



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İBN RÜŞD'DE İLAHİ SIFATLAR:
İLİM, İRADE VE KUDRET ÖRNEĞİ**

(Doktora Tezi)

İrfan KARADENİZ

**Danışman
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN**

**RİZE
2023**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN danışmanlığında İrfan KARADENİZ tarafından hazırlanan *İbn Rüşd'de İlahi Sıfatlar: İlim, İrade ve Kudret Örneği* başlıklı bu çalışma, 26/05/2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan :	Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN	
Üye :	Prof. Dr. Gürbüz DENİZ	
Üye :	Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	
Üye :	Prof. Dr. Mustafa IRMAK	
Üye :	Dr. Öğr. Üyesi, Enver ŞAHİN	

ETİK BEYAN

Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “İbn Rüşd’de İlâhi Sıfatlar: İlim, İrade ve Kudret Örneği” konulu tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

26/05/2023

İrfan KARADENİZ

ÖN SÖZ

Sıfatlar meselesi İslam düşüncesinde farklı ekol ve isimler tarafından tartışılmış zengin bir literatüre sahiptir. Gerek zât-sıfat tartışması gerekse ilim, irade ve kudret sıfatlarının mündemiç olduğu tümel-tikel, imkân ve nedensellik mefhumları etrafında dönen tartışmalar İslam felsefesinde de canlı bir şekilde tartışılmıştır. İbn Rüşd özelinde konuyu ele almak kendisinden önceki geleneklerin mesele hakkındaki görüşlerinin izini sürme imkânını vermektedir. Ayrıca bu ekoller ve düşünürler vasıtasıyla İbn Rüşd'ün nerede konumlandırılabilceği hususa açıklığa kavuşmaktadır.

İbn Rüşd açısından sıfatların tartışılması bir süreklilik içerisinde metodolojik sınırlar gerçekleşir. Tenkitleri kadar ortaya koyduğu görüşlerde de aynı yaklaşım biçimini sürdürür. İbn Rüşd metinlerinde sözkonusu çerçeve gerek linguistik gerek ontolojik gerekse epistemolojik tazammunlarla örülmüştür. Çalışmada İbn Rüşd'ün sıfatlara yaklaşımında örtülü bir şekilde yer alan bu gibi hususlar ön plana çıkarılmış ve İbn Rüşd'ün söylemleri kendisinden önceki geleneklerle ne ölçüde örtüşmekte olduğu ne ölçüde farklılaşmakta olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

İbn Rüşd özelinde sıfatlar konusunu çalışmak içerisinde birçok zorluğu barındırmaktaydı. Bu zorluğu aşma noktasındaki katkılarıyla teşekkürü ve takdiri hak eden birçok kişinin olduğunu söylemem gerekir. Tez danışmanım Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN'ın yanı sıra doktora ders döneminden başlayarak konunun seçiminde ve tez izleme süreçlerindeki katkılarıyla Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na, süreç içerisindeki tashih ve yönlendirmeleriyle Prof. Dr. Gürbüz DENİZ'e, Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI'ya, Prof. Dr. Mustafa IRMAK'A ve Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN'e teşekkür ediyorum.

Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: SDK-2020-1215 (This work was supported by Research Fund of the Recep Tayyip Erdogan University. Project Number: SDK-2020-1215).

İrfan KARADENİZ 2023 Rize

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ.....	1
1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İLAHİ SIFATLAR MESELESİ.....	15
1.1. Kavramsal Çerçeve.....	16
1.1.1. Zât.....	16
1.1.2. İsim.....	21
1.1.3. Sıfat.....	25
1.1.4. Mana.....	30
1.1.5. Hal.....	32
1.2. Zât-Sıfat İlişkisi.....	34
1.2.1. Tartışmanın Boyutları.....	35
1.2.1.1. Nominalizm.....	35
1.2.1.2. Realizm.....	39
1.2.1.3. Nominalizm ve Realizm Arasında İbn Rüşd.....	41
1.2.2. Zât-Sıfat Tartışması ve İbn Rüşd'ün Linguistik Tahlilleri.....	45
1.2.2.1. Çokluk.....	47
1.2.2.2. İzâfet.....	54
1.2.2.3. Fâil ve Kâbil İllet.....	55
1.2.2.4. Terkîb.....	59
1.2.2.5. Akıl.....	63
1.2.2.6. Zât-Ârâz.....	68
2. İBN RÜŞD'ÜN SIFATLARA METODOLOJİK YAKLAŞIMI.....	71
2.1. Sınırlar Etrafında Sıfatların Keyfiyeti.....	75

2.1.1. Gâibin Şâhide Kıyası	75
2.1.2. Dini Bilgide Seçkin Tavrı	95
2.2. Felsefe-Mantık İlişkisi Açısından Sıfatlar	123
2.2.1. Eşadlılık	124
2.2.2. Safsata	159
3. İBN RÜŞD'DE İLAHİ SIFATLAR	178
3.1. İlim.....	178
3.1.1. İmkân	184
3.1.2. Tabiat ve Keyfiyet.....	187
3.1.2.1. Zâtını Bilmesi.....	189
3.1.2.2. Tümmeleri Bilmesi	201
3.1.2.3. Tikelleri Bilmesi	208
3.1.3. İlim ve Eşadlılık.....	219
3.1.4. Değerlendirme.....	222
3.2. İrade	228
3.2.1. İmkân ve Sudûr	229
3.2.2. Tabiat	237
3.2.2.1. Müreccih	237
3.2.2.2. Terâhî	240
3.2.2.3. Tahsîs	250
3.2.2.4. Fail ve Fiil	256
3.2.3. İrade ve Eşadlılık	266
3.2.4. Değerlendirme.....	269
3.3. Kudret.....	272
3.3.1. İmkân	273
3.3.2. Nedensellik ve Mucize.....	275
3.3.3. Mümkün ve Yaratma	297
3.3.4. Yokluk.....	305
3.3.5. Değerlendirme.....	318
4. SONUÇ.....	325
KAYNAKÇA.....	329

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü : Doktora
Danışman : Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Hazırlayan : İrfan KARADENİZ
Yıl : 2023
Sayfa Sayısı : 353

ÖZET

İBN RÜŞD'DE İLAHİ SIFATLAR: İLİM, İRADE VE KUDRET ÖRNEĞİ

İslam düşünce tarihinde kelamcılar, sûfiler ve filozofların hatırı sayılır düzeyde ilgilendikleri konulardan biri sıfatlardır. Tartışmanın temelinde tevhid sıfatına sahip olan ilahın birden fazla sıfata sahip olmasının nasıl anlaşılması gerektiği yani zât-sıfat ilişkisi yatar. Tartışmanın bir tarafında Eş'arî kelamcıların sıfatların zâttan ayrı olarak varlıklarını kabul eden gerçekçi/realist yaklaşımı, öte tarafta bunun mukabili olan ve zât-sıfatın aynı olduğunu savunan Mu'tezile düşüncesinin adcılık/nominalist yaklaşımı vardır. İbn Rüşd ise her iki teoriyi tenkit eden tavrıyla üçüncü bir yaklaşım olan kavramcı/konseptüalist düşünce içerisinde konumlandırılabilir. Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde kavramsal çerçeve zât, isim, sıfat, hal, mana kavramları ve bunlar arasındaki ilişki ele alınmıştır. İkinci bölümde ilim, irade ve kudret sıfatları, kurgulandıkları alt problem ve tartışmalar etrafında tasvir edilir ve irtibatlı olduğu saha ve problemler tespit edilir. Önceki bölümde tespit edilen hususlar üzerinden din dili, dil felsefesi ve mantık disiplinlerinin bazı temel kavramlarının İbn Rüşd eliyle nasıl sıfatlar bahsine tatbik edildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmada İbn Rüşd'ün ilim, irade ve kudret sıfatlarının tartışıldığı zeminlere işaret ettiği gösterilmiştir. O bir yerde sıfatların din dili bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği konusuna eğilir. Başka bir yerde aklın ve dilin sınırlılığı üzerinde insanın sıfatları anlama imkânına odaklanır. İbn Rüşd bunu yaparken kendisinden önceki Eş'arî ve Mu'tezile geleneği, benimsediği ve karşı çıktığı noktalarla kendi içerisinde tutarlı bir metodoloji içerisinde değerlendirir. İbn Rüşd'ün gâibin şâhide kıyası metodunu kullanmakla hata yaptıklarını söylediği düşünürler karşısında, insan ve ilah arasında müşterek olarak kullanılan sıfatları yorumlarken dile dayalı bir yaklaşımı savunduğu görülür. İbn Rüşd diğer birçok konuda olduğu gibi sıfatların anlaşılması ve yorumlanmasında da biri dinî diğeri felsefî iki farklı yol izler. Dinde ihtilafî ve sonradan çıkma konular karşısında bir metot olarak Kur'an'ın zâhirine inanmayı öğütleyen zâhirî-teolojik bir yaklaşımı savunur. Felsefede ise Aristotelesçi düşünceye bağlı kalmadığını hatta onu tahrif ettiğini söylediği Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımlarını tenkit eder; Gazzâlî'nin ithamları çerçevesinde de zaman zaman sözkonusu Meşşâî filozofları savunur. İbn Rüşd'ün sıfatları yorumlama çabası içerisinde sıklıkla karşılan bir durum, Aristoteles'in mantık temelinde inşa ettiği epistemolojik metoduna olan bağlılığıdır. Sıfatlar gibi özel ve hassas bir konuyu mantık ilminin kavramlarına müracaatla izah etmesi bu bağlılığın boyutunu gösterir niteliktedir. Bunlardan en önemlisi hem lafızlar bahsinde hem de safsata türlerinde yer alan eşadlı/*müşterek* lafza sıfatlar konusunda sık sık başvurmasıdır. O sıfatların yanlış anlaşılmasının en önemli sebeplerinden biri olarak eşadlılık meselesine vurgu yapar. İbn Rüşd beş sanattan biri olan burhan metoduyla sıfatlara dair tartışmalı konuların ancak ehl-i burhan eliyle çözüleceğine işaret eden seçkin bir tavrın savunucusudur. Diğer taraftan beş sanattan safsataya bahis açarak sıfatların anlaşılmasında Gazzâlî özelinde muhataplarını safsata yapmakla itham eder. Detaylara inildiğinde salt bir töhmet olmanın ötesinde İbn Rüşd'ün bu iddiası yerinde tespitlere dayanır. Nihai olarak İbn Rüşd kendisinden önceki gelenekten miras aldığı sıfatlar tartışmasına dil, mantık ve metodolojik açılardan tenkitler getirerek otantik bir yaklaşım sergiler. Yer yer perspektivizme kayan bir görüntü sergilemesinden kaynaklanan yaklaşım biçimi üzerindeki sis perdesi, metinlerinin satır araları dikkatle okunduğunda ancak ortadan kalkabilmektedir. Diğer bir ifadeyle sis perdesinin sebebi, sıfatlar bahsinde hem adsal/nominalist yaklaşımı destekleyen hem gerçekçi/realist yaklaşıma kayan yorumlar yapmasıdır. Nitekim bu durum İbn Rüşd'ün her iki yaklaşımın kendi içerisinde doğru olduğu şeklindeki bir perspektivizmi savunduğunu düşündürür. Ancak bu muğlak durum, metinlerine bütüncül bir şekilde bakıldığında ortadan kalkar. Çünkü İbn Rüşd'ün yaklaşımı kavramcı/konseptüalist teori içerisinde değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İlahi Sıfatlar, İbn Rüşd, Mantık, Beş Sanat, Eşadlılık Teorisi.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Philosophy and Religious Studies
Thesis Type : Ph.D Thesis
Supervisor : Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Author : İrfan KARADENİZ
Year : 2023
Pages : 353

ABSTRACT

DIVINE ATTRIBUTES IN AVERROES WITH SPECIAL REFERENCE TO OMNISCIENCE, WILL AND OMNIPOTENCE

In the history of Islamic thought, divine attributes are one of the subjects that theologians, Sufis, and philosophers have been interested in. The basis of the discussion is how the fact that the deity, who has the attributes of tawhid, has more than one attribute should be understood, that is, the zât-attribute relationship. On one side of the debate, there is Ash'ari theologians' realistic approach, which accepts the existence of attributes separately from the zât, and on the other side, there is the nominalist approach of Mu'tazila thought, which is the opposite of the first approach and argues that the zât-attribute is the same. On the other hand, Averroes, the name on which the study focuses, can be positioned in a third approach, the conceptualist, with his criticizing attitude of both theories. In the first part of the study, which consists of three parts, the conceptual framework including the concepts of zât, noun, attribute, *state/hâl*, meaning *mānā* and the relationship among them is presented. In the second part, the attributes of knowledge, will and power are depicted around the sub-problems and discussions constructed, and the related fields and problems are determined. It is tried to show how some basic concepts of religious language, philosophy of language and logic disciplines are applied to the subject of attributes by Averroes through the issues determined in the previous section. In the study, it is shown that Averroes points to the grounds in which the attributes of knowledge, will and power are discussed. He focuses on how attributes should be understood in the context of religious language. On the other hand, he focuses on the human's ability to understand attributes through the limitations of the mind and language. While doing this, Averroes evaluates the previous Ash'ari and Mu'tazili traditions in a methodology consistent with the points he adopts and opposes. It is seen that Averroes bases his interpretation of the attributes used jointly between man and deity on an absolved approach, in the face of thinkers who he thinks make a mistake by using the method of comparison of the absent witness. Averroes follows two different ways, religious and philosophical, in understanding and interpreting adjectives, as in many other subjects. He advocates an esoteric-theological approach, which advises to believe in the outward appearance of the Qur'an as a method in the face of controversial and later emerging issues in religion. On the other hand, he criticizes the approaches of al-Fārābī and Avicenna, who he claims do not adhere to Aristotelian thought and even falsify it and sometimes defends these Peripatetic philosophers within the framework of al-Ghazali's accusations. A situation frequently encountered in Averroes' effort to interpret attributes is his adherence to Aristotle's epistemological method, which he built based on logic. The fact that he explains a special and sensitive subject such as attributes by referring to the concepts of the science of logic shows the extent of this commitment. The most important of these is that he frequently applies to the homonymic name in both the wording and fallacy types. He emphasizes the fact that homonymy is not understood intentionally or unintentionally, as one of the most important reasons for the misunderstanding of attributes. Averroes is an advocate of an elitist attitude, pointing out that controversial issues about attributes can only be resolved through the method of demonstration, which is one of the five arts. On the other hand, mentioning the fallacy, one of the five arts, he accuses his interlocutors, especially Gazzālī, of causing a fallacy in understanding the attributes. When it comes to details, this claim of Averroes is based on on-the-spot determinations, beyond being a mere accusation. In conclusion, Averroes brings an authentic interpretation of the discussion of attributes, which he inherited from the previous tradition, criticizing it in terms of language, logic, and method. The vagueness on the approach, which is caused by his image that sometimes shifts to perspectivism, can only be removed when the lines between his texts are carefully read. In other words, the reason for the vagueness is that he makes comments that both support the nominal/nominalist approach and shift to the realistic/realist approach in the subject of attributes. As a matter of fact, this situation makes us think that Averroes advocates a perspective asserting that both approaches are correct in themselves. However, this ambiguity disappears when the texts are viewed holistically. It is because Averroes approach can be evaluated within the conceptualist theory.

Keywords: Islamic Philosophy, Divine Attributes, Averroes, Logic, Five Arts, Homonymy Theory.

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
ev.	: eviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
neş.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: ve diğlerleri
y.y.	: Yayıncı yok

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. İbn Rüşd'e göre kâmil kavramının tahlili.....	58
Şekil 2. İbn Rüşd'de tasdik ve tasavvur açısından insanların tasnifi.....	107



GİRİŞ

Araştırmanın Amacı

Tanrı-âlem-insan ilişkisi felsefe tarihinin en çok tartışılan konularından biridir. Bu tartışmanın izdüşümlerinden biri de sıfatlar meselesidir. Bu meselenin Yahudi, Hristiyan ve İslam düşüncesinde tartışıldığı gerçeği konunun önemini gösterir. Konu zat-sıfat-ilişkisi, sıfatların ispatı, nefyi ve sıfatların kıdemi gibi birçok cihetten ele alınmıştır. İlahi sıfatlar problemi üzerinden İslam düşünce tarihine kuşbakışı bakıldığında ana damarlarını Mücessime, Müşebbihe, Mu'tezile gibi ekollerin; Eş'arî (ö. 935), Mâturîdî (ö. 944), Bâkılânî (ö. 1013), Cüveynî (ö. 1085) ve Gazzâlî (ö. 1111) gibi kelamcılarının; İbn Kâsî (ö. 1151) ve İbn Arabî (ö. 1240) gibi sûfîlerin; Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozofların oluşturduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün yaklaşımı kanaatimizce sıfatlar bahsini anlamada alternatif bir yol sunmaktadır. Peki ilahi sıfatlar ve İbn Rüşd nasıl yan yana zikredilebilir? Bir başka ifadeyle bu konunun seçilmesinin gerekçeleri nelerdir? İlahi sıfatlar bahsi tıpkı âlemin kıdemi, akılların birliği çifte hakikat, din-felsefe, ruh ve ruhun ölümsüzlüğü, özgür irade, kader ve ahlaki sorumluluk gibi Orta Çağ'da tartışılan birçok önemli konudan biridir.¹ İslam düşüncesini sıfatları temele alan bir kurguyla okumayı amaçlamamızın temel gerekçelerinden birisi de mevcut literatür içerisinde İbn Rüşd'ü konumlandırma gayesidir.

Cevaplanması gereken bir diğer soru İbn Rüşd isminde niçin karar kılındığıdır. İslam felsefe tarihinin kırılma noktalarından birini Gazzâlî teşkil ediyorsa bir diğerini İbn Rüşd teşkil ediyordur, denilse abartılmış olmaz. Bu açıdan İslam felsefesinin serencamını görme İbn Rüşd ile mümkündür denilebilir. Mahmûd Kâsım'ın ifadesiyle İbn Rüşd'e göre ilahi sıfatları bilmek sadece iki yoldan biriyle yani teşbih ya da tenzihle mümkündür.² Bununla beraber gâib ve şâhid âlem ayrımı İbn Rüşd'ün bu bahsi ele alırken kullandığı önemli bir izah şekli olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım biçimlerinde İbn Rüşd'ün kendisinden önceki düşünce

¹ Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey* (London: Brill, 2012), 212; Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Work and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 139; Maurice De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, çev. P. Coffey (London: Longmans, Green, & Co., 1909), 381-382.

² Mahmûd Kâsım, *el-Feylesûfî'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd* (Kahire: Matbaatu Muhaymer, ts.), 96-106.

geleneklerine tabi olduğu görülebilir. Bu açıdan çalışmada amaç, betimsel ve karşılaştırmalı³ olmak üzere şöyle ortaya konmuştur:

* İbn Rüşd'ün ilim, irade ve kudret sıfatları özelinde ilahi sıfatlar konusuna yaklaşımında felsefe, mantık ve dille ilgili tartışmalar ne düzeyde etkili olmuştur? [Betimsel Amaç]

* İbn Rüşd bu yaklaşım tarzıyla kendisinden önceki İslam düşünce geleneğinin konuyu ele alma biçiminden farklı bir noktada değerlendirilebilir mi? Diğer bir ifadeyle onu farklı kılan bir husus var mıdır yoksa benzer fikirlerin savunucusu mu olmuştur? [Karşılaştırmalı Amaç]

Araştırmanın Önemi

Miladi 1198 vefatlı İbn Rüşd'ü ve sıfatlar konusu gibi spesifik bir meseleyi tercih etmenin gerekçesini ve bu araştırmanın İslam Felsefesi Tarihi çalışmaları için ne ifade ettiğini izah etmek gerekmektedir. İnsan ve yaratıcı arasındaki ilişkinin mahiyeti süregiden tartışmalardandır. Sıfatlar bahsi hem insanın yaratıcıyı anlaması hem de yaratıcının insana kendisini anlatması yönüyle mühimdir. Ayrıca sıfatlar hem kutsalın hem insani tecrübenin hem de felsefi ilginin merkezî konularındandır.⁴ Gerek felsefe tarihinde gerekse İslam düşünce tarihi içerisinde bir hayli eserin kaleme alınmış olması ve birçok konuyla irtibatlı bulunması, sıfatlar meselesinin önemini gösterir. İbn Rüşd üzerinden hem İslam felsefesindeki literatürün seyrini değişim ve dönüşümlerini hem de İbn Rüşd'ün yaklaşımının ortaya konması her bir düşünürün kendi istiaabınca meseleye bakış açısını görebilme imkânı vereceği için bu çalışmanın önemli olduğu ifade edilebilir.

Tarihi bir vakıa olarak Doğu'da Gazzâlî'ye kıyasla İbn Rüşd'ün eserleri büyük oranda göz ardı edilmiştir.⁵ Wolfson'un dediği gibi İbn Rüşd'ün metinlerinin XIII. ve XVI. yüzyılda Avrupa'da iki kez tarih sahnesinde kendine yer bulması⁶, hatta Russell'ın İbn Rüşd felsefesi İslam felsefesi için bir son Hristiyan felsefesi

³ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 71.

⁴ Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 1.

⁵ Liz Sonneborn, *Averroes (Ibn Rushd) Muslim Scholar, Philosopher and Physician of the Twelfth Century* (New York, 2006), 85.

⁶ Harry Austryn Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes", *Speculum* 36/3 (1961), 373-374.

açısından ise bir başlangıçtır⁷ şeklindeki yorumu en azından İslam düşüncesinde ihmal edilmiş bir düşünür olarak İbn Rüşd’ü betimlemektedir.

Çalışmada literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı olarak İbn Rüşd’ün problemi ele alma biçiminde din felsefesi, mantık ve dil felsefesi gibi sahaların kavram ve problemleriyle irtibatlar kurulmaya çalışılmıştır. Böylece ilahi sıfatlar tartışmasını farklı bir açıdan anlama imkânı sunan İbn Rüşd’ün otantik bir yaklaşıma sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

“Geçmişten bilgi toplamaya kalkan ve bu bilgi parçalarını anlamlı bir açıklama seti haline getirme...”⁸ gayesiyle ortaya çıkan birçok çalışma gibi bu çalışma da aynı maksadı gütmekte olup İbn Rüşd’ün ilahi sıfatlar bahsindeki yaklaşımının üç sıfat örnekleminde ele alındığı nitel bir araştırmadır. Bu yönüyle bu çalışma gerçekçi ve bütüncül bir okuma sunma noktasında nitel bir süreci takip etmiştir.⁹ Veri toplama tekniği açısından dokümantasyon yöntemini kullanan nitel bir araştırmadır. Kullanılan verinin özelliği bağlamında hem birincil hem de ikincil verilere dayalı; verilerin toplanma zamanı açısından da anlıktır.¹⁰ Nitel araştırmanın “eşyanın anlamları, kavramları, tanımları özellikleri, mecazları, sembolleri ve tariflerine”¹¹ gönderme içeren yapısı mevcut çalışmada oldukça sık geçecektir. Bu çalışma en genel anlamda tasvir, tahlil ve tevil şeklinde üç sac ayağı üzerinde temellendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu çalışmada fiziki evrende metodoloji tasvirdir; patafizik evrende metodoloji tahlildir; son olarak metafizik evrende metodoloji ise tevil kavramıyla ifade edilmiştir.¹² Bu kurgu nitel bir araştırmada olması gereken hususlar dikkate alınarak yapılmıştır. Zira verilere doğrudan

⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 2 (Ortaçağ)*, çev. Muammer Sencer (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 2/331.

⁸ Howard Lune - Bruce L. Berg, “Sosyal Tarihi Araştırma ve Sözel Gelenekler”, çev. Gökhan Kayır, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 304.

⁹ Ali Şimşek - Hasan Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 39.

¹⁰ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 12.

¹¹ Howard Lune - Bruce L. Berg, “Giriş”, çev. Mehmet Koçyiğit, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 13.

¹² Yunus Cengiz - Kamuran Gökdağ, “Metinlerin Aşkın Kullanımı ya da Klasikle Karşılaşma Metodolojileri”, *İslam Medeniyetinin Geleceği Yeniden Dirilişin İmkanları*, ed. Ömer Bozkurt vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 135-151.

kaynağından ulaşma, bağlamın anlaşılması için detaylı betimlemeler yapma gibi özellikler¹³ nitel bir araştırmanın *sine qua non*'u yani olmazsa olmazdır.

Tasvir, İbn Rüşd'ün eserlerinde bahsi geçen üç kavram temelinde bir tarama yapıldığına işaret eder. Tasvir metodu ile İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsindeki değerlendirmelerinde metnin özgün şekline sadık kalınmak suretiyle tartışmaların ortaya konması amaçlanmıştır. Bu yönüyle fizik evrendeki metodolojinin metinlerin aşkın kullanımına kapı aralayan yanına işaret edilir.¹⁴ Özellikle *Tehâfütü't-Tehâfüt* bağlamındaki fikirler *Tehâfütü'l-Felâsife*'den bağımsız ele alınmamıştır. Bu çerçevede Gazzâlî'nin metafizik meselelere odaklı olarak filozofları eleştirdiği eserinde Tanrı'ya yüklenen olumlu sıfatlar konusundaki değerlendirmelerine özellikle yer verilmiştir. Nitekim bu durumun İbn Rüşd'ün sıklıkla uyguladığı bir strateji olduğu görülür. Önce konu hakkında mezhep ve ekollerin argümanlarını eleştirir, akabinde kendi argümanını sunar.¹⁵

Nitel araştırmalarda geçtiği şekliyle betimsel analiz metodu burada tasvir metodu olarak ifade edilen yaklaşımın karşılığıdır. Betimsel analizlerde verilen bir durum olabildiğince tam ve titiz bir şekilde tanımlanmaya çalışılır.¹⁶ Çalışmanın tasvir kısmı betimsel analizin bu tanımı çerçevesinde inşa edilmiştir. İbn Rüşd'ün ilahi sıfatları hangi konu, kavram ve problemler çerçevesinde ele aldığı ne tür bir metodu takip ettiği betimsel analiz yönteminin sunduğu bakış açısıyla incelenmiştir.

Tahlil metodu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan değerlendirme kısımlarıdır. Patafizik evrende metodoloji burada devreye girer. Metodun yapmaya çalıştığı şey yeni fikir, tartışma ve isimlerle irtibat kurularak yorumlamadır.¹⁷ Burada İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlar sorununa yaklaşımında görülen en genel anlamıyla üç soruya temas edilmiştir. Bu sorulardan ilki; mantıkî kavram ve kuralların ilahi sıfatların anlaşılması ve yorumlanmasında nasıl bir işlevi vardır? İkincisi; sıfatlar tartışmasında İbn Rüşd'ün yaklaşımında aklın ve dilin sınırlılığine yönelik işaretler

¹³ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 253.

¹⁴ Cengiz - Gökdağ, "Metinlerin Aşkın Kullanımı ya da Klasikle Karşılaşma Metodolojileri", 135, 139.

¹⁵ Saud M. S. Al-Tamamy, *Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought* (London: I.B.Tauris, 2014), 68, 73.

¹⁶ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 24.

¹⁷ Cengiz - Gökdağ, "Metinlerin Aşkın Kullanımı ya da Klasikle Karşılaşma Metodolojileri", 140, 141.

var mıdır? Üçüncüsü; İbn Rüşd'ün görüşleri üç sıfat bağlamında ele alındığında din felsefesi ve dil felsefesine yönelik imalar ve tartışmalar sözkonusu edilebilir mi? Tahlil aşamasında yapılanlar yöntem açısından ilişkisel araştırmalar¹⁸ bünyesinde değerlendirilebilir. Nitekim bu çalışmada anlatıyı betimlemenin ötesinde bir şey yapılması amaçlanmaktadır. Kavramlar arası ilişkiler araştırıldığında konu daha iyi anlaşılabilirliğinden bu ilişkilerin belirlenmesi yorum yapma imkânını da beraberinde getirecektir. Tahlil kısmı ise nitel araştırmalarda kullanılan içerik analizi/*content analysis* ve metin analizi/*textual analysis* yöntemi ile inşa edilmiştir.

Bir metot olarak içerik analizi metin veya metinlerden oluşan bir kümenin içindeki belli kelimelerin veya kavramların varlığını belirlemeye yönelik yapılan metot¹⁹ şeklinde tanımlanır. Bilindiği üzere içerik analizi yazılı belge, fotoğraf, film, video, ses kaydı vb. birçok şeyi kapsamına alır²⁰ ve kendi içerisinde geleneksel, güdümlü ve özetleyici yaklaşımlar olarak üçe bölünür. İçerik analizi açısından bu çalışmayı konumlandırmak gerekirse, 'yazılı belge' ve geleneksel içerik analizine tekabül ettiği söylenebilir. Geleneksel içerik analizi, verilerin kendisinden doğrudan ve tümevarımsal çıkarımlar yapmaktır. Bu analiz türünde amaç analize konu olan belgenin içerisinden teoriler veya teori ile bağlantılı açıklamalar oluşturmaktır.²¹ Nitekim çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlar konusunu ele alma biçiminin ardında din dili, dil felsefesi ve mantık gibi saha ve problemlerin içerisindeki kavram ve tartışmalarının yer aldığı iddiası, geleneksel içerik analizi metodu temelinde ortaya atılmıştır. Bu yönüyle mevcut metinlerin muhtevaları göz önünde bulundurularak hali hazırda mevcut olmayan bulguları elde etmeyi amaçlayan klasik veya geleneksel içerik analizi²² metodu bu çalışmanın dayandığı en temel analiz türüdür.

İçerik analizinin metinlerden veya anlamlı içeriklerden tekrarlanabilir ve geçerli çıkarımlar yapmak²³ olduğu tanımı göz önüne alındığında bu durum, metodu

¹⁸ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 24.

¹⁹ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 259.

²⁰ Howard Lune - Bruce L. Berg, "İçerik Analizine Giriş", çev. Emel Şentuna Akay, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 344.

²¹ Lune - Berg, "İçerik Analizine Giriş", 347.

²² Orhan Gökçe, *Klasik ve Nitel İçerik Analizi: Felsefe Yöntem Uygulama* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 35-36.

²³ Lune - Berg, "İçerik Analizine Giriş", 349.

uygularken hangi esasların takip edilmesi gerektiği sorusunu gündeme getirecektir. Bu esaslar²⁴ çerçevesinde çalışmanın metodik omurgası şöyle gösterilebilir: Kavramların belirlenmesi [ilahi sıfatlar, zât, sıfat, ilim, irade ve kudret], analiz birimlerinin belirlenmesi [İbn Rüşd'ün metinlerinde ilahi sıfatlar bağlamındaki pasajlar], konu ile ilgili verilerin yerini belirleme [araştırmanın kaynakları kısmında işaret edilen İbn Rüşd'ün müracaat edilen eserleri] mantıksal bir yapının geliştirilmesi [çalışmanın ikinci bölümünde ilahi sıfatların ilgili olduğu tartışmalar betimsel analiz metodu ile incelenmiş ve elde edilen verilerle din dili, dil felsefesi ve mantıkla olan ilişkiyi gösterecek kavramlara işaret edilmiştir] kodlama kategorilerinin belirlenmesi [ilahi sıfatlar konusunda eşadlı lafız ve safsata gibi kullanılan mantık kavramları kategori olarak kodlanmıştır] ve sayma işlemi [çalışma içerisinde bahsi geçen mantık kavramlarına hangi eserlerde değinildiği ve kaç kere müracaat edildiği gösterilmiştir]. Bir başka ifadeyle İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlar konusunda nasıl bir yaklaşım sergilediği veri kodlama ile daha sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken nitel bir araştırmanın sınırları içerisinde kalınmıştır. Sözgelimi sayma işlemi ilgili kavramların sadece nicel değerleri itibarıyla ele alınmamış, bağlam dikkate alınarak kavramlara dair yorum yapma imkânı çerçevesinde bu işlem tatbik edilmiştir. Tüm bu ifade edilenlerden çalışmada veri çeşitlemesi/*data triangulation*²⁵ yapılmış, tümevarımcı bir bakış açısına dayanılarak hem betimsel analiz, hem içerik analizi hem de metin analiz yöntemleri kullanılmıştır.

Tevil kısmı İbn Rüşd'ün tevil kavramından ilham ile oluşturulmuştur. Bu araştırmanın tahlil kısmında sorulan sorular ve kavramlar arası kurulabilecek ilişkiler bağlamında yapılabilecek yorumların imkânına bir telmihtir. Nitel araştırma bağlamında kurgulanacak olursa verilerin toplanması [tasvir]; verilerin analizi [tahlil]; verilerin yorumlanması [tevil] şeklinde ifade edilebilir. Edebiyat, tarih, hukuk, ilahiyat vb. birçok bilim dalında metinleri analiz etmek suretiyle çalışmaların yapıldığı görülür. Yani metinlerin yorumlanması ve anlaşılır kılınması gibi bir gaye güdülür. Bundan dolayı tevil mefhumunun analiz türleri içerisinde metinsel analiz veya metin analizi olarak ifade edildiğini belirtmekte fayda vardır. Metin analizi bir

²⁴ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 261-263.

²⁵ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 45-46.

veri toplama süreci olup sosyoloji ve felsefenin dahil olduğu birçok alanda kullanılmaya elverişli bir analiz türüdür. Herhangi bir metne bu analiz tatbik edildiğinde bu bilgiye dayalı bir tahmin sürecinin yürütüldüğü anlamına gelir.²⁶

Tevil bu üçlü kurgunun son basamağını oluşturur. Burada tasvir ve tahlil kısımlarında elde edilen veriler yorumlanmaya çalışılmıştır. İbn Rüşd'ün müracaat ettiği mantık terimleriyle ilahi sıfatlar arasında bir bağlantının kurulmasının mümkün olduğu tespit edilerek buna yönelik iki kavram belirlenmiştir: Eşadlı lafız ve safsata. İlahi sıfatlar tartışmasında insanın akıl, dil, metot ve tabiat açısından sınırlı imkânlarla sahip olduğu yorumu yapılarak sınırlar etrafında sıfatları anlamamanın imkânına işaret edilmiştir.

Son olarak yukarıdaki yöntemlerin uygulanma biçimi mutlakçı ve tek tip bir düşünce üzerinden keskinlik fikrini yakalamayı asla ima etmez. Zira felsefenin doğası önkabullerden arındırılmayı gerektirir. Aksi halde anlam sabit, mutlak ve keskin kabul edilir.²⁷ Bu açıdan çalışma hermenötik metin analizi üzerinden inşa edilmiştir. Bu analiz türü üç sac ayağı üzerine kurulur: İlgi, yorum geleneği ve dil. Konuyu yorumlayan araştırmacının konuya dair ilgisi metnin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir etki olduğunu gösterir. Yorum geleneğiyle yazarın yorumlanacak metne tahmin ve beklentiyle yani bir önyargıyla yaklaştığı kastedilir. Ancak burada önyargı salt olumsuz bir ima içermez. Son olarak dil bu yorumlama sürecinin yeni bir metin kurgulama boyutuna işaret eder.²⁸

Araştırmanın Sınırlılıkları

İbn Rüşd düşüncesinde ilahi sıfatları metafizik bahislerdeki en canlı tartışmalara konu olan ilim, irade ve kudret sıfatı üzerinden kurguladığımız bu çalışmaya dair iki önemli soruyu izah ederek başlamamız gerekir: Neden İbn Rüşd tercih edildi? Neden söz konusu üç sıfatla çalışma sınırlandırıldı? İlim sıfatı filozofların tekfirle itham edilmesine sebep olan tikellerin bilinmesi bahsiyle ilgili olduğundan; irade sıfatı filozofların inkâr ettiği iddiasından; kudret sıfatı ise

²⁶ Alan McKee, *Textual Analysis: A Beginner's Guide* (London: Sage Publications, 2003), 1.

²⁷ Mehmet Ulukütük, "Felsefi Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneutik Ufukları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları", *Uluslararası Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2011), 265.

²⁸ Gökçe, *Klasik ve Nitel İçerik Analizi: Felsefe Yöntem Uygulama*, 53-57.

nedensellik ve zorunluluk gibi temel tartışmaları içerisinde barındırdığından dolayı tercih edilmiştir. Dolayısıyla sıfat tasnifleri bağlamında ifade edilecek olursa sübûfî sıfatlardan İbn Rüşd'ün metinlerinde problem bazlı tartışılan ilim-irade-kudret sıfatları tercih edilmiştir. Fiili sıfatlardan olduğu için yaratma vb. sıfatlara yer verilmemiştir. Bilindiği üzere fiili sıfatlar, yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem müspet hem menfî şekilde Allah için kullanılabilen fiillerdir. Diğer bir tarifile “Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar”dır.²⁹ Öte taraftan fiili sıfatlar âlem ile ilişkisi bağlamında Allah'ın zâtı dışındakilerle olan tasarrufunu konu edinen halk, inşâ, ibdâ', ihdâ ve idlâl, irsâl ve inzâl, ten'im ve ta'zib, ihyâ, imâte, ba's ve haşr gibi sıfatlardır.³⁰ Bu açıdan Allah'ın âlem ile olan ilişkisi bu çalışmanın dışarısında bırakılmıştır. Zira İbn Rüşd'ün konuyu yoğun bir şekilde tartıştığı zemin sıfatların imkân ve keyfiyyetidir.

İbn Rüşd tercihinin sebebi ise Meşşâî geleneğin klasik anlamda son temsilcisi kabul edilmesinin onu birçok konuda mihver noktası haline getirmesidir. Zira Aristoteles'i yorumlama çabasıyla kendisinden önceki felsefî geleneğin İlk Muallimi yanlış anladığını ve onun görüşlerini tahrif ettiğini söyler. Bu doğrultuda bahsi geçen gelenek karşısında İbn Rüşd'ün konuya yaklaşımının mükerrer yorumlar mı yoksa özgün yorumlar mı? olduğu sorusu üzerine gidilmiştir. Ortaya çıkan tabloda onun dil, felsefe ve mantık açısından sıfatlar konusunu farklı düzlemlerde ele aldığı görülmüştür. Bu sebeple çalışmayı İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirginleştirebilmek maksadıyla metodik bir incelemeyle sınırlandırdık.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmada kullanılan kaynakların ayrıntılı listesi kaynakça kısmında verilmiştir. Ancak tezin omurgasını oluşturan ve konumuz bağlamındaki İbn Rüşd'ün eserlerine muhteva açısından değinmek önemlidir. Öncelikle Türkçe literatürde var olmasına rağmen İbn Rüşd'ün telif eserleri Arapça metinlerden hareketle tetkik edilmiştir. Arapçada mevcut olan çalışmalar içerisinde Muhammed Abdülvâhid el-Asrî'nin tahkikiyle *Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye* tarafından

²⁹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/105.

³⁰ Abdullah Arca, *Fahreddin Râzî'ye Göre Allah'ın Sıfatları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 58.

yayınlanan neşirler kullanılmıştır.³¹ Özellikle bu metinlerin tercih edilmesinin sebebi hem Câbîrî'nin eserlere yazdığı özgün takdimler hem de meselenin anlaşılmasına hatırı sayılır düzeyde yardımcı olan paragraflama sisteminin eserlerin tamamında kullanılmış olmasıdır.

İbn Rüşd'ün eserleri telif ve şerh olarak iki gruba ayrılabilir. Sıfatlar meselesi bağlamında telif eserlerine bakıldığında, *Ḍamîme: Fi'l- 'ilmi'l-ilâhî*³² *Faşlû'l-makâl fî takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme fî'l-ittisâl*³³, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*³⁴, ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*³⁵ eserleri ön plana çıkar. Şerh grubu içerisinde yer alan eserlerinden bilhassa metafizik şerhleri sıfatlar meselesindeki yaklaşımına dair kavramsal temellendirmelerde kullanılmıştır. Bu eserler küçük şerh olarak bilinen *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*³⁶ ve büyük şerh olarak bilinen *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a*³⁷ dır. Bunlar içerisinde özellikle *Ḍamîme*, *Faşl* ve *Menâhic* kelâmî fikirleri ele alıp değerlendirdiği ve onlara tenkitler getirdiği eserler olarak dikkat çeker. Bunlar içerisinde *Tehâfütü't-Tehâfüt* kelâmî içeriğine rağmen filozofun linguistik izahlarının ve tevil düşüncesinin izlerini en belirgin şekilde ortaya koyduğu eser olması itibarıyla felsefe kategorisinde değerlendirilebilir.

İbn Rüşd'ün yaptığı metafizik şerhler içerisinde çalışmada daha çok Muhittin Macit tarafından dilimize kazandırılan eserlerden istifade edildi. *Metafizik Şerhi* eserinde metafizik ilminin temel kavramları incelenir. Sıfatlar meselesinde

³¹ Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014), 239-240.

³² Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, "Ḍamîme: Fi'l- 'ilmi'l-ilâhî", *Faşlû'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 127-130.

³³ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998).

³⁴ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998).

³⁵ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998).

³⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

³⁷ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a 1*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016); Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a 2*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017); Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a 3*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

kullanılan, zât, sıfat, ğayr, mütekâbil, fail, fiil vb. kavramları doğru bir şekilde anlaşılabilmesinde eserin kılavuz işlevi gördüğü söylenebilir. Aynı şekilde büyük şerhler içerisindeki birçok konu ve kavramın sıfatlar meselesiyle olan irtibatından dolayı bu eserlere de bigâne kalınmadı.

İbn Rüşd'ün telif eserlerine kronolojik olarak baktığımızda 1179 tarihinde *Đamîme: Fi'l-ilmî'l-ilâhî ve Faslu'l-makâl*'ın daha sonra 1179-1180 tarihleri arasında *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*'nin, 1180 yılında *Tehâfütü't-tehâfüt*'ün *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a* eserini 1174 ve *Tefsîru ma-ba'de't-tabî'a* eserini ise 1190-1192 yılları arasında yazdığını görürüz.³⁸ İbn Rüşd'ün eserlerini kronolojik olarak okumanın onun eserlerini tetkik etme metotlarından biri olmasına rağmen sistemi hakkında bilgi vermeyeceği iddia edilse³⁹ de kanaatimizce İbn Rüşd'ün eserlerindeki kronolojik sırada dikkat çeken önemli bir detay vardır. Sıfatlar meselesini ele alırken İbn Rüşd'ün her eserinde bir öncekinden daha detaylı bir şekilde meseleye eğildiği gözlenir. Bu noktaya odaklanarak İbn Rüşd'ün eserlerindeki kronolojik yaklaşıma dair yukarıdaki yorumun doğruluğu sorgulanabilir.

İbn Rüşd'ün *Đamîme: Fi'l-ilmî'l-ilâhî* eseri adından da anlaşıldığı üzere doğrudan ilahi ilim konusuna yönelik yazılmıştır. İbn Rüşd bu metni Allah'ın kadîm ilmine ârız olan şüpheleri gidermek üzere kaleme aldığını söyler. Önce mesele üzerindeki tartışmaları özetle ortaya serer daha sonra bu bahisteki tartışmaları teker teker derinlemesine ele alır. Allah'ın ilminin keyfiyeti yani hâdis olan şeyleri bilmesi, mevcut ve madum kavramları açısından onun ilminde değişiklik meydana getirir mi? İbn Rüşd bu eserde Eş'arî kelamcılarının tavrının konuya dair bir çıkış sağlamadığını ifade eder. Nihai olarak bu meselenin anlaşılmasındaki zorluğa iki hususun sebep olduğuna işaret eder: İlki, Gazzâlî'nin izafet-muzaf arasında kurduğu irtibatın yanlış olmasıdır. İkincisi ise ilm-i ilâhî ile ilm-i insani arasındaki ayrımın göz ardı edilmesidir.⁴⁰

İbn Rüşd *Faslu'l-makâl* adlı eserinde sıfatlar meselesini ele alırken evvel emirde Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği noktalardan biri olan tümel-tikel meselesinde filozoflardan aktardıklarının yanlış olduğunu ifade eder. İbn Rüşd,

³⁸ Cûrc Şehâte Kanavâtî, *Müellefâtı İbn Rüşd* (Edinburgh: Müessesetü Hindâvî, 2020), 73-75.

³⁹ Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950), 5/2/788.

⁴⁰ İbn Rüşd, "Đamîme", 127-130.

Meşşâî filozofların konuya yaklaşımını ‘biz insanların bilmesi türünden bir bilgiyle Allah bilmez’ şeklinde özetler.⁴¹ Bu husus daha sonra sık sık karşımıza çıkacak olan ilm-i ilâhî ve insani arasındaki ayrımın altını çizdiği noktaya adeta bir göndermedir. İbn Rüşd’ün bu bahiste vurguladığı noktalardan biri de hiç şüphesiz ilim lafzının insan ve ilah için kullanılmasının sadece bir eşadlılık ifade ettiği hususudur. Öte taraftan İbn Rüşd, Meşşâî filozofların konuya yaklaşımından hareketle Allah için tümel ve tikel şeklinde bir tanımlamanın yapılamayacağını da altını çizer.⁴²

el-Keşf ‘an menâhici’l-edille adlı eserinde İbn Rüşd’ün sıfatlar meselesini birçok kavram etrafında ele aldığı görülür. Eserin bir bölümü tamamen sıfatlar bahsine ayrılmıştır. Sıfatlar nefsi ve manevî şeklinde taksim edilmiş, zât-sıfat ilişkisine değinilmiştir. Sıfatların anlaşılmasında teşbih ve tenzihe dikkat çekilmiştir.⁴³ Ayrıca Allah’ın ilim sıfatı ve yaratma sıfatı arasındaki irtibat incelenmiştir. Bilginin ezeli olup olması veya yaratılmış olup olması tartışılır. Ezelilik kavramının insan ve Allah için kullanımının konunun anlaşılmasına yönelik olduğuna işaret edilir.⁴⁴ Hayat, ilim, kelam, sem‘ ve basar sıfatları da metinde öne çıkar.⁴⁵ Eş‘arîlerin yaklaşımını da ele alan İbn Rüşd’ün konuya dair getirdiği önemli bir yorum ve özgün noktalardan bir diğeri gâib ve şâhid âlemi ayrımıdır.⁴⁶

Telif eserleri içerisinde en kapsamlı metinlerden biri hiç şüphesiz *Tehâfütü’t-Tehâfüt* adlı eseridir. *Tehâfüt* metinleri diyalojik bir üslup ile yazıldıkları için salt İbn Rüşd’ün *Tehâfütü’t-Tehâfüt*⁴⁷ eseri ile yetinmenin büyük bir eksiklik olacağı aşîkardır. Dolayısıyla bu geleneğin başlatıcısı olan Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife* eseri de bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ü, İbn Rüşd’ün düşüncesinin arka planını kapsamlı bir şekilde anlayabilmemiz için önemlidir. Bu eseri İbn Rüşd’ün Gazzâlî’den yaptığı iktibasları kontrol etmek için kullandık. *Tehâfütü’l-Felâsife*’den istifade ederken hem Süleyman Dünya tahkikini⁴⁸ hem de

⁴¹ İbn Rüşd, *Faşlü’l-makâl*, 102.

⁴² İbn Rüşd, *Faşlü’l-makâl*, 103-104.

⁴³ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

⁴⁴ Roger Arnaldez, “Ibn Rushd”, *The Encyclopaedia of Islam* (London: E. J. Brill, 1986), 3/914.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, 132.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Süleyman Dünya (Mısır: Dârü’l-Ma’ârif, 1966).

Marmura'nın⁴⁹ İngilizce çevirisini dikkate aldık. Zaman zaman Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu tercümesiyle⁵⁰ de mukayese ettik. Karşılaştığımız ihtilaflı durumlarda hangi metni niçin esas aldığımızı dipnotlarda belirttik. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün on bir, on iki ve on üçüncü meseleleri doğrudan ilm-i ilâhî bahsine ayrılmıştır. On birinci meselede ilm-i ilâhî ve tümeller ilişkisi;⁵¹ on ikinci meselesinde el-Evvel'in zâtını akletmesi;⁵² on üçüncü meselede ise ilm-i ilâhî ve tikeller ilişkisinin ele alındığı görülür.⁵³ Ancak bu meselelerin dışında da ilahi sıfatlar konusunun diğer birçok başlık altında ele alındığını tespit ettik. Örneğin *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün birinci başlığında âlemin kıdemi meselesi içerisinde ilahi irade konusu tartışılır. Burada ezeli irade-hâdis irade, kıdem ve hudus gibi kavramlar etrafında konunun ele alındığı görülür.⁵⁴ Üçüncü meselesinde iradi ve tabii fiil; altıncı meselesinde zât ve ğayr; sekizinci meselesinde varlık ve mahiyet; dokuzuncu meselesinde tenzih, teşbih ve tescim konuları etrafında sıfatlar meselesine doğrudan ve dolaylı olarak değinildiğini tespit ettik. Kudret kavramı açısından doğrudan müstakil bir başlık *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te yer almaz. Buna rağmen satır aralarında ifade edilenlerden 'kudret' sıfatı ilişkili olduğu anlaşılan birçok tartışma tespit edilmiştir. Tüm bunlardan hareketle çalışmanın omurgasını belirleyecek ana metnin *Tehâfütü't-Tehâfüt* olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eserleri içerisinde *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü ayrı bir yere koyabiliriz. Zira mezkûr eser hem kâlâmî muhtevası hem de felsefî üslubuyla diğer eserlerinden farklıdır.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî eleştirisinde ön plana çıkan husus, Eş'arî kelamına yönelik eleştirileridir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-Lüma'*,⁵⁵ *el-İbâne*⁵⁶ ve

⁴⁹ Abu Hamid Muhammed Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, çev. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002).

