaşılmaz olur.

*“Rabbin ve saf saf olmuş melekler gelince...”*²¹⁸

Bu ve buna benzer bir çok ayette Allah'ın hareket ettiğine dair ifadeler söz konusudur. İbn Rüşd'e göre nasların halk üzerindeki tesiri, sadece zahiri manaya alınması halinde gerçekleşebilir. Te'vil edilmeleri halinde ise, şu iki husus ortaya çıkar. Ya bu ve şeriattaki benzer naslara te'vil söz konusu olmuş, bu suretle de şeriat tamamen parçalanmış içinden çıkılmaz bir hale sokulmuş ve sonuç itibariyle, şeriattan beklenen hikmet iptal edilmiş olur. Ya da bütün bu naslar hakkında “müteşabihattandır” denilir. Bu ise şeriati bütünüyle iptal ve gönüllerde tuttuğu yerden

²¹⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.183

²¹⁵ Duhan, 44/3

²¹⁶ Fatır, 35/10

²¹⁷ Mearic, 70/4

²¹⁸ Fecr, 89/22

geri çevirmek ve aşağı indirmektir.²¹⁹

İbn Rüşd cismaniyetin halk önünde reddedilmesinin şeriatın maksadı olmadığına işaret eder ve delil olarak da şu ayeti gösterir: “*Sana ruhtan soruyorlar de ki ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden az bir şey verilmiştir*”²²⁰ İbn Rüşd’e göre cismaniyet ruh içinde bahis konusu olmadığından, ruhun mahiyetini ve ne olduğunu şeriat halka sarıh bir şekilde anlatmamıştır. İbn Rüşd’e göre şayet Allah hakkında cismaniyetin bahis konusu edilemeyeceği hususu halkın vakıf olacağı bir şey olsaydı, Hz. İbrahim’in kafire karşı delil getirirken bununla yetinmesi “*Rabbim cisim değildir*” şeklinde kesin bir ifade kullanması gerekirdi. Halbuki Hz. İbrahim “Rabbim, öldürür ve diriltir, dediği zaman kafir ben de öldürür ve diriltirim, demişti.”²²¹ İbn Rüşd ayetini delil olarak göstermektedir. Yine İbn Rüşd ikinci bir delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v)’in Deccal’in durumu hakkında müminleri irşad ederken, “Deccal bir cisimdir, Allah cisim değildir” diye cevap verebilirdi. Ancak Peygamberimiz “Allah kör değildir” diye cevap vermiştir.

İbn Rüşd, şeriatın, “*Allah cisimdir*” veya “*Allah cisim değildir*” diye halka açık bir şey söylemediğine göre, “*Şu halde o nedir?*” diye sorulunca isterdi ki bu cevap, “*O bir nur’dur*” cevabıdır. İbn Rüşd’e “*nur*” Kur’anda, Allah’ın kendisini tavsif ettiği bir sıfattır. O’nun için Allahü Teala, “*Allah semaların ve arzın nurudur*”²²² buyurmuştur. İbn Rüşd, bu konuda şu hadisi de kullanır: Hz. Peygamber (s.a.v)’e, “*Rabbini gördün mü?*” diye sorulunca Hz. Peygamber, “*O, bir nurdur, nasıl görebilirim?*” diye cevap vermiştir.²²³

İbn Rüşd, Allah’ın nurdan bir perdesi vardır. Bu perde açıksa, yüzünde parıldayan tecelli nurları, kendisine bakanları yakardı, gözün ulaşabildiği her şeyi kül ederdi” hadisini zikrederek Hz. Peygamber’in, Miraç olayında Sidretü’l-Müntehâ’ya yaklaşınca, Sidre’yi bir nur kaplayıp bürüdüğü ve nur’un, ilk ilahi tecelli, Hz. Peygamber’in gözüyle sidreye bakmasını perdeleyerek bir derece olduğunu zikrettiği Müslim hadisini de temel alarak söylemektedir. İbn Rüşd’e göre bu örnek Allah’a son derecede uygundur. Çünkü cisim olmamakla beraber, “*nur*” gözünde zekanın da kendisini idrak etmekten aciz kaldıkları hissi bir varlıktır. Ve böylece O’nda hem hissi olma, hem de akıl ve duyu organlarıyla idrak edilmeme gibi iki husus toplanmaktadır.

²¹⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.190-191

²²⁰ İsra, 17/85

²²¹ Bakara, 2/258

²²² Nur, 24/35

²²³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.193

Ayrıca halk nazarında varlık, beş duyuyla idrak edilen maddi ve hissi bir şeydir. Yokluk ise hissi bir şeydir. Hissi varlıkların en şerefli için O'nu misal vermek icap etmiştir.²²⁴

İbn Rüşd Allah'a nur isminin verilmesinin gerekliliğini şöyle açıklamaktadır: “Kendisine akılla nazar etmeleri, ilimde rasih ve derin olan ulemanın akıllarının hali, tıpkı güneşe bakan gözlerin, hatta yarasa kuşunun gözünün hali gibidir. Bu vasıf, yani, “Allah nurdur” demek, her iki sınıf içinde yani hem halk hem de ulema için halk olan bir vasıftır. Mademki mevcudatın sebebi mübarek ve müteal olan Allah'tır, öyleyse bizim varlıkları idrak etmemizin sebebi de O'dur. Yine mademki, bu renkler karşısında nurun durumu O'nun sıfatıdır, yani nur hem renklerin fiilen var olmalarının, hem de bizim onları görmemizin sebebidir. Bu durumda mübarek ve müteal olan Allah'ın, kendisine nur ismini vermiş olması gayet doğru ve hak olan bir şeydir. Allah'a nur denilince, ahirette vukua gelmesi haber verilen rüyete de şüphesiz arız olmamış olur.”²²⁵

İbn Rüşd'e göre, gaibteki bir mevcûdun cisim olmadığı kabul ve itiraf olunamaz, meğerki burhana dayanan bir kimse şahitte ve görünürde bu sıfatta bir mevcudun bulunduğunu idrak etmiş olsun. İbn Rüşd, gâibin şahitteki bu çeşit örneğinin nefis yani ruh olduğunu, ruhun bu manasına vâkıf olmanın, halk için mümkün olmadığından, maddi olmayan bir varlığın mevcut olduğuna akıl erdirme imkanının da onlar için söz konusu olmadığını söylemektedir.²²⁶

İbn Rüşd'e göre cihet sıfatı, Mütezilerin bu sıfatı reddetmesine kadar, başlangıçtan itibaren, şeriat ehlince Allah hakkında kabul edile gelmiştir. Fakat daha ileri zamanlarda bu sıfatı reddetme konusunda Ebu'l-Meali ve O'nun kanaatine uyan Eş'ariler ve Mütezileye tabi olanlarda söz konusu olmuştur.²²⁷

İbn Rüşd şeriatın zevahirinin tamamıyla, cihetin varlığının gerekliliğini söyleyerek, şu ayetleri delil göstermektedir:

*“O vakit, Rabbinin arşını onların üzerinde sekiz melek taşır”*²²⁸

*“Melekler ve Ruh, yani Cebrail O'na yükselir”*²²⁹

²²⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.193

²²⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.193-194

²²⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.194

²²⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.194

²²⁸ Hakka, 69/17

²²⁹ Mearic, 70/4

“O, işi semâdan yere doğru idare eder. Sonra sizin hesabınıza göre miktarı bin sene olan bir günde iş yine O’na çıkar”²³⁰

“Semada olanın sizi yere geçirmeyeceğinden emin misiniz? Bir de bakarsınız ki yer sallanıp durmaktadır”²³¹