⁵⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 429.

⁵² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 451.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 451.

⁵⁵ Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-Lüma'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

⁵⁶ Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne ve Uşûlü Ehli's-Sünne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010).

*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*⁵⁷ eserleri başta olmak üzere, Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İrşâd*'i⁵⁸, Bâkîllânî'nin *Temhîd*'i⁵⁹ ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 1037) *Uşûlud-dîn*'i⁶⁰ ve *el-Farq beyne'l-fırak*⁶¹ adlı eserleri yararlanılan kaynaklar arasında zikredilebilir.

Tehâfüt ile ilgili Câbirî'nin işaret etmiş olduğu bir noktayı hatırlatmak da fayda vardır. Câbirî der ki: Her ne kadar İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine bir cevap olarak yazmış olsa da sadece Gazzâlî'ye yönelik reddiyeler yoktur. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün reddiyeleri İbn Sînâ'ya ve onun öğrencileri aracılığıyla Fahreddin Râzî (ö. 1210) ve İcî (ö. 1355) gibi sonraki düşünürlerle kadar götürülebilir.⁶²

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in mantık eserlerine yazdığı şerhler de bu çalışmanın dayandığı önemli metinlerin başında gelmektedir. Bilhassa *Kitâbu'l-makûlât ve'l-ibâre* ve *Telhîşu's-safsâta* eserlerine değinmekte fayda vardır.⁶³ Bu şerhler, felsefe-mantık ilişkisine dair yapılan çıkarımların kavramsal temellerini inşa etmeye imkân sağlamıştır. Ayrıca söz konusu metinler, sıfatlar meselesinde İbn Rüşd'ün yazdıklarını yorumlarken kavramların anlamlarını yerli yerinde kullanma noktasında da önemlidir.

İkinci literatürde yer almasına rağmen Gerard Gihami'nin *Mevsû'atu muştalâhâti İbn Rüşd el-feylesûf* isimli çalışmasını zikretmek gerekir. İlim, irade ve kudret sıfatlarını ve irtibatlı olduğu kavramları tespit etmede önemli bir kaynaktır. Sözelimi bu eserde, ilim sıfatı ezeli, ilâhî, insânî, küllî, cüzî, kadîm bilgi, Allah'ın

⁵⁷ Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el- el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

⁵⁸ Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloglu vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016).

⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. eî-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: el-Mektebetu's-şarkıyye, 1957).

⁶⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlu'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

⁶¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

⁶² Muhammed Âbid Câbirî, "Genel Giriş", *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Beyrut: Merkezü dirâsâtî'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 36.

⁶³ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Makûlât*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1992); Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Telhîşu's-Safsâta*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: Mektebetu Dâru'l-Kütüb, 1972).

ve insanın bilgisi bağlamında;⁶⁴ irade ezeli-beşerî irade, bilfiil-bilkuvve irade, kadîm-hâdis irade bağlamında⁶⁵ İbn Rüşd'ün metinlerine atıfla gösterilmektedir. Bu eser, gözden kaçması muhtemel noktaları asgari düzeye indirme açısından faydalı olmuştur.



⁶⁴ Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti İbn Rüşd el-feylesûf* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2000), 736, 737, 744, 745.

⁶⁵ Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti İbn Rüşd el-feylesûf*, 51-54.

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İLAHİ SIFATLAR MESELESİ

Sıfatlar tartışmasının İslam düşüncesi içerisindeki konumu ve özgül ağırlığı tartışmaya mahal vermeyecek kadar açıktır. Ancak konunun bizzat kendisi muhtelif kavram veya teoriler üzerine bina edildiği için oldukça tartışmalıdır. İbn Hazm'ın (ö.1064) ifadesiyle bu mesele kalamcılarının letâif-i kelâm olarak isimlendirdikleri tevhid⁶⁶ tartışmasının bir cüzüdür. Dolayısıyla bu çalışmada sözkonusu meselenin tüm boyutlarıyla ele alınması gibi bir amaç güdülmemektedir. Bununla birlikte çalışmanın diğer bölümlerinde sıklıkla geçen kavramların anlam sahalarını belirlemek metin içerisindeki muhtemel anlam kaymalarını önlemek için de gereklidir. Nitekim İbn Rüşd özelinde sınırlandırılan bu araştırmada, kavramsal çerçeve ile filozofun yaklaşımının nerede konumlandırılabilceğine dair birtakım fikirler ortaya atılmıştır.

İslam düşünce tarihine bu konu bağlamında bakıldığında birbirinden farklı birçok görüşün var olduğu görülebilir. Ancak burada sadece İbn Rüşd'ün düşüncelerine yer verdiği bazı ekol ve isimlerle sözkonusu tartışmalar sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede kelami ekollerden üç tanesi zikredilebilir: Mu'tezile, Eş'arîlik ve Kerrâmiyye. Bu bahiste Kâdî Abdülcebbâr özelinde Mu'tezile'nin; İmam Eş'arî, Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî özelinde Eş'arîliğin yaklaşımına; Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*⁶⁷ ve İbn Hazm'ın *el-Fasl* eserlerinden hareketle Kerrâmiyye'nin yaklaşımına değinilmiştir. Son olarak İbn Rüşd'ün konuya bakışı tespit edilerek sözkonusu fırkalarla benzer ve farklı yönleri ortaya konulmuştur. Sıfatlar tartışmasının çerçevesi zât, isim, sıfat, mana ve hal kavramları etrafında sınırlandırılabilir. Sözkonusu kavramların izahı ve tahlili İbn Rüşd'ü konumlandırabilmek için elzem bir rol oynamaktadır.

⁶⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/24.

⁶⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

1.1. Kavramsal Çerçeve

1.1.1. Zât

Sözlükte ‘kimse, şahıs, tabiat’ gibi anlamlarına ilaveten zât ‘bir şeyin kendisi (nefsi), aynı, cevheri, bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati’ gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸ Ayrıca ‘varlığın aslını kuran şey, temel özellik’⁶⁹; ‘varlıkların asıl özü, onların kurulmasında temel teşkil eden şey’⁷⁰, ‘varlığı devamlı olan, kalıcı olan ve değişmeyen’⁷¹; ‘kendi kendisine var olan, kendi kendine varlığını devam ettiren varlığını koruyabilen’⁷²; ‘bir şeyi o şey yapan ve diğer şeylerden ayıran mahiyet’⁷³; ‘kendisi olmadan o şeyin var olamayacağı şey’⁷⁴; ‘kendine özgü gerçekliği olan şey’ gibi birbirinden özü itibariyle farklılaşmayan şekillerde tanımlanmıştır.⁷⁵ İbn Hazm zât ve nefis kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığını söyler ve *Allah’ın nefsinden* maksadın, zâtından haber vermesi olduğunu belirtir. Ona göre burada kendisi dışındaki bir şeyden bahsedilmesi gibi bir durum asla sözkonusu değildir. Hatta birisi “bir şeyin kendisi” ve hakikati” derse bununla başka bir şey değil bizzat o “şey” murat edilir. Zât lafzı da böyledir.⁷⁶

Klasik sözlüklere bakıldığında Cürcânî *Ta’rifât* adlı eserinde zâtı şöyle tanımlar: ‘Bir şeyi, kendinden başka her şeyden temyiz ve tahsis eden özdür. Zât şahıs’tan daha geneldir. Şahıs sadece cism için; zât ise hem cisim hem de başka şeyler için kullanılır.’⁷⁷ Ebu’l-Bekâ *Külliyât*’ında zâtı ‘kendi kendine var olan’ şeklinde tanımlar. O zât olarak kullanıldığında bundan muradın hakikat olduğunu

⁶⁸ Osman Demir, “Zât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/148.

⁶⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015), “Öz”, 143.

⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), “Öz”, 294.

⁷¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015), “Töz”, 179.

⁷² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), “Cevher”, 58.

⁷³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), “Öz”, 300.

⁷⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), “Öz”, 1225.

⁷⁵ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), “Zât”, 604.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2017, 2/180.

⁷⁷ Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk. Heyet (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 1403/1983), 107.

bundan da *bizatihi kâim olmanın* murad edildiğini belirtir.⁷⁸ Metafiziksel olarak *zât/essence*, varlığın hakikati, varlığın meydana getiricisi/*mukavvim* ve arazın mukâbilidir.⁷⁹ Tehânevî ise zâtı ‘her isim ve sıfatın kendisine dayandığı şey’⁸⁰ olarak tanımlar. O zât lafzının zât-ı Bârî ve zât-ı mahlukât olmak üzere iki anlama geldiğine değinir. Buna göre eğer zât ile kasıt mahza varlık ise bu Bârî’nin zâtıdır; şayet yokluğun bitiştığı bir varlık ise bu mahlukâtın zâtıdır. Tehânevî, Bârî’nin zâtı sözkonusu olduğunda kendiliğinden var olan varlık, esma ve sıfatları özü itibariyle hak eden şey, kemâl gerektiren bir anlama delalet eden her ismi varlığıyla hak eden, bütün kemal sıfatlara sonsuz bir şekilde sahip olan ve sahip olduğu idrak edilemeyen aklın aciz kaldığı varlık gibi tanımlamalara da yer verir.⁸¹

Kelam ilminde zât ilahi sıfatların kendisiyle var olduğu yüce varlık için kullanılır. Zâtullah sözkonusu olduğunda zihni ve harici ayrımından veya vücûd-mahiyet ayrımından bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle zâtullah bu ayrımlara konu edilemez.⁸²

İslam Felsefesinde de zât kavramı etraflıca ele alınan önemli bir kavramdır. Kavramın Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından titiz bir incelemeye tabi tutulduğu görülür.⁸³

Fârâbî bir şeyin ne olduğuna yönelik sorunun/*mâ hüve* başkasını değil doğrudan o şeyin zatının bilgisini verdiğini söyler.⁸⁴ Ona göre bir şeyin varlığı o şeyin inniyyeti; zâtı o şeyin inniyyeti; cevheri ise o şeyin inniyyetidir.⁸⁵ Zât herhangi

⁷⁸ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî Ebû'l-Bekâ', *el-Küllîyyât Mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 454.

⁷⁹ İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-felsefî* (Kahire: el-Hey'etü'l-âmm li şûûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 1983), “Zât”, 87.

⁸⁰ Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/816.

⁸¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 1/816.

⁸² İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “Zât”, 352.

⁸³ Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâtî 'ilmu'l-manţık 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 379-381.

⁸⁴ Zât kavramının Fârâbî'nin eserlerindeki farklı kullanımları için bk. Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâtî'l-Kindî ve'l-Fârâbî* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2002), 251.

⁸⁵ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-manţık*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2002), 20, 23.

bir şey eklenmeyen veya herhangi bir şeyle kayıtlanmayan mutlak özür.⁸⁶ Fârâbî ‘zât’ lafzının birçok şey hakkında kullanılabildiğine işaret eder: 1] ‘Bir konuda olmayıp kendisine işaret edilen her duyulura’, 2] ‘tekil bir lafzın veya bir sözün delâlet ettiği şeyler arasında bir konuda bulunmayan her biri duyulurun ne olduğunu tarif eden şeye’, 3] ‘bir konuda bulunanlardan her bir duyuluru tarif eden şeye’, 4] ‘kesinlikle bir konusu bulunmayan ve asla herhangi bir şeyin konusu da olmayan şeye’ söylenir.⁸⁷ Ayrıca zât 5] ‘hem cevherin söylendiği her şeye hem de onun söylenmediklerine’ söylenir, ‘bir şeyin mahiyetine, mahiyetinin parçalarına, özetle o şey nedir sorusunun cevabında söylenebilecek şeylerin tamamında söylenir’.⁸⁸

Fârâbî ‘bizâtihi’ ile ‘bizâtihi şey’ şeklinde bir ayrım yapar ve bu sözün ‘zâttan’ ve ‘şeyin zâtı’ sözünden farklı olduğuna değinir. Bizâtihi birçok şey hakkında söylenir: 1] ‘Bazen bir konuya söylenmeyen duyulura söylenir ve onunla duyulurun mahiyeti açısından diğer kategorilerden müstağni olması kastedilir’, 2] ‘Duyulurun ne olduğunu tarif eden şeye delalet eder. Çünkü bu duyulur hem mahiyetinin meydana gelmesinde hem de mahiyetinin akledilmesinde diğer bir kategoriye muhtaç değildir’, 3] ‘Bizâtihi bazen de yüklem hakkında “o konuya bizâtihi yüklemidir” denilerek de söylenir. Bu ise konunun mahiyeti, veya mahiyetinin bir parçası o yüklemle nitelendiğinde olur/*canlı insana bizâtihi yüklemidir*’, 4] ‘Bazen yüklemün konuya nispetinden başka nispetler hakkında da bizâtihi denir/*onunla, onda, onun için vb.*’ 5] ‘Şey hakkındaki “o bizâtihi” sözü, bazen varlığı ne fail ne madde ne suret ne de gayeye kesinlikle nispet edilmeyene söylenmektedir’, 6] ‘Varlığında etkisinde veya kendisi için kendisiyle ve kendisinden olanlar içinden başka bir şeyde bir başkasına muhtaç olmayan her mevcuda da “o bizâtihi” denir.’⁸⁹

Fârâbî *Tavṭie*’de ‘bizzât’ lafzına yönelik boğma ve ölüm arasındaki ilişki üzerinden bir örnek verir. Buna göre ölümün boğmayı takip etmesi bizzâttır. Çünkü ölüm boğma anında vardır. Bizzât olan ya sürekli ya çoğunlukla gerçekleşir. beşin toplamının on ve katları olması sonucu elli sayısına ulaşılması bizzât olanın sürekli

⁸⁶ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târḥân el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Ḥurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 4.

⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Ḥurûf*, 45.

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Ḥurûf*, 46.

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Ḥurûf*, 47-49.

oluşuna örnektir. Saçın beyazlamasının yaşlılıkta, soğukluğun kış ayında olması ise çoğunlukla bizzât gerçekleşene örnektir.⁹⁰

Fârâbî'den sonra gelen İbn Zür'a (ö. 1008) da zât lafzına dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre de bizzât isminin dört manası vardır: 1] İnsanın canlı olmasındaki gibi konuların tanımlarında alınan yüklemelerdir. Sözelimi insan tanımlandığında canlılığın onun zati özelliği olduğu anlaşılır. 2] Çizgi için düz ve eğrilik sayı için tek ve çift gibi şeylerin tanımlarında alınan yüklemelerdir. Çift tanımlanmak istendiğinde onun iki eşit parçaya bölünen bir sayı olduğu yani zâtî özelliği ortaya çıkar. 3] Tikel cevherler olduklarından başka olamadıkları için onlar hakkında da bizâtîhî kullanılır. 4] Ölümün boğmayı takiben gelmesi gibi zorunlulukla illetlenmesi lazım gelen şeyler için zâtîlikten bahsedilir.⁹¹

İbn Sînâ zât lafzını 'her şeyin onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet ise onun hakikati hatta zâtıdır'⁹² ve 'zâtın hakikati, kendisiyle meydana geldiği her şeyle onu o yapan şeydir'⁹³ 'zât, tahsis edilebilecek bir mevzuda mutlak olarak olmayandır'⁹⁴ şeklinde tanımlar. Bir başka eserinde İbn Sîna el-Evvel ve zâtı hakkında şunları söyler: Hakikatte akıl, makûlün sureti ve meydana getiricisidir. El-Evvel'in zâtı makûle sahiptir, O'nun zâtı akıldır. O akıl, âkil ve makûldür.⁹⁵

İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*'da zat lafzını 'mutlak olarak bir konuda olmayan ve bir konuya yüklem olmayan somut şey' olarak tanımlar ve zât için birincil cevher isimlendirmesini kullanır. Fârâbî gibi İbn Rüşd de zât lafzının birçok şey hakkında söylenebileceğine işaret eder. Söz gelimi zâtın somut şeylerin cevherini tarif eden her şey için kullanılmasıdır ki zât tümel cevherler olarak da isimlendirilir. İbn Rüşd'e göre zât lafzı öncelikle bir konuda olmayan somut şeye delalet ettiğinden, bir konuda olmayan ve asla bir şeye konu olmayan şeyler için bu sıfatta olan şeyin

⁹⁰ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, "et-Tavtîe", *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refîk el-'Acem (Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986), 1/66.

⁹¹ İbn Zür'a, "Kitâbu'l-Burhân", *Manţıku İbn Zür'a*, thk. Cîrâr Cihâmî, Refîk el-'Acem (Beyrut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1994), 227-228.

⁹² Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 22.

⁹³ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Manţıku'l-Meşrikiyyîn*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, Abdülfettâh Katlân (Kahire: Sikketü'l-cedîde, 1910), 40.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Manţıku'l-Meşrikiyyîn*, 13.

⁹⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-Mübâhâşât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: Menşûrâtu Bîdâr, 1992), 299.

varlığına burhan olması için kullanılması daha uygundur.⁹⁶ İbn Rüşd de *zâtü'ş-şey* ve *bizâtihi* lafızları arasındaki ayrımı ele alır: Şeyin zâtı anlamında *zâtü'ş-şey* ile şeyin mahiyeti veya mahiyetinin bir parçası kastedilir.⁹⁷ Bizâtihi ise konuda olmayan somut şey için kullanılır/*ferdi cevher*; o nedir'in kendisiyle tanımlandığı şey için genel bir ifadeyle mutlak olarak cevher denilen şey için de kullanılır; Bilarazın karşıtı olarak da kullanılır; bizâtihi lafzı bazen de kendisini önceleyen bir etkin/fail, biçimsel/sûrî, maddî ya da gâî hiçbir sebebi olmayan mevcut için de kullanılır ki, bu *İlk Hareket Ettirici* manasında kullanıldığını gösterir.⁹⁸

Yukarıda farklı düşünürlerden aktarılan zât tanımlarında iki esas anlamın ortaya çıktığı söylenebilir. İlki zât lafzının arazın mukabili veya hakiki tanımda mahiyetin olmazsa olmazı olarak tanımlanmasında görüldüğü gibi zât lafzının mantık disiplini içerisinde kendine özgü anlamıdır. İkincisi herhangi bir disiplinden bağımsız kavramın sahip olduğu tabir yerindeyse mutlak anlam yani zâtın hakikat veya kendi kendine kâim olan şeklindeki tanımıdır.

Zât lafzının tanımında ortaya çıkan bir diğer durum mahiyet ve hakikat kavramlarının sık sık geçmesidir. Bu durum mahiyet ve hakikat kavramlarının hatta cevher kavramının bile zât lafzının yerine zaman zaman kullanılabildiğini gösterir. Zât kavramıyla doğrudan alakalı olan zâtî ve gayr-i zâtî kavramlarına da değinmek gerekir. Zâtî, bir şeyin mahiyetinde veya parçasında yer alması gerekli unsura veya niteliğe denirken gayri zâtî ise gerekli olmayan unsur veya niteliğe denir. Zâtînin zât ile olan ilişkisinde üzerinde durulması gereken iki temel özellik vardır: İlki, zâtînin zihinde kavranmasının mahiyetten önce olmasıdır. Yani zâtî tasavvur edilmedikçe zâtın tasavvur edilememesidir. Diğer bir ifadeyle bütünün kavranması için önce parçanın bilinmesi gereklidir. Zâtînin ikinci özelliği bütünün (zâtın) yapısını oluşturmasıdır.⁹⁹

Buraya kadar anlatılanlardan zâtın isim, sıfat ve fiil ile nasıl bir ilişkisi olduğu sorusu zihne gelebilir. Allah'ın sıfatlarıyla değil zatıyla diğer varlıklardan ayrıldığını düşünen alimlere göre zât isim, sıfat ve fiilin kendisine nispeti için gereklidir. Zira zât ve sıfatlardan tecrid edilmiş bir varlığın hakikatinden bahsedilemez. Öte taraftan

⁹⁶ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 15 [33].

⁹⁷ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 15 [34].

⁹⁸ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 15-16 [34-35].

⁹⁹ Demir, "Zât", 44/148.

esasen ilâhî zât var olmak için isim ve sıfatlara muhtaç değildir. Ancak şu da bir gerçek ki O'nun varlığını bunlar olmadan düşünmek de imkânsızdır.¹⁰⁰

Fazlurrahman zât lafzının felsefî ve teolojik boyutlarıyla Tanrı ve sıfatları konusuyla doğrudan ilgili olduğuna işaret eder ve İslam düşüncesindeki tartışmaları bu gözle değerlendirir. Ona göre Mu'tezile kelamcılarının ve bazı filozofların Tanrının sıfatları hakkındaki söylemleri O'nun 'basit varlık', 'saf öz' olduğunu deklare etme amacına matuftur. Mu'tezile kelamcıları tevhîdî bir düşünceyi ortadan kaldırdığı veya sınırlandırdığı gerekçesiyle sıfatları inkar etme yolunu tutar. Halbuki filozofların akıl yürütmelerindeki temel dayanakları, bütün bu çokluğun ve düzenin *basit varlıktan* ayrı tutulması gerektiği ama aynı şekilde varolanlardaki çokluğun yine bu *basit varlıkla* izah edilmesine yöneliktir.¹⁰¹

1.1.2. İsim

İsim kavramı dört terim çerçevesinde tartışılır: İsim, tesmiye, müsemma ve müsemmî. Bu kavramlar Allah'ın isimleriyle zâtı arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalarda sıklıkla geçen kelâm terimleridir. Bu kavramlardan varlıklara verilen ad manasında isim 'bir hakikate delalet eden mutlak lafız', adlandırılan varlık anlamındaki müsemmâ ise 'bu hakikatin kendisini oluşturan şey' olarak tanımlanır. 'Âdem'e bütün isimleri öğretti'¹⁰² ayeti delil getirilerek isim lafzının 'cevher ve araz türünden bütün nesne ve manaları kapsadığı' kabul edilir.¹⁰³ Tesmiye, bir mananın karşılığına onu anlatacak bir isim koymak, bir şeyin adını söylemek; Müsemmî ise söyleyen ve anan demektir. Esmâ-i hüsnâ terimi ise doksan dokuz isim için kullanılır. Ancak Allah'ın isimlerinin doksan dokuzdan fazla olduğu genel bir kabuldür. Dolayısıyla isim kavramı altında yapılan tartışmalar isim-müsemmâ ve esmâ-i hüsnâ konuları etrafında olmuştur. Ayrıca ifade edilmesi gereken bir husus da her isimle Allah'ın anılamayacağıdır. Mâtürîdî, 'ilim ve kudret gibi kelimelerdeki temel mana kastedilmeksizin Allah'ın isimlendirilmesi caiz olsaydı, kendilerinden anlaşılan temel mananın nispeti kastedilmeksizin yarattıkların isimlendirildiği bütün

¹⁰⁰ Demir, "Zât", 44/149.

¹⁰¹ Fazlurrahman, "Dhât", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 2/220.

¹⁰² Bakara 2/31.

¹⁰³ İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/548.

kelimelerle O'nun da isimlendirilmesi câiz olurdu'¹⁰⁴ derken bu gerçeğe işaret eder. Bundan ötürü yaratılanların isimlendirildiği her şeyle Allah'ı isimlendirmek caiz görülmemiştir. Hatta İbn Hazm nas olmadığı müddetçe yani Allah'ın kendi zatını isimlendirmedeği şeylerle O'nu isimlendirmenin doğru olmadığını söyler. Buna kadîm isminin Allah hakkında kullanımını örnek verir.¹⁰⁵

İsim-müsemmâ konusu doğrudan Allah'ın isim ve sıfatları ile alakalıdır. İsim-müsemmâ arasındaki ilişkinin keyfiyetine dair açıklama bu isim ve sıfatların Allah'ın zâtının aynı mı yoksa gayrı mı olduğuna cevap teşkil eder. Bir diğer ifadeyle tartışmanın mihver noktası Allah'ın zâtı ile isim ve sıfatları arasında ne tür bir ilişki olduğu hususudur. Tam bu noktada meselenin arkaplanına dair önemli fikirler edinmek için yukarıda bahsedilen ekollerin düşüncelerine yer verilebilir.

Mu'tezilî düşünceyi en sistemli şekilde ele alan kelimat metni, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* eseridir. Bu eserin beşinci cildinin bir bölümünün isim ve sıfatlar bahsine ayrıldığı görülür. Kâdî Abdülcebbâr, kadîm hakkında O'nun zâtında olan şeyi ifade eden isimlerin O'nun hakkında kullanılmasına mani bir durum olmadığını belirtir. Zira aklen vasıfları hak ettiğinin, meydana getirdiği şeylerin faili olduğunun aklen bilindiğine işaret eder. Öte taraftan isim ve sıfatların kadîm hakkında kullanımının yarattıklarıyla O'nun arasında bir teşbihi gerektirdiği fikrini kabul etmez. İlerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde ele alındığı üzere bu sıfatların sadece iştirak cihetiyle kullanıldığını vurgular.¹⁰⁶

Din ve mezhepler tarihi eseri olması hasebiyle bu tartışmaya yer veren İbn Hazm'ın *el-Faṣl* eserinde bu bahsin sonunda ifade edilenleri hatırlamakta fayda vardır. İbn Hazm isim-müsemmâ lafızlarının aynı veya farklı olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu aktarır. O tesmiyenin, isim ve müsemmâdan farklı olduğunu ve ismin de müsemmânın dışında olduğunu apaçık bir durum olarak kabul eder.¹⁰⁷

İbn Rüşd'ün düşüncelerine atıf yapması hasebiyle Cüveynî, Gazzâlî ve son olarak da Fârâbî'nin isim hakkındaki düşünceleriyle bu bahis sonlandırılabilir.

¹⁰⁴ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 160.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2017, 2/120.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kâhire: Darü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1958), 5/179.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Faṣl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/702.

Cüveynî ismin tesmiye ve müsemâmâdan farklı olduğunu Kur'an'dan bazı ayetler etrafında ispatlamaya çalışır. 'Yüce Rabbinin adını tesbih et'¹⁰⁸ ayetinde tesbih, zikreden kişilerin lafızları değil, Allah'ın varlığını tesbih etmesidir.¹⁰⁹

Gazzâlî'nin *Maksadu'l-Esnâ* eserinde konuyla ilgili önemli bilgilere rastlanır. Gazzâlî isim-müsemâmâ tartışmasında birçok fikrin ortaya atılmasının sebebini isim, tesmiye ve müsemâmâ kavramlarına verilen anlamlardaki muğlaklıklardan ibaret görür ve sözkonusu lafızların anlamlarını izaha çalışır. Bu üç lafzı birbirinin aynı ya da gayrı görebilmek için her bir kelimenin izah edilmesi elzemdir.¹¹⁰ Bunların ayrı ayrı bilinmesi için Gazzâlî üç mefhumun daha bilinmesi gerektiğine işaret eder: Ayniyet, hüviyet, gayriyet. Gazzâlî nesnelerin asılda, zihinde ve dilde olmak üzere üç şekilde var olduklarını söyler. Buna misal olarak gökyüzünü verir. Gökyüzü/sema göz duyusu ile bilindiğinden yok olduğu farz edilse bile, yani asıldaki varlığı ortadan kalksa bile zihinlerdeki varlığı var olmaya devam eder. Semanın dilde varlığı birtakım farklı seslerden meydana gelen bir lafız olmasıdır. Gazzâlî buradan hareketle dildeki semanın zihindeki semanın bir delili, zihindeki semanın da asıldaki sema ile mutabık olduğu çıkarımını yapar. Mefhum-i muhalifinden de şu sonucu çıkarır: Asıldaki sema var olmasa zihinde sema olmaz. Zihinde olmadığında da onu dilde ifade etmek mümkün değildir.¹¹¹

Gazzâlî ikinci bir misale müracaat ederek konuyu farklı bir düzleme taşır. İnsan denildiğinde onun asılda ve zihinde varlığı zamana ve mekâna bağlı olarak değişmezken, lafzî olarak yani dildeki varlığı değişir. Bu açıdan lafızlar, dış dünyadaki eşyaya delalet etmek üzere insanın iradi olarak türettiği harflerden mürekkeptir.¹¹²

Gazzâlî, önemine binanen lafızlar konusuna ayrıntılı bir şekilde değinir. Ona göre gök, ağaç, insan vb. lafızlar vaz-ı evvel; isim, fiil, harf ve emir gibi lafızlar vaz-ı sâni'dir. İkinci grup içerisindeki lafızlar da kendi içerisinde ikiye ayrılır: 1] Kendisinde manaya delalet eden lafızlar: Harf. 2] Kendisinde değil gayrısında

¹⁰⁸ A'lâ 87/1.

¹⁰⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 127.

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, çev. Muhammed Feriât (İstanbul: Feriât Yayınları, 2005), 17-35.

¹¹¹ Gazzâlî, *Mağsadü'l-esnâ*, 19.

¹¹² Gazzâlî, *Mağsadü'l-esnâ*, 19-20.

manaya delalet eden lafızlar. Bunlar da kendi içlerinde iki gruptur: Manası zamanla alakalı olanlar. Mesela fiil. Manası zamanla alakalı olmayanlar. Gök ve yer gibi. Bu mukaddimenin ardından Gazzâlî lafızların evvela zât ve asıllara daha sonra isim, fiil gibi kısımlara delalet etmek üzere vaz edildiğini belirtir. Önce lafızlar vaz edildi akabinde zât ve asıllar varlıklara dönüştü. Daha sonra zihinlerde var olan bu lafızlar, söze bürünüp dildeki hareketlerle ortaya çıktı. Gazzâlî'nin tüm bu söyledikleri, onun isim, müsemma ve tesmiye'nin birbirinden farklı olduğunu düşündüğünün ispatıdır. Onun nezdinde isimler çok olsa da müsemma tektir.¹¹³

Fârâbî lafzın delâleti konusunda isimler ve fiillerin delâletini ele alırken isim konusuna değinir. Ona göre isim Zeyd, insan, ak, kara, yazıcı, adalet vb. gibi müfret lafızlara denilir. İsmın özelliği zât açısından anlamın zamanına değil anlama delalet eden lafız olmasıdır.¹¹⁴ Fârâbî isimlerin mürekkep lafza konu olduğundan bahseder. Buna göre iki ismin bir terkipte birleşmeleri bu türden bir mürekkeplik ifade eder. Yani iki isimden birinin sıfat diğerinin mevsut olması diğer bir ifadeyle birinin niteleyen diğerinin ise nitelenen olmasıdır.¹¹⁵

İbn Rüşd *isim* ve çoğulu olan *esmâ* ifadelerini eserlerinde kullanır¹¹⁶ ve ismin farklı tariflerini yapar: 'İsimlendirilen şeylerden birine delalet eden şey, tek bir şeyin adı'¹¹⁷, bu tanımdan hareketle İbn Rüşd nezdinde ismin müsemmada tek bir şeye delalet etmesinin zorunlu olduğu sonucu çıkarılabilir.¹¹⁸ İbn Rüşd ismin, bîlaraz, bilfiil, hakiki, mecaz, menkul, ma'mûl, ma'kûl, ma'mûr vb. çeşitli kullanım şekilleri olduğunu ve daha çok şiirde kullanıldığını hatırlatır.¹¹⁹ İsim lafzını farklı bağlamlarda kullanmış olsa da İbn Rüşd ilahi sıfatlar konusunda *sıfat* sözcüğünü kullanmayı tercih eder.

¹¹³ Gazzâlî, *Mağsadü'l-esnâ*, 23.

¹¹⁴ Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-manîk*, 16.

¹¹⁵ Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-manîk*, 30.

¹¹⁶ Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti İbn Rüşd el-feylesüf*, 84, 96, 98.

¹¹⁷ Averroes, *Tafsir Ma Ba'd At-Tabi'at*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1954), 1/362.

¹¹⁸ Averroes, *Tafsir Ma Ba'd At-Tabi'at*, 1/374.

¹¹⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi's-şî'r*, thk. Charles E. Butterworth, Ahmed Abdülmecîd Hüreyd (Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 1986), 112-114; İbn Rüşd, *Safsâta*, 123.

1.1.3. Sıfat

İsim kelimesinin muhtevastındaki açıklıktan ötürü mahiyeti bilinmeyen Allah hakkında kullanımı doğru görölmemiştir. Bu açıdan isimden farklı olarak sıfat ‘bir varlığın tanınmasını sağlayan hal, nitelik’, ‘Allah’ın insanlar tarafından bilinmesine imkân sağlayan nitelik’, ‘Allah’ın zâtına nispet edilen mana’¹²⁰ gibi tariflerle O’nun hakkında kullanılmıştır.¹²¹ Özler, Allah’ın isimlerinin sıfatlarına kaynaklık ettiğini dolayısıyla da aralarında yakın bir ilişki olduğunu şöyle ifade eder: Allah’ın isimleri, ism-i fail, sıfat-ı müşebbehe veya masdardan menkul olsun tamamında vasıf anlamı olduğundan sıfat diye isimlendirilir; vasfın medlûlü ve muttasıf zâta delalet etmeleri dikkate alınarak da esmâ şeklinde isimlendirilir. Diğer bir ifadeyle Allah’ın bu sıfatlarla olan mevsûfiyeti ile bu sıfatlar isim derecesine yükselirler.¹²² Bununla birlikte kalam eserlerinde, nas içerisinde Allah’a atfedilen bütün manaların sıfat diye anıldığı görülür.¹²³

Sıfat sözcüğü doğrudan Kur’an’da geçmez. Ancak onun anlamına yakın bir kelime olarak *vasf* kelimesi geçer.¹²⁴ Vasef bir şeyi niteliği, keyfiyeti, durumu, biçimi, şekli, özelliği ya da hususiyetiyle zikretmek olarak tanımlanır.¹²⁵ Tehânevî vafe sıfat ile müteradif görür. Ona göre sıfat bir şey hakkında mücmel olanın açıklanmasıdır.¹²⁶ Zemahşerî’de sıfat ‘zâtın bazı durumlarına delalet eden isim’¹²⁷ şeklinde tarif edilir. Ebu’l-Bekâ selbî, hakiki ve izafî türleri olduğunu söylediği sıfat hakkında şöyle bir tanım yapar: Cumhur nazarında ilim hakiki sıfat olup malumla ilişkilidir. Tıpkı kudretin hakiki bir sıfat olup güç yetirilen şeylerle ilişkili olması gibi.¹²⁸ Diğer bir

¹²⁰ İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “Sıfat”, 279.

¹²¹ Çelebi, “Sıfat”, 37/100.

¹²² Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatları Tesbitte Yöntem”, *EKEV Akademi Dergisi* I/1 (65-79), 67-68.

¹²³ Çelebi - Topaloğlu, “Sıfat”, 280.

¹²⁴ Bk. Nahl 16/116; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1568-1569.

¹²⁵ Duncan Black MacDonald, “Sıfat”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950), 10/551; Daniel Gimaret, “Şıfa”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1998), 9/551.

¹²⁶ Muhammed b. ‘Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanevî et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti’l-funûn ve’l-’ulûm*, thk. ‘Alî Dağrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 2/1078.

¹²⁷ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî şına’ati’l-’râb*, thk. ‘Alî bû Mulahham (Beyrut: y.y., 1993), 149.

¹²⁸ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât Mu’cemun fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-lüğaviyye*, 85.

sıfat tanımı Cürcânî'ye aittir: Vasıflanan şeyin kendisiyle tanımlandığı zât için lazım gelen işaret.¹²⁹

Kaynaklarda ilahi sıfatlar konusunda ilk konuşanın Cad b. Dirhem daha sonra da onun fikirlerine tabi olan Cehm b. Safvân olduğu geçer.¹³⁰ Cehm'in yaklaşımına göre Allah hakkında O'nun sadece ne olmadığı söylenebilir. Yani Cehm selbî bir dil kullanır.¹³¹ Hatta O Allah hakkında 'şey' denilemeyeceğini çünkü şeyin benzeri olan mahlûk olduğunu söyler.¹³² Cehm'in görüşleri ilk olarak Vâsıl b. Ata eliyle Mu'tezile'ye intikal etmiştir. Vâsıl b. Ata iki ezeli ve kadîm ilahın var olmasının imkânsızlığı konusundaki ittifaktan hareketle kadîm bir mana sıfatı olduğunu iddia edenlerin iki ilahın varlığını kabul edeceklerini söyler.¹³³

Sıfat lafzının Allah için kullanılması hakkında, İbn Hazm *Fasl* eserinde Kur'an'da geçmediği, sahabe ve tabiin kullanmadığı için bunun caiz olmadığını söyler. Ayrıca sıfat lafzını ilk olarak Mu'tezile'nin ve Rafizilerin kullandığını ancak hakkında ne bir nas ne bir icma ne de seleften bir görüş olmadığı için sıfat lafzının kullanımına karşı çıkıldığını ifade eder. Hatta sıfat lafzını kullananların aynı manaya gelen na't ve sümuv kelimelerini kullanmamalarını da tuhaflık olarak addeder.¹³⁴

Râfizilerden içerisinde Hişâm b. Hakem'in olduğu grup Allah'ın kudret, hayat, sem', basar ve irade gibi sıfatlarını şöyle kabul ederler: Bunlar Allah'ın sıfatları olmakla beraber, Allah değildirler; Allah'tan başka bir şey de değildirler.¹³⁵ Şehristânî'nin Hişâm'ın içinde bulunduğu ekolün görüşleri hakkında aktardıkları içerisinde özetle şu hususlar dikkat çeker. Bu ekolün mensupları 'Allah'ın her daim kendisini bildiğini, eşyayı ise meydana geldikten sonraki bir ilimle bildiğini' iddia

¹²⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 133.

¹³⁰ Orhan Şener Koloğlu, "Sıfat Teorileri", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 2/970.

¹³¹ Wolfson selbî ve tenzihi dil yaklaşımının menşei Hristiyan felsefesine dayandırır. Bk. Harry Austryn Wolfson, "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam", *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 80. Wolfson'un iddiaları karşısında tutarlı ve nesnel bir yaklaşım için bk. Muhammed el-Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuat Sezgin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 84.

¹³² el-Eş'arî, *Maqâlât*, 270.

¹³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 61.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2017, 2/36-40.

¹³⁵ el-Eş'arî, *Maqâlât*, 84.

eder. Onlara göre Allah'ın ilmi hakkında muhdes-kadîm, Allah'ın aynı veya gayrı gibi ifadeler kullanılamaz.¹³⁶

Mu'tezile sıfatların varlığını inkâr etmez. Onlar sadece Allah hakkında kullanımı caiz olan ve olmayan sıfatlar şeklinde bir taksim yaparlar. Cehâlet, ölüm ve afet gibi şeylere maruz kalma veya nitelendirilme Allah için imkânsızdır.¹³⁷ Ancak Allah zâtî itibariyle âlim, hayy, kâdir ve basîr olması itibariyle bu sıfatlarla tavsif edilebilir.¹³⁸ Özetle Mu'tezilî düşünürler sıfatları selbî bir metod ve tenzihi bir yaklaşımla ele alırlar.¹³⁹

Kâdî Abdülcebbâr sıfatların kadîm hakkında kullanımına yönelik kurgusal bir diyalog inşa eder. Buna göre muhatab şöyle bir soru sorar: Kadîm hakkında âlim, müteyyakkın, mütebeyyin, mütehakkik, fatin, fehim, âkil ifadeleri her biri ilim ifade ettiği için kullanılamaz mı? Bu durum kadîm hakkında kullanılan ve vahiyde varid olmayan sıfatlara delalet eder mi etmez mi? Kâdî Abdülcebbâr hocası Ebu Ali el-Cübbâî'nin yaklaşımıyla şöyle bir cevap verir: Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre bu vasıfların manası âlimden farklıdır ve O'nun hakkında kullanılmamıştır. Dolayısıyla sözkonusu vasıfların manalarını kadîm için kullanmak doğru değildir. Ebu Ali el-Cübbâî, başlangıçta kadîm için bu vasıfların kullanımında vahye ihtiyaç duyulmamış olsa bile isim ve sıfatların O'nun hakkında kullanımının vahiyde varit olmasını caiz görür. Ancak şâhid hakkında kullanımının mecaz olduğuna dolayısıyla kadîm ile kıyas edilmesinin doğru olmadığına temas eder. Bundan dolayı bu vasıfların vahiyde sabit olmadığı sürece mutlak bir mecaz şeklinde kadîm için kullanılmadığını hatırlatır. Şayet böyle bir kullanım varsa da bu sadece O'nun hakkında bu sıfatların kullanımında bir iyilik/güzellik oluşundan yani bir maslahattan ötürüdür.¹⁴⁰

Şehristânî sıfatları neyf ettiği için Mu'tezile'nin Muattıla; selefî de sıfatları kabul edip ispatlamaya çalıştıkları için Sifâtiyye olarak anıldığını söyler. Onun aktarımıyla selef içerisinde sıfatları ispat noktasında aşırıya gidenlerden bir grup

¹³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 174.

¹³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Konuşma", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 250.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar fî uşûli'd-dîn*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 50.

¹³⁹ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 252, 257.

¹⁴⁰ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/182.

teşbihe kaymıştır. Diğer bir grup ise ilahi fiillerin delalet ettiği sıfatları ve haberî olan sıfatları kabul etmişlerdir. Şehristânî Eş‘arî’nin, hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile tartışıp Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra Sifâtiyye isminin Eş‘ariyye ismine dönüştüğünü aktarır. Öte taraftan Şehristânî sıfatları kabul etmelerinden dolayı Müşebbihe ve Kerrâmiyye mezheplerini de Sifâtiyye içerisinde değerlendirdiğinden bahseder.¹⁴¹

Eş‘arî Allah’ın sıfatlarını O’nun varlığına delil getirerek ispatlar. Sözelimi *Lüma‘* eserinde insanın ve kainatın düzeninden, intizamından hareketle Allah için âlim olma sıfatını izah eder. Ona göre insan ve kainattaki ölçü, mükemmellik, yarattıklarının keyfiyetini bilen âlim bir zâtın eseri olabilir. Bu zikredilenlerden âlim zâtın kâdir ve hay olması gerektiği de anlaşılır.¹⁴² Diğer bir eserinde Allah bu tür sıfatlarla vasıflanmamış olsaydı, gerçek anlamda bu sıfatlara sahip olamayacağını söyler. Ayrıca bu sıfatların mahluklarda da olması Allah’ın zâtı ile onlar arasında bir benzerlik olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah’ın sıfatları hâdis olan varlıkların niteliklerine benzemez.¹⁴³

Cüveynî sıfatların Allah hakkındaki kullanımını kabul etmekle birlikte kıdem, zatıyla kâim olma, yaratılanlara benzememe vb. gibi bazı sıfatları O’nun varlığı hakkında vâcib görür. Hatta Ehl-i hak olarak nitelendirdiği kimseler nezdinde Allah hayy, âlim ve kâdir olarak kabul edilir. Diğer bir ifadeyle O, hayatı, ilmi, kudreti ve iradesi kadîm olandır.¹⁴⁴ Gazzâlî de *el-İktisad fi’l-i ‘tikâd* adlı eserinde sıfatların varlığını kabul eder ve Allah’ın âlim, kâdir, hayy, mürîd, semî‘, basîr ve mütekellim sıfatlarını ispata girişir.¹⁴⁵ *Tehâfütü’l-Felâsife*’de ise Gazzâlî filozofların sıfatlar görüşü karşısındaki reddediyelerini birlik, çokluk kavramları etrafında göstermeye çalışır.¹⁴⁶

Müslüman filozofların sıfat lafzını kullanmayı tercih ettikleri görülür. Bu bahiste Fârâbî, İbn Sînâ ve son olarak İbn Rüşd’ün sözkonusu kavramı nasıl kullandıkları ve anlam verdiklerine bakılabilir.

¹⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 94.

¹⁴² el-Eş‘arî, *Lüma‘*, 47.

¹⁴³ el-Eş‘arî, *el-İbâne ve Uşûlü Ehli’s-Sünne*, 135-136.

¹⁴⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 47-53, 82.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i ‘tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 79.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 160, 182.

Fârâbî sıfat-mevsûfa müfret iki ismin bir araya getirilerek mürekkep yapılmasında ele alır. Zeyd gidiyor ifadesinde zeyd mevsut gidiyor ise sıfattır. Buna ilaveten Fârâbî sıfat-mevsuf dışında da mürekkep lafızlar için yapılmış farklı isimlendirmelere yer verir. O sıfat yerine müsned-haber-kendisi ile haber verilen/*el-muhberu bih* mevsûf yerine de kendisine yüklenilen/*el-müsnedü ileyhi*-habere konu olan/*el-muhberu anhu* ifadelerinin kullanıldığını aktarır.¹⁴⁷

Fârâbî evvel, bir, hak, âlim, hakîm, hayy vb. sıfatları Allah hakkında kullanır.¹⁴⁸ Bu sıfatların mahlukat hakkındaki kullanımı ile el-Evvel hakkındaki kullanımı arasında bir ayrım yapar. Ona göre el-Evvel en mükemmel anlamda varlığa sahip olduğundan en mükemmel şekilde bu sıfatlara sahiptir ve diğer mahlukâta göre bu sıfatlara sahip olmaya daha layıktır.¹⁴⁹ Kaya'ya göre tüm bunlar Fârâbî'nin Allah'a sıfat atfetmede herhangi bir sakınca görmediğinin delilidir.¹⁵⁰ Ancak Erdoğan'ın ifade ettiği üzere Fârâbî'nin Allah'a isnat ettiği sıfatları iki şekilde değerlendirdiği göze çarpar. İlkinde sıfatlar varlık ve mahiyet ayrımı düşünilemeyen Allah hakkında O'nun zâtının kendisi olarak görülür. İkincisinde ise sıfatlar ilahı anlatmak hususunda aciz ve eksik kabul edilir.¹⁵¹

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Tevhîdihî Te'âlâ ve Sıfâtihî* adlı metninde sıfat lafzını Allah hakkında kullanır. Allah'ın bir oluşu ile sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti üzerinde durur.¹⁵² Yine o *el-Medhal* eserinde de sıfat lafzını araz ve zâtî'yi anlatırken genel bir şekilde de kullanır. Ona göre bazı sıfatlar varlık açısından olumsuzlanabilirken, bazıları varlık açısından değil vehimde olumsuzlanabilir. Yine

¹⁴⁷ Fârâbî, *Elfâzû'l-müsta'mele fî'l-manîk*, 30.

¹⁴⁸ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, *İhşâu'l-'Ulûm*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2015), 99.

¹⁴⁹ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013), 38-41.

¹⁵⁰ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/155.

¹⁵¹ Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 244.

¹⁵² Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine" 9/1 (2000), 641-642; Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşîyye fî hâkâikî't-tevhîd ve işbâtî'n-nübüvve", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 307-311.

bazı sıfatlar mutlak bir şekilde olumsuzlanabilirken, bazı sıfatlar hiçbir surette olumsuzlanamaz.¹⁵³

İbn Rüşd sıfat lafzını “salt nitelik, Allah’ın fiillerinin niteliği, ilahi sıfatlar” gibi terkipler içerisinde ve tüm varlıklarda olan zâtî sıfatlar ve arazî sıfatlar şeklinde kullanır.¹⁵⁴ Yine o sığata dair müstakil bir tanım vermez. Ancak kadîm ve hâdis olması¹⁵⁵, zât ve sıfat ilişkisi bağlamında sıfat lafzını ele alır.¹⁵⁶

İbn Rüşd’ün madde olmayan suretlerde sıfat ve mevsufun varlık bakımından iki olduğunu söylemesi sıfat-mevsuf ve zât arasındaki ilişki hakkında önemli bilgiler içerir. Söz gelimi zat, mevzu alınıp bir vasıfla nitelendirildiğinde vasıf ve mevsuf yükleme açısından bir; yüklemın mevzudan kendisiyle ayrıldığı mana açısından ise ikidir. Ancak ona göre ‘bu ayrı olma cevherselel yüklemlı önermelerdeki mevzu ile yüklemın ayrı olması durumu gibi bir ayrı olma değildir. Zira vasıfla mevsuf aynıdır yani bu ikisi tıpkı mufarık şeylerdeki gibi bilfiil bir ve aynıdır bilkuvve ikidir ki bu da aklında birini diğereinden ayırması durumunda söz konusu olur.¹⁵⁷ İbn Rüşd açısından sıfatla mevsuf diğere bir ifadeyle zât ve sıfat aynıdır. Bunun farklılığı sadece aklın işleyiş tarzından ibarettir.

1.1.4. Mana

Mana, şey ile kastedilen¹⁵⁸, lafızdan akledilen anlam veya anlaşılan şey¹⁵⁹ gibi sözcük anlamlarının dışında kelâmî bir ıstılah olarak Mu‘tezile’nin Basra ekolüne mensup olan Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin¹⁶⁰ sıfatlar hakkında geliştirdiğı en belirgin düşüncenin adıdır.¹⁶¹ Bu teoriye göre âlemde gerçekleşen hareketlerin tamamı cisimlere hamledilen bir anlama dayanır. Buna ilaveten mana teorisi hem

¹⁵³ İbn Sînâ, *el-Medhal*, 29. Sıfat kelimesinin kullanıldığı diğere bağlamılar için bk. Cîrâr Cihâmî, *Mevsû’atu muştalâhâti İbn Sînâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 605.

¹⁵⁴ Cihâmî, *Mevsû’atu muştalâhâti İbn Rüşd el-feylesûf*, 575-576.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 172.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Tefsîr* 3, 568-570.

¹⁵⁸ Cürçânî, *Ta’rîfât*, 220.

¹⁵⁹ Ebû’l-Bekâ’, *el-Küllîyyât Mu’cemun fi’l-muştalâhât ve’l-furûki’l-lügaviyye*, 842.

¹⁶⁰ Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnü’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 164-165.

¹⁶¹ Mustafa Öz, “Muammer b. Abbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/322; Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/365.

hareketin tahakkuk edişinin kaynağı olan ilkeye, hem insanın irade ve davranışının özgürlük ile olan ilişkisine, hem de Tanrı'nın zâtına sıfatlar eklemeksizin Tanrı-evren ilişkisine dair bir izah getirebilmek için ortaya atılmıştır.¹⁶²

Atomcu görüşün bir yansıması olan bu teorinin esası hareketin açıklanmasıdır. Hayyât, Ravendî'nin iddiaları karşısında Muammer'i savunurken onun sözkonusu teorisini şöyle özetler: Biri diğerinin arkasında duran iki cisimden birisi hareket etmişse, ona bu hareketi veren bir illetin/mananın olması gerekir. Hareketin bu iki cisimden birinde meydana gelmesi, hareket eden cisimde bir mana meydana geldiği içindir.¹⁶³

Muammer cisimdeki hareketin sebebinin bir manadan ötürü olduğunu ve her bir manadan önce başka bir mana olduğunu söylediğinde bu sonsuz manaların olduğu anlamına gelmekteydi. Wolfson'a göre sonsuz manalar fikri, hasımlarının Muammer'e karşı çıkma sebebi olmuştu.¹⁶⁴

Şehristânî her bir mana bir diğerini gerektireceğinden burada bir teselsül olduğuna işaret eder. İbn Hazm da buna benzer bir eleştiri getirir.¹⁶⁵ İbn Hazm, Muammer ve ona tabi olanların cisimdeki hareketin bir manadan dolayı olduğunu ve ancak böylece hareketli olanla sakin olanın ayırt edilebildiğini savundukları görüşün sonsuz manalar fikrine sebep olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle Muammer ve taraftarlarının manaları mevcut ve kaim gördüklerine telmihte bulunan İbn Hazm bu manaların bir sonunun olması gerektiği aksi halde Dehrîlerin görüşüne düşmekle onların itham edileceğini dile getirerek onları tenkit eder.¹⁶⁶ Eş'arî de Muammer'in mana teorisiyle Allah'ın bir manadan ötürü âlim olduğunu yani O'nun ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu söylemesinin içerisinde bir sonsuzluk fikri barındırdığını belirtir. O'nun ilmi bir manadan dolayı ilim olur, bu mana da başka bir manadan dolayı tahakkuk eder. Dolayısıyla manalar sonsuza gider.¹⁶⁷ Bağdâdî iki açıdan Muammer'in görüşünü dinsizlik şeklinde itham eder. İlki hâdis şeylerin sonu

¹⁶² Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 2/996-999.

¹⁶³ Ebu'l Huseyn el-Hayyat, *el-İntişâr*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 86.

¹⁶⁴ Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 123.

¹⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 75.

¹⁶⁶ İbn Hazm, *el-Faşl*, 2017, 3/740, 746.

¹⁶⁷ el-Eş'arî, *Maqâlât*, 252.

olmadığı, ikincisi ise sonradan olan arazların sonsuzluğu fikridir.¹⁶⁸ Neşşâr ise İbn Hazm ve Şehristânî başta olmak üzere birçok düşünürün Muammer'in 'Allah'ın sıfatları manalardan ibarettir' sözünü anlamadıklarını ifade eder. Neşşâr'a göre burada anlatılmak istenen *manaların* ilahi sıfatlar olduğu, basit ve sayı bakımından sonsuz olduğudur. Tıpkı *manalar* gibi Allah'ın sıfatları da basit olup sayı bakımından sonsuzdur. Bu manalar nasıl itibariyse, Allah'ın sıfatları da aynı şekilde itibaridir.¹⁶⁹

Tüm bu tenkitlerle birlikte Muammer'in yaklaşımında öne çıkan husus, sıfatların Allah'a nispetinin şirke götüreceği dolayısıyla da Allah'ın zâtını sıfatlardan tenzih etmek gerektiğidir.¹⁷⁰ Bu açıdan mana teorisinde sıfatlar Allah'ın zâtındaki manalara bağlıdır ve Allah kendisinde mana olarak var olan ilimle âlim, kudretle kâdirdir,¹⁷¹ denilerek her türlü değişimden Tanrı'yı tenzih etmek amaçlanır. Ayrıca oluş ve bozuluşa konu olan herşeyde Tanrı'nın sebep olduğunu ispatlamak hedeflenir.¹⁷² Dolayısıyla Muammer'in mana teorisi, hem evrendeki çokluk hem de Tanrı'nın fail ve tek oluşu şeklindeki dilemmaya yönelik bir çözüm önerisidir.

1.1.5. Hal

Durum anlamındaki *hal* kelimesini Tehânevî 'varlığın bir sıfatı olarak, mevcut ve madum olmayan şey'¹⁷³, Cürçânî 'fail veya mefûlün durumunu bildiren lafız'¹⁷⁴, Kefevî 'varlık ve yokluk arasında bir araç' şeklinde tanımlar.¹⁷⁵ Kelamda hal lafzı, sıfatlar bahsinde çoğulu olan ahval ile kullanılmıştır. Ahval 'durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddi ve manevi özellikleri' manasındadır.¹⁷⁶

¹⁶⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 112.

¹⁶⁹ en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/367.

¹⁷⁰ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 74; Abdunasır Süt, *Basra ve Mu'tezile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 208.

¹⁷¹ İlyas Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, Kâdî Abdülcebbâr (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/31.

¹⁷² Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1007.

¹⁷³ Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 1/610-611.

¹⁷⁴ Cürçânî, *Ta'rifât*, 81.

¹⁷⁵ Ebû'l-Bekâ', *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, 374.

¹⁷⁶ İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), "Ahval", 21.

Ahval teorisi zât-sıfat ilişkisi üzerinden sıfatların anlaşılmasına yönelik¹⁷⁷ yorumlardan biri olup Mu‘tezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından geliştirilmiştir. Ebû Hâşim öncesinde sıfatlar meselesinde iki görüş baskındı: İlki sıfatların zihinde ve zihnin dışında gerçek bir varlığa sahip olduğu görüşü idi. İkincisi ilk anlayışın *taaddüdü’l-kudema* fikrine götüreceğinden, ilahi sıfatları varlık anlamı olmayan isimler şeklinde anlayan Mu‘tezile görüşü idi.¹⁷⁸ Ebû Hâşim’in ahval teorisi ise sözkonusu iki yaklaşımdan farklı ve aynı zamanda uzlaştıracıydı.¹⁷⁹ Teoriye göre sıfatlar birer durumdur ve zâta eklenmeyip sadece zâtın durumunu bildirir. Sözelimi ‘Allah âlimdir’ sözü Allah’ın ilim sahibi olma durumunu bildirir.¹⁸⁰ Diğer bir ifadeyle ahval teorisi, zâtın âlim ve kâdir oluşunu zât olmasından dolayı değil üzerinde bulunduğu hallerle açıklar.¹⁸¹ Öte taraftan bu teoride Allah Teala’daki ilahi sıfatların kendisinin sahip olduğu hal sebebiyle mevcut olduğu, varlıkla yokluk arasında bir durum olması hasebiyle de hallerin zihni ve itibari bir durum oldukları dolayısıyla da hudus ve kıdem gibi manaların haller hakkında mevzubahis edilemeyeceği fikri yer alır. Ayrıca sıfatlar mevcut, madum, malum ve meçhul olmayan haller olarak görülür.¹⁸² Yine bu teorinin temeli varlıklara hamledilen yüklemelerin sadece içinde bulundukları hallerle bağlantılı olarak anlaşılabilceği düşüncesine dayanır.¹⁸³

Cengiz’in ifadesiyle ahval teorisini ortaya çıkartan zemin, o döneme kadar intikal eden sıfatlar meselesinin zâttan yola çıkarak açıklanmaya çalışılması ve bunun içerisinde barındırdığı iki handikapı: İlki, sıfatların zâttan hareketle açıklanmasına bağlı olarak Tanrı’nın kudret ve ilmin kendisi gibi anlaşılmasıydı. Bu durum zâta nispet edilen her şeyin zât ile özdeş olduğu anlamına geldiği için tutarsızlığa sebep oluyordu. Diğer handikap sıfatların zâttan ayrı kabul edilip Tanrı’ya her biri müstakil olarak nispet edilmesiydi. Bu da *taaddüdü’l-kudemâya* sebep olduğu için kabul edilemez bir fikir olarak görülüyordu. İşte bu çözümsüzlük

¹⁷⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 240.

¹⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190.

¹⁷⁹ Süt, *Basra ve Mu‘tezile*, 224.

¹⁸⁰ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 257-258.

¹⁸¹ Yunus Cengiz, “Ahval Teorisi”, *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 2/980.

¹⁸² İlyas Çelebi, “Giriş”, *Şerhu’l-Uşûli’l-İsmiyye*, Kadı Abdülcebbar, 11-63 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/32; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 83-84.

¹⁸³ Yunus Cengiz, “Ahval Teorisi”, 2/982.

ya da çıkmaz içerisinde, Ebû Hâşim'in ahval teorisi bu gerilimi yumuşatmaya ve aralarında bir uzlaştırma yapmaya namzet olarak ortaya çıkmıştı.¹⁸⁴

Sıfatlar bahsindeki nominalist ve realist yaklaşımlar karşısında ahval teorisinin nerede konumlandırılması gerektiği de önemli bir sorudur. Zira ahval teorisinin sıfatlar tartışmasına getirdiği açılım ancak bu şekilde anlaşılabilir. Nominalist yaklaşım, Mu'tezilî düşünürlerin sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul etmeyip onları salt isimlerden ibaret görmeleridir. Savunucularının başında Eş'arî düşünürlerin geldiği realist yaklaşımda ise sıfatlar zâttan bağımsız gerçeklikler olarak kabul edilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere ahval teorisine göre Allah âlimdir ifadesinden âlimliğin O'nun zâtı oluşu değil zâtının olduğu durum ifade edilir. Öte taraftan haller zâtla beraber olup zâtla anlam sahibi olmalarından dolayı zâttan ayrı bir varlıkları yok kabul edilir. Dolayısıyla bu teoriyle Ebû Hâşim halleri müstakil bir 'şey' olarak görmediği için zâtla bağı olmayan ontolojik gerçeklikleri olan birtakım manaları ispat etmesine de gerek kalmamıştır. Öte taraftan hallerin salt zâttan hareketle açıklanmaması ve zâtla ilişkili birtakım unsurların kabul edilmesi bu teoriyi nominalist anlayıştaki katılıktan ayıran bir konum kazandırmıştır. Özetle Ebû Hâşim'in ahval teorisi Mu'tezile düşüncesindeki nominalist yaklaşımın realist yaklaşıma dönüşümünü simgeler.¹⁸⁵

Ahval teorisi İbn Rüşd'ü konumlandırmada hayati bir rol oynar. İlerleyen sayfalarda ortaya konulduğu üzere İbn Rüşd'ün zât-sıfat tartışmasında zaman zaman nominal yaklaşımı terkedip realist yaklaşıma kayan yorumlar yaptığında hal kavramına müracaat eder. Dolayısıyla Ebû Hâşim için söylenen nominalizmden realizme geçiş İbn Rüşd için de söylenebilir.

1.2. Zât-Sıfat İlişkisi

En genel ifadesiyle sıfatlar tartışmasının odak noktası zât-sıfat ilişkisidir, denilebilir. Bu tartışmanın merkezinde, 'sıfatlar zâtın aynıdır' ve 'sıfatlar zâttan ayrıdır' şeklinde iki farklı görüş vardır. Zât-sıfat ilişkisi esasen Allah'ın tek oluşu ile birçok sıfata sahip oluşunun nasıl uzlaştırılabileceği hakkındadır.

¹⁸⁴ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", 2/983-989.

¹⁸⁵ Yavuz, "Ahval", 2/192; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 240-249; Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/961-962.

1.2.1. Tartışmanın Boyutları

Sıfatların zât ile olan ilişkisinin yorumlanma tarzından sonuç olarak iki tür sıfat teorisi ortaya çıkar. Bunlardan biri realist diğeri nominalist tutumdur. Realist tutumda sıfatların zâttan ayrı hâricî bir gerçeklik olduğu, nominalist yaklaşımda ise Tanrı'ya nispet edilen tüm sıfatların hâricî bir gerçekliğe sahip olmadığı ve salt isim olarak kullanıldığı tezi kabul edilir.¹⁸⁶

1.2.1.1. Nominalizm

Cad b. Dirhem'in sıfatlar bahsindeki fikirlerini izleyen Cehm b. Safvân'ın¹⁸⁷ Allah hakkında O'nun sadece ne olmadığıнын söylenebileceğini dile getirdiği fikri, nominalist yaklaşımın ilk nüveleri olarak görülebilir. Burada o negatif teoloji ile sıfatların anlaşılabilmesine işaret ederek selbî bir dil kullanmıştır.¹⁸⁸ Cehm'in görüşlerinin kendisi aracılığıyla Mu'tezile'ye geçtiği bilinen Vâsıl b. Ata 'iki ezeli ve kadîm ilahın var olması imkânsızdır' fikri temelinde Allah'a kadîm manalar halinde sıfatlar nispet etmeyi şirk görmüştür.¹⁸⁹

Muammer b. Abbâd şirke götüreceğinden dolayı O'nun zâtının sıfatlardan berî olduğunu söyler ve tenzihi bir dili savunur.¹⁹⁰ Daha önce de geçtiği üzere bu teoride sıfatlar Allah'ın zâtındaki manalara bağlı olup Allah kendisinde mana olarak var olan ilimle âlim, kudretle kâdirdir.¹⁹¹

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre âlim, kâdir, hayy ve mevcut olmak dışında Allah'ın zâtî sıfatı yoktur ve bu sıfatlar O'nun zâtından ayrı olarak Allah'a nisbet edilemez. Allah bu sıfatlara zâtı sebebiyle sahiptir.¹⁹² Ebû Hâşim el-Cübbâî ise Allah'ın bu sıfatlara zâtında birtakım özellikler/ahval sebebiyle sahip olduğunu söyler. Ahval olarak bilinen bu teoride zâtın âlim ve kâdir oluşu zât olmasından

¹⁸⁶ Yavuz, "Ahval", 2/192; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 240-249; Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/961-962.

¹⁸⁷ Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/970.

¹⁸⁸ el-Eş'arî, *Maqâlât*, 270.

¹⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 61.

¹⁹⁰ Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 74; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 208.

¹⁹¹ İlyas Çelebi, "Giriş", 1/31.

¹⁹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/210.

dolayı değil üzerinde bulunduğu hallerle açıklanır.¹⁹³ Diğer bir ifadeyle sıfatlar zâta eklenmeyen sadece zâtın durumunu bildiren şeyler olarak kabul edilir. Sözkonusu teori sıfatların ilaha olan nispetini itibari gören negatif teoloji yaklaşımından ve sıfatları kabul edip onları müstakil birer şeymiş gibi gören yaklaşımdan farklı bir imkâna,¹⁹⁴ Koloğlu'nun ifadesiyle ara bir yola işaret eder.¹⁹⁵ Aslında bu nokta Ebû Hâşim özelinde Mu'tezile'nin yaklaşımının nominalizmden realizme geçişi olarak da görülebilir.¹⁹⁶

Buraya kadar görüşleri ifade edilen ekollerin ve isimlerin nominalist ya da realist sıfat teorisinden hangisine dahil edilebilecekleri ele alındı. Peki, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd özelinde Meşşâî filozofların yaklaşım biçimi bahis mevzuu edilen teorilerden hangisine dahil edilebilir?

Fârâbî Allah hakkında sıfatların kullanımında bir beis görmez. El-Evvel, mütekaddim, vâhid, mevcûd, hakk¹⁹⁷ vb. sıfatların yanı sıra ilim, irade ve hayat, kudret gibi sıfatları da Allah hakkında kullanır.¹⁹⁸ Ancak ilim sıfatı örnekleminde zât sıfat ilişkisine dair şu değerlendirmeleri yapar. Fârâbî'ye göre O'nun zatıyla ilim sahibi oluşu zâtından ötürü olmasından ayrı değildir. Aksine O'nun ilmi aynı zamanda O'nun zatıdır. Onun her şeyi bilmesi zâtından dolayıdır. Bu sebeple Fârâbî nezdinde sıfat zâtta, herhangi bir çokluğa sebep olmaksızın O'nda vardır.¹⁹⁹ Biricik zâtı idrak etmenin yolu ancak sıfatlarıyla mümkündür. Bu biricik zâtı idrak edebilmenin nihai noktası, bu zâtı idrak etmenin yolu olmadığını görmektir.²⁰⁰ Fârâbî el-Evvel'in kendi zâtını düşünmekle akıl ve akıllı/*âkil* olması gibi âlim, hakîm olmasını da aynı şekilde açıklar. Ona göre el-Evvel bilmek için bir başka zâta muhtaç değildir. Aksine bir şeyi bilmesinde veya bilinmesinde kendi zâtı yeterlidir. Bu sebeple kendi zâtını bilmesi, bilinmesi ve bilgisi tek bir zâta işaret eder.²⁰¹ Fârâbî

¹⁹³ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", 2/980.

¹⁹⁴ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", 2/982.

¹⁹⁵ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 241.

¹⁹⁶ Yavuz, "Ahval", 2/192; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 240-249; Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/961-962.

¹⁹⁷ Fârâbî, *İhşâ*, 99-100.

¹⁹⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 39-41.

¹⁹⁹ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *el-Fuşûşü'l-ḥikem*, thk. Muhammed Hasan Ali Yasin (Kum: Menşûrâtu Bîdâr, 1985), 99.

²⁰⁰ Fârâbî, *Fuşûş*, 87.

²⁰¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 39.

insan ile el-Evvel arasındaki sıfatların eşadlılığını ele alırken zikredilen sıfatlara kâmil manada zâtı gereği el-Evvel'in sahip olduğunu vurgular. Dolayısıyla da en mükemmel ilme, en mükemmel bilgeliğe/*hakîm* el-Evvel sahiptir.²⁰²

Fârâbî, soyut varlıkların özelliklerini ele aldığı yerde cisim, oluş ve bozuluşa konu olmak, zâtlarını idrak etmek anlamında müdrîklik, maddeyle ilişkili olan varlıkların mutluluklarının ötesinde bir mutluluğa sahiplik gibi dört genel sıfat sayar. Akabinde el-Evvel'in idrak edici oluşunun zâtının gereği olduğunu aksi halde yani zâtı gereği idrak edici olmasaydı bu durumun O'nun zâtında bir eksiklik gerektireceğini belirtir.²⁰³

Fârâbî bir başka risalesinde Mebdeü'l-Evvel'in Bir, hay, âlim, akıl, âkil, makûl vb. sıfatlarını O'nun zorunlu varlık olmasının bir gereği olarak görür. Sözelimi El-Evvel'in 'Bir' sıfatına sahip olması zorunlu varlık olmasının bir sonucudur. Zira iki şeyde iştirak yok ve bunlar birbirinden farklılaşıyorlarsa, bu iki şeyden birinin sebep diğerinin sonuç/müsebbeb olması gerekir. El-Evvel tüm vecihlerden 'Bir'dir. Fârâbî el-Evvel'in zâtı'nın akıl olduğunu ve bunun anlamının O'nun zâtı dışında bir başka şeyden değil zâtından dolayı böyle olduğunu söyler.²⁰⁴ Dolayısıyla Fârâbî'nin, el-Evvel'in zâtı hakkında düşünmesinin bir sonucu olarak âlim, hakîm, hayy olduğu söylemi, sıfatları inkâr etmediğini ancak zâtının bir gereği olduklarını düşündüğünü gösterir. Bu da Fârâbî'yi nominalist olarak ilahi sıfatları yorumlayanlar kategorisine dahil etmek için yeter sebeptir.

İbn Sînâ da tıpkı selefi Fârâbî gibi nominalist sıfat teorisi içerisine dahil edilebilir. Zira İbn Sînâ sıfatların varlığını inkar etmez, zorunlu varlığı 'varlık',²⁰⁵ 'âkil', 'bir', 'basit', 'salt iyilik', 'tam, mükemmel' 'hak' şeklinde isimlendirir.²⁰⁶

²⁰² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 40-43.

²⁰³ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, "Risâle fî işbâti'l-müfâraakât", *Resâilü'l-Fârâbî* (Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1930), 2-3. Krş. Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9.

²⁰⁴ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, "Şerhu Risâleti Zenon", *Resâilü'l-Fârâbî* (Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1930), 5-6.

²⁰⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 228.

²⁰⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 324; İbn Sînâ, *Necât*, 205-208.

Bunun dışında ilim, irade,²⁰⁷ kudret, hay vb. sıfatları da zorunlu varlık için kullanır.²⁰⁸ İbn Sînâ zorunlu varlığın zâtı sebebiyle her varlığın ilkesi olduğunu ve bu şekilde ilkesi olduğu şeyleri aklettiğini, diğer bir ifadeyle zâtı nedeniyle akleden ve akledilen olduğunu,²⁰⁹ zâtı nedeniyle irade ettiğini belirtir. Yine O'nun hayy oluşu zâtı gereği O'nun iradesinin kendisidir, hay oluşunun anlamı idrak ve var etmedir ve O'nun hay oluşu ilimden başka bir şey değildir. Zorunlu varlık bütün bu sıfatlara zâtı gereği sahip olandır, O'nun bilgisi O'nun iradesidir²¹⁰, zâtı gereği mutlak mahza iyiliktir.²¹¹ Yine İbn Sînâ sıfatların ve hallerin çok olmasının O'nun zâtında bir çokluk oluşturmayaacağını söyler.²¹² Bunun izahını *İlahiyât* ve *Danışname-i Alai*'deki 'Zorunlu Varlığın Zâtında Çokluk Olmadan Nasıl Birçok Sıfatının Olabildiğinin Açıklanması' başlığı altında yapar. Buna göre zorunlu varlık hakkında 'bir' demek, parça ve bölümünün olmaması veya herhangi bir yardımcısının bulunmaması demektir. Aynı şekilde 'ezelî' demek varlığının başlangıcının olmadığı manasındadır. Yani sözkonusu iki sıfat da zâtta çokluk meydana getirmez. Bu cihetten İbn Sînâ'nın ifadesiyle zorunlu varlık 'sıfatsız birçok sıfata sahiptir.' İbn Sînâ sıfatların ya aklî mana olan bağlar olduğu ya da birçok sıfatı ortadan kaldıran nefy ve selbî yaklaşımlar olduğu görüşündedir.²¹³ Kendi ifadesiyle bu metot sıfatların anlaşılmasında bir zorunluluktur. Yani zorunlu varlığın sıfatlarının ya selbî ya izâfî ya da her iki metodun birlikte kullanımıyla anlaşılması gerekir. Ancak bu metotlarla sıfatlara yaklaşıldığında sıfatların çokluğu O'nun birliğe ve zorunlu varlık oluşuna hâlel getirmez. Sözgelimi 'zorunlu varlık ezelîdir' demek yokluk ve sebeplilik gibi düşünceleri Allah hakkında düşünmekten alıkoyar. O'nun hakkında 'bir' ifadesini kullanmak da söz ve fiil olarak bölünemeyen, var olan ancak sebebi olmayan, aksine başkasının sebebi olan varlık anlaşılır. Bu örneklerden ilkinde, sadece selbî metot

²⁰⁷ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşıyye fî tevhîdihî te'âlâ ve şîfâtihî", *Mecmû'u Resâilî Şeyh er-Reîs* (Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1934), 7-8.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Necât*, 225; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşıyye", 2014, 313.

²⁰⁹ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 133; İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 332.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Necât*, 227-229.

²¹¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-'ışk* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017), 21.

²¹² Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 58-59.

²¹³ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 234-236.

ikincisinde hem izâfî hem de selbî metot kullanılmıştır. Hâlık, Bârî ve Kâdir gibi fiili sıfatlar da izâfî olarak kullanılmaları itibariyle izâfîdir.²¹⁴ İbn Sînâ'nın bu ifadeleri ontolojik bir gerçeklik olarak sıfatların varlığını kabul etmediğini gösterir. Aksine 'zâtının gereği bu sıfatlara sahiptir' diyerek İbn Sînâ nominalist bir bakışla sıfatları yorumlamıştır.

Gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ'nın hem sıfatları zâta zâit olarak kabul etmemeleri hem de ilahın Mebde, Basit, Âkil vb. olduğunu ifade etmeleri bir çokluk fikri ima etmez. Zira bunların hepsi zâta izafettir ve birdir. Dolayısıyla onlar açısından bir çelişki yoktur.²¹⁵

1.2.1.2. Realizm

Koloğlu realist sıfat teorisinin nominalist sıfat teorisine tepki olarak çıktığını söyler. Ona göre bu teorinin ilk inşa edicileri olarak Zeydî Süleyman b. Cerîr ve İmâmî Hişâm b. Hakem onlardan sonra da İbn Küllâb'tır. İlk iki düşünür nezdinde Allah'ın ilmi ne O'dur ne de O'ndan başkadır. Kadîm varlıkların sayısını artırmak anlamına da gelebilecek bu düşünce, sıfatların zât dışında tek başına bir hakikatleri olmadığı görüşüyle izale edilir. İbn Küllâb'ın yorumuyla Allah'ın isimleri O'nun sıfatlarıdır ve isim ancak bir sıfat sayesinde tahakkuk eder. Allah'ın âlim olması ilim sahibi olduğu, kâdir olması kudret sahibi olduğu anlamındadır. İbn Küllâb bu yönüyle Ehl-i sünnet kelamı içerisinde meşhur olan 'sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayrıdır' düşüncesinin ilk teorisyenisi olmuştur, denilebilir.²¹⁶

Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra İbn Küllâb'ın yolunu takip eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de realist sıfat teorisi içerisinde değerlendirilir.²¹⁷ O'nun zât sıfat ilişkisine dair değerlendirmelerinde öne çıkan noktalar Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğudur. Aksi durumda Allah cehalet ve acziyetle vasıflanırdı. Eş'arî'ye göre 'Allah ilim sıfatıyla âlimdir' sözü 'ilim sahibi' ile 'âlim'in aynı manaya geldiğini gösterir. Ayrıca 'Allah ilim sıfatıyla âlimdir' demek zâtı dolayısıyla âlimdir demek değildir. Zira böyle olsaydı yani O, zâtı dolayısıyla âlim olsaydı, O'nun zâtı ilim

²¹⁴ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşıyye", 2014, 313.

²¹⁵ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 128-129.

²¹⁶ Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/974-975.

²¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156.

olurdu. Halbuki O, zâtının aynı olması imkânsız bir ilim sıfatıyla âlimdir.²¹⁸ Eş‘arî bir başka eserinde bu durumu şöyle ifade eder: Allah’ın ilmi var fakat âlim değil diyen kimse gibi, âlimdir ama ilmi yoktur diyen de aynı tenakuza düşer.²¹⁹

Bâkılânî zât sıfat ilişkisinde sıfatların ayrı birer varlıkları olduğunu iddia ederken şöyle bir akıl yürütme yapar: Eğer Allah ezelde âlim, kâdir, hayy olmasaydı, bu sıfatların zıtlarını Allah hakkında düşünmek gerekirdi. Bu ise Allah için cehalet ve acziyet manasına gelirdi.²²⁰ Bu durumun imkânsızlığı birçok düşünür gibi onu da sıfatların ezeli olduğunu söylemeye sevk etmiştir.

Cüveynî’nin realist sıfat teorisi içerisinde dahil edilmesi iki sebepten ötürüdür. İlki sıfatların zâttan ayrı varlıklarını kabul etmesidir. İkincisi yine bu anlama gelen ahval teorisini kabul edip ispatlamaya ve bu teoriye reddiye getirenlere karşı çıkmasıdır. İlk noktayla bağlantılı olarak Cüveynî, Allah’ın zatıyla kâim olduğunu bunun anlamının ise herhangi bir mahalle veya mekana ihtiyaç duymamak olduğunu söyler.²²¹ Ayrıca O zât-sıfat ilişkisinin izahında ğayriyyet lafzının anlamını tahkik eder. Ona göre ğayriyyet ile kastedilen mana, zaman-mekan, varlık-yokluk açısından iki varlığın ayrılımlarının mümkün görülmesidir. Dolayısıyla Cüveynî sıfatları varlıklar olarak; zât ile ilmi de iki ayrı varlık olarak görürken ğayriyyet tanımına dayanır.²²² İkinci nokta halleri kabul etmesinden dolayıdır. O haller hakkında diri olanın hayy, kâdir olanın kâdir olması gibi zâtın kendisinde bulunan bir sıfat sebebiyle var olan her özellik’²²³ şeklinde bir tanım -ki Ebû Hâşim’in yaptığı tanımın neredeyse aynısıdır- yaptığından realist sıfat teorisi içerisinde değerlendirilebilir.

Realist sıfat teorisi içerisinde yer alan bir diğer düşünür Cüveynî’nin öğrencisi Gazzâlî’dir. O kudret, ilim, hayat, irade, sem‘, basar ve kelâm sıfatlarının zât olmayıp zâta ilave sıfatlar olduğu düşüncesiyle seleflerini takip eder. Ona göre âlemi yaratan Allah, ilim ile âlim, hayat ile hayy, kudret ile kâdirdir. Gazzâlî Allah’ın âlim olması ifadesinden O’nun ilim sıfatının olduğu sonucunun çıktığını söyler. Ona göre aklını kullanan herhangi bir kişi zât hakkında düşündüğünde önce bir hal ve

²¹⁸ el-Eş‘arî, *Lüma‘*, 48-52.

²¹⁹ el-Eş‘arî, *el-İbâne ve Uşûlü Ehli’s-Sünne*, 71.

²²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: el-Mektebetu’ş-şarkiyye, 1957), 28 [15-19] - 29 [1-13].

²²¹ Cüveynî, *İrşâd*, 48.

²²² Cüveynî, *İrşâd*, 123-124.

²²³ Cüveynî, *İrşâd*, 83.

sonra da sıfat üzere o zâtı düşünmek zorundadır. Dolayısıyla ona göre tüm deliller zâtın varlığına ilave hususların olduğunu gösterir.²²⁴

Gazzâlî bu konu hakkında biri tefrît, diğeri ifrât sonuncusu da orta yol olmak üzere üç yolun var olduğunu söyler. Tüm sıfatları zâttan ibaret gören felâsife tefrîte, ilim, kudret ve kelâm sıfatları özelinde sıfatların irtibatları/*taalluk* adedince sonsuz sıfatın bulunduğu manasına gelen fikirleriyle Mu‘tezile ve Kerrâmiyye’den bazıları ifrâta düşmüştür. Üçüncü olan görüşü orta ve doğru yol olarak gören Gazzâlî zâtları itibariyle farklılaşan ve zâtları itibariyle farklılaşmayan şeylerin olduğuna değinir. Buradan hareketle ilim ve kudret arasındaki farklılıkla siyahlığı ya da beyazlığı bilmek arasındaki farklılık aynı değildir, der. Dolayısıyla ona göre tüm farklılıklar zâtların özleri itibariyle birbirlerinden farkı olmasından dolayıdır. İlim, kudret ve diğer sıfatların birbirlerinden farklı olmaları da böyledir.²²⁵ Öte taraftan Gazzâlî ‘Allah Teâla’ ifadesinden sadece zâtı değil sıfatlarla birlikte olan zâtı anladığını söyler. Çünkü sözkonusu ‘Allah Teâla’ ifadesi, ilahi sıfatlardan tecrid edilmiş bir zât hakkında kullanılamaz. Gazzâlî’nin bu konudaki tavrı en net şu ifadesinde görülür: ‘Sıfat kendisiyle kâim olduğu zattan başka bir şeydir’.²²⁶ Bir başka eserinde filozofların sıfatların zâttan ayrı oluşu fikrini kabul etmemelerini hatta sıfatları nefy hususunda bir uzlaşma içerisinde olduklarını söyler. Hayat sıfatı özelinde zât-sıfat ilişkisini yukarıdaki izaha benzer bir şekilde açıklar: Hayat zât ile kâimdir, zât da onunla hayat sahibi olarak kâimdir.²²⁷

1.2.1.3. Nominalizm ve Realizm Arasında İbn Rüşd

Sıfatlar tartışmasında ekollerin birbirinden farklılaşması sıfatların nasıl anlaşıldığından hareketle tespit edilebilir. Ta‘tîl yani zattan sıfatları soyutlama ile sıfatların reddedilmesi şeklindeki yaklaşım önce Cehm b. Safvân sonra da Vâsıl b. Ata eliyle Mu‘tezile düşüncesinde yer almıştır.²²⁸ Mu‘tezile sıfatlar taaddüdü kudemâ

²²⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 115-116, 118.

²²⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 118-119.

²²⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 121-122.

²²⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 183.

²²⁸ Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, 2/970-971.

fikrine sebep olacağından nefy edici, selbî ve tenzihî bir dil kullanmıştır.²²⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'arîler sıfatların varlığını kabul etmiş ve sıfatları Allah'ın varlığının delili olarak ispatlamaya çalışmışlardır.²³⁰ Şehristânî, Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali el-İsfahânî ve Seleften bazıları sıfatların anlaşılmasında herhangi bir yoruma yönelmediklerini ve teşbihten sakındıklarını aktarır.²³¹ Müşebbihe haberî sıfatları, kelime manalarıyla açıklayan, ilahın ruhânî ve cismânî, suret, uzuv ve boyut gibi şeylere sahip olduğunu savunmuştur.²³² Kerrâmîye ise sıfatları kabul etmekle beraber teccim ve teşbihe kaymış hatta bu konuda aşırıya kaçmıştır.²³³ Peki, İbn Rüşd'ün bu anlama çabaları karşısındaki konumu nedir? İbn Rüşd tıpkı sıkı takipçisi olduğu Aristoteles gibi evveleminde sıfatlar problemini ilgili alt tartışmalarıyla birlikte kendisinden önceki baskın gelenekler etrafında resmeder.

İzmirli'nin ifadesiyle İbn Rüşd Allah'ın birtakım sıfatlara sahip olduğu düşüncesini kabul ederken kelamcılara tabi olmakta sıfatların izahı noktasında onlarla ayrı düşmektedir.²³⁴ İlim, irade, kudret, hayy, basar, sem' ve kelam sıfatları özelinde Allah hakkında bu sıfatların kullanımını bir sıfatın diğerini gerektirdiği şeklinde açıklar. Öte taraftan hem hâlık hem de mahlûk hakkında kullanılan bazı sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair vurguları dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, eşadlı/ *müşterek* lafız tartışmalarına dayanır. İkincisi hâlık olanın sıfatlara sahip olmada mahlûktan evlâ olmasıdır. Yani hâlık, sem', basar, ilim, irade ve kudret gibi sıfatlara sahip olmaya mahlûkattan daha fazla layıktır. İkinciyle bağlantılı olan bir diğer nokta sıfatların mahlûkta mukayyed hâlıkta mutlak olarak var olmalarıdır. İbn Rüşd bu hususların dışında meseleye farklı cihetlerden de yaklaşır.

İbn Rüşd 'Allah'ın ilmi hakkında değişiklik ve muhdeslik ifade edecek zâit bir ilimden bahsetmek muhaldir' düşüncesiyle²³⁵ sıfatları kabul etmekle birlikte sıfat

²²⁹ Abdülcebbar, *el-Muhtaşar fi uşûli 'd-dîn*, 50; Abdülcebbar, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Konuşma", 250; Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/182.

²³⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne ve Uşûlü Ehli's-Sünne*, 135-136; Cüveynî, *İrşâd*, 47-53, 82.; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 79; Gazzâlî, *Tehâfüt*, 160, 182.

²³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 104.

²³² el-Eş'arî, *Maḳālât*, 716; Bağdâdî, *el-Fark*, 169; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 104.

²³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 107-111; Bağdâdî, *el-Fark*, 160-163.

²³⁴ İzmirli İsmail Hakkı, "İslam'da Felsefe Cereyanları X: İbn Rüşd", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* V/21 (1931), 34-35.

²³⁵ İbn Rüşd, "Ḍamîme", 127.

ve zâtı aynı gören nominalist yaklaşım içerisinde konumlandırılabilir. Önceki sayfalarda tüm detaylarıyla anlatılan zât-sıfat tartışmasında İbn Rüşd'ün nominalist konumunun inşa edildiği zeminde hem Eş'arî düşünürler hem Mu'tezilî düşünürler hem de filozofların yaklaşımına dair tenkitler oldukça dikkat çekicidir. Onun zât sıfat tartışmasında değerlendirdiği yaklaşımlar önermeler suretinde aşağıdaki gibi özetlenebilir.²³⁶

[a] Sıfatlar zâtın kendisidir. (Mu'tezile ve Felâsifenin kabulü)

[b] Sıfatlar zâta zaittir. (Eş'arî düşüncenin kabulü)

İbn Rüşd, felâsife nezdinde zorunlu varlık ve sıfatların çokluğu meselesinde sıfatlara ontolojik birer varlıkmış gibi yaklaşmak yani sıfatları da zorunlu varlık statüsünde görmek hem zâtı hem sıfatları zorunlu varlık olarak görmektir, der. Yani filozoflar zorunlu varlığın tek oluşu görüşüyle çelişen ve O'nda bir çokluk fikrini imleyen bir yaklaşım olarak sıfatlara realist teorinin yaklaştığı gibi yaklaşmaz. Diğer bir ifadeyle sıfatlara ontolojik zeminde bir gerçeklik atfetmek tek bir zorunlu varlık fikrini ortadan kaldırır. Çünkü zât gibi sıfatlar da zorunlu varlık kabul edildiğinde birden fazla zorunlu varlık düşünülür. İbn Rüşd bu hataya düşmemek için zorunlu varlıkla madde olmayan başka bir varlığın kastedildiğinin altını çizerek.²³⁷ Deniz'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Rüşd de zâtı sıfatlarla aynı görürler. Tüm sıfatlar ilim sıfatına racidir. İlim ise zâttır. Bu sebeple Allah'ın bilmesi aynı zamanda yaratmasıdır.²³⁸ Ivry'nin işaret ettiği gibi zâtî ve arazî mefhumları üzerinden sıfatları ele alan İbn Rüşd ilahta sıfatların zâtî diğer varlıklarda ise arazî oluşuna dikkat çeker. Dolayısıyla ilahın zâtında bir değişiklik ve farklılık olmaksızın farklı sıfatlarla tavsif edilmesinde İbn Rüşd açısından bir sorun yoktur.²³⁹

Sıfatlar salt dilsel itibari şeyler olarak mı değerlendirilecek ya da ontolojik gerçekliklere sahip şeyler olarak mı değerlendirilecek? Taaddüdü kudemâ ya da sıfatsız bir Tanrı fikrine götürdüğü için her iki yaklaşımın da içerisinde bir handikap barındırdığı görülür. Peki, İbn Rüşd nominalizm ve realizm arasında nerede konumlandırılabilir?

²³⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, 134-136.

²³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 334.

²³⁸ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 191, 198.

²³⁹ Alfred L. Ivry, "Averroes", *Medieval Philosophy*, ed. John Marenbon (London: Routledge, 1998), 58.

İbn Rüşd'ün konuyu izahta kullanmış olduğu *hâl* mefhumu Mu'tezile düşüncesinde ahvâl teorisi bağlamında sıfatları değerlendirdiğini gösterir. Öte taraftan *hâl* mefhumuna müracaatını ahvâl teorisine göz kırpmak olarak değerlendirmek mümkündür.

Realist teoriden nominalist teoriye geçişin mümessili olan Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi İbn Rüşd de her iki ekole yakın duran mütevassıt bir tavrı destekleyen biri olarak durur. Ancak bu tamamen nominalist yaklaşımdan bir kopuşu temsil etmez. Zira [a] önermesi hakkında olumsuz bir kanaat bildirmemesi, izahı zor da olsa kabule en yakın açıklama görmesi ve [a]'yı zât-sıfat tartışmasındaki 'en ikna edici yol'²⁴⁰ şeklinde nitelendirmesi Mu'tezile ile benzer bir noktada durduğunun kanıtı olarak onu nominalist düşünceye yaklaştırır.

İbn Rüşd'ü Mu'tezile eksenine kaydıran bu değerlendirmeler onun insanın hem bir şeyi tek bir bilgiyle bilebileceğini hem de -ilk bilgiye eklenmiş bir sıfat olmaksızın- ilk bilgideki bir *hâl* olarak bu bilgiyi bilebileceğine işaret ederken *hâl* lafzını kullanmasıyla desteklenir. Bu açıdan İbn Rüşd sıfatları zatın aynısı olarak kabul Mu'tezilî yaklaşımları destekler bir görüntü çizer. Bu konuda Meşşâî filozofların da aynı çizgiyi takip ettikleri söylenebilir.²⁴¹

Zât-sıfat ilişkisinde filozoflar, sıfatları selb ve izafet kavramlarıyla yorumlarken İbn Rüşd bunu izah sadedince itibar mefhumunu kullanır. Tek bir zatın muhtelif şekillerde anlaşılabileceğini, kendisine izafe edilen ve olumsuz da olan sıfatların nasıl zatı tek kılacağını izah ederken İbn Rüşd itibar kavramına işaret eder. Aslında tek bir öze farklı itibarlar ile bakıldığında bir çokluk meydana gelmediğini kasteder. Öz olarak tek, ancak öze bakılan yani itibar edilen noktaya göre farklı anlamların ya da sıfatların isimlendirmelerin olması mümkündür. Bu bir yönüyle sıfatların anlaşılmasında *hâl* kavramıyla konuyu yorumlayan Cübbâî'nin bakış açısına benzer.²⁴² Dolayısıyla İbn Rüşd'ü nominalist ve realist teoriler içerisinde konumlandırmak sanıldığı gibi kolay değildir. İlk bakışta ağırlıklı olarak nominalist teoriye dahil edilebilen bir görüntü çizse de İbn Rüşd'ün zât-sıfat ilişkisini ele aldığı yerlerde *hâl* mefhumuna açıkça işaret etmesi onun realist teoriye de göz kırptığının

²⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 352.

²⁴¹ Kâsım, *el-Feylesûfî 'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd*, 107.

²⁴² Yuhanna Kumeyr, *İbn Rüşd: Dirâsât ve Muhtârât* (Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986), 2/11.

ifadesi olarak okunabilir. Zira İbn Rüşd gibi kavramların kullanımı noktasında dikkatli birisinin alelâde bir tercihle hâl lafzını kullandığını düşünmek doğru olmaz.

Görüldüğü üzere bu tabloda İbn Rüşd'ün konumuna dair muğlak bir durum ortaya çıkar. Esasen bahis mevzuu edilen muğlaklık, tümeller tartışmasında ortaya çıkan konseptüalizm fikri ile izale edilebilir. Bilindiği gibi tümeller tartışmasında realist ve nominalist tutum arasında bir uzlaştırma²⁴³ veya her ikisine de karşıt²⁴⁴ olabileceğini ima eden *aracı bir yaklaşım*²⁴⁵ olarak konseptüalist teori vardır. Bu teoride sıfatlar gibi tümeller zihnin tecrîd ederek oluşturduğu kavramlar olarak görülür.²⁴⁶ Dikkat edilmesi gereken husus konseptüalist teorinin ne realist ne de nominalist teoriye tek başına hak verdiğidir. Aksine bu teoride diğer iki teoriye tam olarak hak vermeyen dolayısıyla perspektivizme kaymayan bir nokta, çıkış yolu olarak görülür. Sıfatlar tartışmasında İbn Rüşd'ün yaptığı da esasen böyle bir ara yola götürür. O her iki teorinin handikaplarına değinir. Bu yönüyle onu konseptüalist teori içerisinde konumlandırmak mümkündür. Ancak İbn Rüşd'ün nominalist teoriye dair atıflarının daha güçlü, fazla ve sarahatle olması nominalizme yakın realizme mesafeli duran bir konseptüalizm şeklinde kendini gösterir.

1.2.2. Zât-Sıfat Tartışması ve İbn Rüşd'ün Linguistik Tahlilleri

İbn Rüşd zât-sıfat ilişkisi hakkında eserlerinde hatırı sayılır düzeyde durmuştur. Kronolojik olarak bakıldığında o, ilk dönem eserlerine nazaran sonraki dönem eserlerinde konu hakkında daha detaylı bir inceleme yapmıştır. Bu bağlamda İbn Rüşd *Damîme: Fi'l-'ilmi'l-ilâhî*'de Allah'ın ilmi hakkında değişiklikten, sonradan meydana gelen zâit bir ilimden bahsetmenin muhal olduğunu dile getirmiştir.²⁴⁷ Bu, sıfatları kabul etmekle birlikte sıfat ve zâtı aynı gören nominalist yaklaşımın genel tavrıdır.

İbn Rüşd *Menâhicü'l-edille*'de zât, sıfat kavramlarına ve aralarındaki ilişkiye müstakil birer başlık ayırmıştır. Ona göre zât-sıfat tartışması bidattir. Bu meselenin

²⁴³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), “Kavramcılık”, 211.

²⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), “Kavramcılık”, 204-205.

²⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), “Kavramcılık”, 254-255.

²⁴⁶ Mehmet Ata Az, “İlahi Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği Meselesi”, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 268.

²⁴⁷ İbn Rüşd, “*Damîme*”, 127.

özü ‘sıfatların zât mı olduğu veya zâta eklenmiş mi olduğu’ sorusu etrafında şekillenir. Başka bir ifadeyle sıfatlar nefsî sıfat mıdır manevî sıfat mıdır? Ona göre ‘bir’ ve ‘kadîm’ gibi zâtın ilave bir manadan dolayı kâim olmayıp zâtı itibariyle vasıflandığı sıfatlar nefsî sıfattır. Zâtın, zâta kâim olan bir manadan dolayı vasıflandığı sıfatlar ise manevî sıfatlardır.²⁴⁸

Tartışmanın etrafında şekillendiği kavramsal çerçeve İbn Rüşd’ün tahlilci yönüyle linguistik bir bağlama taşınmıştır. Söz gelimi çokluk, izâfet, fâil ve kâbil illet, terkîb, akıl, teselsül, teşbih, zât-ârâz ve mahal mefhumları üzerinden yapılan tartışmada bunun izleri görülür. Dolayısıyla önce İbn Rüşd’ün izah biçimlerini ortaya koymak gerekir.

Sıfatların zâtla ilişkisinin keyfiyeti hakkındaki tartışmayı İbn Rüşd cismiyyet fikri temelinde ele alır. Buna göre çokluk, izâfet, terkîb, fâil ve kâbil illet gibi kavramların tamamı Tanrı hakkında cisim gibi konuşmayı ima eder. Çünkü söz konusu kavramlar cismin mukavvim unsurları olan heyula ve sureti içerisinde barındırır. Diğer bir ifadeyle cismin mümkün varlık statüsünde olduğunun göstergesidir.²⁴⁹

İbn Rüşd nezdinde sıfat-mevsuf, hâmil-mahmûl gibi şâhid alemde var olan durumlar cisimlerde bulunan şeylerdir. Bu açıdan yaratıcının zâtına zâit olan bir hayatla diri olduğunu söylemek onu cisim olarak kabul etmek demektir.²⁵⁰

İbn Rüşd bu durumda ya zâtın zâtı itibariyle, sıfatların da zâtla kâim olduğunu ya da sıfatların hepsinin zâtı itibariyle kâim olduğunu söylemek gerektiğini ifade eder. Ancak bu durumda da birçok ilah/taaddüdü’l-kudemâ söz konusu olur. Diğer bir nokta İbn Rüşd bu sıfatlardan biri zât ile kâim diğeri zâtı itibariyle kâim olanla kâim olur şeklindeki bir izahın da akla cevher ve ârâzı getireceğinden bahseder. Zira cevher varlığı bizâtihi olan, ârâz ise varlığı bir başkasıyla olan demektir. Sıfat, cevher ve ârâz olarak görülürse cevher ve ârâzdan oluşan şeyin cisim olması zorunlu olduğundan o da cisim olur.²⁵¹

²⁴⁸ İbn Rüşd, *Keşf*, 134.

²⁴⁹ Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü’l-Ayn Geleneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 92-93.

²⁵⁰ İbn Rüşd, *Keşf*, 134.

²⁵¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 134.

1.2.2.1. Çokluk

İbn Rüşd kesret ve taaddüd lafızlarıyla sıfatlar ve çokluk ilişkisini ele alır. Esasen bu nokta sıfatların taaddüdü'l-kudema fikrini ima etmesi hasebiyle Mu'tezilî kelamcılarının kaygısını da içinde taşır. Bu açıdan ilahi sıfatların çokluk bildirip bildirmediği keyfiyyet tartışması etrafında döner.