İbn Rüşd’e göre, bunların hepsi te’vile tabi tutulursa şeriat baştan başa yoruma tabi tutulmuş olur. Şayet bunlara müteşabihattır, denilirse, bu defa şeriat baştan başa müteşabih hale gelir. İbn Rüşd tüm şeriatların; Allah’ın semâda olduğu, peygamberlere vahyi getiren meleğin oradan indiği ve ilahi kitapların semadan nazil olduğu gerçeği üzerine kurulduğunu söyler. Sidretü’l-münteha yakınına varıncaya kadar Hz. Peygamber (s.a.v)’in gece yolculuğu, yani miracında oraya doğru vaki olduğunu zikreden İbn Rüşd, tüm filozoflar ve hükemânın Allah ve meleklerinin semada olduğu hususunda ittifak ettiğini söylemektedir.²³²

İbn Rüşd ciheti inkar edenleri, bunu reddetmeye götüren şüphe ve tereddüttün, “Ciheti ispat ve kabul etmek mekan kabul etmeyi gerektirir; mekan ispat etmek de cismaniyeti gerektirir” diye itikad etmeleri olduğunu ifade ettikten sonra ciheti ispat ederken bunların hiç birine gerek olmadığını da söyler. İbn Rüşd’e göre, cihet, mekândan başka bir şeydir. O’nun bu düşüncesini şu ifadelerinde görüyoruz: “Cihet ya cismi kuşatan sathların bizzat kendisidir. Bu da altı tanedir. Buna dayanarak bir canlının sağ, solu, altı, üstü, önü ve arkası deriz veya altı cihetli bir cismi kuşatan diğer bir cismin sathıdır. Buna göre bizzat cismin sathı olan cihetler esas itibariyle o cismin kendisi için bir mekân değildir. Kuşatan cisimlerin sathına gelince, sath o cisim için mekândır. Mesela insanı kuşatan havanın sathı insan için, havanın sathını kuşatan felekın sathı da hava için mekândır. İşte bunun gibi felekler birbirini kuşatmakla ve bir diğerine mekân olmaktadır. Felek-i Hariç (Dış felek)’in sathına gelince, O’nun haricinin cisim olmadığına dair delil vardır. Çünkü öyle olsaydı, bu cismin haricinde diğer bir cismin bulunması gerekir ki bu suretle iş uzayıp gidecektir; o halde alemdeki cisimlerin sonuncusu asla mekan değildir. Zira mekân olan her yerde bir cismin mevcut olması mümkündür. Öyleyse bir mevcudun varlığına delil getirilirse, o mevcudun cisim olmaması gerekir. Burada varlığı imkansız görülen şey, zan olunanın aksinedir ki o da cisim olmadığı halde mevcut olan değil, cisim olduğu halde mevcut olan varlıktır.”²³³

²³⁰ Secde, 32/5

²³¹ Mülk, 67/16

²³² İbn Rüşd, a.g.e, s.195

²³³ İbn Rüşd, a.g.e, s.196

İbn Rüşd, bu fikre karşı olanların “Alemin harici halâ (Boşluk) dır, sözünü tutarsız bulur. İbn Rüşd bu konuyu şöyle açıklamaktadır: “Nazari ilimlerde hal’anın imkansızlığı açıkça ortaya çıkmıştır ki “hal’a” ismi içinde bir şey bulunmayan buudlardan, yani en, boy ve derinlikten daha fazla bir şey değildir. Ayrıca halâ’dan bir de bu buud kaldırılacak olsa, o vakit yokluk haline döner. Bu duruma göre halâ’yı bir mevcutmuş gibi göreceğ olursak, cismin dışında arazların mevcut olması gerekir. Çünkü buudlar, mutlaka kemiyet nev’inden olan arızlardır. Fakat öteden beri olan kanaatlere ve eski şeraitlere göre o mahal ruhanilerin yani Allah ve meleklerin meskenidir. Böyle düşünülmesinin sebebi, o mahallin, mekân olmaması ve zamanında onu ihtiva ve ihata etmemesidir. Unutmamak gerekir ki, zamanın ve mekânın ihtiva ettiği şey bozulmaya mahkumdur. O’nun için orada mevcut olan şeylerin fasit olmaması, yani kevn ve fesattan uzak olması lazımdır. O’nun için bu alemde mevcuttur. Yoklukta başka bir şeyin mevcudiyeti mümkün değildir. Mevcut sadece vücuda nispet edilir. “O mevcuttur” sözü “O vücuttur” anlamındadır. Çünkü o ademde mevcuttur, yoklukta vardır, denilmesi imkânsızdır. Eğer ortada tüm varlıkların en şerefli olan bir mevcut varsa, bunun hissi olan mevcuttan en şerefli parçaya nispet edilmesi gerekir ki o da semalardır. Bu nispetin semalar içinde en şerefli parçaya nispet edilmesi gerekir. Allah-ü Teala, “semalarda arzın yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyüktür. Lakin insanların çoğu bilmezler”²³⁴ bu hususlar ilimde rasih ve derin olan ulemaya tamamen aşikar olan durumlardır”²³⁵

İbn Rüşd, cihet esasını ortaya koyarak, kendi varlığını O’nun üzerine kuranın bizzat şeriat olduğunu, cihetin ispat ve kabulünün, aklen ve şer’an zaruri olduğunu ve bu esası iptal etmenin şeriatları iptal etmek olacağını savunur. İbn Rüşd’e göre, şeriatın, Allah’tan cismiyetin reddinî sarâhaten ortaya koymasının sebebi, bu durum için şahitte ve his aleminde verecekleri bir misalin mevcut olmamasıdır. İbn Rüşd, cismiyetin reddedilmesi halinde cihet esasını da anlatmanın müşkül olacağını da bu sebebe bağlamaktadır. O bu düşüncesini şöyle izah eder: “Çünkü halkın gaib ve görünmeyenle ilgili bir hükmü tasdik etmeleri ancak varlığı ilimle olduğu gibi şahitteki varlığa nispetle malum olduğu zaman vaki olur. Şahitte ve his alemindeki sanatkarın varlığında ilmin bulunması şart olduğu için, gaipteki sanatkarın varlığında ilmin bulunması şart olduğu için, gaipteki sanatkarın varlığının da mevcut olması şart olmuştur. Fakat galip hakkında hükmün, şahitte varlığı çoğunluk için malum olmayınca ve bu ilim sadece ilimde rasih ve derin alimler tarafından bilinince, ihtiyaca göre şeriat bu konuda iki yol

²³⁴ Mü’min, 40/57

²³⁵ İbn Rüşd, a.g.e, s.197

takip eder:

a) Halkın böyle bilgilere ihtiyacı yoksa, onu öğrenmenin peşine düşmeyi şeriat yasaklar. Ruh hakkında ilim elde etmek gibi.

b) Saâdetleri itibariyle halkın onu öğrenmeye ihtiyacı varsa, o zamanda şahitten ve hissi varlıklardan misaller getirir, bu misaller bizatihi anlatılması talep edilen husus olmasın. Ahiret halleriyle ilgili zikredilen nasların çoğunda durum budur.²³⁶

İbn Rüşd'e göre Allah'ta cihetin bulunduğunu inkar edenlerin ciheti red hususunda içine düşmüş oldukları şüphe ve tereddüdü halkın sezemeyeceği ve özellikle Allah'ın cisim olmadığı meselesi kendilerine açıklamazsa o zaman halkın bunun farkına varamayacağı tezini savunmaktadır. Şeriatın yaptığına ve hareket tarzına uyulması gerektiğini söylemektedir. Böyle yapılmadığı takdirde, şeriatın açıkça te'vil etmediği şeylerin te'viline gitmiş olunacağını söyleyen İbn Rüşd, bu konuda da insanların üç mertebeye ayrıldığını söylemektedir. İbn Rüşd ortaya çıkan şüphelerin farkına varmayanların halk olduğunu, kendilerine şüphe ve tereddüt arız olan ve bunu da halletmeye kadir olamayanların ise kelamcılar ve cedel ehli olduğunu açıklarken, cedel ehli ve kelamcıların Allah tarafından yerildiğini söylemektedir. Ona göre üçüncü mertebede bulunan halk ve ulema için teşabüh yoktur.²³⁷