İbn Rüşd çokluk bağlamında iki yoruma dikkat çeker. İlki, sıfatları zâtın aynısı görenlerdir. Ona göre bunların görüşlerinde çokluk yoktur. İkinci görüş, sıfatları çokluk olarak görenlerdir. Bunlar da kendi içerisinde zâtıyla çokluk ve başkasıyla kâim olan çokluk olmak üzere iki kısımdır. Ona göre bu yaklaşım tarzlarının tamamı şeriatın maksadından uzaktır.²⁵²

İbn Rüşd Allah'ın bir oluşu ve O'nun zâtında çokluğun nefy edilmesi alt başlıkları içerisinde çokluk konusunu tartışır.²⁵³ İbn Rüşd Gazzâlî'den iktibasla çokluk kavramının kullanım alanlarından bahseder²⁵⁴ ve bu çokluk türlerinden biri olan ilahi sıfatların çokluğuyla zorunlu varlık arasındaki ilişkiyi irdeler.²⁵⁵ Söz konusu sıfatlar zorunlu varlık iseler, zorunlu varlığın zâtı ve sıfatları arasında bir müştereklik olur. Bu ise zorunlu varlıkta çokluğu gerektirir ve O'nun tek oluşunu ortadan kaldırır.²⁵⁶ Halbuki İbn Sînâ sıfatlardan hiçbirisinin Zorunlu Varlık'ın zâtı için bir çokluk meydana getirmediğini O'nun ilminin aynı zamanda iradesi olduğunu iradesinin de zâtı olduğunu ifade eder.²⁵⁷

İbn Rüşd zorunlu varlığın sıfatlarındaki çokluğun nefy edilmesi hakkındaki meseleyi birtakım şartlı önermeler formunda tartışır. Ona göre bu sıfatlar da zât da zorunlu varlık olsaydı birden fazla zorunlu varlık olurdu. Bu sıfatlar zâtın sonucu/*malûl* olsaydı, sıfatların zorunlu varlık olmaması gerekirdi. Bu durumda ise zorunlu varlığın sıfatları, zorunlu varlık olmazdı. Veyahut zorunlu varlığın sıfatları zorunlu varlık olanı da olmayanı da kapsayan bir isim olurdu. Bu ise imkansızdır. İbn Rüşd'e göre burada hakikate yakın olan açıklama, zorunlu varlığın madde olmayan

²⁵² İbn Rüşd, *Kesf*, 135.

²⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 325.

²⁵⁴ Çokluk zâtlara beş şekilde ilişir: Bir şeyin zihinde veya fiili olarak bölünmesinden kaynaklı çokluk, şeyin akılda iki farklı manaya bölünmesinden kaynaklı çokluk, sıfatlarla çokluk, akli çokluk ve mahiyet ve mahiyetin varlığını takdir etmekten kaynaklı çokluk. Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 163.

²⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 163; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 332.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 163.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 337.

başka bir varlığa delalet ettiğinin kabul edilmesidir. Madde olmayan varlıklar cisim olmaksızın zâtı itibariyle kâimdir. Burada söz konusu varlıkların zâtına kendisiyle kâim olduğu zâtî sıfatlar ve zâta ilave sıfatlar/a 'râz tasavvur etmek mümkün değildir. Zira zât ortadan kalkmasa da ârâz olarak isimlendirilen sıfatların, zâtî sıfatların aksine, ortadan kalktığı vehmedilebilir. Bundan dolayı zâtî sıfatların vasıflandırılan hakkında hamledilmesi doğrudur, zâtî olmayan sıfatların hamledilmeleri sadece türemiş isim/müştak olmasıyla doğru olabilir. İbn Rüşd insan hakkında 'insan canlıdır' denilmesi gibi 'insan ilimdir' denilemeyeceğini aksine ilimden türetilerek âlim olduğunun söylenebileceğini belirtir. Cisimde olmayan bu sıfatların varlığı imkansızdır. Çünkü bu sıfatların tabiatı, kendisiyle vasıflandırılan mevsuftan farklı bir tabiattadır. Bundan dolayı bu sıfatlar ârâz olarak isimlendirilir ve hem zihinde hem de zihnin dışında mevsuftan/nitelendirilenden ayrılırlar.²⁵⁸

İbn Rüşd sıfatları zihinde kabul eden filozofların yaklaşımını destekler. Çünkü onlar açısından idrak eden, irade eden ve hareket ettiren olmakla birlikte sıfatlar cisim değildir. İbn Rüşd'e göre sıfatların zihinde olması zâta ilave bir şekilde olduğuna değil, aksine zâtî sıfatlar olduklarını gösterir. Sıfatların zâtî sıfatlar olmaları ise bilfiil bir mevzuda yüklenen şeyleri çoğaltmak değildir, aksine tanımların parçalarıyla tanımlayanın çoğalması cihetiyle bir çoğalma söz konusu olur. Yani filozoflar nezdinde bu zihnî bir çokluktur zihnin dışında bilfiil bir çokluk değildir. İbn Rüşd 'insan konuşan canlıdır' ifadesini misal verir. İnsan hakkında ayırt edici olan nutk ve canlılığın her ikisi de zihnin dışında bilfiil bir şey ifade etmez. İbn Rüşd buradan hareketle zihnin maddenin varlık şartı olmadığını kabul eden kimsenin, zihnin dışında bilfiil tek olup tanımı çok olan şeyin mufarık varlıklardaki varlığını kabul etmesi gerektiğini düşünür.²⁵⁹ İbn Rüşd'ün söylemleri soyut olanın varlığında çokluk fikrinin düşünülmeceğini ifade eder. Zira zorunlu varlık hakkındaki 'madde olmayan varlık' tanımı yukarıdaki iddiayı destekler. Zihnî ve maddî olarak tasnif edilen çokluk fikri içerisinde sıfatları zihnî olan kategorisine dahil etmek *taaddüd* konusunu çözmeye yönelik bir adımdır. Ancak yaklaşımın içerisindeki handikap sıfatların salt itibari ve lafzî ibareler görülmesidir.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 334.

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 335.

İbn Rüşd Bârî hakkında hem ‘ilke, evvel, mevcud, cevher, bir, kadîm âlim, mürîd, kâdir vb. sıfatların varlığını’ kabul etmeyi hem de ‘bunların hepsi tek bir manadan ibarettir burada bir çokluk yoktur’ söylemi²⁶⁰ üzerinde durur. Bilindiği gibi Gazzâlî söz konusu ifadeyi tuhaflık olarak addeder.²⁶¹ İbn Sînâ’nın izah tarzında her bir sıfatın Allah’ın zâtında bir çokluk meydana getirmediği gerekçeleriyle ortaya koyulur. Söz gelimi Zorunlu Varlık’ın iradesi O’nun bilgisinden zât bakımından farklı olmadığı gibi O’nun ilmi iradesidir. Bu irade ise sudûrun kendisi olup cömertliktir.²⁶²

Çokluk konusunda filozoflara en fazla eleştiri getiren düşünürlerden biri Gazzâlî’dir. Bu sebeple onun filozofların çokluğu nasıl izah ettiklerine dair değerlendirmeleri önemlidir. Ona göre İlk İlke’nin zâtının tek, isimlerinin çok olması filozoflar tarafından üç şekilde izah edilir. O’na bir şeyin izâfetiyle, O’nun bir şeye izâfetiyle ve O’ndan bir şeyin selb edilmesiyle. Selb kendisinden bir şeyler selb edilen zâta bir çokluk gerektirmediği gibi izâfet de çokluk gerektirmez. Ona göre filozoflar selbin ve izâfetlerin çokluğunu inkar etmezler sadece sıfatların reddedilmesinde selb ve izâfete dayanırlar.²⁶³ Gazzâlî bu yorumlama biçiminden dolayı felâsife ile Mu‘tezile aynı çatıda değerlendirir. Ona göre filozofların tavrı, bu isimlerin şeran zorunlu, ancak mutlak olarak dilsel bir kullanım olma ihtimaliyle mümkün ve tek bir zâta raci olduklarıdır.²⁶⁴ İnsan söz konusu olduğunda bilmek ve kâdir olmak fiilleri zâta ilave bir şekilde meydana geldiğinden, ilim ve kudret gibi sıfatların zâta eklenmesi mümkündür. Ancak İlk İlke bahis mevzu edildiğinde zâta zâit sıfatların var olması mümkün değildir. İnsan örneğinden hareketle filozoflar bu durumun insan için çokluk gerektirdiğini söylerler. Buna göre insandan bilmek ve kâdir olmak gibi yenilenen fiiller ortaya çıktığında bir gecikme olmaksızın bu sıfatların insanın varlığıyla bitişik olduğu ve zâta zâit olmaktan kurtulmadığı bilinir. İnsanın zâtı ve sıfatları birbirinden ayrı olmalarına rağmen birbirlerine ilişmeler de ayrı şeylerdir. Dolayısıyla filozoflar zorunlu varlık telakkileri gereği İlk İlke’de

²⁶⁰ Bilindiği gibi bu söylemle doğrudan İbn Sînâ kastedilmektedir. Bk. İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-‘Arşîyye”, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, *Risaleler* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 51.

²⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 164-171.

²⁶² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 337.

²⁶³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 164-165.

²⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 172.

sıfatların zât ile birlikte bulunması iki ayrı şey oldukları yani çokluk anlamına geleceğinden bu durumu O'nun hakkında imkânsız görüp sıfatları nefy etmişlerdir.²⁶⁵ Zorunlu varlık soyut varlık görülüp çokluk zihni kategorisine dahil edildiğinde sıfatların çokluk ifade etmesi sadece insan için düşünülebilir. İbn Rüşd'ün teşbih fikrini eleştirmesi zorunlu varlık ile insan için kullanılan çokluk mefhumunun anlam alanının bilinmemesi veya kasıtlı olarak görmezden gelinmesiyle ilgili olduğundan manidardır.

Âlim ve ilmin tek bir şey olması veya aynı şeyi ifade etmesi²⁶⁶ konusunda İbn Rüşd bunu imkânsız görmez. Hatta âlim ve ilmin tek bir şey olmasını zorunlu görür. Bunun sebebi ona göre şudur: Âlim ilimle âlimse, âlimi âlim yapan şeyin yani ilmin, âlim olması daha uygundur.²⁶⁷ Çünkü herhangi bir şeyin bir başkasından edindiği/*müstefâd* sıfat, kendi içinde, edinilen kavrama sahip olmaya daha uygundur. İbn Rüşd canlı cisimleri buna misal verir. Buna göre eğer diri/*hayy* cisimler zâtlarından dolayı diri/*hayy* olmasaydılar da aksine kendilerine hulûl eden bir *hayât* aracılığıyla diri/*hayy* olsaydılar, diri/*hayy* olmayanın kendisinden diriliği elde edindiği/*müstefâd* şeyin zâtı itibarıyla diri olması ya da bu durumun sonsuza dek sürmesi gerekirdi. İbn Rüşd hay sıfatı özelindeki bu izahın ilim ve diğer sıfatlar hakkında da arız olduğunu belirtir.²⁶⁸

İbn Rüşd tek bir zâtın, sıfatlar zâtta herhangi bir çokluğa sebep olmaksızın izâfet, selb ve vehim ile, birçok sıfata sahip olmasını kabul eder. Hatta bunu varlığı inkar edilemeyecek bir durum şeklinde tasvir eder. İbn Rüşd bunu destekler mahiyette bir şeyin hem 'var', hem 'bir', hem 'mümkün' hem de 'zorunlu' olabileceğini söyler. O kâdir, fâil, âlim, hayy şeklindeki sıfatlar üzerinden bu durumu şöyle izah eder: Kendisinden, kendisi dışında bir şey çıkması bakımından tek bir şey kâdir ve fâil; iki karşıt fiilden birini tahsîs etmesi bakımından mürîd; yaptığı fiili

²⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 41; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 226.

²⁶⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 170.

²⁶⁷ İngilizce metinde bu ifade şöyle geçmektedir: 'If the knower knows through knowledge, that through which he becomes a knower is more apt to be a knower'. Bk. Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, çev. Simon Van Den Bergh (United Kingdom: Gibb Memorial Trust, 2008), 261. Bu pasaj yukarıdaki çeviriye alternatif olarak şöyle de tercüme edilebilir: Eğer âlim, ilim aracılığıyla âlim olsaydı, âlimin ilim aracılığıyla âlim olması âlim olmaya daha uygun olurdu.

²⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 347.

idrak etmesi bakımından âlim; idrak etmesi bakımından ve hareketin sebebi olması yönüyle ilim hayy şeklinde isimlendirilebilir. Zira hayy zâtı itibariyle hem idrak eden hem de hareket edendir.²⁶⁹

İbn Rüşd'ün yukarıdaki yorumu tek bir zâtın birçok sığata sahip olmasının zâtta bir çokluk gerektirmeksizin mümkün olduğunu kabul ettiğine işaret eder. Ancak mümkünne işaret ettiğı gibi bu meseledeki imkansız duruma da işaret eder. Ona göre basit tek bir varlığın zâtı itibariyle kâim birçok sığata sahip olması imkansızdır. Özellikle de bu sığatlar cevherî sığatlarken ve bilfiil mevcutken imkansızdır. Bu sığatlar bil kuvve ise, felasife nezdinde bir şeyin bilfiil tek, bil kuvve çok olmasına mani bir durum yoktur. Felasifeye göre bu sığatlar, *Hâlu eczâ-i'l-hududi ma'a'l-hudûd* mahdudun hududun cüzleriyle birlikte olma durumudur/hâl. Diğer bir ifadeyle sığatlar tanımlananın, tanımın parçalarıyla olan birliktelik hâlidir.²⁷⁰

İbn Rüşd çokluk meselesindeki itirazları iki soruda özetler:

[1] Zâtını bilmekle nasıl zâtı dışındaki bilinir? İbn Rüşd'ün soruya cevabı insan aklına yönelik bir vurgu içerir. Zâtını bilmekle zâtı dışındakini bilmek belirli bir mana açısından insan aklında vardır. İnsan aklındaki bu mana İlk Aklın varlığının zorunluluğunu bilmektir.²⁷¹ Yani İbn Rüşd'e göre insanın kendi zâtını akletmesi ve zâtı dışında olan İlk Aklın zorunlu olduğunu bilmesi zâtını bilmekle zâtı dışındakini de bilmesi anlamına gelir.

[2] O'nun ilmi malumların çoğalmasıyla çoğalır mı? Zira O'nun ilmi sonlu malumların tamamını ve sonlu olmayanları sonsuz bir ilimle kuşatır. İbn Rüşd'ün bu soru karşısında getirdiğı cevaba göre İlk İlim'de malumların ayrışmasıyla birlikte var olması imkansız değildir. Filozoflara göre el-Evvel'in hem zâtı dışındakini hem de zâtını birçok ilimden ayrı bir ilimle bilmesi imkansız değildir. Filozofların imkansız gördüğü şey aklın makûl ve malûlle kemale ereceğı fikridir. O zâtı dışındakini insanların aklettiğı gibi akletseydi, O'nun akli makûl varlığın illeti olmayıp neticesi/malûl olurdu. Burhan O'nun, varlığın illeti olduğunu gösterir.²⁷² Çünkü aksi bir akıl yürütme Zorunlu Varlık'ın eksik olduğunu ve sığatlarla kemale erdiğini dolayısıyla da muhtaç olduğunu söylemeyi gerektirirdi.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 347-348; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 170.

²⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 348.

²⁷¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 368.

²⁷² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 369.

İbn Rüşd çokluğun iki türü olduğunu ifade eder. El-Evvel'in zâtıyla âlim değil de zâta zâit bir ilimle âlim olduğu manasındaki çokluk fikri filozoflar nezdinde reddedilirken Bârî'de bu tür bir çokluğun olmadığı kastedilir. Yoksa malumların çokluğu reddedilmez. İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu tür bir ayırım yapmadan filozofları itham etmesini safsata olarak nitelendirir.²⁷³

İbn Rüşd'ün insanın ilmi ile ezeli olanın ilmi arasındaki mukayese yapması alışlageldik bir durumdur. Eş'arîleri *Kıyasu'l gâib ale'l-şâhid* metoduna dayanmaları itibariyle tenkit eder. Ona göre bilginin artması yani taaddüd insanın ilmi için söz konusudur. Bundan dolayı insanın ilmi için söz konusu olan bu taaddüd ezeli ilimdeki malumların taaddüdü gibi değildir. İbn Rüşd insan için iki tür taaddüdden bahseder: [1] Hayal cihetiyle olup mekânsal taaddüde benzer olan; [2] insan aklının zatındaki yani ilk cinse bitişen taaddüddür. Bunun örneği varlığın, altına dahil olan tüm türlere bölünmesi gibi bir çoğalmadır/*taaddüd*. Burada insan aklı şâhid alemde mevcut olan tüm türleri tümel bir şekilde kuşatması cihetiyle birdir ve türlerin sayısının artmasıyla o da artar. Ezeli ilimden söz konusu taaddüdü kaldıran tümel mana tenzih edildiğinde geriye insan aklının idrak edemeyeceği bir taaddüd kalır. Aksi halde insandaki bilgi ezeli bilginin aynısı olurdu ki bu durum imkansızdır. İbn Rüşd bu konuda söylenebilecek en doğru sözün Eş'arîlere ait şu ifade olduğunu söyler: "Akıllar için aklın da aşmayı durdurduğu bir sınır vardır."²⁷⁴ İbn Rüşd kesret ve taaddüd lafızlarıyla çokluğun kendi içerisinde farklı anlamlara sahip olduğunu göstermeye çalışır. Dolayısıyla çokluk bizâtihi reddedilen bir düşünce değildir. Aksine insan hakkındaki kullanımıyla bir eksiklik ifade ederken, Tanrı hakkında noksanlıktan bahsedilemeyeceği için O'nun ilminin her şeyi kuşattığını ifade eder.

İbn Rüşd 'filozofların el-Evvel'in ilminin zâtıyla aynı veya zâtından farklı olup olmadığı meselesine verecekleri cevaplarda çokluk fikrinden kurtulamadıkları' fikrini tahlil ederken Gazzâlî'ye atıf yapar. Gazzâlî'nin aktarımıyla tartışmanın özü şu şekilde ifade edilebilir: O'nun ilmi zâtıtan farklı ise ilim ayrı zât ayrı bir şey olduğundan çokluk gerekir. Zâtın aynı ise bu da insanın ilmi insanın zâtıyla aynı demek gibidir. İbn Rüşd'e göre bu zayıf sözlerle filozofları eleştiren Gazzâlî

²⁷³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 369.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 369-370.

kınanmayı daha fazla hak eder. İbn Rüşd bu ithamının gerekçelerini de sayar. Ona göre filozofların ortaya koyduğu bu izah, sonradan meydana gelme, değişme ve noksanlık gibi özelliklerle değişen ve eksik olanın sıfatlarından en mükemmel şekilde el-Evvel'in münezzeh olmasını gerektirir. Çünkü insan bir açıdan ilim ve mahalden mürekkep bir şeydir. Daha önce ifade edildiği üzere mahal ilim ve zâtın farklılaşma sebebidir. Dolayısıyla bu mahalde var olan insanın ilminin belli bir yönden zâtından başka olması gerekir. Zira insan ancak bu şekilde insan olur yani diğer duyumsayan varlıklardan zâtıyla değil zâtına bitişik olan akılla ayrılır. Dolayısıyla zâtı itibariyle akıl olanın diğer varlıklardan üstün olması da insan aklında var olan eksikliklerden münezzeh olması da zorunludur.²⁷⁵

İbn Rüşd 'zât ve sıfat birbirlerine muhtaç değillerse iki zorunlu varlık olur' sözü üzerinden filozoflara eleştiri getiren Gazzâlî'nin²⁷⁶ yanında durur. İbn Rüşd'ün izahıyla bu mesele şöyle özetlenebilir: Felâsife *mutlak ikiliğe dayanan çokluğu geçersiz kılmaya* çalışırken, *ilahtaki ikiliğin çokluktan kaynaklı* olduğunu iddia eder. Halbuki burhandaki durum bunun tam aksini gerektirir. Yani *çokluğun geçersizliği* ortaya konulduktan sonra *ikilik düşüncesinin geçersizliği* ortaya konulur. Gazzâlî'nin yöntem hatası olarak dile getirdiği bu durum karşısında İbn Rüşd filozofların hatalı olduğunu kabul eder. Ancak filozofların hatasının konuyu olduğu gibi ele almaktan ziyade hasımlarının söylemleri üzerinden incelemek olduğunu da ifade eder.²⁷⁷

İbn Rüşd'ün çokluk bağlamında düşünceleri aslında Fârâbî'nin Aristoteles'ten ilhamla ifade ettiği üzere çokluğun zıtlık bildirdiği ve tüm çoklukların hakiki Bir'de son bulduğu fikrinde özetlenebilir.²⁷⁸ Aristoteles'e göre bir niceliğin sayılması çokluk; ölçülebilmesi büyüklük manasına gelir. Ona göre bilmüve sürekli olmayan parçalara bölünebilen şeye çokluk denir.²⁷⁹ Aristoteles eski düşünürlerin aynı şeyin hem bir hem çok olması fikrinden sakındıklarını ancak varlığın ya kavram cihetinden çokluk ya da ayırma, bölme cihetinden (bütün ve parçalar) gibi çokluk ifade ettiğini gözden kaçırdıklarında birin çok olabileceğini kabul etmiş olduklarını

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 383.

²⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 173-175.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 351.

²⁷⁸ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târân el-Fârâbî, *Kitâbu 'l-Cem' beyne re'yeyi 'l-ḥakîmeyn* (Lübnan; Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1984), 102.

²⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), [1020a6-1020a13].

aktarır²⁸⁰ve buna birlikte çokluğun olduğunu kabul eden Empedokles’le Anaksagoras gibi filozofları örnek verir.²⁸¹ İbn Rüşd’ün çokluk tartışmasındaki yaklaşımı bu fikirlere racidir. Çokluğu tanımlayıp tasnif etmesi ve birçok şeyi içine almakla birlikte çokluğun bir; birin çok olduğunu ima etmesi bunun ispatıdır.

1.2.2.2. İzâfet

Sıfatlar bahsinde tartışmanın merkezinde yer alan bir diğer kavram izâfettir. Gazzâlî filozofların izâfetle sıfatları anlama biçimini eleştirir. Buradaki akıl yürütmelerin temelinde oğul örneği vardır.²⁸² Buna göre İlk İlke’nin zâtını izâfet yoluyla ilke olarak bildiği kabul edildiğinde iki muzaf tek bir şey olur. Çünkü oğul bilen tek bir bilgiyi bilir. Ancak bu bilginin içerisinde baba, babalık ve oğulluk da zımnen vardır. Dolayısıyla malum artarken bilgi yine tektir. İlk İlke’nin zâtı dışındakinin ilkesi olarak zâtını bilmesi de bu şekildedir. Yani burada da malum artarken ilim tektir. Söz konusu durumun tek bir malulde izâfetle olduğu akledildiğinde buradan çokluk gerekmez. Zira cinsi çokluk gerektirmeyen şeydeki fazlalık çokluk gerektirmez. Aynı şekilde şeyi bilen bu şeyi bildiğini de bilir. Zira o bu ilimle bildiğini bilir. O halde her ilim kendi zâtını ve malumunu bilmektir. Nitekim malum artsa da ilim tektir.²⁸³ Bu satırların özeti, ilim ile malum arasındaki ilişki salt izâfettir. Bilinen şeyler artsa da bilgi tektir ve aynı kalır. Malumun artması zâttaki ilmin artması manasına gelmez. Aksi takdirde Allah’ın zâtında sayılması sonsuz ilimlerin varlığı mevzubahis olurdu ki bu imkansızdır.

İbn Rüşd’ün izâfet ve çoklukla ilişkili değerlendirmelerinde üç husus ön plandadır: [1] Aklın eşya ile olan ilişkisi etrafında çokluk; [2] izâfet ve muzaf arasındaki ilişki ve bilginin çokluğu; [3] bir şeyi tek bir bilgiyle bilmenin imkanı.

Aklın eşyayı kavramasında akledilen şeylerin çoğalması söz konusu şeylerin zâtlarının çoğalmasını gerektirmez. Nitekim varlıklarda bu durum açıkça gözlenebilir. Varlıkların çoğalmasıyla onların zâtları çoğalmaz. İbn Rüşd bir şeyin hem bir hem mevcut hem zorunlu hem mümkün oluşunu bu hususa misal verir. İbn Rüşd’e göre varlıklardaki durumlarla zihindeki şey arasında bir benzerlik vardır. Bu

²⁸⁰ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 185b25-186a.

²⁸¹ Aristoteles, *Fizik*, [187a-187a35].

²⁸² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 141-143.

²⁸³ İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-‘Arşîyye”, 52-53.

benzerlik varlıklarda da zihinde de olumsuzluklar ve izâfetler şeklinde tecessüm eder. Çünkü makûllere bitişen izâfet akledilen şeylerin çoğalmadığı durumların/*ahvâl* var olduğunu izhar eder. Dolayısıyla muzaf ve izâfet arasındaki ilişki çokluk oluşturmaz. Ancak Gazzâlî muzaf ve izâfet arasındaki ilişkinin çokluk gerektireceğini oğulluk bilgisinin baba ve oğul bilgisi olmaksızın olmayacağını bunların da çokluk ifade ettiğini söyler.²⁸⁴ İbn Rüşd izâfetin varlıklardaki zâtın dışında, muzafa eklenmiş bir sıfat olarak görülmesini doğru bir yaklaşım şeklinde nitelendirir. Ona göre akledilen şeylerdeki izâfeti muzaf olan şeylere zâit sıfatlar olarak görmektense söz konusu makûllerdeki izâfeti hal olarak görmek daha doğrudur. Ona göre buradaki hatanın sebebi ezeli olan ilimle insani ilmi birbirine benzetmektir. Aynı zamanda şâhid alemdeki hükmü gâib alem hakkında da vermektir. Halbuki iki varlık arasında ne tür ne de cins açısından bir benzerlik vardır. Aksine söz konusu varlıklar birbirlerinden farklıdırlar.²⁸⁵ Burada izâfet-muzaf arasındaki ilişki hakkında Gazzâlî'nin itirazlarını bertaraf etmek için İbn Rüşd hal mefhumunu devreye sokar. Dolayısıyla da nominalist akımdan realist akıma geçişi temsil eden Ebu'l-Hâşim'in ahval teorisine müracaat ederek soruna çözüm sunmaya çalışır. Öte taraftan İbn Rüşd ezeli ilim hakkında şüphe duymaktan ve insanî ilimde tezahür eden şeylerle meseleyi çözmeye çalışmaktan kaynaklı bir hataya işaret eder. Aslında bu nokta agnostik bir tavra veya insanın birtakım sınırlılıklarla donatılmış olmasına yönelik bir ima taşır.

1.2.2.3. Fâil ve Kâbil İlet

Zâtan ayrı sıfatlar kabul etmenin tartışıldığı bir diğer kavramsal zemin fâil ve kâbil illet mefhumları etrafında döner. Buna göre mutlak zorunlu varlık fâil ve kâbil illeti olmayandır. Zorunlu varlığın kâbil illeti olduğu kabul edildiğinde, söz konusu varlık zorunlu varlık olmaz. Halbuki zâtan ayrı sıfatlar vaz etmek; zât hakkında fâil ve kâbil illet kabul etmektir.²⁸⁶

İbn Rüşd'ün kâbil illet konusunda ifade ettikleri önerme formunda şöyle özetlenebilir: Kâbil illetlerin varlığını kabul eden, onların teselsülünün ilk fâil dışında

²⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 177.

²⁸⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 374.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 349.

bir kâbil illette sona erdiğini zorunlu olarak bilir. O halde ilk fâil bir maddeye sahip olursa bu madde sayılabilir değildir, ilk kâbil illette ve kâbil illet dışındaki diğer varlıklarda da bulunmaz. İlk fâil böyle bir maddeye sahip olursa ona özgü bir madde olması gerekirdi. Bu durumda da ya bu madde ilk fâil için ilk olurdu veya ilk kâbil illette sona ererdi. Ezcümle, bu kâbil madde, ilk fâilden sadır olan diğer mevcudatın varlığı için şart koşulan bir kâbil madde cinsinden olmazdı. Şayet ilk fâilin varlığı için bu madde şart olsaydı, söz konusu maddenin yapılan fiillerin/*mefûlât* tüm fâillerinin varlığı için şart olması gerekirdi. Böylece madde fâilin fiilinin varlığı için kesinlikle şart olmazdı. Çünkü kâbil hususunda bunu yapan her şey fâil olurdu hatta söz konusu madde fâilin varlığı için de şart olurdu. Bu durumda da her fâil cisim olurdu.²⁸⁷ İbn Rüşd böylece kâbil illet düşüncesiyle yapılan izahın fâil hakkında cismiyyet ifade edeceğini göstermiş olur. Halbuki cismiyyet Bâri için muhal bir durumdur.

İbn Rüşd ‘sıfatın fâil illetle teselsülü, zâtla birlikte sona erer. Ne zâtın ne de sıfatların fâili vardır ve zât bu sıfatla ezelden beri vardır’ görüşünü filozofların kabul etmediğini söylerken yine cismiyyet fikrine dayanır. Esasen filozoflar ilk fâilin söz gelimi mevcut sıfatını kabul eden olmadığı, illetinin de sıfatının da olmadığını düşünür. Çünkü onlar nazarında bunu kabul etmek heyula olduğunun kabul edilmesidir. Bu durumda teselsülü bir fâille veya herhangi bir sıfatla sona erdirmek mümkün değildir. Aksine fâilin asla fâili olmaması ve onun bir fâili olmasını gerektirecek bir sıfatla vasıflanmaması gerekir. Çünkü ilk fâil için kâbil bir illetle kâim olan sıfat vaz etmek, ilk fâilin varlığı için kâbil illeti şart yapmaktır. Bu ise imkansızdır. Var olması için bir şartı olan her şey, kendisi dışında bir illetin vasıtasıyla var olduğu için bu şarta muhtaç olur. Bir şeyin kendi varlığı için illet olmaması gibi, kendi varlığının şartıyla ilişkili bir illet olması da mümkün değildir. Çünkü şart koşulan, şartla ilişkilendirilmeksizin zâtı itibariyle var olamaz. Öyleyse şart koşulanla şartın bir araya gelmesi/terkîb için fâil bir illete ihtiyaç duyulur. Çünkü şey kendi varlığı için şartın varlığının illeti olamaz.²⁸⁸

İbn Sînâ insandaki sıfatların insanın zâtının mahiyetine dahil olmadığını aksine onun mahiyetine ârız olduklarını söylerken bir kıyas yapar. Ona göre sıfatların

²⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 354.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 354-355.

el-Evvel hakkındaki kullanımı da O'nun zâtının mahiyetine dahil olmadığı aksine bu sıfatlar O'nda daima bulunsalar da sadece eklentiyle/*izâfet* O'na ârızdır, anlamına gelir. Bazen eklenen O'ndan ayrılmaz veya mahiyeti için gerekli olur ancak bu mahiyet O'nun zâtını meydana getiren bir şey değildir. Söz konusu sıfatlar zâta eklenti/ârız ve tâbî olsalardı, zât da ondaki sebep olsaydı ârız olan nedenli/*malûl* olurdu.²⁸⁹

İbn Rüşd tartışmayı farklı bir bağlama çeker ve sıfatlar kâbil illet zât da onun fâil illeti kabul edildiğinde her kâbil illeti olanın fâil illetinin olması mümkün müdür değil midir? sorusunu sorar. O bu konuda kelamcılarının ve felsefecilerin görüşlerine atıf yapar. Ona göre kelamcılarının yaklaşımı şart ve meşrut arasındaki ilişki/*mukârene* üzerine kuruludur. Söz konusu mukârene mümkün statüsünde olan her şeyde söz konusudur. Dolayısıyla mümkün olan her şeyin meydana gelmesi ve fiile çıkması için bir ortaya çıkarana/*muḥric* yani şart ve meşruta ihtiyaç duyulur. Çünkü mukârene, meşrûnun varlığının şartıdır ve bir şey kendi varlığının şartı için illet olamaz ve şartın meşrutun varlığı için fâil illet olması mümkün değildir. Söz gelimi insanın zâtı ve bilgisi arasındaki ilişkiye bakıldığında insanın zâtı, ondaki bilginin varlığının fâil illeti değil, zâtla kâim olan bilginin varlığı için şarttır. Dolayısıyla şart ile meşrut arasındaki ilişkinin gerektirdiği şey fâil bir illetin olmasının gerektiridir ve bu durum şart ile şarta bağlı olan her mürekkep şey için geçerlidir.²⁹⁰

İbn Rüşd filozoflara nispet edilen 'sıfatlar zâtla meydana gelmemiştir' görüşünü doğru kabul etmez. Çünkü filozoflar her zâtı olanın sıfatlarla yetkinleştiğini ve bu sıfatlarla en mükemmel en üstün olduğunu kabul ettiklerini söyler. Dolayısıyla zât söz konusu bu sıfatlarla kâimdir. Buna insan misaliyle açıklık getiren İbn Rüşd, insanın ilim, kudret ve irade sıfatlarıyla, âlim olmayan diğer mevcudattan üstün olduğunu söyler.²⁹¹

Filozoflar el-Evvel hakkında sıfatlar düşünmenin O'nun bu sıfatlara muhtaç olma anlamına geleceğinden bahsederler. Bu durum ise el-Evvel'in mutlak manada zengin olmadığını söylemek demektir. Çünkü mutlak manada zenginlik ancak

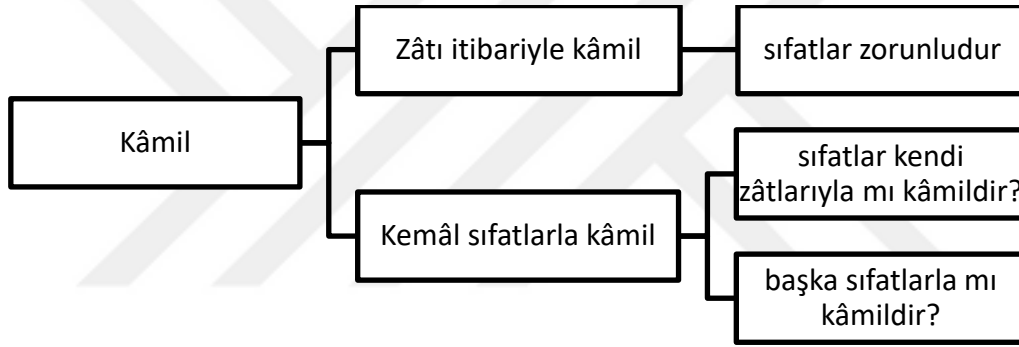
²⁸⁹ İbn Sînâ, "Arş Risalesi", 644.

²⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 356.

²⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 356.

kendisinden başkasına muhtaç olmamaktır.²⁹² Gazzâlî kâmil ve kemâl kavramlarına dayandırarak bir eleştiri yapar. O’nun esas sorusu ‘ezelden beri ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla kâmil olan el-Evvel nasıl muhtaç görülür? Diğer bir soru nasıl olur da kemâlin ihtiyacı gerektirdiğidir? Bu soru Gazzâlî nezdinde ‘kâmil, kemale ihtiyaç duymandır. Zâtı itibariyle kemal sıfatlarına sahip olan eksiktir’ demek gibi anlamsızdır. Halbuki Gazzâlî’ye göre burada kâmil olandan anlaşılması gereken sadece zâtî itibariyle O’nun kemâl olmasıdır; zengin olandan anlaşılması gereken de sadece zâtî itibariyle O’nun ihtiyaçtan arınmış sıfatlarının var olduğudur. Sonuçta Gazzâlî açısından filozoflar lafzî birtakım hayali kurgularla ilah hakkındaki kemal sıfatlarını inkar eder.²⁹³

İbn Rüşd Gazzâlî’nin tenkidini dayandırdığı nokta olan kâmil ve kemal lafızlarına dair ince bir ayrım yapar. Bu izah tarzı şöyle somutlaştırılabilir:



Şekil 1. İbn Rüşd’e göre kâmil kavramının tahlili

İbn Rüşd başkasından dolayı kâmil olanın kemal sıfatlarına sahip olan birine muhtaç olmasını zorunlu görür. Aksi halde eksik olur. İbn Rüşd’ün yaklaşımındaki temel nokta ise zâtı itibariyle kâmil olanın, zâtı itibariyle mevcut olan gibi olmasıdır. Yine ona göre doğru olan zâtı itibariyle mevcut olanın zâtı itibariyle kâmil olmasıdır. Çünkü zât itibariyle bir mevcuttan bahsedildiğinde O’nun zât itibariyle kâmil ve zengin olması gerekir. Aksi durumda zâtı nâkıs, sıfatları kâmil bir mürekkep varlıktan bahsedilirdi. İbn Rüşd bu izahın akabinde el-Evvel hakkında sıfatın ve mevsufun bir olduğunu söyler. Yani birtakım seçkin sıfatların sudur etmesi zorunlu olan fiillerin O’na nispeti ancak izâfet yoluyla.²⁹⁴

²⁹² İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, 651.

²⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 176.

²⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 357.

1.2.2.4. Terkîb

Zâtın sıfatla var olduğunu kabul terkîb fikrini düşündürür. Terkîb fiili ise bir mürekkebînin varlığına muhtaçtır. Öte taraftan mürekkebînin terkîb fiilini gerçekleştirmesi mürekkebin bir şeyin varlığını gerektirir. Mürekkep şey ise bilindiği üzere cisimdir. Tanrı'nın cisim olması mümkün olmadığından O'nun hakkında zâttan ayrı sıfatlar vaz etmek cismiyyet ve muhtaçlık bildirir.

Gazzâlî 'her mürekkebin bir mürekkebe muhtaç olduğunu söylemek her varlığın bir varlığa getireni olduğunu söylemek gibidir' der. El-Evvel varlığa getireni olmayan illeti olmayan kadîm bir varlıktır. Bundan dolayı el-Evvel için O kadîm bir mevsuftur, zâtının, sıfatının ve zâtından ötürü sıfatının olması için illeti olmayandır. Bilakis tüm bu şeyler illet olmaksızın kadîmdir. Cisim hâdis olduğu için hâdis olan da hadis şeylerden hâli olmadığı için, cismin el-Evvel olması veya el-Evvel'in cisim olması mümkün değildir.²⁹⁵ Gazzâlî sıfatların terkîbi ve cismiyyeti tazammun ettiği söylemini el-Evvel'in tabiatına işaretlerle açıklar. Dolayısıyla onun nazarında sıfatlar terkîb ifade etse bile el-Evvel cisim olmadığından bu izah tarzında sorun yoktur.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin söylemlerini analiz ederek terkîb mefhumunun iki şekilde anlaşılabilirdiğini belirtir: Varlık ve hareket ettirme/*tahrîk*. Ona göre terkîb varlık gibi değil hareket ettirme/*tahrîk* gibidir. Diğer bir ifadeyle hareket ettirme terkîb aracılığıyla eşyanın zâtına zâit infîalî bir sıfattır. Varlık ise zâtın kendisi olan bir sıfattır. Bundan dolayı İbn Rüşd mürekkebin olanın zâtından dolayı mürekkebin ve başkasından dolayı mürekkebin şeklinde taksim edilemeyeceğini çünkü böyle bir akıl yürütmenin kadîm bir mürekkeple son bulacağını ifade eder.²⁹⁶ Bu durumun bir diğer yönü şudur: İbn Rüşd'e göre terkip ve mürekkebin olan her şey muhdestir. Yukarıda ifade edildiği gibi bizatihi mürekkep olan şeylerin bulunduğu kabul edilirse kuvveden fiile bizatihi çıkabilen ve muharriki olmaksızın hareket eden şeyler söz konusu olurdu.²⁹⁷

İbn Rüşd'ün terkîble ilgili vurguladığı noktalardan biri varlık üzerine zâit bir durum olmasıdır. Buradan hareketle İbn Rüşd bir şeyin zâtından dolayı mürekkebin olarak var olması durumunda zâtından dolayı hareket ettirici/*müteharrik* olacağına;

²⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 176.

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 358.

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Tefsîr* 3, 568-570.

zâtından dolayı müteharrik olarak var olması durumunda da zâtından dolayı madûm olacağına temas eder. Çünkü madumun varlığı bilkuvve olanın fiile çıkmasıdır. Aynı şey hareket ve müteharrik için de geçerliken varlık hakkında geçerli değildir. Çünkü varlık zâta zâit bir sıfat değildir.²⁹⁸ O halde terkîbi varlık gibi kabul etmek doğru değildir. Yani Gazzâlî'nin yaklaşımı İbn Rüşd'ün saçmaya indirgeme metoduna müracaatıyla cevaplandırılır. Linguistik bir çerçevede İbn Rüşd Gazzâlî'nin terkîb bağlamındaki akıl yürütmelerinin zayıflığını göstermiş olur.

İbn Rüşd sıfatların zâta zâit oluşunu kabul edenleri de etmeyenleri de cevap verilmesi gereken birtakım zorlukların beklediğini söylerken yine terkîb merkezinde bir izaha dayanır. İlk zorluk, tek bir zât fikrini desteklemek için ilim, irade ve kudret gibi muhtelif sıfatları tek bir zâta veya ilim-âlim, kudret-kâdir, irade-müridi tek bir manaya dayandırmaya yönelik zorluktur. İkinci zorluk, zâta zâit sıfatların var olduğunu söylemek, sıfatların varlığında zâtın şart olması, zâtın kemâli için de sıfatların şart olması, bunların bir araya gelmeleriyle de zorunlu olan varlığı yani kendisinde illet ve malûl olmayan 'bir varlığı' meydana getirdiğini söylemekten kaynaklı zorluktur. Zâtı itibariyle varlığı zorunlu olan bir şey vaz edildiğinde, buna verilecek bir cevap yoktur. Çünkü bu varlığın her yönden 'bir' olması, şart ve meşruttan, illet ve malûlden mürekkep olmaması zorunludur. Bu tür sıfatlarla var olan her şeyin terkîb olması ya [1] zorunlu ya da [2] mümkündür. [1] olursa zâtından dolayı değil başkasıyla zorunlu olurdu. Zira zâtından dolayı kendisi mürekkep olmayan varlıktan, kadîm bir mürekkep anlamı çıkarmak zordur. Her ârâzî hâdis gören düşünce açısından daha zordur. Çünkü böyle bir terkip içerisinde kadîm ârâz barındırır.²⁹⁹ [2] Terkîb mümkün olursa illet ve malûlün bir araya gelmesine ihtiyaç duyar. İbn Rüşd filozofların ilkeleri gereği zâtından ötürü bir şeyin mürekkep olmadığını söyler. Felasife kadîm ârâzları mümkün görse de bir şeyin zâtından ötürü mürekkep olması mümkün değildir. Çünkü terkîb, mürekkep olmanın şartıdır. Terkîbin parçalarının terkîbin fâili olması mümkün değildir. Zira terkip, kendisini oluşturan parçaların varlık şartıdır. Bundan dolayı herhangi fiziki bir şey onu oluşturan/mürekkep parçalarına ayrıldığında terkîb ismi sadece eşadlı/homonim lafız

²⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 359.

²⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 346.

cihetinden söylenmiş olur.³⁰⁰ İbn Rüşd burada Aristoteles'te de geçen bir misali hatırlatır. El, yaşayan bir insanın bir cüzü olarak da kullanılır. İnsandan ayrı bir cüz olarak kesik bir el şeklinde de kullanılır.³⁰¹ İbn Rüşd Aristoteles'in de 'her terkip oluş ve bozuluşa tabidir ve illeti yoktur' görüşünü aktarırken³⁰² sıfatların terkîb mefhumu bağlamında ele alınmasının oluş ve bozuluşa tâbî varlıklar için mevzu bahis edilebileceğinin altını çizer.

İbn Rüşd bir taraftan zorunlu illet-malûl ilişkisi ile İbn Sînâ'nın öte taraftan da her hâdisin bir muhdisi vardır deliliyle Eş'arîlerin iddialarının kadîmin mürekkep olmadığını ispatlayamadıklarını söyler. Ona göre mümkün varlığın zorunlu bir illetle son bulduğu farz edildiğinde ya bir illeti olan zorunluluk ya da illeti olmayan bir zorunluluk söz konusu olur. Eğer mümkün varlık, illeti olan bir zorunlulukla son buluyorsa, söz konusu mümkün varlık illeti olmayan bir zorunlu varlıkta nihayete erer. İbn Rüşd bu düşüncenin illeti asla olmayan bir mevcut fikrine değil de fâil bir illeti olmayan zorunlu bir varlığa götüreceğini bunun da imkansız bir teselsüle sebep olacağını söyler. Çünkü bu varlığın fâil illeti olmasa da sûrî veya maddî illeti olabilir. Madde ve sureti olan her şey ise mürekkeptir. Bu durumda her mürekkep olanın kendisi dışında bir fâilin olması zorunludur. Alper'in ifadesiyle İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı tenkit ettiği nokta imkan kavramına vermiş olduğu anlamın İlk Nedenli hakkında mürekkep bir fikri ima etmesidir.³⁰³ Eş'arîlerin öne sürdüğü 'her hâdisin bir muhdisi vardır' delili de mürekkep olmayan bir ilk kadîm olduğu sonucuna götürmez. Aksine bu delilden çıkarılabilecek sonuç hâdis olmayan bir 'ilk'in olduğudur.³⁰⁴

İbn Rüşd tartışmanın odak noktasında terkîble ilgili üç durumun olduğuna değinir ve bunları teker teker izah eder. İlk durum Meşşâî filozoflar nezdinde madde ve suretten oluşan mürekkeb şeylerdeki durum gibi, mürekkeb olanın iki parçasından veya parçalarından her birinin iki farklı cihetle terkîbin varlığı için şart olmalarıdır. İkinci durum, terkîbin iki parçasından birinin terkîbin varlığı için şart olmamasıdır.

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 346-347; Averroes, *The Incoherence*, 260-261.

³⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, 235 (1036b28-1036b31); İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 358.

³⁰² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 347.

³⁰³ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Farq beyne re'yeyi'l-hâkimeyn", *Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 160.

³⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 347; Averroes, *The Incoherence*, 261.

Üçüncüsü ise terkîbi oluşturan parçalardan ilkinin ikincisinin varlığında şart olması, ikincisinin ilkinin varlığı için şart olmamasıdır. İbn Rüşd ilk durumun kadîm olmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü terkîbin kendisi parçalarının varlık şartıyken, parçaların terkîbin illeti olması mümkün olmadığı gibi terkîbin de kendisinin illeti olması mümkün değildir. Sonuç itibariyle bu tür terkipler oluş ve bozuluşa tabidir ve kendilerini yokluktan varlığa çıkaran bir fâile muhtaçtırlar. İkinci durumda terkîbin iki parçasından birinin terkîbin varlığı için şart olmamasıdır. Terkîbi oluşturan parçalardan biri diğerinin tabiatını gerektirmiyorsa bu durum ‘sadece dışarıdan bir mürekkebin varlığıyla terkîb gerçekleşir’ sonucunu verir. Terkîbi oluşturan parçalardan biri diğerinin tabiatını gerektiriyorsa, ikisi de kadîm olur. Bu durumda da mürekkebin kadîm olması ancak birlik manasına gelecek şekilde illetinin olması gerekir. Zira kadîm bir şeyin ârâzî olarak birliğe sahip olması mümkün değildir. Üçüncü durum terkîbi oluşturan parçalardan birinin diğerinin varlığında şart olması, diğerinin ise onun için şart olmamasıdır. Cevherî olmayan sıfat ve mevsuftaki durum buna örnektir. Sıfatın mevsuftan ayrılmadığı durumda mevsuf kadîm olsaydı mürekkebin de kadîm olurdu. İbn Rüşd’e göre Eş‘arîlerin her cismin muhdes olduğu şeklindeki görüşü açıklanarak kadîm bir mürekkebin varlığını mümkün görmek doğru olmaz. Kadîm bir mürekkebin var olursa, kadîm ârâzlar da olur ve bu ârâzlardan biri terkîb olur. Çünkü Eş‘arîlerin dayandığı ilkeye göre ârâzların sonradan meydana gelmesi zorunludur. Onlar nazarında ârâzların cismin kendisinden oluştuğu cüzler olması ancak farklılık veya ayrılıkla olur. Onlar kadîm bir mürekkebin varlığını mümkün gördüklerinde birtakım başka şeylerin de varlığını mümkün görürler. Mesela kendisini bir ayrılığın öncelemediği bir birliğin/*ictimâ*; sükûn halini öncelemeyen bir hareketin varlığı mümkün görülürdü. Bu mümkün görüldüğünde ise kadîm ârâzlara sahip bir cismin varlığı da mümkün olurdu. Böylece İbn Rüşd ‘hâdis şeylerden hâli olmayanların hâdis olduğu’ şeklindeki Eş‘arîlerin görüşünün doğru olmadığını³⁰⁵ saçmaya indirgeme yöntemiyle göstermiş olur.

İbn Rüşd’e göre her mürekkebin kendisinde mevcut olan vahdette tektir, bu teklik zâtı itibariyle tek olan bir şey aracılığıyla kendisinde vardır. O halde bir olmak bakımından bir/*vâhid* her mürekkebin şeyi önceler. Bu *Tek fâil* ezelî olursa, O’nun fiili bütün varlıkların birliğini ifade eder. Tüm bu varlıklar tek bir mevcut olur ve

³⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 359-360.

herhangi bir vakitle sınırlanmaksızın, daima ezeli bir fiildir. İlk fâil fiiliyle kuvveden fiile çıktığında ilişkilidir, demek bu fâilin de fiilinin de zorunlu olarak muhdes olması demektir. İlk fâil daimi olarak, fiiline/*mefûl* taalluk eder, meful de daimi olarak kuvvetin tesiri altındadır/*teşûbu*. İbn Rüşd bu izahların akabinde el-Evvel'in bütün varlıklarla olan durumunun da bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgular.³⁰⁶

İbn Rüşd 'mahiyeti ve hakikati olmayan alemde gerçekleşen şeylerden, zâtından ve zâtından meydana gelen şeylerden habersiz basit varlık nasıl güzel olabilir' sorusunu da önemine binaen inceler. İbn Rüşd'e göre buradaki maksat esasında mahalden münezzeh olan mahiyetin sıfatlardan da münezzeh oluşudur. Sıfatlar için mahal ancak bu sıfatlar fiil ve kuvve gibi iki tabiattan mürekkep olurlarsa söz konusu olur. El-Evvel mutlak varlık mahiyetine sahiptir. Varlıklar ise El-Evvel sayesinde mahiyetlere sahip olurlar. El-Evvel mutlak olarak varlığı bilen mevcuttur. Diğer varlıklar ise El-Evvel'in zatıyla bilen oluşu aracılığıyla makûl ve mevcut olurlar. Çünkü el-Evvel varlıkların meydana gelmesindeki varlık ve akledilir olmanın sebebidir. Varlıkların mahiyetleri ve makûlleri O'nun ilmiyle var olur. El-Evvel varlıkların mahiyetlerinin mevcut ve makûl olmasının illetidir. İbn Rüşd'e göre buradaki meram, el-Evvel'in insanın ilmi gibi malûl bir ilimle varlıkları bildiği şeklindeki düşüncüyü O'ndan yok saymaktır. Zira el-Evvel'in ilmi insanın bilgisinin tam aksi şekilde varlıkları bilir.³⁰⁷

1.2.2.5. Akıl

İbn Rüşd akıl-makûl kavramları arasında mekik dokuyarak konuya dair fikirlerini serdedir. Ona göre eşyanın makûlleri, eşyanın hakikatleridir. Akıl bu makûlleri idrak etmekten başka bir şey değildir. İnsandaki akıl, akledilir olması yönüyle makûldür. Akıl ve makûl arasında, makûl şeylerin tabiatlarında akıl olmadıkça, bir zıtlık/aykırılık/*mugâyere* yoktur. Aksine makûller aklın maddeden suretleri soyutlamasıyla akla dönüşür. Bu sebeple insan aklında tüm cihazlardan makûl olan bir şey yoktur. Muhakkik'in verdiği örnekten hareketle bu pasajlar izah

³⁰⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 360.

³⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 382.

edilebilir. İnsan zihnindeki elma tüm yönlerden elma değildir. Çünkü elma bir yönüyle cisim, renk ve tattır; diğer yönüyle suret ve mefhumdur.³⁰⁸

İbn Rüşd bu bahse devam eder. O, madde olmayan bir şey düşünüldüğünde aklın tüm yönlerden makûl, makûllerin de akıl olduğunu ve olması gerektiğini söyler. Çünkü akıl var olan eşyaların nizam ve tertibini idrak etmekten başka bir şey değildir. Fakat mufârik aklın, var olan eşyaların nizam ve tertibini akletmede var olan eşyaya dayanmaması ve mufârik aklın makûlünün var olan şeylerden sonra gelmesi gerekir. Burada ağaç misaline müracaat edilebilir. İnsan zihnindeki ağaç, olgu dünyasında cisim sahibi olan ağaçtan sonra gelir. Dolayısıyla olgu dünyasındaki ağaç zihindeki ağaçtan önce gelir ve insan ağaç fikrini soyutlayıp onun tümel manasını elde eder. Dolayısıyla her akıl makûlünden sonra geldiğinden mevcudattaki varlık nizamına tabidir ve onun tamamlayıcısıdır. Bu açıdan aklın, eşyayı aklederken kusurlu olması zorunludur. Bu sebeple de insan akli, varlıkta nizam ve tertibin mevcudatın tabiatı gereği olması hasebiyle eksik ve kusurludur.³⁰⁹

İbn Rüşd varlıkların tabiatları üzerinden aklın konumunu belirginleştirmeye çalışır. Ona göre şayet aklın üzerinde varlıkların tabiatları geçerli olsaydı, bu birtakım zorunlulukları beraberinde getirirdi. Söz konusu zorunluluklardan ilki, insan aklının varlığın tabiatlarını idrak etmede kusurlu olmasıyla bağlantılı olarak, tek tek her varlıkta mevcut hikmet, tertib ve nizamın sebebi olan tertib ve nizamı bilmenin zorunluluğudur. İkinci zorunluluk, varlıklardaki bu nizamın sebebi olan şeyin kendisinden meydana geldiği nizamı bilmenin zorunlu olmasıdır. Üçüncü zorunluluk aklın idrakinin tikellik bir yana tümellikle de vasıflandırılmaması gerektiğine yöneliktir. Çünkü tümel denilen şeyler mevcudata tabi olan ve ondan sonra gelen makûllerdir. Varlıklar ise akla tabidir. Akıl mevcudatta var olan tertib ve nizamı kendi zâtını aklederek zorunlu olarak varlıkları akleder. Zâtı dışında bir şeyden dolayı akletmez. Şayet bu şekilde akletseydi, aklettiği varlığın malûlü olur illeti olmazdı ve kusurlu olurdu.³¹⁰

³⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 365.

³⁰⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 365.

³¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 365-366.

İbn Rüşd eşyayı tümel olarak bilmenin bilkuvve bir ilim olması dolayısıyla nakıs bir ilim olduğunu söyler. Yine mufârik aklın³¹¹ sadece zâtını aklettiğini, zâtını aklederek de tüm varlıkları aklettiğini söyler. Çünkü ona göre mufârik akıl mevcudatın tamamındaki nizam ve tertipten daha fazla bir şey değildir. Bu nizam ve tertib fâil kuvveleri kabul eder, nizam ve tertibin zâtları bütün varlıklarda mevcuttur. İbn Rüşd filozofların bu fâil kuvveleri tabiatlar şeklinde isimlendirdiklerini söyler. Ona göre varlıkların hepsinde aklın nizam ve tertibi üzerinde cârî olan birtakım fiiller vardır. Bu aklın ârâzi olması mümkün olmadığı gibi, insan aklına benzemesi de mümkün değildir. Aksine bu akıl varlıkların tamamından üstündür. Dolayısıyla bu akıl ne tümel ne de tikeldir.³¹²

İbn Rüşd'ün insanla ilah arasındaki ayrım vurgusu burada da kendisini gösterir. Buna göre yukarıda bahsi geçen aklın, insan aklıyla benzer görülmesi yukarıdaki kuşku ortaya çıkartan en önemli noktadır. Bu sebeple İbn Rüşd insan aklıyla söz konusu aklın nasıl birbirinden farklı oldukları hususuna değinir. Ona göre insandaki akıl fazlalık ve çokluk gibi şeylerin kendisine katılabildiği bir akıl iken; mufârik akla bu tür şeyler bitişmez, o makûllere bitişen çokluktan berîdir, bu akılda idrak eden ve edilen arasında herhangi bir uyumsuzluk/farklılık yoktur. İnsandaki aklın şeyin zâtını idrak etmesi, şeyin ilkesi olanı idrak etmekten başka bir şeydir. Aynı şekilde zâtı dışındakini idrak etmesi de belli bir açıdan zâtını idrak etmesinden başka bir şeydir. Ancak insandaki akılda mufârik akla benzerlik de vardır hatta insandaki akla söz konusu benzerliği veren mufârik akıldır.³¹³

Mufârik akıldaki makûller ise insanın aklına bitişen eksikliklerden beridir. Bu açıdan akıl, makûl olması açısından makûldür. Çünkü akıl tüm yönlerden makûldür. Kendisinde eksik bir sıfat bulunan her şey, zorunlu olarak eksik bir varlıktır. Zira bu sıfata kâmil manada sahip olan bir mevcut vardır. İbn Rüşd bu konuyu izah için ısı ve diri olmak örneklerini verir. Isının eksik ya da az olması bu ısıya daha tam ya da fazla sahip olan bir şey aracılığıyla. Eksik bir şekilde diri olan da kâmil manada

³¹¹ Mufârik akıl ifadesi üç konuda söylenir: Zorunlu varlık hakkında, on akıl hakkında ve faal akıl hakkında. Bk. Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye / Mebâdi'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 35-36. İbn Rüşd'ün mufârik akla müracaat ettiği buradaki yerlerde kastedilen zâtı gereği zorunlu olan varlıktır.

³¹² İbn Rüşd, *Tehâfût*, 366.

³¹³ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 366-367.

diri olan aracılığıyla buna sahiptir. İbn Rüşd sözü akıl meselesine getirir. Ona göre eksik bir şekilde akleden de kâmil bir şekilde akleden aracılığıyla eksik akıl olur. Yine kendisinde kâmil akli bir fiil bulunan her şey kâmil bir fâilin fiili aracılığıyla buna sahiptir. Akıllara sahip olmaksızın, varlıkların tamamındaki fiillerin kâmil aklı ve hikmet dolu fiiller olduğu farz edilse, varlıkların fiillerini aklı fiillere döndüren bir akıl olurdu.³¹⁴

İbn Rüşd bu mananın anlaşılmasından kaynaklı hükemadan zayıf birtakım kimseler meseleyi İlk İlke zâtını akleder mi veya zâtı dışındaki bir şeyi akleder mi sorusuna indirgemişlerdir. Buna göre İlk İlke'nin zâtı dışındaki bir şeyi aklettiğini kabul, kendi dışındaki bir şeyle O'nun mükemmel olması gerektiğini kabul manasına gelirdi. Öte taraftan İlk İlke'nin zâtı dışındaki şeyi akletmediği kabul edilirse, buradan da O'nun mevcuttan habersiz olduğu anlaşılırdı.³¹⁵

İbn Rüşd mahlukata bitişen birtakım eksikliklerden dolayı Bârî'de ve mahlûkatta var olan sıfatları tenzihi bir şekilde ele alan filozofların³¹⁶ bu tavrını tuhaf bulur. Zira onlar insandaki akli Bârî'nin aklına benzetmişlerdi. Halbuki tenzih açısından Bârî'nin aklının insan aklından tenzih edilmesi daha doğrudur.³¹⁷ İbn Rüşd de tıpkı kendisinden önceki filozoflar gibi sıfatların zâta ilave oldukları veya zâtın kendisi oldukları şeklindeki söylemler karşısında tek bir noktaya odaklanır. Ona göre Allah'ın ilmi ve diğer sıfatları yaratılmışların sıfatlarıyla mukayese edilemez çünkü aynı değildirler.³¹⁸

İbn Rüşd idrak, ilim ve malum kavramları üzerinden bu meseledeki tavrını netleştirir. Ona göre insan idrakinin bilfiil sonsuz olanı idrak etmesi imkansızdır. Çünkü insan için malumlar, biri diğerinden ayrılan şeylerdir. Malumların kendisinde birleştiği bir ilim var olsaydı, sonluluk ve sonsuzluk eşit olurdu. İbn Rüşd çokluğun bu şekilde anlaşılması durumunda yani çokluğun ilimde değil, malumda olduğu kabul edildiğinde, Bârî hakkında bu tür bir çokluğun O'ndan nefy edildiğini, O'nun ilminin tek ve bilfiil olduğunun anlaşılacağını düşünür. Sözü mükerrer bir şekilde

³¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 367.

³¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 367.

³¹⁶ Çalışmada kullandığımız tahkikli metinde parantez içerisinde Eş'ariler şeklinde verilen zamirin merci siyak sibak açısından uyumsuz olduğundan, (bk. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 368.) Türkçe çevirideki gibi zamirin merci filozoflar olarak gösterilmiştir. Bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 185.

³¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 368.

³¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 376.

insan aklına getiren İbn Rüşd'e göre söz konusu aklın bu manayı hakikatte tasavvur etmesi imkansızdır. Fârâzî olarak insanın bu manayı idrak ettiği düşünülseydi, insanın akli Bârî'nin akli olurdu ki bu imkansızdır. İnsan tikeli/*şahs* bilfiil bildiğinden, tikel de tümel de olmayan insanın bilgisi tümel bilgidен ziyade tikelin bilgisine benzerdi. İbn Rüşd 'Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz' ayetini hatırlatarak Bârî hakkında anlaşılması gereken mananın bu ve buna benzer birçok ayette dile getirildiğine vurgu yapar.³¹⁹

Gazzâlî'nin filozoflar özelde de İbn Sînâ karşısında getirdiği itiraz el-Evvel hakkındaki iki kabulün nasıl uzlaştırılabileceği konusundadır. Diğer bir ifadeyle el-Evvel sadece zâtını bilmekle zâtını ve zâtı dışındaki tüm varlıkları bilirken çokluk ondan nasıl nefy edilir. Gazzâlî'ye göre bu konuda filozoflar ilk bakışta herkes tarafından görülebilecek bir çelişkinin içerisine düşmüşlerdir.³²⁰

İbn Rüşd Gazzâlî'nin çelişki olarak yorumladığı hususun neden bir çelişki olarak görülemeyeceğini dört açıdan izah eder. Ona göre filozofların el-Evvel'in zâtı dışındakini bildiğini kabul etmemeleri veya sadece zâtını bildiğini kabul etmelerinin birtakım gerekçeleri olduğunu savunur.

[1] El-Evvel dışındaki varlıklar varlık bakımından en aşağı/*ehâs* varlıklardır. Dolayısıyla malûl olan illete dönüşmesin diye yani varlık bakımından en aşağı olan en üstün olan varlığa dönüşmesin diye filozoflar bu fikri öne sürmüşlerdir. Çünkü ilim malumun kendisidir. Bu açıdan İbn Rüşd'e göre filozoflar el-Evvel'in zâtı dışındakini insanın zâtı dışındakini bilmesi gibi *olan ilimden varlık açısından daha üstün bir bilgiyle bildiğini* inkar etmemişlerdir. Aksine bu cihetten el-Evvel'in bilmesinin zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü söz konusu cihetle O'nun zâtı dışındakiler O'ndan meydana gelmektedir.³²¹ Bu sebeple varlık bakımından eşref olanın varlık bakımından ehas olana indirgenmemesi filozofların hareket noktasını oluşturmuştur.

[2] İbn Rüşd ezeli ilimde malumların çokluğunun mümkün oluşu meselesinden dolayı değil el-Evvel'in bilgisinin insanın bilgisine benzetilmesinin önüne geçmek maksadıyla O'nun zâtı dışındakini bildiğini kabul etmemiş veya

³¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 370.

³²⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 178-179; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 371.

³²¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 371.

sadece zâtını bildiğini kabul etmişlerdir.³²² Sonuçta teşbihte hataya düşülmeye teşne bir konu olduğundan filozoflar yukarıdaki görüşleriyle bunu bertaraf etmeye çalışmışlardır.

[3] İbn Rüşd İbn Sînâ özelinde felasifenin yapmaya çalıştığı şeyin bir uzlaştırma etme olduğunu düşünür. Yani hem salt zâtını bilir hem de O'nun bilmesi insanın bilmesi gibi değildir düşüncelerinin arasını uzlaştırır. Çünkü burada ilim denilen O'nun zâtıdır. İbn Rüşd bu noktanın el-Evvel'in zâtını, zâtı dışındakileri hatta tüm eşyayı bilmesinin O'nun zâtı olduğu düşüncesinde açıkça ifade edildiğine vurgu yapar. Dolayısıyla Gazzâlî'nin iddiasının aksine burada bir çelişki veya haya etmeyi gerektirecek bir durum yoktur.³²³ Bu onun nezdinde zât-sıfat ilişkisinin özdeş olarak okunduğunun delilidir.

1.2.2.6. Zât-Ârâz

İbn Rüşd zât-sıfat meselesinin zât-ârâz mefhumlarıyla da irtibatlı ele alındığına işaret eder. Ona göre bu mesele esasen idrake konu olan şeyler hakkında genel birkaç söz söylemeyi gerektirir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün aktarımıyla filozoflar idrake konu olan şeyleri duyularla idrak edilenler ve akılla idrak edilenler olmak üzere iki başlıkta ele alır. Buna göre zâtı itibarıyla var olup işaret edilen cisimler ve bu cisimlerde işaret edilen ârâzlar duyularla idrak edilenler kategorisine girer. Akılla idrak edilenler kategorisi duyumsanan şeylerin mahiyetleri ve tabiatları yani cevher ve ârâzlarıdır. İbn Rüşd'ün aktarımıyla felasife cisimlerde hakiki mahiyetlerin varlığını kabul ederler. Diğer bir ifadeyle cisimlerin mahiyetlerinde bu cisimlerin bilfiil var olmaları ve özellikle her bir fiilin, bu cisimlerden var olmaları yönüyle, birtakım sıfatları bulunduğunu kabul ederler. Filozoflar ârâzların zâta zait durumlar olduğunu ve var olabilmek için zâtlara muhtaç olduklarını kabul ettiklerinden söz konusu sıfatların ârâzlar olduğuna karşı çıkmışlardır.³²⁴ Sonuç olarak zâtlar var olmak için ârâzlara muhtaç değilken ârâzlar var olabilmek için zâtlara muhtaçtır. Dolayısıyla sıfatlar ârâz değildirler.

³²² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 371.

³²³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 371.

³²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 379.

İbn Rüşd bu izahların akabinde filozofların sıfatları ârâz kabul etmedikleri gibi zâta zait de kabul etmezler. Onlara göre sıfatlar başlı başına var olan zâtın hakikatinin kendisidir. Zât-sıfatı özdeş gören filozofların bu yaklaşımında sıfatlar ortadan kalktığında zâtın da ortadan kalkacağı savunulur. Yine onlara göre varlıklardaki yani cisimlerdeki sıfatlar, bu kendine hâs cisimlerden tek tek her cismin fiilleri aracılığıyla ortaya çıkar. Bitkiler bitkiye özgü birtakım fiiller aracılığıyla bitki oldukları sıfatlara sahiptir; hayvanlar hayvanlara özgü birtakım fiiller aracılığıyla hayvan oldukları sıfatlara sahiptir; cansız cisimlerin de cansız cisimlerin kendilerine özgü fiilleri aracılığıyla suretler olmaları bu sıfatlara sahip olmalarıyla gerçekleşir.³²⁵ İşte buradan hareketle filozofların sıfatları zât ile özdeş gördükleri ancak bu durumun varlığın kendine özgü fiillerini ortaya çıkarması için sahip olunan nitelikler şeklinde anlaşıldığı sonucu çıkarılabilir.

İbn Rüşd sıfatların neliğini cevher ve ârâz kavramları etrafında izah eder. Ona göre sıfatlar, zâtı itibariyle cevher olanın cevher olma adını almayı en çok hak ettiğini gösteren şeydir ve cevherin zâtı itibariyle kâim olduğu söz konusu sıfat veya sıfatlar aracılığıyla, zâtı itibariyle kaim diye bilinir. Çünkü bu sıfatın mahalli zâtıyla kaim de değildir bilfiil mevcut da değildir aksine mahallin zâtıyla kâim ve bilfiil varlık oluşu bu sıfatın aracılığıyla olur. Bu anlatılanlardan zihne ârâzların geleceği ihtimalini gören İbn Rüşd, sıfatların neden ârâz olarak kabul edilemeyeceğini izah eder. Ona göre her ne kadar bazı durumlarda açıkça görülse de sıfat değişen durumlarda mahalle muhtaç olsa bile varlık cihetinden ârâzların mukabilidir. Yani sıfat ârâz gibi ilişen bir şey olarak görülse de ontolojik açıdan ârâzlar gibi değildir. Zira ârâz denilen şey temelde bir başkasıyla var olan mahiyetler ise zâtı itibariyle var olan şeydir.³²⁶ İbn Rüşd'ün buradaki eleştirisi Gazzâlî'nin yaptığı teşbihin hatalı olduğuna yöneliktir. Ezeli olanın sıfatları hakkındaki konuşmaya oluş bozuluşa tabi olan ârâzların misal getirilmesine 'bu tarz bir teşbihi saçmalığın son noktası' şeklinde niteleyerek karşı çıkar. El-Evvel'in ilminin tabiatını ârâzların tabiatına indirgemek imkansız olan şu durumu kabulü gerektirir: El-Evvel'in bilgisi bir mahalle muhtaçtır.

İbn Rüşd maddeden ayrı olan şeyi cevher olarak isimlendiren filozofların görüşüne de açıklık getirir. Buna göre filozoflar cevher için, zâtıyla kaim olan

³²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 380.

³²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 383-384.

şeklinde hususi bir tanım yaptıklarında, el-Evvel bizatihi mevcut olan her şeyin sebebi olarak kabul edilir. Böylece el-Evvel cevher, mevcud, âlim, hay ve varlık hakkında ifade edilen bütün manaları ve özellikle de kemal sıfatlarını almayı daha fazla hak etmiştir.³²⁷ Ehak veya Evlâ delili olarak da ifade edilebilecek bu izah tarzı ileride ayrıntılı bir şekilde görülebileceği gibi el-Evvel'in varlıklardan üstün oluşunu ifade ettiği gibi, ilah ve insanda müşterek olan bazı sıfatların insanda mukayyet ilahta mutlak biçimde var olduğuna dair bir hatırlatmadır. Neşşâr'ın ifadesiyle Kur'an'dan çıkarılan bir metot olan kıyâs-ı evlâ³²⁸ İbn Rüşd'ün sıfatlar konusunda çok sık müracaat ettiği bir kıyas türüdür.



³²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 381-382.

³²⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-bağs 'inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1984), 218.

2. İBN RÜŞD'ÜN SIFATLARA METODOLOJİK YAKLAŞIMI

Metodik düşünme İslam filozoflarının felsefî tahlillerinde alâmet-i fârikaları olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan Meşşâî düşünürlerin metinlerinde yöntem fikrinin baskın bir karakterde olduğu söylenebilir. Zira hakikatin peşinde olan filozoflar da tahkik ve tahlilin özü bilgi olduğundan birtakım metotlara müracaat etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Kindî'de yöntem, Fârâbî'de cedeli, hatabî ve burhanî yöntemlerin bilinmesinin gerekliliği, İbn Sînâ'da ilimlerin belirli bir tertib üzere öğreniminin önemine vurgu yapıldığı görülür.³²⁹

İbn Rüşd'ün genel anlamda nasıl bir metot izlediği sorulduğunda Sorokin'in şu hatırlarda ifade ettikleri ile İbn Rüşd'ün felsefeyle olan iştigalinde itici saik daha iyi anlaşılabilir. Sorokin'e göre “anamlı tarih felsefelerinin çoğu, tarih olaylarının açıklıkla anlaşılabilir yorumlarının çoğu ve toplumsal-kültürel süreçler üstüne önemli genellemelerin çoğu, gerçekten de ya ciddi bunalım, felâket ve geçiş- çözülme dönemlerinde ya da bu gibi dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmışlardır.”³³⁰ Bu cihetten İbn Rüşd'ün yaşadığı döneme bakıldığında ihtilafli konularla çeşit çeşit firkalara bölünmüş bir atmosferde yaşadığı görülür. Benzerleriyle mukayese edildiğinde daha bütüncül ve kuşatıcı bir metodoloji inşasını İbn Rüşd'ün hocası Aristoteles'in ‘hakikatlerin birliği’ yaklaşımından ilhamla sürdürdüğü söylenebilir.³³¹

İbn Rüşd'ün metodik açıdan nerede konumlandırılacağı sorusu felsefe ve din karşısındaki tutumundan bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla dini ve felsefî konularda İbn Rüşd'ün nasıl bir portresi olduğuna bakılmalıdır. Bu nokta Abdurrahman Bedevî'ye göre salt akılcı bir filozof veya güçlü dini eğilimlere sahip biri şeklinde İbn Rüşd hakkında iki farklı eğilim doğurmuştur. İlkinde Renan, ikincisinde Mehren ve Asin Palacios isimleri öne çıkar. Özetle ilk yaklaşımda İbn Rüşd'ün halk düzeyinde ve alimler düzeyinde iki seviye üzerinden düşüncesini kurguladığı anlatılır. Buna göre İbn Rüşd şer‘î metinlerin zahiriyle iktifa edildiği

³²⁹ Kemal Sözen, “İslam Meşşâî Felsefe Geleneğinde Metodik İlkeler ve Değeri”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6/1 (2021), 30.

³³⁰ Pitirim Aleksandroviç Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 13.

³³¹ Haris Macic, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 16.

yerlerde halk düzeyine akli ispata dayanan noktalarda ise râsih alimler düzeyine müracaat eder.³³²

En genel hatlarıyla onun metinlerinde tezahür eden eleştirel yaklaşımdır. Burada bahsi geçen saf bir tenkid değil aksine analitik bir tenkidtir.³³³ Hatta Irâkî İbn Rüşd'ü bu konuda Aristoteles'e benzetir ve tıpkı Aristoteles gibi onun da kendi dönemindeki fikrî yönelimlerin tamamını sistematik hassas bir eleştiri süzgecinden geçirdiğini söyler. Dahası ona göre İbn Rüşd'deki bu eleştirel duygu kadı ve başkadılık gibi makamlarda bulunmuş olmasıyla bağlantılıdır. Ancak bu tür görevlerde bulunması itibarıyla İbn Rüşd hakkında filozoftan ziyade bir fakihin üslûbunun baskın olduğu değerlendirilmesi de yapılır.³³⁴ Ancak bu görevleri esnasında ölçme, tartma, hesap etme, mukayese etme, bir fikri bir başka fikre tercih etme gibi durumlar sözkonusu olduğundan eleştirel tavrın İbn Rüşd'de hissî bir meleke halini aldığı söylenebilir.³³⁵ Eleştirel metot İbn Rüşd'de o kadar baskındır ki Irâkî 'eleştiri konusunda gösterdiği çabayla pozitif düşüncelerini ortaya koyarken gösterdiği çabayı birbirine eşit görür.³³⁶ Macic İbn Rüşd'ün eleştirel yönünün özetinin Meşşâî felsefe bağlamında Aristoteles'i yanlış anlama ve aktarma fikirleri karşısındaki konumunda belirgin olduğunu belirtir.³³⁷

İbn Rüşd'ün kavramlar etrafında getirdiği yorumlarında dikkat çeken bir diğer metodik tavır *menhecu'l-kastiyye*³³⁸ veya İngilizcedeki karşılığı ile *intentionality* yani yönelimselliktir. Yönelimsellik, bir kavramın, resmin, ismin birkaç şey anlamına gelmesi, birkaç şeyi temsil edebilmesi veya tanımlayabilmesidir.³³⁹ İlerleyen satırlarda ele alınan eşadlı lafız ve sıfatlar konusu esasen İbn Rüşd'ün yönelimsellik metodunun bir uzantısıdır. Hatta Abdurrezzâk

³³² Abdurrahman Bedevî, *el-Felsefe ve'l-Felâsife fi'l-hadârati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1987), 130-131.

³³³ Berekât Muhammed Murâd, *İbn Rüşd Feylesûfen Mu'âşirân* (Kahire: Mışru'l-'Arabiyye li'n-neşr ve't-tevzî', 2002), 51, 87.

³³⁴ Ahmet Erkol, "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı", *Şarkiyat* I/1 (2009), 44.

³³⁵ Âtîf el-İrâkî, *el-Feylesûf İbn Rüşd ve Müstaḳbeli's-ṣiḳâfeti 'l-'Arabi* (Kahire: Daru'r-Reşâd, 2005), 107, 109.

³³⁶ Âtîf el-İrâkî, "Filozoflar Reisi: İbn Rüşd", çev. Metin Yasa, Dursun Ali Türkmen, *Diyanet İlmî Dergi* XLIII/1 (2007), 117.

³³⁷ Macic, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*, 35.

³³⁸ İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-felsefî* (Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li şûûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 1983), "Kaṣṭiyye", 493.

³³⁹ Pierre Jacob, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 13 Mart 2023).

Kassûm'a göre ilahi nassın anlaşılmasının zorunlu bir aracı olarak kullanılan bu metodun kurucusu İbn Rüşd'tür.³⁴⁰

Yönelimsellik metodu en bariz şekilde İbn Rüşd'ün ilim, irade, imkân, tabiat vb. kavramlar etrafındaki tahlillerinde görülür. Bunların dışında onun felsefî sisteminde dil felsefesi, din felsefesi ve mantık disiplinlerinin problem sahalarına giren perspektifler onun düşüncesini otantik kılan başlıca noktalar olarak zikredilebilir.

İbn Rüşd'ün felsefî sisteminde metodik yaklaşımlar içerisinde en belirgin hususlardan bir tanesi de -en azından sıfatlar bahsi özelinde- antropomorfizm eleştirisidir.³⁴¹ Sıfatların insan ve ilah için ayrı oluşu, gâibin şâhîde kıyası gibi tartışmalar da doğrudan bu noktayla alakalıdır. Öte taraftan teolojik delile sık sık müracaat etmesi de gözden kaçmaz. Bunun farklı birçok gerekçesi olmakla birlikte en temelde bu tavır konuyu çoğunluğun veya diğer bir ifadeyle cumhurun anlayacağı düzlemde tutma ve felsefe karşıtlığının önüne geçme çabasıdır.³⁴² Bir diğer metot *asla dönüş* diğer bir tabirle zahiri yaklaşımların İbn Rüşd'deki varlığıdır. Endülüs ve zahirilik olgusu İbn Rüşd öncesinde İbn Bacce, İbn Tümej ve İbn Hazm'a kadar geri götürülebilir.³⁴³ *İbn Rüşd zahiriliği* ise tahrif edilen Aristoteles düşüncesini olması gerektiği konuma geri getirmektir.³⁴⁴

Bir bütün olarak bakıldığında İbn Rüşd'ün izlediği metotlar geniş bir çerçeveye sahiptir. Zira onun eserlerinde dağınık bir şekilde bir açıdan lojik, bir açıdan ontolojik ve epistemolojik, bir açıdan ise linguistik tahliller vardır. Daha yakından bakıldığında adabu'l-bahs ve münâzara literatürüne yönelik imalar bile görülebilir.³⁴⁵

³⁴⁰ Abdurrezzâk Kassûm, "el-Menhecû'l-'aqlî 'inde İbn Rüşd", *İbn Rüşd Feylesûfu's-Şark ve'l-Garb*, ed. Mikdat Arefe Mensiyye (Tunus: el-Mecme'u's-Sekâfi, 1999), 2/241.

³⁴¹ Hüssâm Muhyiddîn el-Alûsî, *İbn Rüşd: Dirâsetün Nakdiyyetün Mu'âşirâtün* (Kâhire: Dâru'l-Hulud li't-türâs, 2006), 5-8.

³⁴² Eyüp Bekiryazıcı, "İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ünde Dini Delili Kullanması", *EKEV Akademi Dergisi* VII/14 (2003), 164-165.

³⁴³ H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/97-98.

³⁴⁴ Macic, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*, 24.

³⁴⁵ Tehâfütlerde kullanılan yöntemlerin mukayeseli bir incelemesi için bk. Muhammet Halit Çelikyön, *Gazzâlî ve İbn Rüşd Tehâfütlerinde Yöntem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

İbn Rüşd'ün bir meseleyi ele alırken rasyonel bir yaklaşım tarzına sık sık müracaat ettiği görülür. Sözgelimi Tamamy'ye göre İbn Rüşd'ün tevil konusu üzerinden 'avam ayetlerin zahirine inanmalıdır' sözü ilk bakışta lafızcı/literalist bir yaklaşım görülebilir. Ancak İbn Rüşd'ün yapmak istediği şey esasen muhkem ayetlerin anlaşılmasında bile rasyonel bir metot inşa etmektir.³⁴⁶

Metod açısından burhanın ayrı bir konumu vardır. Burhan ise İbn Rüşd'ün hem Gazzâlî'yi hem filozofları tenkit ettiği ve bu metoda uymamakla suçladığı metottur. Filozoflara burhanî kanıta sahip olmamakla suçlayan Gazzâlî³⁴⁷ karşısında İbn Rüşd de aynı şekilde Gazzâlî'nin söylemlerini burhânî olmamakla itham eder. Buna ilaveten Kuyel'in yerinde ifadesiyle Gazzâlî'nin felâsife hakkındaki söylemleri İbn Rüşd tarafından ya filozofları anlamamakla ya da meseleyi yanlış anlamakla nitelendirilmiştir.³⁴⁸ Öte taraftan İbn Rüşd'ün gözünde Gazzâlî burhan yöntemine riayet etmemiş, tutarsız görüşler serdetmiştir.³⁴⁹ Bu açıdan Gazzâlî'nin yapıcı değil yıkıcı bir yaklaşıma şartlanmış olduğu söylenebilir. Nitekim *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki *ta'cîz* ve *ibtâl* lafızları ile başlayan başlıklandırmalar bile Gazzâlî'nin filozofların fikirlerini yıkmaya ve tahrip etme amacını gösterir.³⁵⁰ Açıkça görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün kelamcıları eleştirisi doğrudan metot eleştirisi olup onların kullandıkları cedel yöntemine ve kıyasa yöneliktir.³⁵¹ Ancak Atay'a göre İbn Rüşd ve Gazzâlî arasında müşterek bir yaklaşım biçimi vardır. Zira Gazzâlî'nin filozofların görüşleri karşısındaki tutumu gibi İbn Rüşd de kelamcılar karşısında bir tutum sergilemiştir. Söz konusu müşterek tavrın sebebi ona göre iki düşünürün fıkıh zihniyeti ve üslûbu ile yazmalarıdır. Ayrıca Atay her iki düşünürün belirgin yanlışları olarak birbirleri aleyhinde kullanmış oldukları saçma, bozuk, hurâfe, küfürbaz gibi sözlere işaret eder.³⁵² Dolayısıyla bu tür söylemlerin felsefî olmadığı gibi aksine rövanşist bir tavrı

³⁴⁶ Al-Tamamy, *Reason and Revelation in Arab Thought*, 75.

³⁴⁷ Hasan Ayık, *Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016).

³⁴⁸ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 343.

³⁴⁹ Atilla Arkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/27 (2013), 121, 139.

³⁵⁰ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 61.

³⁵¹ Erkol, "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı", 34.

³⁵² Hüseyin Atay, "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2004), 41-42.

barındırdığı ve dışlayıcı olduğu söylenebilir.³⁵³ Ancak İbn Rüşd özelinde onun gerek kelimacıları gerekse filozofları eleştirmiş olması Gazzâlî'ye nazaran daha tarafsız olduğunu söylemeye imkân tanır. Bu ithamların ötesinde İbn Rüşd'ün nasıl bir yaklaşımı benimsediği konusu izah edilmeyi bekler. Burada yapılması gereken birer önerme olarak kurgulanan yukarıdaki düşüncelerin İbn Rüşd'de nasıl ve hangi metodik çerçevelerde ikame edildiğini göstermektir.

2.1. Sınırlar Etrafında Sıfatların Keyfiyeti

İbn Rüşd'ün metodik yaklaşımının dayandığı tek bir kavramdan bahsedilecek olsa *sınırlılık* zikredilebilir. Aynı zamanda bu fikir İbn Rüşd'ün mükerrer şekilde temas ettiği ilahi ve beşeri olan arasındaki keskin ayrıma dayanır.³⁵⁴ Söz konusu ayırmada, sıfatların mahiyeti ve keyfiyeti açısından insana nasıl bir sorumluluk yüklendiğine dair birtakım tazammunlar vardır.

2.1.1. Gâibin Şâhide Kıyası

Gâibin şâhide kıyası ve sıfatlar başlığı öncelikle bazı kavramların kısaca izah edilmesini gerektirir. Sözelimi kıyas bir istidlâl biçimidir. İstidlâl delil talep etme³⁵⁵, ispatlanacak şey için delil beyan etme³⁵⁶ vb. anlamlara gelir. İstidlâl kıyas, istikra ve temsil olmak üzere üç kısma ayrılır. Akıl yürütme tümelden tikele olduğunda kıyas; tikelden tümele olduğunda istikra; benzer iki tikelden biri hakkındaki hüküm diğer tikel üzerine verildiğinde ise buna temsil denir.³⁵⁷ Ayrıca kıyasın benzetmeye dayalı akıl yürütme, bilinenden bilinmeyene ulaşma³⁵⁸, açık bir hükmün bulunmadığı bir konuda ortak özellik, benzerlik ve sebeplerden hareketle bir şeye benzerinin

³⁵³ Ömer Bozkurt, “Gazali ve İbn Rüşd’de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 214.

³⁵⁴ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd’de Te’vil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 536.

³⁵⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 1/151.

³⁵⁶ Cürçânî, *Ta’rîfât*, 17; Ebû'l-Bekâ', *el-Küllîyyât Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, 114.

³⁵⁷ Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/323.

³⁵⁸ Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/524.

hükmünü vermek veya hükmü açık olan konuya göre hüküm vermek gibi tanımları vardır.³⁵⁹

Şehâdet ve gayb ilişkisi fizik ve metafizik mefhumlarıyla ilişkilendirilebilir. Fizik ilmine konu olan hususlar şâhid âleme; metafizik ilmine konu olan hususlar ise gâib âleme tekabül eder. Şâhid ve gâib âlem fikri bu açıdan Kant'ın fenomen ve numen ayrımıyla yaptığı gibi metafizik ve fizik arasındaki farklılığa işaret eder.³⁶⁰ Onun düşüncesinde deneyimlenen dünya/fenomen ve bilgisine ulaşmamız mümkün olmayan/numen fikri insanın salt fenomenle sınırlı olduğunu imler ve numen alana giren şeyler sürekli gizemli kalacak şeyler olarak görülür.³⁶¹ Esasen burada farklı ontolojik zeminlerin varlığına vurgu vardır. Sözelimi şâhid fizik yani bilime, metafizik felsefeye ve hususi olarak gayb dine dair bir ontolojik düzlemi ifade eder. Her bir zeminin kendi içerisinde temellendirildiği farklı bir metodu vardır. Sözelimi şâhid gözleme, felsefe duyulur olan şeyleri aşarak entelektüel bir çabaya yani metafizik metoda tekâbül eder. Din ise insanın epistemik yapısındaki sınırlılığı aşan ontolojik bir zemin olarak gayba dayanır. Özetle farklı düşünme pratikleriyle sınırlı ve belirli olan şâhid ile bu epistemik sınırların ötesi hakkında bilgi veren gâyb farklıdır.³⁶² Zira şâhid tezahür ve olgular sahası; gâib ise söz konusu fenomenleri aşan ilke ve hakikat sahasıdır.³⁶³

Kelamda istidlalin de kendi içerisinde çeşitli türlerinin var olduğu malumdur. Dil mantığıyla, mucize deliliyle, nakille, delilin yanlışlığı ve düşüncenin yanlışlığı gibi.³⁶⁴ Burada mevzu bahis edilen kıyas türü şehâdet ve gayb âlemleri arasında ilişki kurularak sıfatlar başta olmak üzere bazı konuları izah eden *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid*'tir.³⁶⁵ Şehâdet ya da şâhid âlem duyularla idrake konu olan her şey³⁶⁶, gayb ya

³⁵⁹ H. Yunus Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/528; Zülfikar Tüccar, "Kıyas (Arap Dili)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/538.

³⁶⁰ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 13-14, 80.

³⁶¹ Nigel Warburton, *Klasiklerle Felsefe* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 217-218, 221.

³⁶² Kasım Küçükalp, "Fizik, Metafizik ve Gayb Ayrımı Bağlamında Dinin Ontolojik Statüsü Üzerine Bir Teklif", *Teklif* 4 (2022), 92-95.

³⁶³ Sadık Kılıç, "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Âlemi", *İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 53.

³⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325-326.

³⁶⁵ Bundan sonra metinde 'gâibin şâhide kıyası' kısaca [q] sembolü ile gösterilmiştir.

da gâib âlem ise duyuların ötesinde olan ve insanın idrak ve bilgisini aşan konuların tümüdür.³⁶⁷ Bir metot olarak gâibin şâhîde kıyası **[q]**'da istidlal türleri içerisindeki eleme, benzerden zıttı gitme veya benzerden benzere gitme gibi zihinsel süreçler vardır. Bu sürecin özeti halihazırdaki/şâhid bir olaydan hareketle mevcut olmayan/gâib bir olay hakkında hüküm vermektir.³⁶⁸ Ayrıca terim olarak gayb sıfatlar bahsinde ilahi ve insani bilgideki ayrıma ve özünde insani bilginin sınırlılığına işaret eder.³⁶⁹

[q]'nın kelam, nahiv, fıkıh, mantık ve felsefede kullanıldığı malumdur. Câbirî bu yöntemin İslâmî ilimler açısından inşâî bir işlevi olduğundan bahseder. Ona göre kelamcılar kıyası fıkıhçı ve nahivcilerden aldıktan sonra tartışma ve terminolojileri ile geliştirmişlerdir. Daha sonra tabiat bilginleri bu yöntemi kullanmışlar ve deneysel bir yola dönüştürmüşlerdir. Câbirî bu yönüyle **[q]**'nın İslam kültüründe bilimsel araştırmanın yegane yöntemi olduğunu söyler.³⁷⁰ Kelamcılar içerisinde önce Mu'tezile daha sonra diğer ekoller söz konusu metodu aşağıda gösterildiği üzere farklı formlarına müracaatla kullanmışlardır.³⁷¹

[q] metodunun uygulanması, konu ve tarz açısından ele alınır. Metodun tarz açısından uygulanmasında delâlette, illette, illet görevi gören şeyde, şartta, tanımda ortaklık ve belirgin olma sebebiyle yapılan çıkarsama gibi çeşitler vardır.³⁷² Öte taraftan **[q]** metodunun doğru tatbik edilmesi için birtakım sıhhat şartları vardır: İlki, gâib ile şâhid'in aynı tabiata sahip olmalarıdır. İkincisi ise sebr ve taksim ile gâib ve şâhîde konu olan şeyi bütün yönleriyle analiz etmektir.³⁷³

[q]'nın uygulanması açısından çıkarsanma çeşitleri:

³⁶⁶ İlyas Çelebi, "Şehâdet Âlemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/422.

³⁶⁷ İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/406.

³⁶⁸ Louis Gardet - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 537.

³⁶⁹ Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden & Boston: Brill, 2007), 219.

³⁷⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2016), 8.

³⁷¹ Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhîde Kıyası)", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1/270.

³⁷² Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelam Örneği-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 154.

³⁷³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 8.

1. Delâlette ortaklık [q1]: Hudûs, tahsîs ve hükümler şâhid âleminde bir kudret, irade ve ilmin olduğunu gösteriyorsa bunun gâib âleminde de var olması zorunludur. Bu metodu sıfatları ispatlamada Mu'tezile kelamcıları kullanır.³⁷⁴ Misal olarak Kâdî Abdülcebbâr insanın fiillerine bakılarak nasıl onun fail âlim ve kâdir olduğuna hükmediliyorsa aynı şekilde Allah'ın fiillerinden de âlim kâdir ve hay gibi sıfatların varlığına hükmedileceğini savunur.³⁷⁵

2. İllette ortaklık [q2]: Alimlik, ilim ile illetlenendir (şâhid). Gâibte de böyle olması zorunludur. Özetle aklî illetin malûlû ile birlikte olmasıdır. Gâib olmadan sadece şâhidin takdir edilmesi caiz değildir. Âlimlik, şâhidde ilim ile illetlenenin âlim olmasıdır. Dolayısıyla gâibte de aynı şekilde ilimle illetlenerek âlimliğin meydana gelmesi zorunludur. Bu esasa binaen gâibin irade, kelam ve diğer sıfatlarla sıfatlanması da kesinleşir. Metodu bu tarzla kullanan Eş'arî kelamcı Bâkılânî'dir.³⁷⁶

3. İllet görevi gören şeyde ortaklık [q3]: İnsan bir konuda irade ettiğini düşündüğünde kendisinde irade sıfatının var olduğunu bilir. Tıpkı bunun gibi gâibte de Allah'ın fiillerinin delaleti ile irade sahibi olduğu bilinir.³⁷⁷ Ör. Kâdî Abdülcebbâr.

4. Şartta ortaklık [q4]: Şâhid âlemde ilim sıfatının var olabilmesi hayat sıfatının varlığının şartına bağlıdır. O halde gâib âlemde de ilim sıfatı hayat sıfatına bağlıdır. Sonuç olarak şâhid âlemde de gâib âlemde de şartın tardî oluşu zorunludur.³⁷⁸ Ör. Abdulkâhir el-Bağdâdî.

5. Tanımda veya hakikatte ortaklık [q5]: Asıldaki hükmün yani hakikatin tanımından ferde de aynı tanımın olduğunun emin olunması ve aslın hükmünün fer'e verilmesidir. Misal olarak âlimin şâhid âleminde kendisinde ilim bulunan şeklindeki tanımının gâib âleminde de olmasının zorunluluğu verilebilir.³⁷⁹

³⁷⁴ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 111-117.

³⁷⁵ q metodunun Kâdî Abdülcebbâr özelinde Mu'tezile ekolündeki kullanımı için bk. Hulusi Arslan, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi's-Şâhid Ale'l-Gâib (Kadî Abdulcebbâr Örneği)", *Tabula Rasa* III/9 (2003), 84.

³⁷⁶ Neşşâr, *Menâhicü'l-bağs*, 133.

³⁷⁷ Yunus Cengiz, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarılması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 92.

³⁷⁸ Neşşâr, *Menâhicü'l-bağs*, 133.

³⁷⁹ Neşşâr, *Menâhicü'l-bağs*, 133; Cengiz, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarılması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi*, 94.

6. Kıyas-ı Evlâ [q6]: Belirgin olma sebebiyle yapılan çıkarsamadır. Burada iyi zannedilen bir şeyi yapmak insan için zorunlu olursa bunu Allah'ın yapması daha öncelikli kabul edilir. Kıyas-ı evlâ fıkıh ve nahivde en güçlü kıyas olarak görülür.³⁸⁰

7. Dilde ortaklık [q7]: Şâhid ve gâib arasındaki ilişkinin zorunluluğunun dil ile olmasıdır. Burada verilen örnek gâib ve şâhid âlemde ateş adının verildiği şeyin yakıcı olmasının dili kullanma biçimleriyle elde edilen bir bilgi olmasıdır.³⁸¹

Tüm bu çıkarsamalarıyla bir bütün olarak **[q]** hakkındaki eleştiriler dört ana başlıkta toplanabilir:

[A] Ma'kûl kıyas edilemez. Sıfatlar tartışma konusu yapılmayacak kadar kesindir. Bundan dolayı Allah'ın âlim, kâdir vb. sıfatları olduğunu ispatlamak gayesiyle aklî ve istidlâlî yollara gerek duyulmaz. Ör. Cüveynî.

[B] Şâhid gâibten farklıdır. Gâib ve şâhid hakikatleri birbirinden farklı olan şeylerdir. Biri diğeriyle karşılaştırılmaz. İbn Hazm, İbn Tûmert ve İbn Rüşd'e göre **[q]** insan ile ilah arasındaki farkı kaldıran bir durum olduğu için kabul edilemezdir.

[C] Şâhid ile gâib arasında ortak bir illet yoktur. Farklı mahiyetlere sahip olmaları itibarıyla şâhid ve gâib arasında müşterek bir illet ortaklığı kurulamaz.³⁸²

[D] Zayıf bir metot olup yakîn ifade etmez. İletle delâlet metodun en güçlü türlerinden kabul edilse de yakîn ifade etmeyen bir metot olması hasebiyle **[q]** zayıftır.³⁸³

Tüm bu izahlar İbn Rüşd öncesinde **[q]** metodu hakkında ciddi bir birikim olduğunu göstermektedir. Bu serencamı İslam felsefesi ve İbn Rüşd'ün atfı yaptığı bazı isimler üzerinden sınırlayarak ele almak söz konusu terâkümün boyutunu göstermesi açısından elzemdir.

Kindî düşüncesinde görünür âlem ve görünmeyen âlem ayrımı vardır.³⁸⁴ Hatta o bu ayrımın metafizik araştırmacılarını hataya düşüren bir nokta olduğu görüşündedir. Buradan yola çıkarak onun aklen açık olan bir şeyin elle tutulur somut bir karşılığını arama fikrini eleştirmesinden görünen ve görünmeyen âlem arasındaki

³⁸⁰ Cengiz, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi*, 96.

³⁸¹ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 7-8.

³⁸² Cengiz, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi*, 96-99.

³⁸³ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahş*, 134.

³⁸⁴ Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti'l-Kindî ve'l-Fârâbî*, 113.

farka işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca Kindî matematik ve fizik gibi sahalarda kullanılan metotların saha ihlali yapılarak kullanımını tenkit eder. Çünkü biri maddi olanla diğeri gayri maddi olanla ilintilidir. Yine o fizik ilminin değişen metafizik ilminin ise değişmeyen hakkında bilgi verdiğini söylediğinde gâib ve şâhid arasındaki ayrıma işaret etmiş olur.³⁸⁵ **[q]** metodunun türevleri açısından Kindî'nin **[q1]** bağlamında metodu kullandığı söylenir.³⁸⁶

Fârâbî âlemi ay üstü ve ay altı âlem şeklinde ayırır. Aydan yeryüzüne kadar olan kısım fiziki âlemi aydan akıllar silsilesi ile en üst varlığa doğru olan kısım ise metafizik âlemi tanımlar.³⁸⁷ O da bir istidlal türü olarak **[q]**'dan bahseder. Onun tanımıyla **[q]** herhangi bir durum hakkındaki duyumsanan ya da bilinen bir hükmün, duyumsanmayan bir hüküm üzerine, sonraki durum ilk durumun altına girmeksizin, başka bir açıdan nakledilmesidir. Fârâbî'ye göre kişi belirli bir durumu, hali ve belirli bir durumda var olan bir şeyi hisle bilir. Akabinde zihin bu durumdaki söz konusu hal veya şeyi ona benzeyen başka bir duruma nakleder ve böylece onunla diğeri üzerinde hüküm verir. Mesela hayvan ve bitki gibi yer kaplayan şeyler muhdestir denildiğinde zihin bu verilen hükümden hareketle gökyüzü ve yıldızların da muhdes olduğuna hükmeder. Yani hayvan ve gökyüzü arasında belirli bir açıdan benzerlik olduğunda hayvan hakkındaki hudûs hükmü gökyüzü üzerinde de verilir.³⁸⁸

Fârâbî terkip ve tahlil olmak üzere **[q]**'nın iki yönde uygulanabileceğini söyler. Tahlil yoluyla gâibteki hükmün bilinmesi sonrasında herhangi bir duyulur şeyde bu hükmün varlığının incelenmesi gerekir. Duyulur hakkındaki bu hüküm bilindiğinde duyulur şeyin gâibe benzeyen yönü alınır ve bu yönlerden herhangi birinin duyulur şeylerde müşâhede edilen hükmün tamamı üzerindeki doğruluğu araştırılır. Şayet müşâhede edilen duyulardaki hükmün gâibe intikâlinin zorunlu olduğu tespit edildiyse bu artık kıyasın birinci şekli açısından netice veren güçlü bir istidlaldir. Terkîb yoluyla **[q]** metodunun uygulanmasına gelince duyulur şeylerde görülen hükme bakılır ve bu duyulur şeylerin içerisinde var olan diğer durumlar ele

³⁸⁵ Ya'kûb b. İshak Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 133-135.