İbn Rüşd'e göre kalplerinde sapıklık meyli olanlar, fitne çıkarmak amacıyla "Kur'anın müteşabih kısmına tabi olurlar"²³⁸ ayeti cedelcilere ve kelamcılara işaret etmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, bu ayetin anlatmak istediği kimselerin hasta olduğunu ve hastaların da azınlıkta olduğunu ifade etmektedir.²³⁹

Müteşabih ayetleri bahane ederek bozgunculuk çıkaran insanların dinen mes'ul olduğunu bir gerçektir. İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi bunlar azınlıktadır. Azınlıkta olmasalar bile; bu kişilerin dine zararı olabilir. Çünkü halk bunların gerçekliğine inanabilirler. Bu durumda insanlara düşen dikkatli olması ve araştırmasıdır.

e) Rü'yet

Rü'yet (rü'yetullah : Ahirette Allahı görmek) meselesinde İbn Rüşd'e göre sıfatlar bahsinde üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Ayet-i Kerime de "

²³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.198

²³⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.198-199

²³⁸ Al-i İmran, 3/7

²³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.199

Gözler onu idrak edemez, o ise gözleri idrak eder²⁴⁰ buyrulmuştur. Bu sebeple Mutezile rü'yeti inkar eder. İbn Rüşd'e göre Mutezile, Allahu Teala'da cismaniyetin bulunmadığına itikat etmiş ve tüm mükelleflere bu hususun açıkça söylenmesinin farz olduğuna inanmıştır. Onlara göre Allah'ta cismaniyet bulunmayınca cihetin bulunmaması da icab eder. Cihet olmayınca da rü'yetin olmaması gerekir. Çünkü görülen her şey, görenin bir cihetinde bulunur. İşte bu düşünceden hareket eden Mutezile, "menkûl şeriati" (rivayete dayanan şer'i haber ve malumatı kısmen) reddetmek zorunda kalmış, konuyla ilgili hadisleri ahat hadis(Ravi sayısı, senedinin hiçbir yerinde mütevatir hadisin ravi sayısına ulaşmayan haber)olarak nitelendirmiştir²⁴¹. Kur'anın zahirine de, yani "gözler onu idrak edemez" mealindeki ayete de muarızdır yolu bir takım ta'lil ve mazeretler ortaya atmışlardır.²⁴²

İbn Rüşd bu konudaki Mutezilî görüşü tenkit ettikten sonra Eş'arileri eleştirir ve ona göre onların itikadı, cismaniyet sıfatının bulunmayışı ile cisim olmayan bir şeyin his ile görülmesinin mümkün olması inançlarını te'lif etmeye kalkışmışlardır. Bu hususta Eş'ariler müşkilata uğramış ve O'nun için sofistik ve vehmi bir takım delillere, yani doğru olduğu vehmini uyandıran ama asılsız olan bir takım delillere sığınmak zorunda kalmışlardır. Delillerde mevcut olan hususi benzer, yani İbn Rüşd'e göre nasıl insanlar içinde fazileti tam kamil şahıslar, sonra faziletçe onların derecelerinin altında bulunan zevat ve hakikaten faziletli olmadıkları halde faziletli oldukları görüntüsünü veren kişiler mevcut ise deliller için de durum böyledir. Yani bir takım deliller de asılsız oldukları halde yakın ve kesinlikle ifade ettiği vehmini uyandırdıklarını anlatmaktadır.

İbn Rüşd, Eş'arilerin rü'yet konusunda söyledikleri sözlerin, bir kısmı Mutezililerin rü'yetin imkansızlığına dair olan delilini ortadan kaldırmaya yöneliktir, diğer kısmı da cisim olmayan bir şeyi görmenin imkanına ve böyle bir şeyin farz edilmesinden herhangi bir imkansızlığın ortaya çıkmayacağına dairdir. Mutezile'nin, "görünen her şeyin bir cihette bulunması zaruridir" şeklindeki düşüncesine, Eş'ariler karşı çıkarak ve Mutezile'nin söylediği bu söz sadece şahidin de his aleminde mevcut olan maddi varlıkların bir özelliği ve bir hükmüdür, gaibe ait bir hüküm değildir derler. Rü'yetullah konusu şahide ait hükmün gaib olana nakledilmesini icab ettiren bir durum değildir.²⁴³

²⁴⁰ En'am, 67/103

²⁴¹ Muhammed Mustafa A'zami, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, Terc.; Recep Çetintaş, İstanbul 1998, s. 70

²⁴² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.205

²⁴³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.205-206

İbn Rüşd Eş'arilerin aklın idraki ile, gözün idraki arasındaki farkı anlayamadıklarını zira bir mekanda bulunmayan şeyi idrak eden göz değil, sadece akıldır. Rü'yet şu üç şeyden ibarettir.

1- Işığın olması

2- Gözle, görünen şey arasında (hava gibi) şeffaf bir cismin olması

3- Görülen şeyin renkli olması

Tüm bunlar içindir ki gözün, görünen şeye nisbetle gelişigüzel bir vaziyette bulunmasıyla rü'yet hasıl olmaz.²⁴⁴

Eş'arilerin "Bir şeyin görülmesi için şart olan o şeyin var olmasıdır, Allah mevcut olduğuna göre görülür, cihet şart değildir" düşüncesine karşı İbn Rüşd tenkitte bulunur.

İbn Rüşd'e göre aynadaki görüntümüz zat değil, zatın hayalidir. Hayal ise insana göre bir cihettir. Hayal aynada, ayna da bir cihette bulunmaktadır.²⁴⁵

İbn Rüşd Eş'arilerin cisim olmayan bir şeyi görmenin mümkün olduğuna dair iki delilini eleştirmektedir. Bu delillerin birincisi:

Varlık delili : Eş'arilere bir şey renkli olması bakımından veya cisim olması itibariyle veya renk olması yönüyle ya da var olması sebebiyle görülür. Onlara göre sırf cisim olması itibariyle bir şeyin görülmesi batıldır. Eğer öyle olsaydı, cismin görülmemesi gerekirdi. Sırf renkli olması bakımından bir şeyin görülmesi batıldır, eğer öyle olsaydı rensiz şeylerin görülmemesi gerekirdi.

İbn Rüşd'e göre görülen şeylerden bir kısmı, bizatihi görülmektedir. Renk zatı ile, cisim ise renk yönünden ve o vasita ile görülür. Rengi olmayan bir şey görülmez, eğer bir şey sırf mevcut olduğu için görülseydi, ses ve beş duyu organıyla idrak edilen şeylerin görülmesi gerekirdi. Bu taktirde görme, işitme ve diğer şeylerin de görülmesi gerekirdi. İbn Rüşd tüm bunları akla aykırı şeyler olarak görmektedir.²⁴⁶

İkinci delil :

²⁴⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.206

²⁴⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.207

²⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.208

Eş'arilere göre duyu organları sadece eşyanın zatını idrak eder. İbn Rüşd bu görüşü de fasid ve bozuk olarak görür. Ona göre görme duyusu, sadece eşyayı idrak etmekle kalsaydı, beyaz ile siyahı ayırt etmek O'nun için mümkün olmazdı. Eşyanın aralarında müşterek olan şey sebebiyle diğerinden farklı olmadığını söyler. İbn Rüşd'e göre bu durumda işitme duyusu için idrak olunan şey ile görme duyusu için idrak konusu olan şey arasında fark olmazdı.²⁴⁷

İbn Rüşd'e göre şeriat Allah'ı, semî , basar ve vech (işitme, görme, yüz) gibi şeylerle vasf etmiş ve tahayyül ve tasavvur edilen varlıklardan hiçbirinin O'na benzemediğini ve O'nunla cins iştiraki bulunmadığını halka anlatmaya çalışmıştır. Eğer şeriatın maksadı Allah'ın cisim olmadığını ifade etmek isteseydi semî, basar, vech, yed vs. gibi şeylerle Allah'ı vasf etmezdi. Çünkü Kur'an da "Allah Nurdur" ve "Allah'ın nurdan bir hicabı vardır . Tıpkı güneş görüldüğü gibi ahirette de müminler Allah'ı görecekler" şeklinde kesin ifadeler vardır.²⁴⁸

Özetle İbn Rüşd'e göre rü'yet konusunda hiçbir şüphe meydana gelmemesi için Allah'a, cismaniyetin varlığının da yokluğunun da tasrih edilmemesi ve bunun üzerinde hiç durulmaması gerekliliğidir. Yani bu konuda ne kadar yorum yapmazsak o kadar doğru davranmış oluruz. Rü'yetin mahiyeti konusunda bir bilgimiz olmadığına göre bu konuda fikir öne sürmek doğru olmaz.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.210

²⁴⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SİNA VE İBN RÜŞD'TE TANRI'NIN SIFATLARININ MUKAYESESİ

İBN SİNÂ VE İBN RÜŞD’TE TANRI’NIN SIFATLARININ MUKAYESESİ

Çalışmamızın bundan önceki bölümlerinde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün Allah’ın sıfatları konusundaki düşüncelerini ayrı ayrı ele almıştık. Bu bölümde ise söz konusu iki filozofun konuyla ilgili görüşlerini mukayeseli olarak ele alacağız.

İbn Sînâ ve İbn Rüşd Allah’ın subûfî sıfatlarının, yedi kısma ayrıldığı konusunda hemfikirdirler. Bu taksimata, Kuran ayetleri ışığında ulaşmaktadırlar. Bunlar: ilim, hayat, kudret, irade, semî, basar, kelâm sıfatlarıdır.

1-İlim Sıfatı:

İbn Sînâ ilim sıfatıyla ilgili olarak Allah’ın zatı ile bildiğini bilinen şey yok olsa da var olsa da Allah’ın bilgisinde herhangi bir değişiklik olmayacağını düşünür. İbn Sînâ’ya göre Allah’ın kendi zatını bilmesi O’nun soyutlanmış hakikate sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre soyutlanmış hakikat ise, maddî mülâhazalardan uzak, bir olması anlamındadır. Bu sebeple filozofumuz bir olan ve soyutlanmış hakikate sahip olan her varlığın alim olacağı çıkarımına ulaşır. O halde Allah alimdir.²⁴⁹

İbn Rüşd de bu sıfatı açıklarken, “Yaratan bilmez mi hiç? O latif ve her şeyden haberdardır”²⁵⁰ ayetinden yola çıkarak alemin, ancak ve ancak belli bir gayeyi yine belli bir gayeden önce tertip ve düzen verici bir yaratıcı tarafından var olduğunu açıklar. Yaratıcı, alem hakkında elbette ilim sahibi olacaktır.²⁵¹ Eğer alemde düzen ve intizam söz konusu ise bu durum alim olan yaratıcının ilminin neticesidir diye özetleyebiliriz.

İbn Sînâ ‘ya göre Allah bilen, bilinen ve bizzat bilgisinin kendisidir. Allah zatını kavrar. Yine düşünürümüz, akıl konusunu ele alarak O’nun da zata bir ilave olmayıp, kavrayan ile bilen yani akıl ile alimin her ikisinin de maddenin mutlak olarak soyutlanmasından ibaret olduğuna işaret eder.²⁵² Yine Ona göre; Allah zatını bilir, zatını bilmesi onun varlığını gerektirir. O’nda bilen bilinen ve bilici aynı şeydir. İbn Sînâ Aristoteles gibi Allah’ın ilmini kendi zatına has etmez, “Allah zatını ve gayrını

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Risaletü’l Arşîyye*, s.50

²⁵⁰ Mülk, 67/14

²⁵¹ İbn-i Rüşd, *Faslu’l Makal, (Felsefe Din İlişkisi)*, s.175

²⁵² İbn Sînâ, *Risaletü’l Arşîyye*, s.52

bilir”der.²⁵³

“İbn Sina’ya göre, eğer Allah sonsuz ve değişmez ise cüz’i şeyleri düşünemez. Allah’ın cüz’i şeyleri düşündüğünü söylemek O’nun tabiatında değişikliği kabul etmektir; dolayısıyla da özünde bir eksiklik kabul edilmiş olur. O’nun olgun olması için, hareketsiz olması lazımdır, hareketsiz olması için de dünyayı bilmemesi gerekir. “İbn Sina düşüncesinde, Allah hem bilgin (âlim) hem de hayat sahibi (Hayy)dir. Böylece onun sistemi Allah-da ilim ve hayatı birleştirmiştir. O, bilen ve yaşayandır. Bu yönden Allah’a nisbet edilebilecek tek bilgi, külli bir bilgidir. O, Allah olarak değişikliği kabul etmez; cüzileri cüz’i ve değişen olarak bilmez, fakat onları külli olarak bilir. Allah’ın özünde, bilgisi ile bilgisinin nesnesi arasında arasında ayrılık söz konusu değildir.”²⁵⁴

Her iki filozofumuzun konuyla ilgili düşünceleri baz alındığında Allah’ın ilim sıfatının ezeli ve kadim oluşu sonucu çıkar. Bu konuda İbn Rüşd’ün “Hiçbir yaprak düşmez ki, Allah onu bilmiş olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur ki kitab-ı mübinde yani O’nun ilminde bulunmuş olmasın”²⁵⁵ ayetine yapmış olduğu yorum bizi bu sonuca ulaştırmıştır. Ona göre Allah, gerçekleşecek herhangi bir şeyi; gerçekleşmeden önce ezeli ve kadim ilmi ile bilir. Mahvolmuş (yok olmuş) bir şeyi ise mahvolduğu vakitte, mahvolmuş ve bozulmuş olarak bilir. Yine İbn-i Rüşd Meryem süresi 19. ayeti (Allah unutkan değildir.) delil göstererek kelimcilerin bu konudaki görüşlerini eleştirir. Ona göre kelimcilerin, “Allah muhdes olan bir şeyin bilgisini önceden bilirse, bu O’nun ezeli ilmine zarar verecek ve bilgisini hadis bir bilgiye dönüştürecektir. Çünkü hâdis olanla birlikte bulunan bilgi de hâdistir” görüşlerinin herhangi bir aslı yoktur. İbn Sînâ’nın görüşleri de bu paraleldedir: “Ona göre ne gökte ne de yerde hiçbir şey Allah’ın bilgisi dışında kalamaz, bilakis varolan her şey O’ndan var olur. Allah bütün nedenlerin sebebi olduğundan, sebebi, var edicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilir.”²⁵⁶

O’nun bu bilgisi ezeli ve kadim bir bilgidir.

2- Hayat Sıfatı :

İbn Sînâ’ya göre Allah’ın diri (Hayy) oluşu zatına ilinti bir sıfat değildir. Diri,

²⁵³ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa, Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, s.85-86

²⁵⁴ Altıntaş, *a.g.e.*, s.68

²⁵⁵ En’am, 6/59

²⁵⁶ İbn Sînâ, *Risaletü’l Arşîyye*, s.53

kendisini olduğu gibi bilendir. Allah birdir ve zatının, zatından ayrı olması düşünülemez. O halde Allah diridir. Çünkü O zatını, zatında bilendir. Yine İbn Sînâ'ya göre Allah'ın kendi dışındaki varlıkları bilmesi, zatını bilmesinden kaynaklanır. Aynı zamanda idraki, fiili ve bilgisi olan her varlık diri sayılır. O halde İbn Sînâ bu görüşlerinden hareketle bütün bilinenlerin, algılananların ve fiillerin sahibi olan Allah'ın diri olmaya en layık olduğu sonucuna varır.