³⁸⁶ Halil İmamoğlu, "Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Şarkiyat* 10/1 (2018), 223.

³⁸⁷ Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâtî'l-Kindî ve'l-Fârâbî*, 351.

³⁸⁸ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târîhan el-Fârâbî, "Kitâbü'l-Kıyâs", *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refîk el-'Acem (Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986), 2/45.

alınır ve herhangi biri incelenip tamamı hakkında bu hükmün doğru olduğu araştırılır. Hüküm doğru olur ve akabinde bu durumun altına giren bilinmeyen bir şey bulunduğunda, duyulur şeylerdeki hükmün gâibe taşınması zorunlu olarak gerekir. Bu durum da kıyasın birinci şekli açısından kuvvetli bir kıyastır.³⁸⁹ Fârâbî'nin **[q]** hakkındaki izahları **[q5]** çerçevesinde metodu kullandığını gösterir. Öte taraftan bu değerlendirmeleri etrafında Fârâbî'nin **[q]**'yu özü itibariyle temsile dayalı bir tümevarım olarak gördüğü dolayısıyla da yakîn değil olası bir bilgi ifade ettiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

İbn Sînâ aklî ve hissî âlem, fiziki âlem, oluş ve bozuluş âlemi gibi kavramsallaştırmalarla birbirinden farklı algı alanlarına işaret eder.³⁹⁰ İbn Sînâ **[q]** metodundan temsîl/analoji olarak eserlerinde bahseder. Ona göre temsîl şâhid örneğindeki bir varlıkla gâib üzerine hüküm vermektir.³⁹¹ O temsîlin dört şekilde gerçekleştiğinden bahseder: Büyük terim ve orta terim tümel olur. Orta terim küçük terime ve ona benzeyene yüklenir. Böylece küçük terim ve ona benzeyen terim şeklinde iki tanım olur. Orta terim küçük terime benzeyene yüklendiğinden büyük terim orta terime yüklenir. İbn Sînâ anlattıklarını şöyle sembolleştirir:

Büyük terim: **A** (manası yerilen). Orta terim: **B** (manası müttefikle savaşma). Küçük terim: **C** (manası Atina ülkesinin vatandaşlarının Atina halkına savaş açmaları). Orta terimin altında olup küçük terime benzeyen terim: **D** (Atina halkının müttefiki Korfu halkıyla savaşması).³⁹² Özetle İbn Sînâ 'her müttefikle savaşma yerilir' ve 'Atinalılar müttefikleriyle savaşır' ifadelerinden 'Atinalılar yerilir' sonucunu yukarıda ifade ettiği temsilin dört şekli üzerinden gösterir. Burada temsil başlığı altında **[q]** metodunun ele alınması yakîni bilgi vermeyen temsil gibi zannî bir delil olduğunu vurgulamak içindir.³⁹³

İbn Rüşd'ün **[q]** hakkındaki değerlendirmelerinde tesirleri olduğu düşünülen bazı isimlere yer vererek bu bahis sonlandırılabilir. Eş'arî kelamı özelinde Cüveynî

³⁸⁹ Fârâbî, "Kıyâs", 2/46-47.

³⁹⁰ Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâtı İbn Sînâ*, 680.

³⁹¹ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, 10.

³⁹² Ebî Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Kıyâs", *eş-Şifâ' Mantık*, thk. Sa'îd Zayd (Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li şûûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 1964), 568-569.

³⁹³ Kemâl Sâlim Suraysarî, *Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid leda'l-felâsifeti ve'l-mütekellimin ve âşârîhi 'arḍen ve naḳden 'ala ḍav'i menheci Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Mekke: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 47.

ve Gazzâlî³⁹⁴, Endülüs havzasında yaşayan düşünürlerden İbn Hazm (ö.1064), İbn Tûmert (ö.1130) ve İbn Tufeyl (ö.1185) [q] metodu hakkındaki eleştirel değerlendirmeleriyle İbn Rüşd'ü öncelemiştir.³⁹⁵

Cüveynî'nin kelimada bir kırılmayı ifade eden düşünür olduğu söylemi aslında onun yöntem eleştirilerine dayanır.³⁹⁶ Bunun en bilinen örneği sıfatlar konusunda kullanılan [q] metoduna yönelik dile getirdiği tenkitlerdir. O [q]'nın dört akıl yürütme delilinden biri olduğunu kabul eder. Ancak akıllı bir kişinin elinde yapılmadığında müşebbihe ve muattıla'nın akıl yürütmelerine benzediğini söyler.³⁹⁷ [q]'daki temel sıkıntı ona göre gâib ve şâhid arasındaki farkın göz ardı edilmesidir.³⁹⁸ Ayrıca Cüveynî bu metotun aslı olmadığını ve onunla bir konuda hükme varmanın batıl olduğunu belirtir.³⁹⁹ Buna misal olarak o makdûrat konusundaki hükmün hem şâhid hem gâib hakkında verilmesini zikreder.⁴⁰⁰ Bu sebeplerle Cüveynî'nin eleştirilerinin temelinde [q2] ve [q5] bağlamında olduğu söylenebilir.⁴⁰¹

[q] metodunun Gazzâlî'ye gelinceye dek kelimacılar ve usulcüler nezdinde doğru bilgiye ulaşmada güvenilir bir yol⁴⁰² olarak görüldüğü dikkate alınırsa onun değerlendirmelerinin bir kırılma noktasını ifade ettiği söylenebilir. Gazzâlî [q]'yu temsîl mefhumu altında ele alır. O temsile fakihlerin kıyas kelimacıların [q] dediklerini belirtir. Ona göre temsilin aklî konularda ve fikhî konularda kullanımları bilginin doğruluk değeri açısından farklıdır. Aklî konuda temsîlin neden hatalı sonuçlar vereceğini birtakım gerekçelerle ortaya koyar. Gazzâlî temsîlin tanımından hareketle [q]'yu eleştirir. Sözelimi temsîl tikelde bulunan bir hükmün başka bir

³⁹⁴ Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyâsu’l-Gâib ‘Ala’s-Şâhid’ Metodunun Kullanımı”, *EKEV Akademi Dergisi* VIII/20 (2004), 169-170.

³⁹⁵ Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyâsu’l-Gâib ‘Ala’s-Şâhid’ Metodunun Kullanımı”, 172-175.

³⁹⁶ Ömer Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 4-5.

³⁹⁷ Ebu'l-Me'âlî 'Abdûlmelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/25.

³⁹⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 72, 84.

³⁹⁹ Cüveynî, *Burhân*, 1/26.

⁴⁰⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 194.

⁴⁰¹ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, 25.

⁴⁰² Hikmet Yağlı Mavil, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 84; Muhammed Mustafa Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 97; Hüseyin Doğan, “Ebu'l-Hasan el Eş'arî ve Kelamdaki Yöntemi Üzerine (II)”, *Kader* XI/2 (2013), 38-41.

tikelde bulunması dolayısıyla ona nakledilmesidir. Ona göre buradaki meselede tikel bir hüküm değil tümel bir hüküm üzerine fikir inşa edilir. Dolayısıyla yakîn değil zan bildirir. Menkûl hükümler üç tanedir: Tümelden tikele, tikelden tikele/*temsîl* ve birçok tikelden hareketle tek bir tikel hükme varılmasıdır.⁴⁰³ [q] Gazzâlî insanlara, bitkilere ve canlılara hâdis oldukları temelinde bakılarak gök hakkında onun hâdis olduğuna hüküm verilmesini eksik bulur. Bu hükme varılması için bitkinin hâdis olmasının cisim olduğuna dayandırılması gerekir. Bundan önce de ‘her cismin hâdis olduğu’ tümel hükmünün olması gerekir. Sonuç itibariyle şahiddeki delilin tesiri kalmamış olur.⁴⁰⁴ Gazzâlî açısından [q]’nın bir şeyi ispatlamadığı sadece iki şey arasında ilişki kurmaya yaradığı söylenebilir.⁴⁰⁵

İbn Hazm [q]’yu Allah ve yarattıkları arasındaki farkı ortadan kaldırması ve eşit olduğu fikrini imlemesi açısından eleştirir.⁴⁰⁶ Çünkü ona göre [q] metodunun açmazı ilah hakkında cismiyyet düşündürmesidir. Hatta bu tür bir akıl yürütmenin teşbih düşüncesine götürdüğünü ifade eden İbn Hazm eleştirisinin dozajını artırır ve [q]’ya dayalı akıl yürütmeleri hatalı ve yanlış zanna dayalı⁴⁰⁷, kötü bir görüş ve sapkınlık⁴⁰⁸ ve de fasit bir karışıklık olarak niteler.⁴⁰⁹ İbn Hazm’ın [q]’nın yanlış bir yöntem olduğu şeklindeki değerlendirmeleri esasında usul açısından yapılmış bir tenkittir.⁴¹⁰ Öte taraftan İbn Hazm’ın Eş‘arî kelamcılara yönelik eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde⁴¹¹ [q2] açısından metodu tenkit ettiği görülür. Zira hatırlanacağı üzere [q2] Eş‘arî kelamcılarının ağırlıkla tercih ettiği bir türdü.

⁴⁰³ Gazzâlî, *Mi’yârü’l-‘ilm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 200.

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *Mi’yâr*, 208-210.

⁴⁰⁵ Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 256.

⁴⁰⁶ İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2017, 3/542.

⁴⁰⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *et-Taḳrîb li ḥaddi’l-manṭıḳ ve’l-medḥal ileyhi bi’l-elfâzi’l-‘ammiyyeti ve’l-emṣileti’l-fıḥhiyye*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 394.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2017, 2/130, 148, 496.

⁴⁰⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İḥkâm fi uṣûli’l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 2010), 7/178.

⁴¹⁰ Murat Serdar, “İbn Hazm’ın Eş‘arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemaleddin Erdemci, Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/116.

⁴¹¹ Ahmed âlemî Hamedan, “Kıyâsu’l-gâib ‘ale’ş-şâhid: Eşnâfuhu ve’l-maḥşûdu minhâ fi naḳdi İbn Hazm li ba’di’l-menâhici’l-istidlâl”, *Âliyyâtü’l-istidlâl fi’l fikri’l-İslâmiyyi’l-vasîf*, ed. Saîd Bûskulâvî, Tefvik Fâizî (Ucda: Merkezi Dirâsâti ve’l-buhûsu’l-insâniyye ve’l-ictimâiyye, 2013), 171.

Endülüs'te [q] metodunu tenkit eden düşünürlerden biri de İbn Tûmert'tir. İbn Tûmert'in görüşlerinin İbn Rüşd üzerinde tesiri olduğu söylenir.⁴¹² Eleştirileri özetle şunlardır: Murâbıtlar sahih dini tahrif edecek tarzda metodu kullanmışlardır. [q] akide meselelerinde teşbih ve tecsîm fikrine götürür. İlahî insanla mukayese eder.⁴¹³ İbn Tûmert Batı'da Mâlikî fakihleri Doğuda Eş'arî kelamcıları [q] metodunun tazammun ettiği yukarıdaki fikirlerden dolayı eleştirmiştir.⁴¹⁴ Hatta bu sebeple öğretmenleri içerisinde Gazzâlî de zikredilir.⁴¹⁵ İbn Tûmert'in Mu'tezile etkisi altında Eş'arî kelamına dahil olan tevil düşüncesini bırakması da aynı şekilde tecsîme kapı aralayan imalardan dolayıdır.⁴¹⁶ Ayrıca onun [q] bağlamındaki tenkitleri Zâhiri ve Selefi eğilimlerden bağımsız inşa ettiği söylenemez.⁴¹⁷ İbn Tûmert düşüncesinde kıyasın sahih ve fâsid şeklinde ikiye ayrılması⁴¹⁸ buna ilaveten müstakil bir şekilde [q]'ya yönelik tenkitlerin onun eserlerinde yer alması dikkat çekici düzeyde baskındır. İbn Tûmert ve İbn Rüşd arasında [q] metodu bağlamındaki etkileşimin boyutunun ne düzeyde olduğunun izinin sürülmesi *Şerhu 'akîdeti'l-Mehdî li İbn Rüşd ile'l-vücûd* isimli eserin⁴¹⁹ kayıp olması hasebiyle doğrudan mümkün görülme de İbn Tûmert'in mevcut eserleri aracılığıyla İbn Rüşd öncesinde [q] hakkındaki söylemlerine ulaşılabilmektedir. İbn Tûmert kıyasın şerî ve akîl olduğunu ve bilinen her şeyin görülen ve görülmeyen şeklinde iki kısım olduğunu belirtir.⁴²⁰ Cisimler ve renkler ilk kısma dahildir. Görülmeyenler ise sadece akılla bilinenler ve sadece vahiyle bilinenler şeklinde ayrılır. [q] metodu idrake konu olan şeylerin sınırlı olmasıyla idrak yollarının da sınırlı olması üzerine tatbik edilir.⁴²¹

⁴¹² Faysal Gâzî Mechûl, *Naqdü İbn Rüşd li ilahîyyâti İbn Sînâ* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2008), 149.

⁴¹³ Muhammed Âbid Câbirî, "Medhalün 'âmmun", *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 42.

⁴¹⁴ Onur Yıldırım, "İbn Tûmert ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu", *Belleten* 62/234 (1998), 409.

⁴¹⁵ Madeleine Fletcher, "İbn Tûmert's Teachers: the Relationship with al-Ghazâlî", *Al-Qanṭara* 18/2 (1997), 327-328.

⁴¹⁶ Mehmed Şerefeddin, "İbn Tûmert", haz. Hakan Öztürk, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 305.

⁴¹⁷ Merve Boynueğri, "İbn Tûmert'in Bilgi Anlayışı", *Anasay* 21 (2022), 155.

⁴¹⁸ Muhammed Mehdî el-Muvahhidîn İbn Tûmert, *E'azzu Mâ Yuṭlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezâir: Vizâratu's-Şikâfe, 2007), 158.

⁴¹⁹ Muhammed Eblâğ, *İbn Rüşd ve 'akîdetü'l-Mehdî bin Tûmert* (b.y.: Mü'minûn bilâ hudûd, 2018), 22.

⁴²⁰ İbn Tûmert, *E'azzu*, 158.

⁴²¹ Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 171.

İbn Tûmert'in **[q]** eleştirisi aslında sahih ve fasid kıyaslar tasnifi içerisindeki söylemlerine dayanır. Ona göre fasid kıyasların beş türü vardır: Varlık kıyası, adet kıyası, müşâhede kıyası, illetler ve fiiller kıyası. Ona göre Bârî hakkında onun cevher, araz ve cisim olmadığı zorunlu olarak bilindiğinden delile ihtiyaç duyulmaz.⁴²² İbn Tûmert'in **[q]** eleştirileri metodun bâtil olması temelinde özetle şunlardır:

*Gâib ve şâhid bir araya gelmez. Zira biri diğerine zıttır. Biri kadîm diğeri muhdestir. Biri muhtaç diğeri gânîdir. Bu ikisi birbirine kıyas edilirse ikisinin hakikati bâtil olur. Kıyas iki farklı şey arasında bir benzerlik olduğunda ve benzer şeyler arasında yapılır. Halbuki Bârî'nin ne dengi ne de benzeri vardır.*⁴²³

İbn Rüşd düşüncesine otantiklik kazandıran önemli unsurlardan birisi, birçok felsefî problemi ele almada anahtar işlevi gören, gâib ve şâhid ayrımıdır.⁴²⁴ Bu ayrımın işlenişi temelde kelamcılara yönelik bir eleştiri olup onun düşüncesinde merkezi bir konum teşkil eder.⁴²⁵ Zira Eş'arî kelamcılar sıfatlar konusunu her iki âlemi birbirine kıyas ederek ele alırlar. Bu kıyasın bilgi değerini zayıf gören İbn Rüşd kıyasın özünün burhana ulaşmak için yapılan inceleme olduğunu belirtir.⁴²⁶ Bilindiği gibi kıyaslar zorunlu neticeler veren ve vermeyenler olarak taksim edilir. Buna göre istikra, temsîl ve bazen olumlu bazen olumsuz netice veren kıyaslar kesin netice vermezler.⁴²⁷ İbn Rüşd **[q]**'dan doğrudan bahsetmemekle beraber telif metinlerinin tamamında metodu tenkit ettiği görülür. Yukarıda ifade edildiği üzere **[q]** diğer filozoflar nezdinde olduğu gibi onun açısından da temsîl düzeyindeki kıyaslar mesabesinde yakîn bildirmeyen bir metottur. Bu açıdan gerek İbn Hazm gerekse İbn Tûmert'in eleştirileri İbn Rüşd düşüncesinde de yankı bulmuştur. O bu çizgide hareket etmiş ve **[q]**'nın sıfatlara tatbikini eleştirmiştir. O halde İbn Rüşd'ün getirdiği tenkitleri hangi bağlamlarda gerekçelendirdiğinin tespitine geçilebilir.

[q] hakkında ifade edilmesi gereken evvelemirde birkaç husus vardır. İlk yön bu dünyada malum ve meşhud şeylerden hareketle malum ve meşhud olmayanlar

⁴²² İbn Tûmert, *E'azzu*, 159.

⁴²³ İbn Tûmert, *E'azzu*, 161.

⁴²⁴ Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd*, 46.

⁴²⁵ Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*, 114.

⁴²⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Kıyâs li Aristû*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuvvet: es-Silsiletü't-tûrâsiyye, 1988), 27.

⁴²⁷ İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 61.

hakkında hüküm vermedir. İkincisi ise bu dünyadaki malum ve meşhûd şeylerden hareketle öte dünya hakkındaki malum ve meşhuda konu olmayan şeyler hakkında fikir yürütmedir.⁴²⁸ Burada ifade edilmesi ve gözden kaçırılmaması gereken noktalardan biri de önceden bilinmeyen ve gâib kategorisinde olan bazı şeylerin istidlâl yoluyla da malum olabileceği hususudur.⁴²⁹ Sözelimi var olup duyuların idraki dışında kalan şeylere de gayb denilmiştir. Bundan dolayı gayb için mutlak-izafî ayrımı yapılmıştır. İzafî gayb insanın duyu, akıl veya vahiyle bilmesi mümkün olanıdır. Mutlak gayb ise Allah dışında hiçbir insanın erişmesinin mümkün olmadığı gaybtır.⁴³⁰ Dolayısıyla gayb metodik boyutunun yanı sıra epistemolojik ve ontolojik boyutları olan bir mefhumdur.⁴³¹ Diğer bir ifadeyle ontolojik cihetlere sahip olan gaybın bir ciheti şâhid âlemin ötesine diğeri fizik varlık sahasında evrenle ilgili bilinmeyen yöne işaret eder.⁴³² Bu zikredilenler [q]'nın farklı tarz ve gerekçeler içerisinde İbn Rüşd'ü konumlandırabilmek için önemlidir.

İbn Rüşd sıfatların hâlik ve mahlûk açısından iki farklı tezahürü olduğunu düşünür. Metot olarak [q]'yu eleştirirken dayandığı temel saik antropomorfist yaklaşımların ilah tasavvuruna hâlel getiriyor oluşu ve insanın sınırlı tabiatıyla [q] metodunun mutlak uygulanmasının işlevsiz oluşudur. Şimdi sıfatlar bahsindeki hangi tartışmalar etrafında [q] metodunu tenkit ettiği veya kullandığı konusuna geçilebilir.

İbn Rüşd zât, sıfat ve bunların ilişkisi etrafındaki çokluk fikrini izale etmeye çalışır. Hatırlanacağı üzere o bu bahiste Gazzâlî'nin vermiş olduğu evlat olgusu bilgisinin baba ve oğul bilgisini gerektirdiğini ve bunun da bir çokluğa sebep olduğu iddiasını ele alır. Ona göre öncelikle bu misal iki husustan sakıncalıdır. İlki çokluk olarak ifade edilen şey zihinde kurulan izafetlerdir. Bu izafetler ise söz konusu varlık dışında ona ilişkin niteliklerdir. İkinci nokta insanın bir şeyi bilmesindeki bu çokluk

⁴²⁸ Fethi Kerim Kazanç, “İlk Dönem Eş‘arî Sisteminde Bilgi Sorunu”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemaleddin Erdemci, Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 1/245.

⁴²⁹ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, 4.

⁴³⁰ İlyas Çelebi, “İnsanın Gaybla İlişkisi”, *Din Dilinde Gayb*, ed. Komisyon (İstanbul: Kuramer, 2015), 3.

⁴³¹ Alpaslan Açıkgenç, “Bir Felsefe Problemi Olarak Gayb”, *İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I*, ed. Komisyon (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), V/106, 124; Hüseyin Atay, “Gayb”, *Diyanet İlmi Dergi* VIII/82-83 (1969), 119-120.

⁴³² İlhan Kutluer, “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefî Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?”, *İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 217.

durumu (evlat olgusu-baba-oğul) izafi olmasına rağmen kabul edilse bu durumda da yanlış bir kıyas yapılmış olunur. Çünkü insandaki bu çokluk fikrinin aynıyla gâibte de olacağı fikri ima edilir. İbn Rüşd bu imâdan dolayı **[q]** metodu hakkındaki tenkidini **[q1]**, **[q2]**, **[q4]** ve **[q5]**'e dayandırır. Ona göre tür ve cins açısından birbirine benzemeyen ezeli ilimle insani ilmi birbirine benzetmek buradaki hatanın sebebidir. Zira birbirinden farklı iki varlık olmalarına rağmen şâhid âlemdeki hükmü gâib âlem hakkında vermektir.⁴³³

İbn Rüşd ilim sıfatı başta olmak üzere birçok sıfat hakkında kadîm, hâdis-muhdes, küllî, cüzî gibi kavramları **[q]** metodundan hareketle Allah hakkında kullanmak olarak değerlendirir ve bunu doğru bulmaz. Çünkü insandaki muhdes bilgide meydana gelen değişim ve çokluk sanki Allah hakkında da vaki olacakmış gibi bir anlayışı imleyen **[q]** fasid bir kıyastır. Filozofun buradaki eleştirisi **[q1]** ve **[q5]** bağlamlarındadır. Yani o, şâhid hakkında bu kavramlar etrafında bir tanım inşa edip bu tanımın aynıyla gâib hakkında da geçerli olduğu fikrini savunulamaz görür.⁴³⁴

İbn Rüşd hakiki fail ve mecazi fail ayrımı üzerinden **[q]** metodunun türlerinden biri olan **[q6]**'ya müracaat eder. Ona göre hakiki fail olmayan insan bile kelam fiilini âlim ve kâdir olmak cihetiyle gerçekleştiriyorsa, hakiki fail olanın bunu gerçekleştirmesi daha zorunludur.⁴³⁵

İbn Rüşd hayat sıfatının varlığıyla ilim sıfatı arasında kurulan bağın diğer bir ifadeyle hayatın ilim için şart olması şeklindeki izahı yani **[q]**'yu kabul eder. Hatta kelimcileri bu konuda destekler ve görüşlerini doğru kabul eder.⁴³⁶ Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta İbn Rüşd'ün burada **[q]** metodunun tarzlarından biri olan **[q4]**'ü kabul ettiğidir.

İbn Rüşd el-Evvel'in zâtını, tümelleri ve tikelleri bilmesi konularında da **[q]** metodunun kullanılmasını tenkit eder. El-Evvel'in zâtını bilmesi konusunda İbn Rüşd, Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinin söylem analizini yapar. Ona göre burada **[q]** metodu uygulanırken gâib ve şâhid arasında bir ortaklık öngörülmüştür.

⁴³³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 374.

⁴³⁴ İbn Rüşd, "Dâmîme", 130; İbn Rüşd, *Faşlû'l-mağâl*, 103-104; İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

⁴³⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 131.

⁴³⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

Bu açıklamalar İbn Rüşd nazarında onları tek bir cinsin altında birleştiren arka planıyla cedelî öncüllerden ibarettirler.⁴³⁷

İbn Rüşd [q6] üzerinden sıfatlar bahsinde [q]’yu elverişli bir metot olarak görüp kullanırken aks yapılarak ‘el-Evvel zâtını bilip zâtı dışındaki bilmezse, insan O’ndan daha üstün olur’ şeklindeki bir aktarımı [q1], [q2] ve [q5] temelinde değerlendirir. Zira burada şâhid âlemde iki insan üzerinden kurgulanan bir anlatı vardır. Buna göre biri sadece zatını diğeri hem zatını hem de zâtı dışındaki bilen iki insan örneği salt niceliksel olarak daha fazla bilgiye sahip olup olmama durumunu ifade eder.⁴³⁸ Buradan gâib hakkında hükmün verilmesi bu tür bir niceliksel bilgi telakkisi ile gâib âlem hakkında düşünmeyi gerektirir.

İbn Rüşd’ün el-Evvel’in tümelleri bilmesi meselesinde [q]’ya yönelik tenkitleri [q1] ve [q4] etrafındadır. Zira [q]’nun bu iki alt türü de teşbih ve temsile dayanan delillerdir. İlk bakışta ikna edici olsalar bile muhtevasında yanlışlar da vardır. İbn Rüşd ‘ezelî olan ile ezeli olmayan eş tutulur’ söyleminin haddizatında tanım açısından gâib ve şâhidi aynı düzlemde değerlendirilmek olarak görür [q4]. Aynı zamanda ‘ezeli bir varlığın tabiatı ile oluş ve bozuluşa tâbî bir mevcudun tabiatı’ tamamıyla birbirinden farklıdır. Diğer bir ifadeyle delalet ettikleri varlık sahası ve tabiatları aynı değildir [q1].⁴³⁹ İbn Rüşd [q1] üzerinden getirmiş olduğu bu tenkidi ayrıntılı bir şekilde şöyle betimler:

*Ezeli olan ile muhdes olanın birbirinden uzaklığı, bazısı bazısına hudûsta ortak olan türlerin birbirinden uzak olmasından daha uzaktır. Ezeli olanın ezeli olmayandan uzaklığı türlerin birbirinden uzak olmasından daha güçlüyse, bu durumda ikisi de birbirinden tamamen zıtken nasıl gâibi şâhide kıyas ederiz?*⁴⁴⁰

El-Evvel’in tümelleri bilmesi konusunda [q6] kıyasını aks ettirerek diğer bir tabirle mefhum-i muhalifinden okuyarak meseleye tatbik eden Gazzâlî’yi İbn Rüşd eleştirir. O [q]’ya müracaat edilmesini teşbih fikrini imlemesinden dolayı tenkit eder. Gazzâlî’nin getirdiği iki misal şunlardır: [1] ‘İnsan hâdis şeyleri tümel olarak bilirken, duyuya konu olanları tümel olarak idrak ederken Allah’ın bunu bilmemesi ve bu durumun O’nun için bir eksiklik ifade etmemesi mümkün değildir. [2] Akli

⁴³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 442; Muhammed Hasan Mehdî Bahît, *İbn Rüşd ve Felsefetuhi’l-ilahiyye* (Ürdün: Âlemu’l-kutubi’l-hadis, 2014), 266.

⁴³⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 443.

⁴³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 430.

⁴⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 434.

tümelleri bilmek başkası için mümkün, Allah için mümkün değilken bu durumun O'nun için bir eksiklik ifade etmemesi söz konusu olamaz.⁴⁴¹ İbn Rüşd tümel, tikel ve hâdis ibareleri üzerinden yapılan bu izahı [q1] ve [q5] açısından eleştirip [q]'nın kullanılmasını yanıltıcı bulur. Belo'ya göre İbn Rüşd fiziki âlemden hareket ederek görme ve idrak gibi duyumlar konusunda verilen örnekler üzerinden metafiziğin bir konusu olan sıfatları ele almayı metodolojik olarak hatalı bulur.⁴⁴²

İbn Rüşd [q5] bağlamında getirdiği tenkitlerinden birinde insan ve yaratıcı arasındaki ilmin farklı oluşuna dayanır. Buna göre insandaki bilginin illet ve sebebi, varlıktır; insanın bilgisi malûldür ve değişime konu olur; bilgide taaddüd insanın bilgisi için mevzu bahis edilebilir. Halbuki kadîm ilim varlık için illet ve sebeptir; malûl olmanın beraberinde getirdiği değişime konu olması imkânsızdır ve O'nun ilmi için taaddüd'den bahsedilemez.⁴⁴³

İbn Rüşd tıpkı Cüveynî gibi irade sıfatı özelinde [q] metodunun kullanımının ilah ve insan hakkındaki ayrımı göz ardı etmesinden dolayı Gazzâlî'nin filozoflara nispetle aktarmış olduğu görüşlerin temelde cedelî öncüller olduğunu vurgular. Gerekçe olarak sunmuş olduğu şey [q5] bağlamındadır. Yani tanım ve hakikat açısından benzer olmayan iki varlık hakkındaki akıl yürütmeye salt insanın eşyayı bilmesi üzerinden yapılan kıyas hatalıdır.⁴⁴⁴

İbn Rüşd 'Bârî âlemden ayırdır/*munfasıl*' fikrinin de esasen [q] ile alakalı olduğunu belirtir. Zira bu durumu cins açısından düşünmek İbn Rüşd'e göre hatalıdır. Buradaki hatanın sebebi [q5] bağlamında metodun uygulanmasından kaynaklanır. Bu şekilde düşünüldüğünde Bârî'nin âlemden ayrı olmasının cins olduğu iddiası Bârî hakkında bir cisimmiş gibi konuşmayı gerektirirdi.⁴⁴⁵

İbn Rüşd fâil mefhumu üzerinden [q] metodunun kullanılmasını eleştirir. Ona göre Bârî ve onun fâil oluşu gâib âleme yönelik bir failliktir. Dolayısıyla şâhid âlemdeki fâillerin teşne olduğu değişim, dönüşüm, artma-azalma, çokluk gibi hususlardan berîdir. Öte taraftan şâhitteki faillik salt seçme ve seçmeme üzerinden bir faillikten, gâib âlemdeki fail anlamındaki Bârî'nin failliği tüm tercihlerin ve

⁴⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 202.

⁴⁴² Catarina Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion* (London: Routledge, 2013), 28.

⁴⁴³ İbn Rüşd, "Dâmîme", 129.

⁴⁴⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 443.

⁴⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 225.

sebeplerin faili anlamındadır. İbn Rüşd burada metodun [q5] bağlamında kullanımını tenkit eder. Ancak izahlarını temellendirdiği noktada onun [q6] metoduna müracaat ettiği görülür. Sözelimi o Bârî'nin failiği ile şâhid âlemdeki faileri mukayese ederken *ehak*, *efdal*, *eşref*, *etemm*, ve *a'lâ* gibi ifadelerle kıyas-ı evlâ'ya dayanır. İbn Rüşd'ün mutlak anlamda [q] metodunu reddetmediği iddiası [q6]'ya müracaatından dolayı makbul bir yorumdur.⁴⁴⁶

İbn Rüşd'ün [q]'yu tenkidinde Bârî ve beşer hakkında sıfatların kullanımı arasındaki farkın gözden kaçırılmasına yönelik bir tenkit vardır. Bu öncelikli olarak [q5]'e yönelik bir tenkitir. Bir bütün olarak bakıldığında ise antropomorfist yaklaşımlar karşısında tenzihçi bir tavrı benimsediğinin göstergesidir. Bu bağlamda o iradenin tabiatı ve Bârî ile beşerin irade etmesi arasındaki ayrımı belirginleştirmeye yönelik izahlar yaparak [q] metodunun sıfatlara tatbik edilmesini eleştirir. Sözelimi beşerin iradesinin özellikleri şunlardır: Kendisinden bir şey eksiltene bir murada sahiptir. Eşit düzeyde karşılıklı olan iki fiilden birini yapma imkânı kendisinde olan sınırlı bir güçtür. İki üstün şeyden birini tercih eder. Murad meydana geldiğinde iradesi ortadan kalkar. Fiilin durumlarından etkilenmeye ve değişime konu olur. Zorunlulukla veya tabiatında olan bir eksikliğin tamamlanmasıyla irade edendir. İbn Rüşd [q5] bağlamındaki eleştirilerini beşerî iradenin bu özelliklere sahip olmasına dayandırır ve Allah'ın fail ve mürid olmasının bu tanımlar etrafında izahını eleştirir.⁴⁴⁷

İbn Rüşd iktisab fikrini kabul etmemeleri temelinde iradeyi mecaz gören ve 'tabiatıyla yaptı' şeklindeki ayrımı 'gözüyle baktı' sözündeki gibi gerçekleşmiş bir fiilin tekraren ifadesi olarak kabul eden Eş'arî kelamcıları eleştirirken şâhid mefhumu özelinde bir tenkit yapar. Tabir yerindeyse şâhid âlemdeki irade hakkında bile bu derece ihtilaflı bir tartışma vâkî iken buradan hareketle [q]'nın tatbik edilmesinin işleri daha da karıştıracakını ima eder.⁴⁴⁸ Bu iman altındaki gerekçenin [q5]'ten hareketle ortaya konulduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün [q] eleştirilerinin hedef kitlesi Eş'arî ve Bâkılânî'dir. Onun tenkitleri esasen mütekaddimun dönemi kelamcılarının Cüveynî hariç Eş'arî ve

⁴⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 225-226.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 224, 115.

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 230.

Bâkullânî gibi isimlere yöneliktir. Çünkü Cüveynî ile başlayan Eş‘arî kelamındaki metodik eğilimin eleştirilmesi ara bir süreç olarak Gazzâlî ve Şehristânî ile hız kazanarak devam etmiştir.⁴⁴⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd’ün **[q]** etrafındaki söylemlerinin muhatabı mütekaddimûn dönemi kelamcılarını kendine hedef edinmiştir. Öte taraftan İbn Rüşd **[q]**’yu tenkit hususunda Cüveynî ve Gazzâlî’nin yanı sıra İbn Hazm ve İbn Tûmertle aynı doğrultuda hareket etmiştir.

İbn Rüşd açısından **[q]** hakkındaki eleştirilerin muhatapları tespit edilmiştir. Ancak burada **[q]** bağlamında sorulması gereken bazı önemli sorular vardır. [1] İbn Rüşd’ün **[q]** eleştirisi ikircikli bir tutum olarak okunabilir mi? [2] **[q]** farklı tezahürleri olan bir metot olarak mı İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır?

İbn Rüşd’ün bazı Eş‘arî kelamcıları **[q]** metodunu sıfatlara tatbik etmesinden ötürü eleştirmesine rağmen bu metoda müracaat ettiği de görülür. Bu sebeple İbn Rüşd’ün söz konusu tavrında tutarlı olmadığı ya da metodun kullanımı hakkındaki fikrini sonradan değiştirdiği yorumu yapılabilir. Mesela zât-sıfat ilişkisinde mahallin farklılaştığı olgusunu, sıfatların dönüşmesi ve değişmesiyle işaret edilen varlıkların bir türden başka bir türe ve bir cinsten başka bir cinse dönüşmesiyle izah edilmesi konusunda İbn Rüşd misal olarak ateş ve havanın tabiatlarını verir. Buna göre ateş fiilinden ortaya çıkan sıfat sona erdiğinde, hava fiilinden kendisine özgü olarak sadır olan fiildeki sıfata dönüşür. Yani ateş kendisine özgü olan niteliğin sona ermesiyle/zevâl havayı hava yapan bir nitelikle havaya dönüşür.⁴⁵⁰ Sıfatların zâta ait bir mahalde olması mahallin dönüşmesi bir sıfatın başka bir sıfata dönüşmesiyle farklılıkların ve varlıklardaki değişimin açıklanmaya çalışıldığı görülür. Burada İbn Rüşd açısından söylenebilecek şey ilk bakışta ikircikli bir tutum takındığıdır. Ancak onun **[q]**’ya müracaat ediyor oluşu metodun işlevsel tarafını reddetmediğini gösterir.

İbn Rüşd **[q]**’yu sıfatlar meselesinde doğru bir yöntem olarak bulmaz. Ancak insanın gâib âleme dair fikir yürütebilmesi ya da bir tasavvur oluşturabilmesi de gâib âlem hakkında anlatılanlarla şâhid âlemde müşahede edilenler arasında bir analogi ile mümkündür. Aynı zamanda **[q]** insanın en temel akıl yürütme yöntemlerinden birisidir.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, 20-23.

⁴⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 380.

⁴⁵¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 136.

Buraya kadar ifade edilenler ışığında İbn Rüşd'ün **[q]** bağlamındaki yaklaşımının şöyle yorumlanması daha doğru ve yerindedir. Onun sıfatlar konusunda **[q]**'yu tenkit etmesi mutlak değil mukayyed bir reddediştir. Çünkü **[q]**'nın bir alt türü olan kıyâs-ı evlâ metodunu İbn Rüşd kullanmıştır. **[q]** metodunun farklı tarzlar içerisinde tatbik edilecek şekilde esnek oluşu bir yöntem kargaşası⁴⁵² olarak ifade edilirse İbn Rüşd'ün de buna dahil edilebileceği söylenebilir. Bu iddiayı kabul etmekle beraber onun **[q]**'ya müracaat edişinin mutlak anlamda bir red olmadığına altı çizilmelidir. Zira metodun işlevsel yönlerinin olduğu İbn Rüşd tarafından da kabul edilmiş görülür. Mesela o **[q]**'dan şeriatın cumhura basit bir şekilde bazı konuları öğretmede kullandığı bir metot olarak bahseder. Zira cumhurun bir şeyi tasavvur edebilmesi için o şeyin fiziki âlemde var olması gerekir.⁴⁵³ **[q]** bu açıdan cumhurun şeriatı öğrenmesinde ona kolaylık sağlayan bir yoldur. Ancak yukarıda da izah edildiği gibi temsil yakîne ulaştırmayan zannî bir delildir. Dolayısıyla İbn Rüşd cumhur nezdinde **[q]**'nın kullanımını işlevsel açıdan doğru bulur. Ancak metodun barındırdığı açmazlardan dolayı ilim erbabı için **[q]**'yu uygun görmez hatta hatalı ve sakıncalı bulur. Hatta ikna edici gözüken ancak yakîn bildirmeyen bu delil burhana ulaştırmadığı halde İbn Sînâ tarafından kullanıldığı ve Aristotelesçi burhan kıyasından uzaklaştırıldığı için İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir.⁴⁵⁴

İbn Rüşd **[q6]** formunda **[q]**'ya müracaat eder. Antropomorfist yaklaşımları izale edebilmek veya en aza indirebilmek için teolojik delillere de atıf yapar:⁴⁵⁵ “Yaratan hiç bilmez mi o en gizli şeyleri bilen latif ve her şeyden haberdar olandır.”⁴⁵⁶ İbn Rüşd'ün **[q]** bağlamındaki eleştirilerinin temelinde Kur'an'da gayb ve şehadet âlemlerinin açık bir şekilde ve türemiş halleriyle birlikte altmış kadar yerde kullanılmış olması⁴⁵⁷ önemli bir yer tutar, denilebilir. Zira Endülüs'te dinin özüne

⁴⁵² Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematığı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2001), 185.

⁴⁵³ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

⁴⁵⁴ Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Farq beyne re'yeyi'l-hâkimeyn”, 153; Oya Şimşek - Yaşar Aydın, “İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 286; Erkol, “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı”, 31.

⁴⁵⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

⁴⁵⁶ Mülk 67/14.

⁴⁵⁷ Mehmed Said Hatiboğlu, “Kur'an'da Gayb”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi*, ed. Komisyon (İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017), 331.

dönme fikrinin teorisyenleri olan İbn Hazm, İbn Tûmert gibi isimlerin yaklaşımlarını İbn Rüşd de devam ettirmiştir.

İbn Rüşd'ün **[q]** genelinde karşı çıktığı fikrin fizik ve metafizik arasındaki ilişki hakkında olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak İbn Rüşd'ün itirazında iki kavrama dikkat çekilebilir. İlki kategori yanlışı/*category mistake*; ikincisi şartlı tanım/*stipulative*. Bilindiği üzere kategori yanlışı 'bir terim ya da kavramın kendisine uygun düşmeyen bir kategori içinde konumlandırılmasıdır.'⁴⁵⁸ İbn Rüşd'ün sıfatlar konusuna yaklaşımında da benzer bir fikrin zımnen var olduğu söylenebilir. Zira o sıfatların metafizik kategorisinde yer aldığına ve fizik âleme konu olan kategoriler üzerinden bu bahse misal getirilmesini bâtil, fâsid ve hata lafızlarıyla anlatır. Gilbert Ryle tarafından ortaya konulan kategori yanlışına düşmemenin yolu kategorilerin sahip oldukları tabiatların belirlenmesidir.⁴⁵⁹ İbn Rüşd'ün **[q]** bağlamında yapmaya çalıştığı da aslında budur. Zira o gâib ve şâhid âlemlerin tabiatları itibariyle birbirinden farklı olduklarını vurgularken anlam sahalarını belirgin hale getirerek mukayese edilmelerinin ve Ryle'in ifade ettiği kategori yanlışına düşülmesinin önüne geçmeye çalışır. Dikkat edilirse İbn Rüşd'ün **[q]** tenkidi iki âlem hakkındaki mukayesenin teşbih doğuracağı ve yanlışlığı hakkındadır. O ilah hakkında konuşurken cins, tür, terkîb vb. lafızların iki âlem arasındaki farklılığı yadsımdan kaynaklandığını söylerken aslında hakkında cins, tür, cisim, terkîb gibi söylemlerin fiziki âlemdeki şeylere karşılık geldiğini söyler. Bu ifadeler ise İbn Rüşd'ün hangi terimin nerede nasıl kullanıldığına dikkat çekmesi ve kavramlardaki belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışmasıyla yani şartlı tanımla/*stipulative*⁴⁶⁰ da doğrudan ilgilidir. Zira şartlı tanım bir kategori içerisinde kullanılan terimi bundan başka bir kategori içerisinde kullanmaktır.

Son söz olarak İbn Rüşd'ün **[q]** hakkındaki söylemleri şöyle hulasa edilebilir: Metodu mutlak anlamda eleştirmemiştir. Metodun cumhur açısından işlevselliğine değindiğinde pedagojik boyutuna metodun kullanımını eleştirdiğinde ise epistemolojik olarak **[q]**'nın değerine temas etmiştir. Gâib ve şâhid âlem ayrımının temelini Kur'an'dan alıyor oluşu onu teolojik delillere müracaata sevk etmiştir.

⁴⁵⁸ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 68-69.

⁴⁵⁹ Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 83.

⁴⁶⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 86, 307.

İzutsu'nun 'Allah için gayb söz konusu değildir. O her şeyi bilir. Âlemin gayb ve şehadet olarak ikiye ayrılması insan için bir mana ifade eder'⁴⁶¹ söyleminde olduğu gibi İbn Rüşd'ün [q]'yu eleştirisi insanın sınırlı yapısına dikkat çekmek içindir. Ayrıca iki âlem arasındaki ayrım bu dünya ve öte dünya arasında farklılıktan bahsettiğinde ontolojik boyut ön plana çıkmaktadır.

[q6]'ya müracaat etmesi hem mutlak anlamda metodu reddetmediğini hem de [q]'nın nasıl işlevsel olarak tatbik edilebileceğini gösterir. [q] bağlamındaki eleştirileri doğrudan Eş'ari ve Bâkılânî' gibi müteahhirun kelamcılara yönelik olmuştur. [q]'nın tenkidi noktasında Cüveynî ve Gazzâlî ile hemfikirdir. Ayrıca Endülüs'de [q] noktasındaki fikirleri İbn Hazm ve İbn Tûmert'e râcîdir. İbn Rüşd'ün metot eleştirileri en genelde kendisinden önceki eleştirel gelenek içerisinde [B] ve [D] bağlamında değerlendirilebilir.

İbn Rüşd'ün [q] bağlamındaki tenkitlerinin temel dayanağı insanın sınırlı yapısıyla şâhiden hareketle gâib hakkında fikir yürütmesinin beraberinde getireceği açmazlardır. Tam da bu noktada öte dünya/me'âd ve bu dünya/me'âş ayrımı yapan Câhız'ın İbn Abbâs'tan naklettiği şu pasaj konunun özeti bağlamında hatırlanabilir:

*Akıldan payidar olmayan dünyadaki işlerin nasıl döndüğünü bilmediği gibi aynı şekilde din sahasında da nasıl hareket edileceğini bilmez. Dünyadaki cehaletinin daha fazlası ahiret hakkındadır. Bu dünya şâhid âlem olup müşahade edilirken öte dünya gaybtır. O halde gözüyle gördüğü şeyde câhil olan, gâib şey hakkında daha da câhildir.*⁴⁶²

İbn Rüşd [q]'yu eleştirse de işlevsel bulmasından dolayı [q]'nın türevlerinden olan kıyâs-ı evlâyî kullanmıştır. Bu durumda sıfatlar hakkında akıl yürütmenin imkânını İbn Rüşd eder. Ancak [q]'nın teşbih fikrini ima eden türevlerini dışlar.

⁴⁶¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 76.76

⁴⁶² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb Cāhız, "Risāletü'l-me'âd ve'l-me'âş", *Mecmû'u resâilî Cāhız*, thk. Paul Kraus, Muhammed Taha el-Hâcîrî (Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-tercûme ve'n-neşr, 1943), 9.

2.1.2. Dini Bilgide Seçkin Tavr

İslam düşüncesinde avam, havâs, ehassu'l-havâs; mübtedî, mütevassıt, müntehî; cumhur, nüzzâr, suedâ; hatâbe, cedel, burhan ehli vb. gibi yapılan tasnifler, temelde bir tabakalaşma fikrini imlediği gibi aynı zamanda düzey ve düzlem farklılıklarına yönelik bir izah biçimidir.

Kelamda, tasavvufta ve felsefedeki tüm bu tasnifler ayrıcalıklı, üstün, seçkin veya elit bir zümre düşüncesinden kaynaklanır. Bu açıdan söz konusu tasniflerin tamamını seçkincilik olarak nitelemek mümkündür. Hatta Pareto ve Mosca'dan ilhamla bu tablo, siyasi sosyal ve kültürel olayların tesiriyle farklılaşsalar da *bir seçkin zümrenin yerini bir diğer seçkin zümreye bırakmasını*⁴⁶³ tasvir eder. Ayrımların temelinde hakikatin farklı şekillerde ifade edilebileceğine dair vurgu dil ve üslup açısından epistemik bir cemaat⁴⁶⁴ fikrini düşündürttüğünden sosyolojik bir zümre de meydana getirmektedir.⁴⁶⁵ Bu tür ayrımların temelinde anlayış seviyelerine göre hakikatin anlatılması ve ehil olmayan kişiler elinde hakikatin zayi olmasının önüne geçilmesi de hedeflenir.⁴⁶⁶ Ayrıca insanların kültür seviyeleri, tabiatları, öğrenimleri, zekaları, kapasiteleri gibi farklı eğilimlere sahip olduğuna işaret edilir.⁴⁶⁷ Seçkin teori bir yönüyle ontolojik bir yönüyle epistemolojik bir yönüyle de yönetim mekanizmalarıyla olan ilişkisi açısından siyasaldır. Zira klasik düşüncede dikey bir hiyerarşi fikrinin temerküz ettiği hatırlanacak olursa, varlıkların Tanrı'dan dört unsura kadar sıralanması ontolojik zemine, Tanrı'ya ait olan bilginin, ilk akla ve sırasıyla göksel akıllara, faal akla, peygamberlere ve velilere, onların öğretimiyle de avama ulaşması şeklindeki kurgu epistemolojik zemine işaret eder. Bu tabloda avam hiyerarşinin en sonunda tasvir edilir. Bu durum aslında avamın yönetimi elinde

⁴⁶³ Martin Slattery, "Seçkinler Teorisi", çev. Ümit Tatlıcan, *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 88. Ayrıca bk. Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*, çev. Merve Zeynep Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 60, 76.

⁴⁶⁴ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015).

⁴⁶⁵ İsmail Hanoğlu, "Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler", *İslami Araştırmalar* 28/2 (2017), 140.

⁴⁶⁶ Emine Taşçi Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 665-671.