İbn Rüşd'te de bu sıfat aynı şekilde algılanmıştır. İbn Rüşd'de İbn Sînâ gibi hayat sıfatını ilim sıfatının zorunlu bir sonucu olarak görür. Ona göre ilim sahibi olmanın ön koşulu hayat sahibi olmaktır. Bu konuda kelamcılarla da hem fikirdir.

4- İrade Sıfatı :

İbn Sînâ Allah'ın fiillerinin bilgisizlik ve değişimin söz konusu olmadığı bir bilgidен ortaya çıktığını belirtir. Filozofun genel düşünce sisteminden hareketle anlamaktayız ki: Allah "İlk" tir. Dolayısıyla her şey O'ndan var olur ve O'nda son bulur. Varlıkların eksiksiz ve tam bir mükemmellik halinde, sağlamlık ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılır. O'nun bu özelliğine "İrade" denir.

İrade sıfatını Allah'ın ilim sıfatının zorunlu bir sonucu olarak gören İbn Rüşd'de tıpkı İbn Sînâ gibi bu sıfatı mantıken zorunlu olarak görür. Bu konuda İbn Rüşd "Allah muhdes olan hususları kadim iradesi ile irade eder"²⁵⁷ şeklindeki görüşü bid'at olarak tanımlayarak asıl olanın Allah'ın herhangi bir şeyi vuku bulacağı anda irade etmesi olduğu görüşünü savunur. Bu konuda da: "Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözümüz; sadece ol dememizden ibarettir. O da hemen oluverir"²⁵⁸ ayetini delil gösterir.

5- Kelam Sıfatı :

Kelam sıfatıyla ilgili İbn Sînâ, konuşmanın bizim anladığımız manadaki kelime ve cümle özelliklerinin dışında anlaşılması gerektiğini düşünür. Yani İbn Sînâ'ya göre Allah'ın konuşması, O'nun ilminin peygamber vasıtasıyla benimsenmesidir. Peygamberin gayba ait bilgileri melek vasıtasıyla almasını filozof, kelam olarak adlandırır.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l Makal, (Felsefe Din İlişkisi)*, s.177

²⁵⁸ Nahl, 16/40

İbn Rüşd'e göre ise kelam: Konuşan şahsın, sözlerini ilettiği kişiyi, kendisinde olan bilgiye vâkîf olacak duruma getirmesidir. Bu durum failin fiillerinden birisidir. Gerçek fail olmadığı halde, insanın bu sîfata (kelam) sahip olması, gerçek fail olan Allah'ın bu sîfata sahip olmasını gerekli kılar. İnsan kendisinde olan bilgiyi bir söz ile nakleder. Durum böyle olunca Allah'ın bu fiilinin (kelam), seçtiği kulun nefsinde bir söz, işaret, şifre v.b. bir araç ile meydana gelmesi gerekir. Bunun bir söz olması gerekmez. Ancak Allah'ın yaratmış olduğu bir vasıta ile olması şarttır. Bu bazen bir melek ile, bazen bir vahiy ile, bazen ise kulunun işittiği bir sesi Allah'ın yaratmasıyla olur.

6- Kudret Sıfatı :

İbn Sînâ'ya göre kâdir, Allah'ın iradesine uygun olan anlamındadır. Daha önce irade sıfatında bahsettiğimiz gibi Allah dilerse yapan, dilemezse yapmayandır; o halde Allah'ın iradesi ile kudretinin aynı paralelde olması gerektiği sonucuna ulaşan İbn Sînâ kudret sıfatını irade ile ilişkilendirir.

İbn Rüşd Allah'ın kudret sıfatını “Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözümler sadece “Ol” dememizden ibarettir. O da hemen oluverir”²⁵⁹ ayeti ile açıklamaktadır. Yani Allah'ın her şeye gücü yeter ve bir şeyin olma anında Allah'ın “Ol” demesi yeterlidir. Her iki filozof da kudret sıfatını irade sıfatı ile birlikte düşünmüştür.

6- Semi, Basar Sıfatı

İbn Sînâ'ya göre Allah görülmeyeni de (gayb), görülenleri de (şehadet) bilir.²⁶⁰ “Ne yerde ne de gökte hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz”²⁶¹ bu ayetler O'nun bu düşüncesine temel oluşturmuştur.

İbn Rüşd, semi ve basarı Allah'ın sahip olduğu zaruri bir sıfatı olarak açıklar. Allah kendi eseri olan varlıklarla ilgili elbette ki bilgi sahibi olacaktır ve aynı zamanda kendisine ibadet edilen bir varlığın, kendisine yapılan ibadetlerden haberdar olmaması söz konusu olamaz. Bu da O'nun bilgi sahibi, gören ve duyan olduğunu ortaya koymaya yeter.

²⁵⁹ Nahl, 16/40

²⁶⁰ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşîyye*, s.56

²⁶¹ Sebe, 34/3

7- Tekvin Sıfatı

İbn Sînâ'nın tekvin ile ilgili görüşleri "Sudur" teorisi ile açıklanabilir. Bu teoriye göre Allah her varlığın kaynağıdır, tüm varlıklar varlıklarını O'ndan alır. Varlığın kaynağı olduğu için bütün varlıkların ilk sebebidir. Kısaca alemde varolan her şey O'ndan taşıyıp yayılır (feyezan eder). İbn Sînâ Allah'ın alemle olan ilişkisini sadece yaratma ve varoluş açısından ele almaz, o varoluş ilişkisi olduğu kadar aynı zamanda zaruret ilişkisidir. Eşyanın varoluşunda rastlantısal bir durum söz konusu değildir. Alemde bir gayecilik söz konusudur.²⁶²

Filozofun görüşlerinden çıkan şudur: Her şey bir amaca yönelik yaratılmıştır. İbn Sînâ her aklın yaratıcı bir gücü olduğu kanaatindedir. Böylece alem adeta sebepler çokluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. İbn Rüşd'e göre; bu konuda yapılan tartışmalar kavram kargaşasından ibarettir. İbn Rüşd, Aristo'nun pasif bir ilke konumundaki İlk Muharrik anlayışının yanı sıra, Yeni Eflatuncu sudûr teorisini savunan Farâbi ve İbn Sinâ'dan ayrılmakla kalmamış aynı zamanda "deist", "mekanist", "panteist" ve "vahdet-i vücud"çu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur.²⁶³

İbn Rüşd'e göre sudûrcu filozofların en önemli çelişkisi, ilkenin ilkesi olduğu şeyi bilmediği şeklindeki yaklaşımlarıdır. İbn Rüşd her şeyden önce âlemin ezeli veya sonradan yaratılmış olduğu yolunda ileri sürülen farklı görüşlerin, görüldüğü kadar birbirinden uzak olmadığı kanaatindedir. Âlemin yaratılışı ile ilgili ayetlerde ortaya konulan benzetme ve örnekler, fizik âlemde görülen ve gerçek anlamda sonradan yaratılmış, olan şeylerden seçilmiş olmasına rağmen, bu anlamı ifade eden hudûs, kelimesi yerine halk veya futûr terimleri kullanılmıştır. Ona göre bunun iki sebebi vardır: İlki; zamansız ve mutlak yokluktan yaratmanın, gerçekten zor kavranılacak mahiyette olması, ikincisi de, kavrayış gücü, bilgi birikimi ve kültür düzeyi yüksek insanların dikkatini maddi alemdeki oluş ile bir bütün olarak âlemin oluşunun birbirinden farklı olduğuna yönlendirmektir.²⁶⁴

8- Vahdaniyet Sıfatı

Allah'ı zorunlu varlık olarak niteleyen İbn Sînâ, O'nun tek olması gerektiğine işaret eder. Başka bir zorunlu varlığı düşünmenin muhal olduğunu kabul eden İbn Sînâ,

²⁶² İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, C.II, s.47

²⁶³ Sarıoğlu, *a.g.e.*, s.198

²⁶⁴ Sarıoğlu, *a.g.e.*, s.186,187

şayet başka bir zorunlu varlık daha düşünürsek, bu iki varlığın birbirinden ayırt edilmeleri gerektiğini vurgular. Ayırt edilecek özellik söz konusu olduğunda ise bu iki varlıktan ya her ikisi de sebepli olacak ve zorunlu varlık olarak kabul edilmeyecekler ya da birinde bulunmayan özellik kendisinin zorunlu varlık olmasını imkansız kılacaktır.

İbn Rüşd vahdaniyet sıfatını açıklarken “Vahdaniyet: Allah’tan başka bir ilah bulunmadığını bilmektir. O’ndan başka ilahları reddetme keyfiyeti, “Lâ ilahe illâ hu” (O’ndan başka ilah yoktur) cümlesinin gerektirdiği bir sonuçtur.²⁶⁵ İbn Rüşd çok ilah kabul edenleri reddetmektedir. Çünkü bir ilahın yaptığını diğeri kabul etmeyecektir. Alemi yaratmak için bir ilah yeterli gelecektir. İbn Rüşd bu görüşlerini Kur’an ayetleri ile temellendirmektedir.²⁶⁶ Yine İbn Rüşd Allah’ın iki olması durumunda alemin de iki olması söz konusu olacağından bu sonucun bizi tek ilahın varlığına götüreceğini bildirir.

9- Bâsit Olma Sıfatı :

İbn Sînâ’ya göre Allah özü itibari ile basit bir varlıktır. O, parçalardan meydana gelmemiştir. Her parça özü itibari ile bütünden öncedir. Parçalar bütünden ayrı düşünülmedikleri gibi varlıkları da birbirine bağlıdır.²⁶⁷ Allah’ın basit olması vücudunun olmadığını delilidir. Çünkü vücut parçalara bölünebilir. Ancak vacip varlık bölünemez. Eğer bölünseydi vacip varlık olmazdı.²⁶⁸

İbn Rüşd ise Allah’ın basit yani salt bir varlık olduğunu ifade eder. İlk ilke, yani Allah varlığın en basitidir. Çünkü ilk ilkede ne neden ne de nedenli vardır. İbn Rüşd ilk ilkedeki uzaklaştıkça basitlikten de uzaklaşılacağını söyler.²⁶⁹

Buradan çıkan şudur: İbn Rüşd’e göre Allah mutlak anlamda basit olandır. Bunun gerekçesi olarak da ilk aklın özünün kendi başına var olması, öteki akılların ise kendi özlerinden dolayı O’nunla var olduklarını bilmeleridir.

10- Sonsuzluk (beka) Sıfatı :

İbn Sînâ felsefesinin genel özellikleri göz önünde bulundurulduğunda boşlukta

²⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslu’l Makal, (Felsefe Din İlişkisi)*, s.169

²⁶⁶ Enbiya, 21/22, İsrâ, 17/42, Mü’minun, 23/91

²⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa, Metafizik, C.II*, s.80

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Uyunu’l Hikme*, s.65

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s. 255

ya da dolulukta bulunan her varlığın bir sonu vardır. Ancak Allah'a ve meleklerden olan ruhani varlıklara bir mekan atfetmek mümkün olmadığına göre sonsuzdurlar, içte veya dışta olmaktan uzaktırlar.

İbn Rüşd'e göre ise Allah için imkansızlığın söz konusu olmayacağını düşünmemiz gerekir. Yine ona göre: Mümkün ancak zorunlunun içinde meydana gelebilir ve fiilden önce gelen güçtür. Alem daima mümkün olunca ezeli olması gerekir. Aksi halde O'nun imkansız olması gerekirdi. Alem ezeli bir birliktir, ona yokluk izafe edilemez. Alem ezelden beri hareketli bir bütündür.²⁷⁰ Bu durum da bize mevcut olan aleme güzel nizamı veren, alemin ezeli yaratıcısını düşündürür..

11- Vücut Sıfatı :

İbn Sînâ'ya göre ne şekilde olursa olsun bir varlığın herhangi bir sebebi yoksa o zorunlu bir varlıktır. Mümkün varlıklar zorunlu varlığa muhtaçtır.²⁷¹ Eğer bir varlık için var olma özelliği zorunlu bir nitelikse, o varlık gerçektir. Var olmak için dışarıdan herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. Varlığı kendisi ile ayakta durur. Bir varlık mevcut, fakat varlığı zorunlu değilse, bu varlıkta mümkün varlıktır.²⁷²

İbn Sînâ'ya göre, bu âlemde hiç bir kimsenin inkâr edemeyeceği mükemmellikte bir düzen bulunmaktadır. Bu, her varlığın eşit düzeyde olduğu bir düzen olmayıp, burada ki her şey, türlerin tabiatına göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla, meselâ yırtıcı hayvanların durumu ile kuşların durumu veya kuşların durumu ile bitkilerin durumu bir ve eşit değildir. Ancak bu farklılık, varlık türleri arasında kesin ve ilişkiye imkân tanımayan bir ayırımın olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis, söz konusu ayırımı rağmen türler arasında bütüncül bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi sağlayan ise, her varlık türünün kendisinde toplandığı İlk Asıl'dır. Bu İlk Asıl, kendisinden cömertlik ve düzenin, her şeyin düzen içindeki tabiatına en uygun şekilde feyezana ettiği İlke'dir. Kısacası bu filozofa göre, böyle mükemmel bir düzenin, mükemmel bir düzenleyicisinin, bir ilke ve başlangıcının olması şarttır.²⁷³

İbn Sînâ, Şifa'sında:

“Zorunlu Varlık'ın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı;

²⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt(Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s.45

²⁷¹ İbn Sînâ, , *Risale'tü'l Arşıyye*, s.46

²⁷² İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, C.I, s.1100

²⁷³ Mehmet C. Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), s. 105.

varlığını o illetten almış olurdu. Varlığı her hangi bir şeyden alan varlık, başkası bakımından değil; zati açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz”²⁷⁴

İbn Rüşd ise bu özelliği inayet ve ihtira delilleri ile açıklamaya çalışmıştır. İnayet deliline göre: Kainatta var olan her şey insana uygundur. Bu uyum, yönelme ve irade sahibi bir failin varlığının zaruri sonucudur. Çünkü bu uyumun ve ahengin tesadüfi olması imkansızdır. İhtira deliline gelince, İbn Rüşd bu delili iki kısımda inceler. İlk olarak: Her şey yaratılmıştır.²⁷⁵ Nitekim Allah Kur’an’da insanlara ve cinlere hitaben onların bir sinek dahi olsa hiç bir şey yaratamayacaklarına dair meydan okumuştur.²⁷⁶ İkinci olarak ise; ihtira olunan her varlığın mutlaka bir yaratıcısı vardır. Bütün bunlar bizlere Allah’ın varlığının zorunlu olduğunu gösterir.

İbn Rüşd’e göre zorunlu varlık “Mahiyeti varlığından asla ayrı düşünilemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, faili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedidir”²⁷⁷ demektedir.