⁴⁶⁷ Cevdet Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 117; Muhammed Sa'îd Kassâm, *Menhecü'l-bahş fî felsefeti İbn Rüşd* (Dımaşk: Daru'l-vahyi'l-kalem, 2014), 89.

tutanlar tarafından rahat kontrol edilmesine de imkân sağlar. İşte bu nokta da siyasal yöne işaretler.⁴⁶⁸ Her ne kadar bilişsel farklılıklara işaret etse de bu ayrımın bir tarafı kişilerin bilgiyi öğrenme karşısında sınırlandırılmalarıdır.⁴⁶⁹ Öte taraftan bu tür ayrımların siyasal otoritelerin baskısının bir ürünü olduğu tarihî hadiselerle sabittir. Bu sebeple de avam-havas gibi tasnifler kişisel tavırlardan ziyade genele teşmil edilebilecek bir zihniyetin yasaklamacı tavrının uzantısı olarak da yorumlanabilir.⁴⁷⁰ Ancak içerisinde barındırdığı sınırlandırıcı anlamın ötesinde burada başka bir hakikat daha vardır. Retorik ehli ya da avam insanların çoğunu temsil eder. Schopenhauer'un ifadesiyle insanların çoğu ise hayatlarında düşünceye olabildiğince az yer verenlerdir. Onlar sadece uğraştıkları işin gerektirdiği kadarıyla düşünmeye eğilimlidirler, his ve arzuları onları harekete geçirir.⁴⁷¹ Mills'in dediği gibi avam ya da sıradan insanlar gündelik yaşamlarını sürdürme gayretinde olan ve bu dünyayı aşacak güce sahip olamayanlardır.⁴⁷² Özetle bu tür ayrımların yapılmasında arkaplanda yatan gerekçeler şunlardır:

- * Epistemolojik [kişiden kişiye değişen bilişsel süreçler]
- * Ontolojik [varlıklar hakkındaki hiyerarşi fikri]
- * Politik [siyasal otorite karşısında halkın konumlandırılması]
- * Lojik [tasdik türleri açısından farklılığın boyutu ve menşei]
- * Pedagojik [dini ve felsefî bilginin kime nasıl ulaştırılması gerektiği]
- * Metodolojik [yukarıdaki tüm izahların dayandığı temel]

Avam-Havâs-Ehassu'l-havâs söz konusu tabakalaşmaya yönelik yapılmış tasnifler içerisinde en bilinenidir. Avam en genel anlamda âlim, filozof, mutasavvıf ve yönetici olmayan çoğunluk,⁴⁷³ halk, cumhur için ilim ve marifet ehli olmayan

⁴⁶⁸ Hasan Aydın, "Gazzâlî'nin Siyasal Teolojisinde Seçkincilik ve Sıradancılık Öğretisi ve Kimi Sonuçları", *Bilim ve Gelecek* 214 (Şubat 2022), 20.

⁴⁶⁹ Erkan Yar, "Kelâm İlminde Dokunulamaz Bilgi Alanları Paradigması ve Epistemolojik Değeri", *Kelamda Bilgi Problemi*, ed. Orhan Şener Koloğlu vd. (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003), 53.

⁴⁷⁰ Yar, "Kelâm İlminde Dokunulamaz Bilgi Alanları Paradigması ve Epistemolojik Değeri", 70.

⁴⁷¹ Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 8, 30.

⁴⁷² C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2019), 17.

⁴⁷³ Süleyman Uludağ, "Avam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/105-106.

kişileri tanımlamada kullanılan bir terimdir.⁴⁷⁴ Ayrıca akide ve taat konularında taklide dayanan, dini ritüellerin ve şekillerin ötesine geçemeyenler için de avam terimi kullanılır. Öte taraftan avam mukabili havâs ile birlikte daha çok tasavvuf literatüründe amelî ve nazarî açıdan şeriatın zahirine önem veren ruhî yücelmeden ziyade dünya ve ahiret nimetlerinden faydalanma eğiliminde olanları tanımlamak için tercih edilen bir kavramdır. Havâsa nazaran avam, eşyanın hakikatini ayândaki kadarıyla gören; birtakım tecrübe, sezgi ve derin tecrübelerle elde edilen yüce ve yüksek hakikatleri anlamakta eksik ve aciz olan; fitrî yapısıyla da havâsın zeka ve sezgisinden yoksun olan kişilerdir. Öte taraftan birtakım düşünürler avamın muhtevasına derin tecrübelerden, ahlakî tezkiyeden yoksun veya bu konuda gayret sarf etmeyen fakih ve kelmacıları da dahil etmiştir.⁴⁷⁵

Havâs avamın mukabilidir, seçkin ve özel kişi manasında⁴⁷⁶ ehl-i tarîk olup Allah’a vasıl olan, herkeste bulunmayan bilgi, hal, kabiliyet ve ruh tezkiyesine sahip kişiler için kullanılan bir terimdir. Havâsı avâmdan ayıran şeyler nafîle ibadetlere verilen önem, haram ve mekruhtan sakınmak, bu hususlardaki rikkatin neticesi olarak birtakım hususi bilgi ve hallere sahip olmaktır. Ehassu’l-havas ise havâsın yaptıklarında onları geçenler veya onlardan ileri olanlar için kullanılır. Bir misalle anlatılacak olunursa, herhangi ahlaki bir eylem avâm tarafından alelade, havas tarafından iyi, ehassul havas tarafından en iyi şekilde icra edilir.⁴⁷⁷ Diğer bir ifadeyle dini hükümleri caizliği açısından değerlendirip tevîl yoluyla ruhsat imkânı arayanlar avam; ruhsattan ziyade azimete ağırlık verenler havas; dini hükümler konusunda ileri bir sezgiyle bilen ve tatbik etmede de son derece hassas olanlar ehassu’l-havastır.⁴⁷⁸ Havf kavramı üzerinden bu tasnif şöyle gösterilir: Avam’ın Allah’tan korkusu O’nun cezasından korkmak; havas’ın korkusu Allah’tan ayrı kalmak; ehassu’l-havas’ın korkusu ise Allah’ın kendisinden korkmaktır.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), “Avâm”, 67.

⁴⁷⁵ Uludağ, “Avam”, 4/105-106.

⁴⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), “Havâs”, 257.

⁴⁷⁷ Süleyman Uludağ, “Havas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/517.

⁴⁷⁸ Uludağ, “Avam”, 4/106.

⁴⁷⁹ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), “Havf”, 350.

Avam-havas ayırımına benzer tasniflerin İslam filozofları tarafından da yapıldığı görülebilir. İbn Miskeveyh'de avam-havas; Fârâbî'de erdemli nefisler, fasık nefisler, cahil nefisler; İbn Sînâ'da 'yeteneksiz (ebleh) nefisler' ve 'kutsî ve temiz nefisler'; İhvân-ı safâ'da avam, mutavassıt, havas; İbn Bâcce'de cumhur, nüzzar ve süeda; İbn Rüşd'de hatâbe, cedel ve burhan ehli gibi.

Fârâbî'nin eserlerinde çeşitli tasnifler göze çarpar. İlk tasnif, milletlerin ve şehirlerin avam-havâs şeklinde ayrılmasıdır. Bunlardan seçkin olan zümre inandıkları şeylere titiz bir araştırmanın sonuçları olan öncüllere dayanarak bilir; denenmemiş ortak görüşlere uygun olan şeylerle yetinen ve yetindirilmesi gereken gruptur. Seçkin sınıf kesin ispatlarla akledilebilir olanların bilgisine sahipken, ikna etme, hayal gücü ile eşyanın bir benzerini temsil etmeye dayanan yöntemler avam ve halk kesiminin bir şeyleri öğrenmesinde kullanılan metotlardır.⁴⁸⁰ Fârâbî'nin ikinci bir tasnifi hür insanlar, hayvan tabiatlı insanlar, doğuştan köleler şeklindeki tasnifidir. İlk zümre, iyi düşünebilme ve sağlam irade gücüne sahip; ikinci zümre ne iyi düşünme ne de sağlam iradeye sahip olanlardır; son zümre ise iyi düşünebilme becerisine sahip ancak sağlam bir iradede yoksun kişilerdir.⁴⁸¹ Üçüncü bir tasnif erdemli insan (bilen ve bildiğini uygulayan), cahil insan (uygulayan ama bilmeyen) ve fasık insandır (bilen ama uygulamayan).⁴⁸² Diğer bir tasnif erdemli şehirde insanın bilmesi gereken konuları kimlerin nasıl bileceği ile ilgili olandır: Filozoflar bu konuları kesin kanıtlarla bilenlerdir. Ara sınıf filozofların görüşlerine tabi olarak bu bilgileri bilenlerdir. Geriye kalanlar yani çoğunluk ise hem tabiat hem de alışkanlık bakımından o şeyleri anlama yeteneği olmayan sadece misal ve semboller vasıtasıyla bilebilenlerdir.⁴⁸³ Son olarak en çok bilinen tasnif olan millet ve şehirlere yönelik dördü şü tasniftir: Erdemli şehir, cahil şehir, fâsık şehir ve sapık şehir.⁴⁸⁴

İbn Sînâ kader konusuna dair yazdığı risalede konunun açıkça anlatılmasının halk üzerinde olumsuz tesirleri olacağına değinir. Zira anlaşılması zor ve kapalı bir

⁴⁸⁰ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târḥân el-Fârâbî, *Taḥşîlû's-sa'âde*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2012), 89, 91.

⁴⁸¹ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târḥân el-Fârâbî, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 159-160.

⁴⁸² Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târḥân el-Fârâbî, *Fuṣûlû'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 104.

⁴⁸³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 116-117.

⁴⁸⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye / Mebâdi'ül-mevcûdât*, 93.

meseledir. Bu sebeple bazı şeylerin halka izah edilmemesi aksi takdirde onları ifsad edeceği hususuna vurgu yapar.⁴⁸⁵ Mead risalesinde hükemanın sembolik ifadelerle izah ettiği hususlar olmasa avamın bunları asla tasavvur bile edemeyeceğine işaret eder.⁴⁸⁶ İbn Sînâ mead konusuna yaklaşımlarıyla da avam ve havas dediği iki zümre arasında fark olduğunu söyler. Havas ahiretteki mutluluğu avamın anladığı gibi hissî zevkleri tatma olarak algılamaz. Aksine nefsî arındırmayla ahirette mutluluğun elde edileceğini düşünürler.⁴⁸⁷

İhvân-ı Safâ'da avâm-mütevassıt-havas ayrımı *Risâleler*'in metafizik bilimlerle ilgili kısmında geçer.⁴⁸⁸ Burada dini bilgilerin bir kısmının zâhir bir kısmının da bâtın oluşuna dikkat çekilir: *Onları din ehli ve dinî hükümleri bilen avam ve havas uleması bilir. Dinin hükümlerinin ve belirlediği cezaların birtakım sırları ve bâtınî yönleri de vardır ki, onları ancak havâs (seçkin âlimler) ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir.*⁴⁸⁹ Ayrıca *Risâleler*'de insanların kısım kısım olup avam, havas ve bunların arasında da farklı derecelerde insanların olduğundan bahsedilir.⁴⁹⁰

İhvân-ı Safâ havâs'tan olan filozofların ilmî meselelerde izaha ihtiyaç duymadığına işaret eder. Onlara göre ayet ve haberlerden avam ve cahillere izah edilmemesi gereken sırlar vardır; seçkinler ve filozoflar zümresi buradaki hakikati bilir ve bunları kötülere açmazlar.⁴⁹¹ İhvân havâsı şerefli ve razı olunmuş nefis; avamı eksik nefisler şeklinde tavsif eder. Onlara göre avam güzel bir şey gördükleri zaman nefisleri buna bakmayı, o şeye yakın olmayı arzulayan; havâs ise bu şeyi meydana getiren zâtın hikmetli oluşuna dikkat kesilip huzuru bu zâtta bulmaya çalışan zümredir.⁴⁹² İnsanların tabiatı uyarınca hareket ettiklerini hatırlatan İhvân,

⁴⁸⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, "Risâle fî sırrı'l-kader", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 174.

⁴⁸⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, "el-Aḍḥaviyye fî'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 7-8.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *Necât*, 281.

⁴⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Şafâ*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/395; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Şafâ*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 4/95.

⁴⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Şafâ*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/223-224.

⁴⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Şafâ*, 2012, 1/243.

⁴⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Şafâ*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/237-238.

⁴⁹² İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Şafâ*, 2014, 3/229-230.

avam ve cahiller için yapılması gerekenin ibadetlerle meşgul olmak olduğunu vurgular.⁴⁹³

İbn Miskeveyh insanların gaye ve yakın yetkinliği dikkate alındığında çeşit çeşit oluşuna işaret eder.⁴⁹⁴ Nefsin hayvânî, gadabî ve nâtık güçleri içerisinde, insanın nâtık kategorisinde olduğunu ve insanlar içerisinde en üstün olanın bu nefisten daha çok nasibi olan olduğunu ifade eder. Bununla birlikte söz konusu nâtık nefis yerine insanda hayvani ve gadabî nefis galib gelirse kişi insanlık mertebesinden düşer.⁴⁹⁵

Seçkin teori baskın bir şekilde sisteminde yer aldığı düşünürlerden biri de Gazzâlî'dir. *Ḳıstâsü'l-müstakîm* eserinde o, avam ve kelamcıların iman ve müşâhede ehlinin iman şeklinde bir taksim yapar. İlk grubun imanı zayıf, ikinci grubun imanı yakînidir.⁴⁹⁶ Ancak yine aynı eserinde daha genel bir tasnif içerisinde insanların avam, havas, cedel ehli olmak üzere üç çeşit olduğunu söyler. Onun izahıyla avam esenlik sahibi ve cennet ehli olan saf kişiler; havas zekâ ve basiret sahibi olanlar; cedel ehli ise fitne arzusundan ötürü müteşâbih ayetlere tabi olanlardır. Gazzâlî havas ve avam sınıfının özelliklerini de sıralar. Havas kavrayışlı karakter, kuvvetli zekâ, taklit ve taassuptan arınmış olanlar;⁴⁹⁷ avam ise saf, hakikati kavrama kabiliyeti olmayan, iddiasını ispat etme arzusu olmayan, icra ettikleri meslekler ilimle iştigallerine mani olmuş, içlerinde cedel içgüdüleri olmayanlardır.⁴⁹⁸ Gazzâlî cedel ehlini ise tedavi edilmesi gereken bir grup olarak görür.⁴⁹⁹ Aydın Gazzâlî'nin seçkin teorisini incelediği makalesinde bu tür tasniflerden klasik felsefedeki varlık hiyerarşisinin insanlara tatbik edilmiş şekli olarak bahseder. Gazzâlî'nin metinlerinden hareketle bu hiyerarşiyi şöyle özetler: En üstte Tanrı olmak üzere, peygamberler, veliler, alimler, siyasilere, kelamcılar ve fakihler, çiftçiler esnaflar ve tüccarlar yani sıradan insanlar. Ona göre bu sınıflandırmalar bir yönüyle

⁴⁹³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Şafâ*, 2014, 3/402.

⁴⁹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 64.

⁴⁹⁵ İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'âdât ve Menâzilu'l-ülûm*, çev. Hümeysra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 52, 59.

⁴⁹⁶ Gazzâlî, *el-Ḳıstâsü'l-müstakîm*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 133-134.

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *Ḳıstâs*, 138.

⁴⁹⁸ Gazzâlî, *Ḳıstâs*, 140.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *Ḳıstâs*, 143-144.

ontolojik, bir yönüyle epistemolojik diğer yönüyle metodolojik açıdan insanların durumları dikkate alınarak yapılmıştır.⁵⁰⁰

Gazzâlî tüm bu sınıflandırma çabasını Hadid suresindeki şu ayete dayandırır: ‘...İnsanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır...’⁵⁰¹ Yukarıdaki üç sınıftan avam kitap ehlidir, havas mizan ehlidir, ehl-i cedel ise ikna olmayıp kıt anlayışlı, taassup ve inatçı olabileceğinden demirle tedavi edilmesi gereken gruptur.⁵⁰² Terkan söz konusu kategorizasyonun Gazzâlî’nin düşüncesi hakkında önemli fikirler verdiğini belirtir. Nitekim Gazzâlî avâmın itikadını afet ve yıldırımlar karşısında hiç etkilenmeyen yüksek dağlara; cedelci kelimcilerin imanını ise havada asılı bir ipe benzetir.⁵⁰³

İbn Bâcce (ö.1138) avam-havas ayrımıyla alakalı literatüre cumhur, nüzzâr ve süeda şeklindeki üçlü tasnifiyle katkı yapmıştır.⁵⁰⁴ Bu tasnif ‘*birbirlerinden farklı bilme basamakları ile düşünülürler veya tümeller ile bağlantı kuran*’⁵⁰⁵ insanların *bilişsel yetkinlik*⁵⁰⁶ aşamalarını gösterir. İbn Bâcce’ye göre bu üç menzilden cumhur heyûlânî suretlerle irtibatlı olan makullere sahip tabi’î mertebedir ve amelî sanatların çoğu bu mertebeye dahildir. İkinci mertebe nazarî bilgi mertebesi olup tabi’î mertebenin zirvesidir. Cumhur önce eşyayı sonra konu oldukları için makullerî incelerken; nüzzâr önce makulleri sonra makullere benzediği için konuları inceler. Nazarî mertebede olan makullere vasıtaıyla sahiptir. İbn Bâcce güneşin suda görünmesini misal vererek bu mertebeler arasındaki farklara işaret eder. Bu açıdan suda görünen şeyin güneşin bizatihi kendisi olmayıp hayal olduğunu bilen nüzzâr sınıfidır. Cumhur suda görünen güneşin hayalinin hayalini görür. Bu, su üzerindeki

⁵⁰⁰ Aydın, “Gazzâlî’nin Siyasal Teolojisinde Seçkincilik ve Sıradancılık Öğretisi ve Kimi Sonuçları”, 21.

⁵⁰¹ Hadid 57/25.

⁵⁰² Gazzâlî, *Kıstâs*, 138, 152.

⁵⁰³ Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 308.

⁵⁰⁴ Muḥammed b. Yaḥyâ b. Bâcceh ‘ve ḳad Yu’rafu bi-İbni’ş-Şâiğ ‘Ebû Bekir et-Tuceybî el-Endelusi es-Seraḳṣiṭi İbn Bâcce, “İttişâlu’l-‘aḳl bi’l-insân”, *Resâilü İbn Bâcce el-ilahiyye*, thk. Macit Fahri (Beyrut: Dâru’n-nehâr li’n-neşr, 1991), 167.

⁵⁰⁵ İlyas Özdemir, “İbn Bacce’de Düşünülür Nesneler İle Birleşmenin Basamakları”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 55.

⁵⁰⁶ Bayram Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce’nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 142.

güneşin hayalinin aynadaki şahıs olmayan yansımasına benzer. Süeda zümresi ise o şeyin kendisini görür.⁵⁰⁷ Aydınli'ya göre cumhur-nüzzar-süeda ayrımı insanın yetkinlik kazanma yolunda ulaşılması gereken üç aşamayı temsil eder.⁵⁰⁸ Dikkat edilirse ayrıntıları ve bağlamları farklılaşsa da İbn Bâcce'nin tasnifinde de üstün, orta ve alt sınıf şeklinde bir hiyerarşinin varlığı göze çarpar.

Genel hatlarıyla tasvir edilen avam-havas tasnifleri içerisinde İbn Rüşd'ün ilgili literatüre katkısı ve bunu nasıl metodik bir yaklaşımla tartışmalara tatbik ettiği konusuna geçilebilir.

İbn Rüşd de kendisinden önceki düşünürler gibi âlemde ve insanlar arasında bir hiyerarşinin olduğunu kabul eder.⁵⁰⁹ Dolayısıyla onun tasnifinin özünün bu fikrin gölgesinde inşa edildiği söylenebilir.

Gazzâlî yapmış olduğu tasnifi Hadid suresine işaretlerle gerekçelendirirken İbn Rüşd de Nahl suresine müracaatla kendi tasnifini temellendirir: “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve en güzel şekilde onlarla mücadele et”.⁵¹⁰ Hikmet burhan ehline; nasihat hitâbet ehline; mücadele de ehli cedele karşılık gelir.⁵¹¹

İbn Rüşd'ün Aristoteles'den mülhem tasnifi hatâbe-cedel-burhan şeklindedir. Bu açıdan o gerek tümevarım gerekse kıyas şeklindeki her türlü akıl yürütmenin retorik, diyalektik ve apodeiktik üç yönü olduğunu kabul ettiğinde Aristoteles'e tâbîdir.⁵¹² Öte taraftan Aristocu bu tasnifi İbn Rüşd kendi eserlerinin metodolojik doğasını açıklamak için kullanır.⁵¹³ Belo'ya göre de İbn Rüşd'ün bu ayrımı, dil söylem ve akıl yürütmedeki farklılıklara işaret etmek üzere yapılmıştır.⁵¹⁴ Bu tasnif Aristoteles ve İbn Rüşd açısından aynı değildir. Kassâm'a göre Aristoteles tasnifinde

⁵⁰⁷ İbn Bâcce, “İttisâlu'l-'akl”, 167. Krş. Hadis Bilgin, *İbn Bâcce'nin “Risale fi İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsan” Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 70-71.

⁵⁰⁸ Yaşar Aydınli, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992), 117.

⁵⁰⁹ Mustafa Yıldız, “İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 38.

⁵¹⁰ Nahl Suresi 16/125.

⁵¹¹ İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, 96.

⁵¹² Mehmet Birgül, “İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/1 (2010), 250.

⁵¹³ Francisco J. Romero Carrasquillo, “The Dialectical Status of Religious Discourse in Averroes and Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014), 366.

⁵¹⁴ Catarina Belo, “İbn Rüşd, Faşlü'l-makâl”, çev. Mustafa Yalçınkaya, *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*, ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 401.

ilimler ve marifetlere göre bir taksim yapılırken İbn Rüşd düşüncesinde yakîn ve tasdîke uzaklık ve yakınlık esaslarına göre bir taksim yapılır.⁵¹⁵ İbn Rüşd düşüncesinde bu ayrım burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsata şeklinde beş sanat temelinde inşa edilmiştir. Kıyasın öncüllerinin birbirine göre farklı olması, değişmesi ve artması gibi durumlara göre tanımlanırlar. Bununla birlikte beş sanat, doğruluk derecesine göre önermelerin içeriklerinin incelendiği bir başka tasnifin (yakiniyyât, meşhûrât, müsellelât, makbûlât, zanniyyât, muhayyelât, vehmiyyat) izdüşümünde kendini gösterir. Sözelimi beş sanattan burhan, öncülleri yakîniyyâtta olan kıyastır; cedel meşhûrat ve müsellelâtta; hatâbe ise ya sadece zanniyyâtta veya zanniyyât ve makbûlâtta olan öncüllere sahip sanattır.⁵¹⁶

Beş sanattan burhan, kesin bilgi veren tek kıyastır.⁵¹⁷ İbn Rüşd'ün ifadesiyle insanın bilgi elde etmesinin en yetkin yollarından biri bu kıyas yoluyla elde edilen burhânî bilgidir.⁵¹⁸ Cedel, muhataba kabul ettirilmek istenen herhangi bir düşüncede ihtimali öncüllerden netice çıkaran kıyas;⁵¹⁹ kesinlik açısından cedelden sonra gelen hatâbe ise zorunlu bilgileri anlamaktan aciz insanları ikna edebilmek üzere zanniyyât veya makbûlât türünden önermelerle kurulan kıyastır.⁵²⁰

İbn Rüşd'e göre bir tasdik türü olarak retorik düşünme tarzının da birtakım karakteristik özellikleri vardır. Sözelimi ikna etmeye dayalı olma, sözler, şahitlikler, örnek ve kanıt getirme gibi verilere dayanma vb. Kanıtın retorikte kullanımı örtük kıyas şeklinde ifade edilir. İbn Rüşd buna bir kişinin diğer bir kişiye herhangi bir ilacı tavsiye ederken 'bunu kullan, şu kişi kullandı ve bundan faydalandı' demesini örnek verir. Bu tür örtük kıyaslar, herkesin ya da çoğunluğun yerleşik ilk görüşüne göre netice veren kıyaslar olup insanda karşılaşır karşılaşmaz baskın bir zan oluşturan ve derinlemesine bir araştırma yapmaksızın nefsin sükûn bulduğu

⁵¹⁵ Kassâm, *Menhecü'l-bahş fi felsefeti İbn Rüşd*, 102.

⁵¹⁶ M. Naci Bolay, "Beş Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/546.

⁵¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/430.

⁵¹⁸ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Kıyâs*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1992), 137.

⁵¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/209.

⁵²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/443.

görüşlerdir. Avam sözkonusu ilk görüş üzerinden zorunlu bir çıkarım yapan bu örtük kıyasları kullanarak hayatlarını idame ettirir ve bununla iktifa ederler.⁵²¹

İbn Rüşd kıyasın şekilleri açısından da ikna edici görüntünün retorik düşüncede nasıl kullanılabileceğini de açıklar. Önce mantıkta kıyasla ilgili klasik şekiller hatırlatılabilir: Birinci şekil: Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklemidir. İkinci şekil: Orta terim iki öncülde de yüklemidir. Üçüncü şekil: Orta terim her iki öncülde de konudur. Dördüncü şekil: Orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklemidir.⁵²² İbn Rüşd birinci şekilden büyük önerme çıkarıldığında daha ikna edici olduğunu belirtir. Yine ona göre ikinci ve üçüncü şekilde ilk bakışta netice verdiği zannedilen ama sonuç vermeyen kıyaslar da sureti itibarıyla ikna edici görülebilir.⁵²³

İbn Rüşd'ün tasdik türlerine göre insanları tasnif etmesini ele alan Belo İbn Rüşd nezdinde felsefe okumaya eğilimli olanların bunu yapmakla yükümlü olduklarını aksi halde inançsızlığa düşebileceklerine işaret eder. O İbn Rüşd nezdinde ilah, nübüvvet, ahiret konularının taviz verilemeyecek üç konu olduğuna ve buna inanma şeklinin kişiden kişiye daha doğru bir tabirle ait olduğu sınıfa göre değişeceğine işaret eder. Burhan ehli olan filozoflar açısından nasta yer alan antropomorfik tasvirler harfi harfine kabul edilemezken; retorik ehli olan avam için aynı durum söz konusu değildir.⁵²⁴

İbn Rüşd'ün hatâbe-cedel-burhan üçgeninde yaptığı ayrımı nasıl, nerelerde ve niçin kullandığı önemlidir. Zira o dînî ve felsefî meseleleri izah ve tevil ederken bu ayrıma müracaat eder. Onun esas amacı avamın inancının sarsılmasına sebebiyet verecek yorumlara dair uyarılar yapmaktır. Konu bağlamında kullandığı rivayetlerin çokluğu da meseleye verdiği önemi gösterir. Öte taraftan bu ayrıma daha geniş bir mana verilecek olunursa, evreni kavrama ihtiyacında olan insanların elde ettikleri şeyler açısından farklı olduklarına dair bir telmihtir.⁵²⁵ Üçlü tasnif aynı zamanda dini

⁵²¹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Şurtubî İbn Rüşd, "Cevâmi'u Kitâbi'l-Hatâbe", çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 180-181.

⁵²² Ebherî, *İsâgûci*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 83.

⁵²³ İbn Rüşd, "Cevâmi'u'l-Hatâbe", 181.

⁵²⁴ Belo, *Averroes and Hegel*, 189-190.

⁵²⁵ Hasan Ocak, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumbilim* (İstanbul: Ek Kitap, 2014), 69, 72.

ve teolojik bilginin epistemolojik statülerine⁵²⁶, farklı yöntemlere⁵²⁷ ve farklı söylem türlerinin kişisel konumuna⁵²⁸ işaret eder. Terkan'ın ifadesiyle İbn Rüşd'ü, din dilini sembolik olarak değerlendiren Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı kılan, din dilinde hakikate götüren üç farklı bilişsel yolun var olduğuna dair çıkarımıdır.⁵²⁹ Ayrıca dini metinleri okuyanların farklı seviyeleri olduğuna dair yapılan İbn Rüşd'ü bu tasnif, insanın dine dair psikolojik durumunu tasvir etmeye yöneliktir.⁵³⁰ İbn Rüşd'e atfedilen çifte hakikat teorisi onun nezdinde savunulmaz. Burada onun maksadı iki ayrı hakikatin var olduğunu söylemek değildir. Aksine metodik açıdan farklı iki yöntem olduklarını vurgulamaktır. Diğer bir ifadeyle tasdik in muhtelif türlerinin varlığına dikkat çekmektir.⁵³¹

İbn Rüşd ilahi sıfatlar meselesini tahlil ettiği birçok yerde bu üçlü tasnife müracaat eder. İnsanların tasdike ulaşmada aklî kapasitelerine dikkat çeken tasnife İbn Rüşd'ün felsefî sisteminde sıkı sıkıya bağlı olduğu görülebilir. İbn Rüşd'ün kendi görüşlerini tespit etmeyi zorlaştıran ezoterik üslubuna ilaveten bu durum da işi katmerleştirmektedir. Söz konusu tasnif İbn Rüşd'ü filozoflar arasında toplumun dinî meselelerdeki hassasiyetlerini en fazla gözetken kişi olarak ön plana çıkartır. Tasnifin bu yönü İbn Rüşd'ü en gerçekçi yaklaşıma sahip filozoflardan biri kılar.⁵³²

İbn Rüşd'ün burhanı sadece filozoflara özgü bir metod görmesi elitist bir tutum takındığını gösterir.⁵³³ Zira o burhanî yolu diğer yollardan üstün görür ve onunla sûfî yolu benimseyen Gazzâlî havâsın kim olduğu noktasında farklılaşır. İbn Rüşd'ün sûfîliği eleştirisine bakıldığında ferdi zâtî bir metot olan hal, makam, zevk ve vicdan gibi mefhumlar üzerinden konuşmakla bütün insanlara adil bir şekilde

⁵²⁶ Francisco J. Romero Carrasquillo, "Averroes and Aquinas on the Dialectical Nature of Revealed Theology", *Aquinas and Arabs* (Paris: American Catholic Philosophical Association, 2012), 1.

⁵²⁷ Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2009), 73.

⁵²⁸ Carrasquillo, "The Dialectical Status", 361.

⁵²⁹ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 77.

⁵³⁰ Richard Taylor, "Averroes: God and the Noble Lie", *Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, ed. R. E. Houser (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 38.

⁵³¹ Fehrullah Terkan, "İbn Rushd, Fasl al-Maqal and the Theory of Double Truth", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 13 (2012), 116, 131.

⁵³² Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 75.

⁵³³ Kadir Canatan, "İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi: 'Dini Bilgi' ve 'Felsefî Bilgi'nin Uzlaştırılması", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed. Komisyon (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 1/65.

taksim edilen aklın metodu arasında açık bir ayrım yaptığı görülür. Ona göre sūfîlerin yolu aklî değilken öteki yol adil bir şekilde tüm akıl sahiplerine hitap eden bir yoldur.⁵³⁴ Gazzâlî'ye göre havas sınıfı tasavvuf ehlidir. İbn Rüşd'e göre ise burhâni nazar ehli ve aklî kıyas ehli havas sınıfını temsil eder. İbn Rüşd sık sık 'bu mesele Allah'ın kendilerini hakikatlere muttali kıldığı ilimde derinleşen alimlere hastır...' diyerek burhan metoduna işaret eder. Her iki düşünürün ittifak halinde oldukları konu her kişinin ilahi hakikatleri keşfetmeye ehil olmadığıdır. Öte taraftan ihtilaf ettikleri bir diğer konu dayanaklardır. Sözelimi Gazzâlî'de nazar ehli olanların mûkaşefe, tasavvuf ve zevk ehli oldukları ve riyaziyyat, mantık ve diğer ilimleri elde etmelerinin zaruri olmadığı ifade edilirken İbn Rüşd düşüncesinde aklî yakini kıyası kullananlar nazar ehli olarak isimlendirilir ve burhanın üzerine ikame edildiği esasların ilim, mantık ve riyaziyyat olduğu üzerinde durulur.⁵³⁵

Kassâm'a göre İbn Rüşd'ün burhani cedeli hitabi şeklindeki tasnifi insanların seviyeleri itibariyle yaratılış, tabiat ve istidadları gereği yapılmış belirli mertebelerdir. Kassâm İbn Rüşd'ün bu konuya yaklaşımını özetleyen iki cümlesine yer verir: 'Herkes tasdik yollarından yaratılış ve tabiatı gereği olanı kabul eder' ve 'tasdik konusunda insanların tabiatları birbirlerinden üstündür.' Kassâm bütün insanlar için tek bir metodla konuşmanın imkânsızlığı ortada olduğundan insanların belirli mertebelerle kuşatılmış/sınırlı olmasını gerekli görür. Bu konuda İbn Rüşd'ün üçlü tasnifi sayesinde kişilerin tabiatlarını, nazari istidadlarını ve sahip oldukları şeylere uygun olarak her mertebeyi konuşabilmek için insanların sözlerindeki konumlarını bilebiliriz. Bu yollar içerisinde yakini suretlerin en üstünü olan burhan çok açık bir şekilde İbn Rüşd metodunun en temel dayanaklarından biridir. Hatta Kassâm der ki: 'İbn Rüşd'ün kitaplarının neredeyse bütün sayfalarında bu özsel ayrıma işaret ettiğini fark ederiz. Bu özsel ayrım bir kenara bırakıldığında İbn Rüşd'ü anlayamaz ve araştıramayız.'⁵³⁶

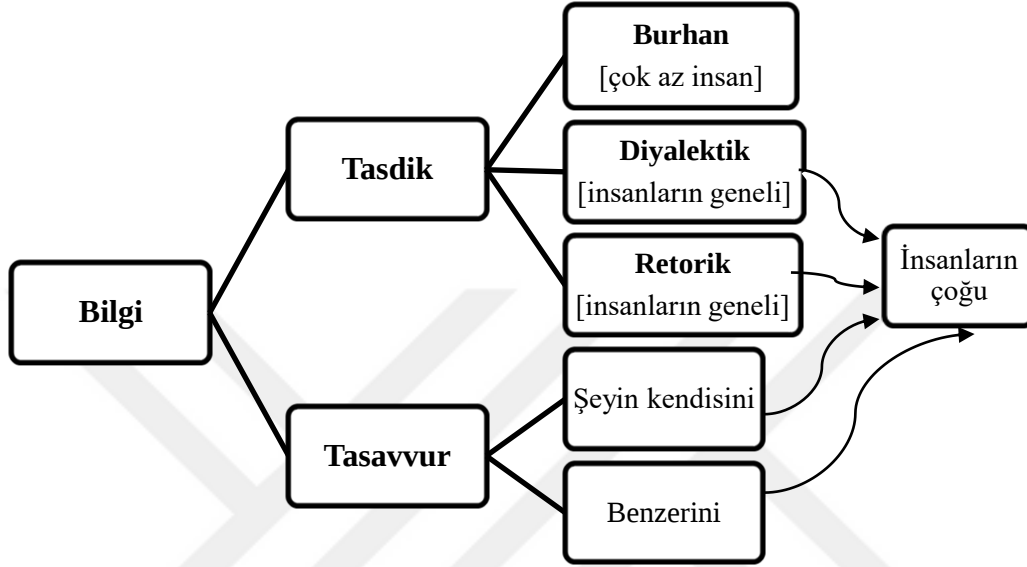
İbn Rüşd öğrenim açısından insanların farklı düzeylerde oluşunu katı bir sınıf sistemi şeklinde görmez. Ancak ona göre insanların çoğu burhani hatta cedeli sözleri dahi kabul etme tabiatına sahip değildir. Burhani sözleri öğrenmek uzun bir zaman

⁵³⁴ el-İrâkî, *el-Feylesûf İbn Rüşd*, 108.

⁵³⁵ Kassâm, *Menhecü 'l-bahş fî felsefeti İbn Rüşd*, 93-95.

⁵³⁶ Kassâm, *Menhecü 'l-bahş fî felsefeti İbn Rüşd*, 90-91.

ehlinden öğrenmeyi gerektirdiği için zordur. Dolayısıyla bu zorluğa katlanabilecek insanların sayısı onun nezdinde azdır. Bu ifadeler her ne kadar seçkin bir teori olarak adlandırmış olsak da İbn Rüşd'ün insan tabiatına dair söylediklerinin haklılığını gölgede bırakmamaktadır. Kassâm İbn Rüşd'ün tasdik ve tasavvurdan meydana gelen öğrenmeye yönelik söylediklerini şöyle gösterir:⁵³⁷



Şekil 2.İbn Rüşd'de tasdik ve tasavvur açısından insanların tasnifi

Terkan'ın ifade ettiği üzere bu epistemolojik şema, Kur'an metninin zahiri ve batini anlamları olduğuna işaret eden İbn Rüşd düşüncesinde önemli bir işleve sahiptir. Buna göre bilgi sahibi olmayan ve anlamakta zorlanan insanların söz konusu batini anlamları öğrenmeleri gerekmez.⁵³⁸ Ancak bu durum zahir sadece avam ve bâtın da sadece havâs için geçerlidir sonucunu vermez. Aksine birtakım noktalarda âlimlerin de zahiri kabulü gereklidir. Buradan iki farklı hakikat olduğu çıkarılamaz. Aksine burada işaret edilen idrak ve kavrayıştaki farklılıktır.⁵³⁹ Terkan cismaniyet meselesinde dahi İbn Rüşd'ün söz konusu ayırım üzerinden bir noktaya dikkat çektiğini ifade eder. Avam birtakım maddi sembollerle ancak soyut gerçekleri anlayabileceğinden ona göre cismaniyet sıfatının kullanımı konusunda din sessiz kalmıştır.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Kassâm, *Menhecü'l-bahs fi felsefeti İbn Rüşd*, 96.

⁵³⁸ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 84.

⁵³⁹ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 411.

⁵⁴⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 87.

İnsanların mertebelerine göre tasnif edilmesi sadece kadîm dönemle sınırlandırılabilir bir şey değildir. Aksine günümüzde de bu tür tasnifler yapılmaktadır. Esas soru bütün yönlerden her konuda insanların eşit olup olmadığıdır? Kassâm İbn Rüşd açısından bu tasniflerin özüne dair iki noktayı önemli görür: İlki, kişisel tabiat ve tabii istidad bakımından insanların taksim edilmesinin önceki filozof ve düşünürler tarafından da yapılagelmiş olmasıdır. İkincisi, sınıfsal bir bakışın yansıması olmasıdır. Nitekim bu durum İbn Rüşd dönemi için geçerlidir. Bu açıdan Kassâm İbn Rüşd dönemini sınıfsal ayrışma şeklinde niteler ve bu tür sınıfsal farklılıkların ekonomik ve toplumsal boyutlar içerisinde bir üstünlük fikrini imlediğini belirtir.⁵⁴¹ Ancak avam-havas ayrımındaki bilişsel farklılık, dinî tecrübe açısından aynı varoluşsal düzene işaret eder.⁵⁴² İbn Rüşd'ün kullandıkları burhan yöntemi gereği filozofları üstün bir konuma yerleştirmesi genel olarak avam karşısında havâs kesimini öncelikli kılmaktadır.⁵⁴³ Peki İbn Rüşd'de bu ayrımın anlamı ve işlevi nedir?

İbn Rüşd düşüncesinde burhan-diyalektik-retorik ayrımı nassın keyfiyeti hakkındaki tartışmaların belirli ilkeler üzerinden yapılması gerektiğine işaret eden bir tasniftir. Sözgelimi ayetlerin zahir ve bâtın yönleri sahip olduğuna işaret etmesi ve tevil meselesi hakkındaki ayrıntılı tahlilleri daima ilke inşa etme arzusunu ve bu ilkelere tabi olma zorunluluğunu önemseydiğini gösterir. Bu açıdan Aristoteles'in neredeyse eserlerinin tamamında yapmış olduğu ilke vaz etme ve bu ilkeler üzerinden düşünmeyi bir metot olarak İbn Rüşd de benimsemiş ve eserlerinde tatbik etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün insanların bilişsel düzeylerinin farklılığına yönelik yapmış olduğu ayrım epistemolojik, ontolojik ve en önemlisi de pedagojik tazammunları olan bir tasniftir. Onu seçkin bir teoriyi savunmakla itham etsek bile bahsi geçen zümrelerin içinde bulundukları bilişsel düzeyde kalıp çıkamayacaklarını söylemez. Aksine ilgili şartları sağlayan ve elde etme gayreti gösteren herkes *seçkin zümrenin* içerisine dahil olabilir. Seçkin anlayışın bir diğer yönü İbn Rüşd'ün tenkit ettiği

⁵⁴¹ Kassâm, *Menhecü'l-bahş fi felsefeti İbn Rüşd*, 100.

⁵⁴² Abdulhamid el-Zein, "İdeoloji ve Teolojinin Ötesinde: Bir İslam Antropolojisi Arayışı", çev. Halil Saim Parlador, *Sosyoloji Dergisi* 28 (2013), 163.

⁵⁴³ Necdet Subaşı, "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 79.

noktadır. Yani yukarıda bahsi geçen epistemolojik, ontolojik ve pedagojik farklılıkların varlığını yadsıyan, bilgiyi alelâde bir düzeye çekenlere yönelik bir tenkit olmasıdır. Bu sebeple buradaki vurgu hakikati olduğu gibi temaşa etmek isteyen seçkinler sınıfını temsil eden filozoflarla işlevsellik açısından hakikate yaklaşan avamın yaklaşımı arasındaki farka işaret etmektir.⁵⁴⁴ Ancak İbn Rüşd'ün burhan yöntemine verdiği kıymet Schopenhaur'un diliyle ifade edilecek olunursa filozofların dışındakiler (avam ve kelmacılar) bir orkestrada her biri kendi sazının ustası olan müzisyenlerdir. Filozof ise bütün sazları çalamasa bile her sazın işlevinin farkında olan ve bu orkestrayı yöneten şef gibidir.⁵⁴⁵

Kelmacıları eleştirirken İbn Rüşd bu ayrımın künhüne varamadıklarının altını çizer. Leaman'a göre İbn Rüşd kelmacıların Kur'an'ın potansiyel dinleyicilerinin her birine farklı bir yolla konuştuğunu bilmediklerini veya görmezden geldiklerini söyler. Halbuki İbn Rüşd açısından her insan için uygun, ulaşılabilir ve çözüm için yeterli olan bir tasdik türü vardır.⁵⁴⁶ İbn Rüşd'ün ilim sıfatı örnekleminde getirmiş olduğu istidlaller insanların avamına da havasına da fayda verir. Sadece havâs ehli, âlemdeki düzen ve tertibinin mükemmel oluşunu bilerek ve her şeyin hedeflenen gayeye uygun bir yaratmadan meydana geldiğini bilmekle ayırt edilirler.⁵⁴⁷

Terkan İbn Rüşd'ün zihnî kapasitelerine göre insanları tasnif etmesinin realitesine vurgu yapar. Ona göre filozof açısından bu tür bir ayrım hitap ettiği kişilere uygun bir yöntemle konuşması açısından gereklidir. Çünkü İbn Rüşd'ün odak noktası felsefî çıkarımların avama açıklanmamasıdır. Zira dilin retorik, diyalektik ve *apodeiktik* tarzda kullanımları gözden kaçırıldığında bilgiye ulaşma ve ispatlama avama bırakılamayacak kadar ciddi bir iştir filozof nezdinde. Hatta bu gerekçeyle diyalektik metodunu benimseyen kelmacıların bile araştırma yapması onun nezdinde kabul edilemez bir şey olarak görülür.⁵⁴⁸ Butterworth İbn Rüşd'ün buradaki yaklaşımının kelmacıların sebep olduğu bir karışıklığı tespit ettiğini belirtir.

⁵⁴⁴ Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 57.

⁵⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 26.

⁵⁴⁶ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 187.

⁵⁴⁷ Bahî, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu'l-ilahiyye*, 267.

⁵⁴⁸ Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge* (Chicago, Illinois: The University of Chicago, PhD Thesis, 2004), 187.

Yani kelimciler nazari bilginin araştırılması ile üst düzey nazari incelemelerdeki zararlı ve zannî olan bilgileri avama açmayı birbirine karıştırmıştır.⁵⁴⁹

İbn Rüşd'ün bu tasnifi seçkin bir teori olarak gözükmekle birlikte içinde bulunduğu ve gözlemlediği toplumdaki farklı bilişsel düzeydeki insanları anlama çabası ötekini anlamaya⁵⁵⁰ matuf olarak oldukça değerlidir. Her ne kadar üçlü tasnifinde kelimcileri yere de avamın dine yaklaşım biçimini olduğu haliyle kabul etmesi söz konusu ötekini anlama yaklaşımının bir neticesidir.

Retorik, diyalektik ve apodeiktik akıl yürütme biçimleri, avam-havas ayrımı açısından İbn Rüşd için işlevsel bir boyutu sahiptir. Sözgelimi ilaha cismiyyet atfedilmesini İbn Rüşd'ün kabul etmesi retorik akıl yürütme biçimine sahip insanların ancak gördüklerini kavramaları nedeniyle yani pratik saiklerden ötürüdür.⁵⁵¹ Diğer taraftan bu üç istidlal inancın epistemik olmayan hiçbir cüzü olmadığını veya dereceleri farklı olsa da inancın epistemik boyutlarının çeşitliliğini gösterir. Analitik felsefe açısından İbn Rüşd'ün bu konumu, Booth tarafından Kindî'den mülhem ılımlı kanıtsalcılık olarak değerlendirilir.⁵⁵²

İbn Rüşd'ün insanların bu şekilde tasnif eden felsefî metodu ilahi nassın anlaşılmasında tek tip bir yorumun veya anlayışın sınırlı yönünü de izale eder. Ezoterik olan ile egzoterik olan arasındaki ilişki ancak bu tasnif ile anlamlı hale gelebilir. Zira İbn Rüşd açısından bu sadece filozoflar tarafından yapılabilecek bilişsel kavramayı gerektiren bir süreç olmakla birlikte her anlama çabasının kendi sınırları içerisinde anlamlı olduğuna dair bir vurgudur. Yani İbn Rüşd nezdinde bu yaklaşım biçimlerinden her biri diğerini yadsıyan ve dışlayan birer yöntem değildir.⁵⁵³ Diğer bir ifadeyle ontolojik ve sosyolojik farklılıkların varlığına dikkat

⁵⁴⁹ Charles E. Butterworth, "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki ve Poetiki Üzerine Üç Kısa Şerhi", çev. Metin Özdemir, *Kelam Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2009), 132.

⁵⁵⁰ Bîrûnî özelinde avam-havas ayrımı ve ötekini anlamada bir araç olarak kullanımı için bk. Kemal Ataman, "İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği", *Milel ve Nihal* 10/3 (2014), 201-223; Tuğçenur Erilli, "Bîrûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi: Havas ve Avam Ayrımı", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019), 95-110.

⁵⁵¹ Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge*, 197-199.

⁵⁵² Anthony Robert Booth, *Analytic Islamic Philosophy* (London: Palgrave Macmillan, 2017), 157.

⁵⁵³ İbrahim Bor, "İbn Rüşd'e Göre İlahî Kelâm'ın Anlaşılmasında Felsefî Yöntemin Rolü", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed. Komisyon (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 2/251-255.

eken İbn Rüşdü ayırırnda, dini anlamlardan herkesin kendi anlayış seviyesine göre birtakım manalar ıkarabileceğı fikri vardır.⁵⁵⁴

İbn Rüşd'ün bu ayırım üzerinden meseleye bakışta ısrar etmesinin tarihsel sebeplerinden birisi Hayy b. Yakzan'ın adadan şehre dönüşünde yaşadıklarına benzetilebilir. Bilindiğı gibi Hayy, Absal ile birlikte tek başına yaşadığı adadan insan kalabalıklarının içerisine girdiğinde adada edinmiş olduğu hikmeti onlarla paylaşmak istediğinde hayal kırıklığına uğramış ve sahip olduğu hakikati anlamaktan ve yaşamaktan uzak olduklarını görüp adaya geri dönmüştü.⁵⁵⁵ Venüs gezegeninden Tanrıça şeklinde bahsetmiş olmasından ötürü soruşturma geçirmesi ve saraydaki görevinden uzaklaştırılması⁵⁵⁶ İbn Rüşd'ün bu ayırırnda ısrarının adeta yaşanmış bir gerekçesidir. Dolayısıyla bu seçkinci tavrın epistemik boyutu bir tarafa İbn Rüşd özelinde teolog ve din alimlerinin saldırıları karşısında⁵⁵⁷ bir refleks olarak da ortaya çıktığı da söylenebilir.

Kronoloji takip edilerek bu tasnif hakkında İbn Rüşd'ün fikrini ortaya koymak bütüncül olarak meseleye bakabilmek için elzemdir. Sözelimi *Faslu'l Makâl*'deki İbn Rüşd'ün rasyonalist tavrı bu sınıflandırma üzerinden görülebilir.⁵⁵⁸ *Fasl* onun aynı zamanda bu ayırırna ilk ve en geniş yer verdiği eseridir. Bu tasnif ile o şeriatın amacını ilişkilendirir. Ona göre şeriat doğru bilgiyi ve doğruyu yapmayı öğretmeyi amaçlar. Ona göre bu öğretim tasdik ve tasavvurla olur. Tasdik türlerine göre insanlar burhanî, cedelî ve hitâbî üç sınıftır. Tasavvur yolları ise iki tane olup ya şeyin kendisi ya da benzeri ile olur. İbn Rüşd insanların tamamının tabiatları itibarıyla burhânî metotlar bir kenara cedeli metotları dahi tabiatlarının kabul etmediğini belirtir. Ona göre bunun birtakım dikkate değer gerekçeleri vardır. Sözelimi burhânî sözlerin öğrenilmesi zordur ve öğrenimi için uzun bir zamana ihtiyaç duyulur.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Canatan, “İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi: ‘Dini Bilgi’ ve ‘Felsefi Bilgi’nin Uzlaştırılması”, 1/71.

⁵⁵⁵ *İbn Sina / İbn Tufeyl Hay bin Yakzan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 155-158.

⁵⁵⁶ Belo, “İbn Rüşd, Faslu'l-makâl”, 413.

⁵⁵⁷ Belo, “İbn Rüşd, Faslu'l-makâl”, 419.

⁵⁵⁸ Richard Taylor, “İbn Rushd/Averroes and ‘Islamic’ Rationalism”, *Medieval Encounters* 15/2-4 (2009), 232.

⁵⁵⁹ İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, 116.