12- Muhalefetü’n-li’l-Havadis Sıfatı

İbn Sînâ ilk varlık olan Allah ile cevher arasında ilişki kurmanın hatalı olduğunu ifade eder. Cins gibi varlıklara ve kişilere verilen bir özelliğin vacip varlığa verilmemesi gerektiğini söyler. İbn Sînâ vacip varlığın hiçbir şeyde cinse ve türe ait bir anlamı paylaşmadığını, O’nun asla araza ait bir mana ile anlamlandırılmayacağını düşünür. Yani İbn Sînâ’ya göre Allah her yönden tamdır. Yaratılmış hiçbir varlığa benzemez.²⁷⁸

İbn Rüşd Allah’ın bu sıfatını : “O’nun misli gibi bir şey yoktur, O iştir ve görür.”²⁷⁹ İkinci olarak: “Yaratan hiç yaratılan gibi olur mu?”²⁸⁰ ayetlerini delil olarak göstererek açıklar. İbn Rüşd’e göre yaratıcı mahluk varlığın sıfatlarını benzeyen sıfatlara sahip değildir. Yaratan ile yaratıcı arasında bir benzerliğin bulunmadığını belirten İbn Rüşd, bunun için Kur’an ayetlerini delil olarak kullanır. Unutmak,²⁸¹ ölüm,²⁸² uyku²⁸³ gibi sıfatların Allah için söz konusu olamayacağını, bu sıfatların eksik

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa, Metafizik*, C.II, s.36

²⁷⁵ İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci ’l-Edille*, s.165

²⁷⁶ Hac, 22/73

²⁷⁷ H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA.*, C.XX, s.257-288.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa, Metafizik*, C. I, s.35

²⁷⁹ Şura, 42/11

²⁸⁰ Nuh, 16/17

²⁸¹ Taha, 20/51

²⁸² Furkan, 25/58

olduklarını²⁸⁴ ifade eder.

13- Kıyam bi Nefsihi Sıfatı

İbn Sînâ'ya göre Allah'ın etkin bir illeti yoktur. Zorunlu varlık sebebi olmayandır. Çünkü eğer Allah için bir sebep söz konusu olsaydı, yaratılmış olurdu. Oysa Allah zorunlu varlıktır. O cevher de olamaz ilinti de. Varlıklarını birbirinden alan, bir yönden zorunlu varlık, bir yönden de mümkün varlık olan iki ayrı varlık da olamaz. Allah'ın varlığı gerçekliğinin aynı olmasaydı, varlık O'nun gerçekliğine ilinti olurdu. İlinti olan her şey sebeplidir, sebepli olan her şey de bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise ya O'nun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyeti ile aynıdır. Eğer dışında ise zorunlu varlık olamaz, etken sebebe de muhtaç olur.²⁸⁵ İbn Sînâ “Zorunlu varlık varlığı gerekli demektir, varlığı gerekli ise, varlığı kendi zatına ve özüne göre olmalıdır ki varlığında başkasına muhtaç olmasın.”²⁸⁶ demiştir.

Yine İbn Sînâ: “Yokken sonradan meydana gelen için, içinde bulunmadığı bir önce vardır. Bu öncelik; önce ve sonra olanın birlikte varlığa geldikleri iki sayısında birin önceliği gibi değildir. Aksine onun önceliği sonra ile beraber sabit olmayan öncenin önceliğidir” demektedir.²⁸⁷

İbn Rüşd'ün ise bütün delilleri, hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelmeyeceği fikrine ve ilk sebepten sadır olan sebepler zincirinin varlığına dayanır. Ona göre Allah alemin yaratıcısı, varlığı kendisinden olan ve bu noktada başka varlıklara muhtaç olmayandır. Bu gerçeği inkar edenlerin ise gerçek bilgiye ulaşamayacaklarını²⁸⁸ ifade eder.

14- Kıdem Sıfatı :

Allah'ın ezeli olması ile ilgili kıdem sıfatı İbn Sînâ felsefesine göre, öncelikle O'nun için yokluğun ikinci olarak ta sebepliliğin ve Ondan önce bir ilkin bulunduğu reddedilmesi demektir.²⁸⁹

Ayrıca İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ı şu şekilde açıklar:

²⁸³ Bakara, 2/255

²⁸⁴ İbn Rüşd, *el- Keşf An Minhâci'l-Edille*, s.185/186

²⁸⁵ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşiyeye*, s.47-48

²⁸⁶ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.230

²⁸⁷ İbn Sînâ, *işaretler ve Tenbihler*, s.136

²⁸⁸ Şerif, a.g.e, s.307/308

²⁸⁹ İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşiyeye*, s.51

“Herhangi bir şey ile sevilenin en yücesi özü gereği evveldir. Çünkü o yetkinlik bakımından eşyanın en şiddetlisi olduğu gibi algılama bakımından da eşyanın en şiddetlisidir”²⁹⁰

İbn Rüşd Allah’ın kadim, diğer varlıkların ise muhdes olduğu konusunda kelamcılarla fikir birliği içerisindedir. Kadim ve muhdes birbirine tamamen karşıt iken alem, kadim varlığa muhtaçtır.²⁹¹

İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın (Aristoteles’e tabi olarak) Allah’a olumsuz sıfatlar atfeder. Bu noktada Allah’a insana benzer sıfatlar vermekten çekinen Mutezileye benzer ve zamanın kelamcılarından ayrılır:

- 1- Allah sabittir, yani hareketli değildir.
- 2- Sırf fiildir, yani onda kuvve ve imkan yoktur.
- 3- Ezeli ve ebedidir.
- 4- Birdir ortağı yoktur.
- 5- Basittir, cüzleri yoktur.
- 6- Zıddı yoktur; çünkü zıtları kendisinde toplar.
- 7- Sırf iyiliktir ve kemaldır.²⁹²

Bahsettiğimiz bu sıfatların haricinde İbn Sînâ felsefesinde Allah’ın cinsi ve türü olmayışı, düşünce ve düşünülen oluşu, Allah’ın bilgisinin tam oluşu, Allah’ın saf iyilik oluşu, zengin oluşu, Allah’ın sevgi, seven ve sevilen olması ile ilgili sıfatları bundan önceki bölümde detaylı olarak anlatılmış olduğundan bu bölümde yer vermedik.

²⁹⁰ İbn Sînâ, *işaretler ve Tenbihler*, s.180

²⁹¹ Karlığa., *a.g.e*, s.261

²⁹² İbn Sînâ, *Kitabüş-Şifa, Metafizik*, s.84

SONUÇ

Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine inanmak O'nu sıfat ve isimleriyle güzelce tanımakla mümkün olur. Allah'a îman, bütün dinlerin temelidir. Allah'a inanma, O'na dayanma ve ibâdette bulunma ihtiyacı, insanda yaratılıştan vardır. Bu duygu, insanla beraber doğmuş ve her devirde de olagelmıştır.

Allah'ın varlığının delillerinden biri de budur. Çünkü fitrat yalan söylemez. İnsan fitratında, madem, bir yüce Yaratıcıya inanıp dayanma, O'na ibâdet etme, yalvarıp dileklerine karşılık bulma ihtiyacı vardır; öyleyse o yüce Yaradanın vâir olmaması mümkün değildir. Bu, fitratın inkârı demek olur. Başka hiçbir delil olmasa bile, bu fitrat ve vicdan delili, Allah'ın varlığını anlamamız için kâfi bir işiktir.

Aslında, Allah'ı inkâra yeltenenler bile, başları dara geldiği zaman yine Allah'a yönelmek, O'ndan yardım dilemek zorunda kalırlar. Fakat darlıktan kurtulur kurtulmaz yine eski hallerine dönerler. Bunun misallerini pek çok görmüş ve duymuşuzdur. Bu hususa Kur'ân-ı Kerîm şu şekilde işâret buyurmaktadır:

"İnsana bir zarar dokunduğu zaman, yan üstü yatarak, yahut oturarak veya ayakta iken bize yalvarır. Fakat ondan (ilticâsına sebep olan o) zararı kaldırdığımız zaman, sanki kendine dokunan bir zarardan dolayı bize yalvaran o değilmiş gibi hareket eder. (Eski sapıklığına devam eder.)" ²⁹³

"Gemiye bindikleri zaman (batma korkusundan) ihlâs ile Allah'a yalvarırlar, fakat kendilerini karaya çıkarıp kurtardığımızda, hemen şirk koşarlar." ²⁹⁴

İnsanın Allah Teâlâ'nın zâtını bu dünyada görebilmesi mümkün olmadığı gibi, gerçek mâhiyetini kavrayabilmesi de imkânsızdır. Çünkü, insan aklı ve duyguları mahduttur. Allah'ın mâhiyetini kavramaya müsâid değildir. Fakat mahlûkata bakıp O'nun varlığını ve birliğini anlamaya, sonsuz kudretini ve diğer sıfat ve isimlerini bilmeye güç yetirebilir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ, bizi zâtını ve mâhiyetini düşünmekten men'etmiş, yalnızca kendisinin varlığını ve birliğini bilmemizi ve sıfat ve isimlerini tanımamızı emretmiştir.

Karmaşık özelliklere sahip olan sıfatlar konusu, İslam düşüncesinde oldukça tartışılmış bir mevzudur. Bu nedenle İslâm'da "Bir" olarak nitelendirilen Allah'ı

²⁹³ Yunus 10/12

²⁹⁴ Ankebut 29/65

tanımlama ve sıfatlandırma, gibi hususlar önemle ele alınan bir mesele olmuştur.

Düşünce tarihinde problem olarak ortaya çıkan, hakkında günümüzde bile ciddi tartışmalara yol açan sıfatlar; ilim, kudret, tevhid, irade sıfatları olmuştur. Tehafütlerde de filozoflar daha çok bu sıfatlar ve hükümleri üzerinde durmuşlardır.

Birçok felsefeciyeye göre Allah'ın zatının birliği her yönden ispat edilmedikçe tevhid tamamlanamaz. Birliğin ispatı ise çokluğun reddi ile mümkündür. Allah için çokluk, sıfatların kabul edilmesiyle olur. Birçok filozof Allah için söz konusu olan bu çokluğun kabul edilmemesi için sıfatları reddeder.

İbn Rüşd de bu filozoflar gibi sıfatların kabulünün tevhid inancına aykırı olduğu görüşündedir. Ona göre bir zat ve ilave sıfatlar kabul edersek, Vacibü'l-Vücut kavramını inkar etmiş oluruz. Böyle bir durumu kabul eden bir kimse hatalıdır.

Sudur nazariyesini kabul edenlerin başında gelen İbn Sînâ ise irade sıfatı üzerinde durmayı gerekli görmez. Bu anlayışa göre, Allah alemin kendisinden çıktığını bilen ama istemeyendir. Allah'ın bilgisi, aynı zamanda O'nun yaratması demektir. Yani bu durumda ayrıca bir irade ve kudret sıfatına gerek yoktur. Bu durumda filozoflar, Allah'ın irade sıfatını inkar etmez, onu bilgi sıfatı ile uyumlu olacak şekilde yorumlar.

İbn Rüşd'e göre ise felsefeciler iradenin Allah için söz konusu olmadığını düşünmezler. Onlar sadece insan iradesini Allah'a isnad etmezler. Filozoflar Allah'da iradenin bulunmasını O'ndan çıkan fiillerin meydana gelmesi anlamına geldiğini düşünürler. Yani onlara göre Allah, zorunlu varlık olarak bilgili ve bilgisinden dolayı irade sahibidir.

Diğer taraftan İbn Sînâ Allah'ın zorunlu varlık olduğunu ve her ne yönden olursa olsun "Bir" olduğunu, sebeplerden münezzehe olup, O'nun sıfatlarının zatına bir ilave olmadığını savunmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun O'nun için çokluğun söz konusu olmayacağı gerçeğinden hareketle sıfatları yorumlar.

Çalışmamızda Allah'ın sıfatları konusunda fikir üreten bu iki filozofu kıyas ederek, düşünce dünyamızı katkıda bulunmaya çalıştık. Felsefî bir yaklaşım tarzı ile Allah'ın sıfatları konusunda farklı yorumları gündeme getirerek araştırmacılara faydalı olmayı hedefliyoruz.

KAYNAKÇA

ABDÜLHAMİD, *İrfan, İslam'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, Çev: Saim Yeprem, Marifet Yay, İstanbul 1994

AFÎFÎ, Ebu'l Ala, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev., Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul 2000

ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF yay., Ankara 1991

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2002

ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2001

A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, Terc.; Recep Çetintaş, Usûl yay., İstanbul 1998

BULAÇ, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan yay., İstanbul 1994

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara 1998, s.196-197

BOLAY, Süleyman Hayri *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB yay., Ankara 2005

CEBECİOĞLU, Ethem *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara 1997

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, AÜİF yay., Ankara 1987

DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, *Hüccetü'llahi'l-Baliğa*, Çev., Mehmet Erdoğan, İz yay., İstanbul 1994, C. I

EL-HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkihu'l Kelam fi Akaid-i Ehli'l İslam*, Çev., İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, TDV yay., Elazığ 2000

EL-MÂTÜRÎDÎ, İmam Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev., Bekir Topaloğlu, TDV yay., İstanbul 2002

EN-NEBHANİ, Takiyyuddin,

http://www.hilafet.com/kitaplar/islam_sahsiyeti/index.htm (13.08.2006)

ET-TİLMSANİ, Afifüddin S., *Esmâ'ül Hüsnâ*, Çev., Selahaddin Alpay, İnsan yay., İstanbul 2002

FIĞLALI, Ethem Ruhi *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk yay., Ankara 1998

GAZALİ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, Huzur yay., İstanbul 1998, C. I

....., *Tehafüt el-Felasife*, Çev., Bekir Karlığa, Çağrı yay., İstanbul 1981

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi yay., İstanbul 1999

GÖLCÜK, Şerafeddin, *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*, TDV.Yayımları, Ankara 1997

....., Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Esra yay., İstanbul 1998

GUTAS, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, Der., M.Cüneyt Kaya, Klasik yay., İstanbul 2004

İMAM-I AZAM, *El-Fıkh'ul Ekber*, Çev., Mustafa Öz, MÜİFV yay., İstanbul 1992

İBN RÜŞD, *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar yay., İstanbul 1998

....., *Faslu'l Makal*, Çev., H. Bekir Karlığa, İşaret yay., İstanbul 1999

....., *Felsefe Din İlişkileri*, Haz.; Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004

....., *Metafizik Şerhi*, Çev: Muhittin Macit, Litera yay., İstanbul 2004,

İBN SİNA, *Risaleler*, Çev., Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitâbiyât yay., Ankara 2004

....., *Kitabüş-Şifa, Metafizik*, Çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004

....., *işaretler ve Tenbihler*, Çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul 2005

KARLIĞA, H. Bekir, “İbn Rüşd” , DİA., C.XX,

KAYA, Mehmet C., *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi

KILIÇ, Cevdet, *Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları*, FÜİFD., Elazığ 2000

KUTLUER, İlhan *Akı ve İtikad*, İz yay., İstanbul 1998

....., *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yay., İstanbul 2002

LARUDİ, Nurullah, *Batışı Olmayan Güneş (Şark'ın Dehası İbni Sina)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000

NASR, S. Hüseyin, *İslam Kozmolojisine Giriş*, Çev., Nazife Şişman, İstanbul 1985

SAMİ, Şemseddin, *Kamus-ı Turkî*, Önsöz: Ö.Faruk Akün, Alfa yay. İstanbul 1998

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay., İstanbul 2003

ŞERİF, M. Muhammed, *Klasik İslam Filozofları*, İstanbul 1997

TOPALOĞLU, Bekir, “Allah”, DİA., İstanbul 1989, C.II, (482-498)

TÜRK DİL KURUMU, *Türkçe Sözlük*, Haz.; Hasan Eren,TDK, Ankara 1988, C.II

ULUTÜRK, Veli *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, Çağlayan yay., İzmir 1985

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken yay., İstanbul 1983

WATT, M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev: Fıglalı, Ethem Rûhî, Birleşik yay., İstanbul 2001