Şeriat tasdik ve tasavvur yollarının tamamını kapsar. Ancak tasdik yollarından hitabi ve cedelî olanlar insanların çoğu için geneldir. Hitâbî olan cedelî olandan daha kapsayıcıdır. Bu yollar içerisinde çok az insanın içerisinde olduğu yol ise burhânî olandır. Şeriatın ilk hedefi çoğunluk olmakla birlikte şeriat havâsı uyarmayı ihmal etmez. Şeriatta açıklanan yolların çoğu, tasdik ve tasavvurun meydana gelmesinde çoğunluk için müşterek olup dört tanedir.⁵⁶⁰

1] Tasdik ve tasavvurun hitabi ve cedeli olmakla birlikte yakînî olmasının müştereklik bildirmesidir. Öncülleri meşhur ve maznun olmakla birlikte yakın bildiren ve benzeri olmaksızın kendisi alındığında sonuç veren kıyaslardır. Şeriatta bu sınıftaki ifadeleri tevil edilmez, inkar veya tevil edilmesi küfürdür.

2] Öncüllerin meşhur ve maznun olmakla birlikte yakın olmasıdır. Kıyasın sonuçlarının ulaşılması hedeflenen sonuçlara benzer olur. Ulaşılan sonuçlar teville götürür.

3] Sonuçların sonuçtan hedeflenen şey olması, yakîn ilişmeden öncüllerin meşhur ve maznun olmasıdır. Bunlarda ulaşılan sonuçlardan dolayı teville gidilmez.

4] Öncüllere yakîn olmak ilişmeksizin öncüllerin meşhur ve maznun olmasıdır. Ulaşılması hedeflenen sonuçtan dolayı sonuçların benzer olmasıdır. Havâs için farz olan bunları tevil etmek, cumhur için farz olan zahirine tabi olmaktır.

İbn Rüşd bu tür sözlerin tevil edilmesinin sadece burhanla olduğunu ve havas tarafından tevil edilmesi gerektiğini düşünür. Cumhura farz olan, tasdik ve tasavvurun her iki yönü açısından da şeriatın zahirine inanmasıdır. Zira cumhurun tabiatında bundan daha fazlası yoktur. Burada ifade edilmesi gereken önemli bir nokta İbn Rüşd'ün yapmış olduğu tasnifler arasında mutlak anlamda bir geçişkenlik olmadığı düşüncesini kabul etmemesidir. Diğer bir ifadeyle ona göre tasdiğe konu olan hususlarda bazı müşterek yollar aracılığıyla teville konu olan şeylere bakan birisi tevil delilini zahir delilinden daha ikna edici bulur. İbn Rüşd bu tür tevillerin cumhura yönelik olduğunu ifade ederken şu hususun altını çizerek: Cumhurun nazarî kuvveleri cedelî kuvve seviyesine ulaşması mümkündür. Öte taraftan İbn Rüşd Eş'arî ve Mu'tezile kelamcılarının tevillerini bu kategoride değerlendirir. Yani onların yaptıkları tevillerin ulaşabileceğini nihai nokta cedel mertebesidir.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 117.

⁵⁶¹ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 118.

Tevil bahsi üzerinden de İbn Rüşd şeriatın üç tür insan sınıfına işaret ettiğini söyler. Ehl-i hatabe cumhurun çoğunluğunu ifade eden bu zümre tevil ehli değildir. İkinci zümre tabiatları itibariyle cedelci olan cedelî tarzda tevil ehli görülenlerdir. Son olarak yakîne ulaştıracak tarzda tevil ehli olan tabiatları itibariyle ve felsefe sanatıyla meşgul olmaları hasebiyle burhâniyyun olan filozoflardır.⁵⁶²

İbn Rüşd'ün *Fasl* eserinde üzerinde durduğu ve seçkin teori bağlamına giren önemli değerlendirmelerinden birisi teville konu olan hususların cumhurun yanı sıra cedelcilere bile açıklanmaması hakkında söyledikleridir.⁵⁶³ İbn Rüşd'ün sıralamış olduğu gerekçeler özetle şöyle gösterilebilir:⁵⁶⁴

- Ehli olmayana açıklanan teviller özellikle de burhanî teviller herkesin bilebileceği şeylerden değildir.
- Zahirde olanın geçersiz kılınması tevil edilenin ispat edilmesinden dolayı İbn Rüşd'e göre bu durum, tevilleri açıklayanı da kendisine açıklananı da küfre götürür.
- Zahirde göre hükmedenler ve tevil edilenleri kabul etmeyenleri katında zahirin iptal edilmesi, o şey şeriatın esaslarında olsa bile küfre sebep olur.
- Tevillerin cumhura açıklanması gerekmez. Hitabi ve cedeli kitaplarda da bu tür teviller yoktur.
- Herkes için zahir olan sorun hakkında konuşmak ve açıklamak vaciptir. Zira halk için bunun tevilini bilmek mümkün değildir. Bu müteşabih olup sadece Allah bilir.
- İbn Rüşd Al-i İmran Suresi 7. Ayette geçen 'tevilini yalnız Allah bilir' gibi benzer ifadeler derin meseleler hakkındaki sorulara cevap verir. Ancak cumhurun bunu anlamasının yolu yoktur.
- Bu tür tevilleri ehli dışındakine açıklayan kafirdir ve insanları şeriatın iddiasının zıttı olan küfre sevk eder.
- Cumhura bozuk itikatları açıklamak onların dünya ve ahirette helak olmalarının sebebi olur.

⁵⁶² İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağāl*, 118.

⁵⁶³ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağāl*, 119.

⁵⁶⁴ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağāl*, 119-120.

İbn Rüşd bu bahsi doktor metaforu ile anlatır. Buna göre işinde uzman bir doktorun amacı bütün insanların sağlığını korumak onlardaki hastalıkları ortadan kaldırmaktır. Bunun için doktor kişilerin sağlıklarını muhafaza eden, hastalıklarını gideren, sağlığı bozan ve hastalıklı şeyleri engelleyen ilaçların kullanılması gerektiği hakkında birtakım reçeteler yazar. İnsanların hepsinin doktor olması mümkün değildir. Zira sıhhati koruma, hastalıkları giderme, burhani bir takım yolları bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla ehli olmayanın yapacağı herhangi bir müdahale, söyleyeceği bir ilaç veya söz insanların sonunu getirir. Bu sebeple İbn Rüşd kendilerine açıklandığı zaman söz konusu tevilleri anlayamayanlara yapılan izahları geçersiz/fâsid teviller olarak görür. Çünkü insanlar tevilin hakikati anlayamayabilirler. Bu durumda doktorun sıhhati korumak ve hastalıkları ortadan kaldırmak için verdiği reçeteyi insanlar kabul etmemiş olurlar. Ezcümle İbn Rüşd cumhura açıklanan tevillerin böyle bir duruma sebebiyet vereceğini belirtir. Cumhurun bu işin ehli olmadığına işaret ederek İbn Rüşd tevillerin cumhuru şeriatı ifsat etmek, ondan yüz çevirip küfre düşmek gibi bir konuma götürebileceğini söyler.

565

İbn Rüşd tevil bahsinde koruyucu hekim gibi hareket eden bir görüntü sergiler. Ona göre cumhura yönelik yazılan kitaplarda geçersiz yanlış teviller bir kenara doğru tevillerin bile yer almaması gerekir. Hatta İbn Rüşd bu tür tevilleri şeriatın herkese vacip kıldığını zannedenler eliyle farklı farklı fırkaların neşet edip birbirlerini küfre düşmekle ve bidat çıkartmakla itham ettiklerini söyler. Özellikle de Mu'tezile düşünürlerini ve Eş'arîleri ayet ve hadislerin tevillerini cumhura açıklamalarından dolayı şeriatı parçalamakla ve insanların fırkalara ayrılmasından mesul tutar. O yapılan tevillerin cumhur ve havâs açısından ispat değeri taşımadığını da iddia eder. Bu tevillerden dolayı cumhur çoğu insan için müşterek olan yolları görmemiş; havas ise tevillerdeki burhan şartlarının eksikliğini hatta daha kötüsü burhanın şartlarını bilmemenin getirdiği durumlarla karşılaşmıştır.⁵⁶⁶

İbn Rüşd'ün tevil hakkındaki en önemli tenkitleri sofistlik akıl yürütme yapmakla itham ettiği Eş'arîlere yöneliktir. Ona göre Eş'arîler tevilde o denli aşırı gitmişlerdir ki arazların varlığı, birbiri üzerinde etkileri olduğu ve sebep sonuç

⁵⁶⁵ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 120.

⁵⁶⁶ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 121-122.

arasındaki zorunlu ilişkinin varlığı gibi zarûriyattan olan konuları inkar etmişlerdir. Dahası İbn Rüşd, Eş'arîleri eserlerinde vaz etmiş oldukları metotlar kabul edilmeksizin Bârînin varlığının bilinemeyeceğini söylemekle suçlar.⁵⁶⁷

Menâhicü'l-edille'de İbn Rüşd şeriatın zahir ve müevvel şeklinde iki kısmı olduğunu ve şeriatın zahirinin cumhura; müevvel olanın ise alimlere farz olduğunu belirtir. Ayrıca âlimlerin müevvel olanı cumhura açıklaması doğru görülmez.⁵⁶⁸ Câbirî yazdığı analitik girişte İbn Rüşd'ün ulema ve cumhur arasında ikame ettiği ayrımın salt bilişsel bir düzeyi ifade ettiğini vurgular. Nitekim ona göre ulema ve cumhur arasındaki ihtilaf ayrıntılı konularda olup tür açısından değil de aşama bildiren bir ihtilafır.⁵⁶⁹ Câbirî İbn Rüşd'ün nezdinde hissî bilgi üzerine fikirlerini inşa eden cumhurun idrak ettiği şeylerde eksiklik barındırdığını; bu sebeple şeriatın cumhura hitap etme şeklinin tasvir ve temsil şeklinde olduğunu ifade eder.⁵⁷⁰ Öte taraftan İbn Rüşd hisle sadece belirli sayıda tekil şeyin idrak edileceğini zannı oluşturan ve aşamalı hale getirenin de hissin yakınlık ve uzaklığıdır. Ezcümle İbn Rüşd'e göre zan, sadece duyumdan elde edilen tümel önermedir.⁵⁷¹ Ulema'nın idrakinin hisle idrak edilen şeyleri burhanla idrak etmek olduğunu bilinenen bilinmeyene ulaşabilmek için kullandıkları akıl yürütme türlerine böylece ulaştıkları görülür. Bu açıdan bakıldığında ulemânın cumhurun bildiklerinden daha fazla ve geniş bilgiye sahip olduğu görülür.⁵⁷²

İbn Rüşd'ün yaklaşımını seçkinci olarak nitelenmesi avam ya da hatâbe ehline biçmiş olduğu misyondan kaynaklanır. Bu zümrenin nelerden etkilenip nasıl bir şeylere ikna edileceğini bildiğinden onların yapabileceklerini ve bilişsel kapasitelerini dikkate alarak nassın zahiriyle yetinmelerini felsefî bir hazır bulunuşluğa sahip olmayan felsefenin müşkil konularına girmemelerini tavsiye eder. Peki İbn Rüşd'ün Arisoteles'i takiben karakteristik özelliklerini verdiği hatâbe nasıl veya hangi yollarla ikna edilir?

⁵⁶⁷ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 122-123.

⁵⁶⁸ İbn Rüşd, *Keşf*, 99.

⁵⁶⁹ İbn Rüşd, *Keşf*, 122.

⁵⁷⁰ Muhammed Âbid Câbirî, "Muqaddimetün Tahlîliyyetün", *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'ağâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 73.

⁵⁷¹ İbn Rüşd, "Cevâmi'u'l-Ḥatâbe", 188.

⁵⁷² Câbirî, "Keşf", 1998, 74.

İbn Rüşd'e göre sözlü ve sözsüz ikna ediciler vardır. Yukarıda sözlü olanlara değinildiğinden sözsüz ikna yolları üzerinden İbn Rüşd'ün çizmiş olduğu hatâbe profiline bakılabilir. Retorik ehlini ikna eden iknaedici hususlar şunlardır:⁵⁷³

1] Konuşan kişinin üstün hasmın noksan olmasıdır. Bu gibi durumlar o kişiye hüsnü zan duyulmasını ve söylediklerinin kabulünü kolaylaştırır. 2] Dinleyicileri merhamet, korku ya da öfke gibi etkilenim durumlarından tasdiğe yönlendirmektir. 3] Ahlaki söylemlerle muhatabı ikna etmektir. Sözelimi, 'bu sözü ancak bozuk fikirleriyle kirlenmemiş kimseler kabul eder' sözü gibi. 4] Sözün tesirini arttırmak için mevzu bahis olan şeyi yüceltmek veya tahkir etmek. 5] İcmâ. 6] Şahitlikler. 7] Teşvik etmek ve sakındırmak. 8] Teaddi yani meydan okuma. 9] Yemin etmek. 10] Anlatıcının duygu durumunun anlattığı olayın şiddetini yansıtması. 11] Sözü tahrif edip itiraz edilmesi kolay bir şekle sokmak.⁵⁷⁴ İbn Rüşd'ün retorik hakkındaki değerlendirmeleri bir yönüyle kelimcilerin kullanmış oldukları diyalektik metotunu eleştirmede kullanılır. Butterwooth'a göre İbn Rüşd'ün bu tarzı retoriği kullanmaları gerekirken diyalektik metodunu kullanan kelimcilerin konu hakkındaki bilgisizliğini göstermektedir. Zira halkı ikna etmenin yolu halka yönelik konuşmanın sanatı olarak bilinen retorikten geçmektedir.⁵⁷⁵ Dolayısıyla bu satırlar retoriğin doğasının mahiyeti hakkında bilgi verdiği gibi aynı zamanda İbn Rüşd nezdinde diyalektiğin bir eleştirisidir.

Câbirî İbn Rüşd'ün vurguladığı noktalara temas eder. Ona göre İbn Rüşd ulema ve cedelci kelimciler arasındaki en önemli farkın kullandıkları metottan kaynaklandığını düşünür. Burada ulemâ ile kastedilen Aristocu filozoflardır. Onlar his ve tecrübeyle şâhid âlemi inceler oradan gâib âleme tabiat ötesine yani ilahi âleme geçerler. Dayandıkları öncüllerin doğru olduğu kabul edilen yakîni elde etmeyi hedefler ve üzerinde yürüdükleri yolda mantikî adımları benimserler. Filozofların maksadı sadece hakikatin bilgisine ulaşmaktır. Halbuki cedelci kelimciler ilmi hedeflemez, mezheplerine müntesib kazandırmak için kendi

⁵⁷³ İbn Rüşd, "Cevâmi'u'l-Hatâbe", 189.

⁵⁷⁴ İbn Rüşd, "Cevâmi'u'l-Hatâbe", 189-190.

⁵⁷⁵ Butterworth, "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki ve Poetiki Üzerine Üç Kısa Şerhi", 121.

usullerinin doğruluğuna göre getirdikleri istidlallerle gâib âlem üzerinde hissin verilerini inşa ederler.⁵⁷⁶

İbn Rüşd cedelci kalamcı olarak addettiği Eş‘arî kalamcılarının yaptığı gibi şüphe uyandırmak ve hasmın iddialarını yıkmayı hedefleyen⁵⁷⁷ cedelî itirazlar yöneltmez. Aksine o kendi dönemindeki burhanî bilgiyi yani Aristoteles’in inşa etmiş olduğu Aristocu bilgi metodu olan ve duyumsanan şeylerden makul şeyleri elde etme yolu olan burhana müracaat eder. Câbirî bu Aristotelesçi yolu tasvir eder: Bu yol bir kısmı bir kısmını oluşturan ve bir kısmı bir kısmına dayanan bir binanın parçaları gibi birbiriyle bağlantılı bir düzendir. Bu parçalardan bir cüzü kesip atmak ve geriye birtakım parçalar bırakmak ne mümkün ne de doğrudur. Câbirî İbn Rüşd’ün düşüncesinde matematik ilimlerinin öğrenilmesi gibi burhanî metodun da öğrenilmesini mümkün görür.⁵⁷⁸

İbn Rüşd vahdaniyyet bahsindeki tabi‘î ve şer‘î delilde ulema ve cumhur arasında fark olduğunu belirtir. Ulema cumhurun bildiğinden daha fazla âlemin varlığını, cüzlerini, bir kısmının bir kısmı için gerekli olduğunu, tek bir bedeni bilir gibi bilir.⁵⁷⁹ İbn Rüşd Eş‘arîlerin “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş’ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir”⁵⁸⁰ ayetinden çıkarmış olduklarını temânu delilinin tabiattan da şeriattan da çıkarılabilecek bir delil olmadığını düşünür.⁵⁸¹ Hatırlanacağı üzere *burhan-ı temânu* delili iki ilah bulunması durumunda ilahların âlem üzerindeki tasarruflarından dolayı âlemin var olmayacağı şeklindeki delildir.⁵⁸² İbn Rüşd’e göre bu söylemler tabiat cihetiyle kesin kanıt ifade etmediği gibi şariat cihetiyle de cumhuru ikna edici olması bir kenara cumhur bu söylenenleri anlamaya güç yetiremez.⁵⁸³

⁵⁷⁶ Câbirî, “Keşf”, 1998, 74.

⁵⁷⁷ Ahmet Erkol, “Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş‘arî Örneği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2002), 94; Hüseyin Doğan, “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî ve Kelamdaki Yöntemi Üzerine (I)”, *Kader* XI/1 (2013), 148.

⁵⁷⁸ Câbirî, “Keşf”, 1998, 74-75.

⁵⁷⁹ İbn Rüşd, *Keşf*, 124.

⁵⁸⁰ Enbiya 21/22.

⁵⁸¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 125.

⁵⁸² Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

⁵⁸³ İbn Rüşd, *Keşf*, 125.

Peki, buraya kadar detaylarıyla ele alınan İbn Rüşd'ü tasnif sıfatlar bahsine nasıl yansımıştır? Epistemik, lojik, ontolojik, pedagojik vb. cihetleri olan bu tasnif sıfatlara tatbik edildiğinde nasıl bir görüntü ortaya çıkmaktadır? Bir başka ifadeyle söz konusu taksim problem karşısında alternatif bir yaklaşım mı öngörür veyahut tabir yerindeyse bir kaçış rampası işlevi mi görür? Soruları cevaplandırabilmek için öncelikli olarak burhan, cedel ve hitabet şeklindeki üçlü tasnif altında hangi konu başlıklarını ve spesifik olarak sıfatları koyduğu tespit edilmelidir.

İbn Rüşd tıpkı Gazzâlî gibi temelde burhana dayanmayan metotların tenkidini yapar. Gazzâlî'nin tenkitlerinin aslı olmadığını göstermeye çalışırken İbn Rüşd meseledeki burhanî metodun ne olduğu şeklindeki soru işaretini giderir. Ayrıca cumhura künhünü bilemeyeceklerinden dolayı açıklanmaması gereken ancak havâs sınıfının yani ehl-i burhanın anlayabileceği konular olduğuna değinir. Dolayısıyla tartışmanın özü **[mt]** - **[bm]** ve **[cx]** - **[h]** şeklinde dört noktaya râcîdir.

[mt] : metot tenkidi

[bm] : burhan metodu

[cx] : cumhura yasak olan, bilemeyeceği ve kavrayışının üstünde olan şeyler

[h] : Havâs ya da ehl-i burhan

Tümelleri bilme bahsinde İbn Rüşd filozofların söylemlerinin tutarsız olduğu ya da çokluk fikrini gerektireceği iddiasını izale ederken **[bm]**'ye dayanır. İbn Rüşd'e göre filozofların Allah'ın zâtını akletme konusunda getirdikleri ispat burhanidir. Çünkü önermeler birbirini gerektiren bir yapıdadır ve nedensellik fikri temelinde inşa edilmiştir.

Allah sadece zâtını akleder. Bu açıdan Allah'ın zâtının akıl olması zorunludur. Akıl yokluk değil varlık'a taalluk ettiğinden O'nun ilmi de varlıklara, beşerin bilgisinden daha üstün bir şekilde, taalluk eder. Bu durumda daha üstün ve daha aşağı olan iki varlıktan bahsedilir. Daha üstün varlık aşağı varlıkların illeti olur.⁵⁸⁴

Mantıkî kurguya ilaveten konunun özüne dair İbn Rüşd'ün yapmış olduğu iktibaslarda tartışmanın **[h]** ile ilgili başka bir boyutu daha vardır. Ona göre Bârî'nin tüm mevcudat oluşu, varlıkları nimetlendiren ve onların faili olması 'sadece O vardır / O'nun dışında bir şey yoktur' sözünde gizlidir. İnsanların çoğu için bunları izah

⁵⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 457.

etmek gerekmez çünkü onlar bu söylenenlerden sorumlu değildir. Zira bu hususların hepsi ilimde derinleşenlere özgüdür.⁵⁸⁵

Zât-sıfat ilişkisinin çokluk mefhumu merkezinde⁵⁸⁶ incelendiğini anlatan İbn Rüşd bunların tamamını şeriatın uzak görmesinin yanı sıra [cx], [mt] ve [bm] açısından değerlendirir. Fahri bu durumu keyfiyeti sorgulanmadan sıfatların varlığına inanmak şeklinde ifade eder.⁵⁸⁷

*Cumhur yakîni seviyede bilgi elde edemediğinden konunun tafsilatına girmeden şeriatın zahirinde olanla yetinmelidir. Zira şeriatın cumhurdan istediği budur. Cumhur, burhan ile ilgilenmeyen herkestir. Bu sebeple cedeli hikmete dayanan kelim sanatı burhanî bilgiye erişemez.*⁵⁸⁸

Zât-sıfat tartışmasında zâtın ve sıfatın tek bir şey olduğunu iddia eden Mu'tezile yaklaşımı hakkında [mt] ve [cx] temelli bir yorum getirir. Önce bu tarz bir söylemin ilk bilinen şeylerden olmadığını çünkü bunun zıttının da düşünülebileceğini belirtir. Öte taraftan bunu cumhurun anlaması zor ve bidat olarak nitelendirir.⁵⁸⁹

Zât-sıfat tartışmasında terkîb düşüncesi özelinde Gazzâlî'nin söylemlerini burhan olmamakla nitelerken İbn Rüşd bir yönüyle [mt] diğer yönüyle [bm] bağlamında konuyu ele alır. İbn Rüşd terkîb fikrinin el-Evvel hakkında çokluk getiren bir düşünce olmadığını ispatlamaya çalışır. Bu açıdan filozofların söylemini çarpıttığı için Gazzâlî'yi safsata yapmakla suçlar ve onun söylemleri içerisinde değerli olanları bile ancak cedel seviyesinde görür. Burada o halde 'terkîb bahsindeki [bm] nedir?' sorusu akla gelir:

*Her mürekkebe kendisinde var olan birlikte tektir. Bu birlik zâtı itibarıyla tek olan bir şey aracılığıyla kendisinde vardır. O halde bir olmak bakımından bir olan, her mürekkebe şeyi önceler. Bu tek fail ezeli kabul edildiğinde onun fiili bütün varlıkların birliği anlamına gelir yani tek bir varlık olur. Tek failin fiili herhangi bir zamanla sınırlanmaksızın ezeli bir fiil olur. İlk Fail daima fiiline taalluk ettiği gibi fiile konu olan şey de tesir altındadır. El-Evvel'in tüm mevcudatla olan ilişkisi de böyledir.*⁵⁹⁰

Bârî'nin zâtını ve zâtı dışındakini bilmesi konusunda İbn Rüşd [cx] temelinde yaptığı izahta cumhurun bilişsel sınırlılıklarına işaret eder. Hatta bu sınırlılıklardan ötürü ilahtaki mevcut olan sıfatlardan bazıları insanın organlarına benzetilerek bir teşbih yapılmıştır. Yani İbn Rüşd bazı insanların ancak bir teşbihle veya cismaniyet

⁵⁸⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 457.

⁵⁸⁶ Bk. Birinci bölüm 'Çokluk' isimli başlık.

⁵⁸⁷ Mâcid Fahri, *İbn Rüşd Feylesûfu Kırtuba* (Beyrut: Daru'l-meşrik, 2009), 86.

⁵⁸⁸ İbn Rüşd, *Keşf*, 101, 135, 136.

⁵⁸⁹ İbn Rüşd, *Keşf*, 134-135.

⁵⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 360.

atfederek ilahi sıfatları anlayabildiklerini göstermeye çalışır. Mesela işitme ve görme sıfatlarının kullanımı. Esasen bu iki sıfattan işitme öğrenmenin metodudur. Çünkü öğrenme kelamla olur, kelama ise ancak işitmeyle ulaşılır. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre insandaki bu duyuların her biri ilk akledilenlere götüren bir yoldur.⁵⁹¹ Ancak İbn Rüşd'ün işaret ettiği husus avamın Bârî'nin bilgisinin her şeyi kuşattığını, sadece işitme ve görme gibi sıfatlar üzerinden anlamalarıdır.⁵⁹² Ayrıca [h] içerisine kimlerin dahil olduğunu netleştirdiği gibi yine bu çerçevede seçkin yaklaşımını destekleyen teolojik delillere müracaat eder.

Bârî'nin zâtını ve dışındakini bilmesi cumhurun anlayamayacağı ince meselelerdendir. Bu konuyla iştiğal cumhurun ilahi anlamı ortadan kaldırması anlamına geleceğinden onlara bu bahisle iştiğal yasaklanmıştır. Cumhur anlayabileceği şeylerle mutlu olduğundan gücünün yettiği şeyle sınırlı kalması mutlu olması için gereklidir. Meryem, Yasin ve Sad gibi surelerde yer alan Bârî'nin bazı sıfatlarının hakikati sadece Allah'ın muttâli kıldığı âlimler tarafından anlaşılır. Burhan metodu keskin bir fitrata sahip çok az insanın sahip olduğu bir metottur. Zira birçok ilim tahsil etmesine rağmen burhan konusunda eksik olan nice kişi vardır.⁵⁹³ Sıfatların tevili sadece âlimlere mahsustur. Bu ve buna benzer meselelerin herkesi ilgilendiren müşterek konularından görülmesi caiz değildir.⁵⁹⁴

İbn Rüşd cumhurla bu konuları konuşmanın düzey ve düzlem farkını göz ardı etmek olduğunu düşünür. Bu durumu gıda maksadıyla verilmesine rağmen hayvanın bedenine zehir vermeye benzetir. Çünkü zehir bazı hayvanlar için gıda iken bazı hayvanlar için değildir. İnsanla ilgili konularda da durum böyledir. Bir görüş bazı insanlarda zehir etkisi uyandırırken bazı insanlarda gıda tesiri uyandırır. Dolayısıyla da bu düşüncelerin tamamının her insan için uygun kabul etmek insanların tamamı için bunların gıda olduğunu veya fayda getireceğini kabul etmek mesabesindedir. Meseleye bu nazarla bakmayan gıdaların tamamını bütün insanlar için zehir görür. Aslında tam aksi bu gıdalar insanlardan bazıları için zehir diğer bazıları için gıdadır. Öte taraftan kendi için zehir olan şeyi bir başkası için gıda olsa bile, bir başkasına vermek kısas gereği cezalandırılmayı hak eder. Kendisi için gıda olan zehri vermeyip bir kimsenin ölümüne sebep olanın da kısas gereği cezalandırılması zorunludur. Cahil bir kimse, gıda olduğunu düşünerek bir kimseye zehir verecek şekilde haddini

⁵⁹¹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Telḥîşu Kitâbi'l-Ḥis ve'l-Maḥsûs*, thk. Harry Blumberg (Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1972), 34.

⁵⁹² İbn Rüşd, *Tehâfût*, 450.

⁵⁹³ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 378.

⁵⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 450.

aştığında doktorun onu tedavi edebilmek için oldukça fazla gayret göstermesi gerekir. İbn Rüşd'ün bu misalde vermek istediği mesaj açıktır: Ehli olmayana bir iş verildiğinde ehli olanın bile düzeltmekte zorlanacağı acı sonuçlar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla ona göre zât-sıfat ilişkisi konusunda herkese anlayabileceği ve hazır bulunuşluğuna uygun bir şekilde öncelikli olarak kabul edilmesi gerekenleri anlatmak kâfidir.⁵⁹⁵

İlim sıfatının keyfiyeti hakkındaki tartışma İbn Rüşd tarafından [cx] bağlamında tartışılır. Ona göre cumhurun bilişsel kavrayış düzeyi şâhid âlemde hareket edip onunla sınırlı kaldığından şeriatın zahirinde olana tabi olmalıdır. Nitekim Kumeyr de İbn Rüşd'ün bu konularda cumhura biçtiği rolün şeriatın zahirine tabi olmak olduğuna işaret eder. Hatta kelamcılar avamı güç yetiremeyecekleri bir şeyle sorumlu tutmuşlardır. Halbuki şeriatın zahiri sıfatlarla alakalı açıklama yapmasa da sıfatların varlığı şeriatte sabittir.⁵⁹⁶

*“Allah bir şey olmadan önce, o şeyi olacağı üzere bilir; bir şey olduğunda ise onu da olduğu hal üzere bilir. Yok olan bir şeyi ise yok olduğu vakitte yok olduğu üzere bilir. Halk şâhid âlemde âlim olandan bu mananın dışında bir şey anlamaz.”*⁵⁹⁷

Kadîm, hâdis, tümel ve tikel gibi lafızların Bârî'nin ilmi hakkındaki kullanımını İbn Rüşd [mt] açısından ele alır. Ona göre kelamcıların ilim sıfatı hakkındaki değerlendirmeleri burhan ifade etmediği ve yanlış olduğu gibi aynı zamanda bunun haricinde bir ispat da getirememişlerdir. Filozofların da kullanmış oldukları yukarıdaki mefhumlar İbn Rüşd açısından bidat olarak nitelendirilir. İbn Rüşd ‘Rabbin asla unutkan değildir’ ayetine⁵⁹⁸ işaretle hem teolojik delile müracaat eder hem de selbî bir dille ilim sıfatının anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁵⁹⁹

İbn Rüşd illet ve malûl mefhumları üzerinden el-Evvel'e sıfat isnad edilip edilemeyeceği konusunu [cx] ve [bm] bağlamında ele alır. İbn Rüşd ancak belirli şartları sağlayanların bu konuyu araştırmaları gerektiğini belirtir ve birtakım şartlar sayar: İlim öğrenmeye istidadı olan bir fitrata, filozofların eserlerini ve sahip oldukları ilimleri tahkik edebilecek bilişsel bir düzeye sahip olmak. Ona göre bu şartları haiz olmayanlar şeriatın zahirine tabi olmalıdır. Zira ehl-i olmayanların

⁵⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 378-379.

⁵⁹⁶ Yuhanna Kumeyr, *İbn Rüşd: Dirâsât ve Muhtârât* (Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986), 1/10.

⁵⁹⁷ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

⁵⁹⁸ Meryem 19/64.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

anlamakta zorlanabileceği ve sonradan ortaya çıkmış birtakım akîdevî konulardan biri olan bu bahiste filozofların yaklaşımı ve cumhurun takınması gereken tavır özetle şudur:

“Sıfat ve mevsuftan mürekkep her şeyde kuvve ve fiil olsaydı, el-Evvel’in sıfat ve mevsuftan mürekkep olmaması gerekirdi. Kuvveden beri olan her şey akıl olsaydı, el-Evvel’in akıl olması gerekirdi. Tüm bunlar herkesin bilebileceği şeylerden değildir. Dolayısıyla cumhura bu meseleyi açıklamak caiz olmadığı gibi yakîne ulaşacak bir yolu olmayanlara bunu açıklamak haramdır ve insanlara bu açıklayan kâtil gibidir. Çünkü yakîni bilgiyi katleder.”⁶⁰⁰

Buraya kadar ifade edilenler etrafında bilişsel, epistemik, pedagojik ve diğer tüm imalar dışarıda bırakıldığında ‘İbn Rüşdçi seçkinin tavrın açmazları nelerdir?’ şeklindeki bir soru cevaplanmayı hak etmektedir.

İbn Rüşd’ün hitabet-cedel-burhan ayrımı ile bazı bilgilerin ve izahların halka açılmaması noktasındaki tavrı bir yönden hassasiyet olarak yorumlanabileceği gibi öte taraftan Etienne Gilson’ın da ifade ettiği üzere felsefî kitapları halkın kullanmasını yasaklama fikriyle İbn Rüşd’ü felsefeyi ezoterik ve gizli bir bilim haline getirmesi olarak da okunabilir.⁶⁰¹

Taylor’a göre İbn Rüşd *telhîs siyâseti li eflâtun* adlı eserinde Platon’a atıfla asil yalan/*noble lie* fikrine müracaat eder. Asil yalan fikri totaliter, iyimser ve uzlaştırıcı olmak üzere üç farklı tarzda yorumlanır.⁶⁰² İbn Rüşd’ün yaklaşım tarzının Strauss’un yorumlama tarzı içerisinde iyimser başlığı altına girdiği söylenebilir. Bir diğer taraftan filozofları kelamcılar ve halkın üzerinde görmesi itibarıyla de totaliter asil yalan fikrine yaklaştırılabilir. Strauss Platon’un filozofları nüfusun geri kalanından hem entelektüel hem de ahlakî olarak üstün görmektedir.⁶⁰³ Asil yalan, toplumun maslahatının gözetilmesi ve toplumdaki farklı sınıflar arasındaki anlaşmazlığı önlemek adına asillerin ve yönetici sınıfının konumunun şehrin tepelerinde inşa edilmesi gerektiğini bu kanuna karşı çıkanların ise idam edilmesi gerektiğini ifade eder. Taylor’a göre İbn Rüşd hakikat ilkesinden vazgeçmediği, dini önermelerin değerden yoksun olduğunu kabul etmediği gibi çifte hakikat teorisini de benimsememiştir. Ancak İbn Rüşd entelektüellik erdemini ve ahlaki erdem üzerine

⁶⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 381.

⁶⁰¹ Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1939), 49.

⁶⁰² D. Dombrowski, “Plato’s ‘Noble’ Lie”, *History of Political Thought* 18/4 (1997), 565.

⁶⁰³ Dombrowski, “Plato’s ‘Noble’ Lie”, 572.

inşa edilmiş mükemmelliği elde etmede Aristoteles'i takip etmeyi pratik bir zorunluluk ve 'noble lie' bir değer olarak anlamıştır.⁶⁰⁴

İbn Rüşd'ün ehl-i burhana sürekli atıf yaparak meseleleri izah etme biçiminde bu tür bir arka planın varlığı burada da elitist bir tavrın gölgesinde sıfatları ya da dini önermeleri açıklamaya çalıştığını gösterir. Leaman da bu duruma işaret eder. Ona göre İbn Rüşd'ün filozofları mükemmel insan olarak görmesi, insanoğlu teriminin birçok insan için kullanıldığını ancak terimin tam anlamıyla filozoflara yakıştığını söylemesi, birçok insandan daha fazla insani potansiyele sahip soyut düşünme kabiliyeti olanların filozof olduğunu düşünmesi fikri yatar.⁶⁰⁵

Filozof açısından üçlü tasnif metodolojik yönü olan bir ayrımıdır. Bu ayrımın ihtiva ettiği boyutlar sıfatlar konusuna uyarlandığında epistemolojik, lojik ve pedagojik bir çerçeve ortaya çıkar. İbn Rüşd sıfatlar konusundaki tartışmaların bilişsel süreçlerine işaret ettiğinde ayrımın epistemolojik yönünü; tasdik türleri açısından farklılıklara vurgu yaptığındaki lojik yönünü; bilginin kime, ne kadar ve nasıl paylaşılması gerektiğinin önemini belirttiğinde pedagojik yönünü göstermiş olur.

2.2. Felsefe-Mantık İlişkisi Açısından Sıfatlar

Bu bölümdeki en temel soru, ilahi sıfatların anlaşılmasında mantığın nasıl bir rol oynadığıdır. Öncelikle İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü nasıl bir metolla kaleme aldığını anlamak gerekir. Câbirî'ye göre İbn Rüşd Gazzâlî'yi Aristotelesçi mantığın verilerinden hareketle veya başka bir ifadeyle mantıkî tutarlılık açısından okumuştur.⁶⁰⁶ Belo'nun ifadesiyle dilbilimsel ve mantık açısından yaptığı değerlendirmeler İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsindeki baskın yaklaşımlardan biridir.⁶⁰⁷ Zira Gazzâlî'nin özellikle İbn Sînâ'yı kastederek filozoflar hakkındaki iddiası filozofların söylediklerinin yakîn ifade etmeyen ve burhana ulaştırmayan şeyler olduğu idi. İbn Rüşd'ün aynı tavrı takınarak veya bu metodu takip ederek *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki meseleleri tetkik ettiği söylenebilir. İbn Rüşd'ün mantıkî mefhumlara

⁶⁰⁴ Taylor, "Averroes: God and the Noble Lie", 50-51.

⁶⁰⁵ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 188.

⁶⁰⁶ Câbirî, "Genel Giriş", *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 48.

⁶⁰⁷ Catarina Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies* 17/2 (2006), 189.

müracaatı esasen Gazzâlî'nin çıkarımlarında bazen paralojik çoğu zaman kasıtlı düşülen yanlışlara işaret etmektir. Zira filozoflar karşısında Gazzâlî'nin tavrı bir nevi böyledir. Câbirî'nin sözkonusu yorumu ilahi sıfatlar konusuna tatbik edildiğinde mantığın bütün konu ve kavramları için söylenemese bile en azından bazı mantık kavramları etrafında bunun doğru olduğu görülebilir. İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsinde en sık müracaat ettiği iki mantık konusu vardır: Eşadlılık ve safsata.

2.2.1. Eşadlılık

İbn Rüşd ilim, irade, kelam, hayat sem' ve basar gibi birçok sıfatın eşadlı oluşuna vurgu yapar. Burada 'eşadlı' kelimesi akla ilk gelen manası itibariyle 'ortaklık' olarak düşünülmemelidir. Zira eşadlı lafız gerek Arap dilinde gerek fıkıh usulünde gerekse mantık ve felsefede derin tartışmalar doğurmuş önemli bir konudur. İbn Rüşd'ün eşadlı lafzı kullanma biçiminin daha iyi anlaşılabilmesi için dil, mantık ve felsefe açısından mezkûr lafzın nasıl anlaşıldığına kısa da olsa yer vermekte fayda vardır.

Türkçede *eşadlı*, İngilizcede *homonymy* olarak kendisine karşılık bulan 'müşterek lafız' Arapçada *iştirak*, *müşterek*, *iştirâkü'l-ism* ve *iştirâk-i lafzî* gibi kelimeler etrafında ele alınır. Eşadlı lafzın ne olduğu, şartları, ezdad lafızla ilişkisi ve içerisinde barındırdığı çokanlamlılıktan ötürü dilde belirsizlik⁶⁰⁸ mi ifade ettiği yoksa anlama faaliyetini kısır bir döngüden kurtarıp ona bir zenginlik mi kattığı⁶⁰⁹ veya eşadlı lafzın çokanlamlı lafızlar içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği⁶¹⁰ gibi oldukça verimli tartışmaları muhtevasında barındırdığı görülür.

Mantık ve felsefe ilişkisi bağlamında bakıldığında eşadlı lafzın ele alınma biçiminin iki odak noktası olduğu söylenebilir. İlki tasavvuratın alt başlıklarından

⁶⁰⁸ Ahmet Kaplan, *Arap Dilinde İltibas Problemi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 160-161; Gökhan Yavuz Demir, *Dilin Belirsizliği* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 128.

⁶⁰⁹ Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 241; İbrahim Emiroğlu, "Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?", *Mantık Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 419-422.

⁶¹⁰ Georges Bohas - Abderrahim Sauger, *The Explanation of Homonymy in the Lexicon of Arabic* (Lyon: Ens Editions, 2014), 45.

biri olan lafzın delaleti konusu içerisinde yer alan lafız-mana ilişkisi,⁶¹¹ ikincisi ise safsata alt başlığında yer alan dile yönelik safsatalar konusudur.⁶¹²

İbn Rüşd'ün eşadlı lafzın delaletine yönelik vurgusu ilahi sıfatlar konusunda daha baskındır. Nitekim sıfatlar bahsinde eşadlı lafzın anlaşılmasından kaynaklı ortaya çıkan safsata türüne sadece birkaç yerde değinir. Bundan dolayı eşadlı lafzı doğrudan delalet bahsi içerisindeki tartışma bağlamında ele almak daha yerinde olacaktır.

İslam düşünce geleneğinin iç bünyesindeki hemen hemen bütün sahalarda delâlet meselesi merkezi bir konum işgal eder. Zira fıkıh usulü lafzın manaya delaleti üzerinden bir hükmün hususi mi umumi mi yoksa müşterek mi olduğunu tespit etmeye çalışır.⁶¹³ Dil alanında delâlet, lafızla ve lafız olmaksızın gerçekleşen delâlet, delâletin aklî mi vazî mi örfî mi tabîi mi olduğu gibi sorular merkezinde ele alınır.⁶¹⁴ Mantıkta delâlet, lafzın müşterek, müşekkek, mütezâyil veya mütevâtî gibi farklı türleri içerisinde tartışılır.⁶¹⁵

Lafzın manaya nispeti açısından lafızlar kategorisine giren eşadlı lafız İbn Rüşd öncesi düşünürlerin de ilgisiz kalamadıkları bir konudur. Bunlar içerisinde bilhassa zikredilmesi gereken sırasıyla Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlîdir. Daha geriye gidildiğinde Aristoteles'in eşadlı lafzı detaylı bir şekilde ele aldığı görülür. Ancak evveleminde İbn Rüşd öncesi İslam dünyasındaki düşünürlerden yukarıda ismi zikredilenler özelinde eşadlı lafzın serencamına bakmak yerinde olacaktır.

Eşadlı lafzın muhatabı yanıltmaya yönelik kullanılabilme imkânından dolayı safsata içerisinde değerlendirildiğini hatırlatmak da fayda vardır. Ancak eşadlı lafzın bir safsata türü olarak kullanımına İbn Rüşd sıfatlar bahsinde odaklanmadığı için diğer düşünürlerde de bu kısım kasıtlı olarak gözardı edilmiştir. Bu izahın akabinde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî nezdinde eşadlı lafzın anlam sahası ortaya konulabilir.

Fârâbî *Kitâbü'l-İbâre* eserinde eşadlı lafza dair birbirine yakın şu tanımları yapar: 'Tek bir manaya delâlet etmeden birçok şeyi kapsayan, birçok durum

⁶¹¹ Ebherî, *İsâgûcî*, 64; Neşşâr, *Menâhicü'l-bağs*, 46.

⁶¹² İbn Rüşd, *Safsata*, 127, 130.

⁶¹³ Ali Bardakoğlu, "Delâlet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/120.

⁶¹⁴ Bünyamin Aydın, *Arap Dilince Lafız-Mana İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 12.

⁶¹⁵ Neşşâr, *Menâhicü'l-bağs*, 51-52.

hakkında iştirak olarak söylenen, birçok şeyi kapsayan, kapsadığı şeyler tek bir manaya delâlet etmeyen ve uzlaşım ile birçok şey üzere söylenen isim.⁶¹⁶

İbn Sînâ *Maḳûlât* ve *Cedel* eserlerinde ‘farklı anlamların tek bir isim ile söylenmesi’⁶¹⁷, ‘asla cins olmayan’,⁶¹⁸ ve ‘tek bir isim gibi gözüktüp ancak mürekkep olan’⁶¹⁹ isim şeklinde eşadlı lafza dair bazı tanımlamalara yer verir.

Gazzâlî’nin eşadlı lafza dair tanımları şu eserlerinde görülebilir: *Mi’yâr*, *Mihakkû’n-nazar* ve *Makâsıdu’l-felâsife*. Gazzâlî eşadlı lafzı ‘tanım ve hakikat itibariyle birbirinden farklı varlıklar hakkında eşit bir şekilde kullanılan’, ‘lafzen aynı mana itibariyle farklı’, ‘farklı varlıklara verilmiş’ isim ya da lafız şeklinde anlamlandırır.⁶²⁰

İbn Rüşd’ün eşadlı lafza dair kullanımlarının eserlerine dağılımına bakıldığında Aristoteles’in mantık külliyatı olan *Organon* içerisindeki *Kategoriler*, *Önrmeler* ve *Topikler* eserlerine yazdığı şerhlerden *Kitâbü’l-Maḳûlât*, *Kitâbü’l-İbâre* ve *Kitâbü’l-Cedel*’in başta geldiği tespit edilir. Aristoteles ile mukayeseli bir şekilde İbn Rüşd’ün yukarıdaki metinleri tetkik edilirse daha doğru bir değerlendirme yapılabilir.

Aristoteles’in *Kategoriler* kitabı doğrudan eşadlı lafızla/homonymy başlar. *Kategoriler*’deki eşadlı lafzın tanımı ‘sadece adları ortak olan varlık ifadeleri farklı olan şeyler’ şeklindedir. Aristoteles gerçek bir insanla resimde tasvir edilmiş bir insan hakkında ‘canlı’ ifadesinin kullanımını eşadlı lafza örnek olarak zikreder. Yine Aristoteles ‘gerçek insan’ ve ‘tasvir edilmiş insan’ arasında isimden başka bir müştereklik olmadığına değinir. Ona göre ‘canlı’ isminin her iki *insana* nasıl tezahür ettiği sorusu sorulduğunda sözkonusu ‘gerçek insan’ ve ‘tasviri insan’ ifadelerinin kendine has bir tanımları olduğu görülür.⁶²¹ Dolayısıyla sadece isimde ortaklık yani iştiraku’l-isim taşıdıkları Tükçede’ki karşılığıyla eşadlı lafız oldukları ortaya çıkar.

⁶¹⁶ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *Kitâbü’l-İbâre*, thk. Muhammed Selîm Sâlih (Mısır: Dâru’l-kütüb, 1976), 20-21.

⁶¹⁷ Ebû Alî el-Hüseyn b. ‘Abdullâh İbn Sînâ, *Maḳûlât*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 13.

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Maḳûlât*, 47.

⁶¹⁹ Ebû Alî el-Hüseyn b. ‘Abdullâh İbn Sînâ, *Cedel*, thk. Aḥmed Fuâd Ehvânî (Kahire: el-Heyetü’l-‘Amme li şûûni’l-Metabi’il-Emiriyye, 1965), 88.

⁶²⁰ Gazzâlî, *Mi’yâr*, 64; Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 48; Gazzâlî, *Mihakkû’n-nazar* (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2016), 67.

⁶²¹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 7 (1a).

İbn Rüşd *Kitâbü'l-Maḳûlât* adındaki şerhinde *Kategoriler* eserini tanıtır.⁶²² Ancak eşadlı lafza dair Aristoteles'den farklı bir hususa işaret etmez. Hatta o Aristoteles'in verdiği örnekleri ve müşterek mütevâtî vb. lafızlara getirdiği izahları zaman zaman değiştirip Arapçadan hareketle örneklendirse de genellikle Aristoteles'in zikrettiği örneklere ve izahlara bağlı kalır. Bu tespit Butterwooth'un da haklı olarak dile getirdiği üzere her iki düşünürün metinleri karşılıklı okunarak yapılmıştır.⁶²³ Bu okuma biçimi bir şarih olarak İbn Rüşd'ün nasıl bir rol oynadığına dair birtakım fikirler de tazammun eder.

Aristoteles'in *Önergeler* veya *Peri Hermeneias* olarak da bilinen Organon külliyyatının ikinci eserinde eşadlı lafız önerme ile ilişkisi çerçevesinde ele alınır.⁶²⁴ İbn Rüşd *Telḥîşu kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre* şerhinde ise bazı örnekleri Arapçada daha iyi bilinen örnekler ile değiştirmiş ve muğlak ifadeleri daha anlaşılır bir şekilde şerh etmiştir. Bu yönüyle Ece'nin '*İbâre* Aristoteles'in *Peri Hermeneias* eserinin İbn Rüşd elinde serbest bir çevirisidir değerlendirmesinde haklı olduğu söylenebilir.⁶²⁵

İbn Rüşd Aristoteles'in konu ve yüklem şeklinde eşadlı lafzın nasıl gelebileceğini gösterdiğine değinir. Buna göre eşadlı lafız bir önermenin yüklemine de olabilir. Şöyle ki yüklem tek bir konuya hamledilip, birden çok manaya delalet ettiğinde bu yüklem eşadlı lafız olur. Yine eşadlı lafız bir önermenin konusu da olabilir. Konu üzerine tek bir manaya delalet eden tek bir yüklem hamledildiğinde, konu eşadlı lafız olabilir. Çünkü eşadlı lafzın yüklendiği önerme tek bir önerme olmaz ve önermedeki konu bu özelliğinden yani eşadlı lafız olmasından dolayı tek bir önerme olmaz. Bu yüklem ve konular tek bir manada toplanmadığı sürece, tek bir konunun birbirine zıt isimlerle birçok manayı gerektirdiği veya birbirine zıt isimlerle delalet eden birçok konunun tek bir yüklemi gerektirdiği önermedeki durum da aynı şekildedir.⁶²⁶

⁶²² İbn Rüşd, *Maḳûlât*, 3.

⁶²³ Charles E. Butterworth, "Editors Introduction", *Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Topics* (Kahire: American Research Center, 1979), 24, 46.

⁶²⁴ Aristotle, "De Interpretatione", *Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1984), 6, 11 (18a18-18a27 / 20b14-20b30).

⁶²⁵ Muhammet Nasih Ece, "Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)", *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (2020), 110.

⁶²⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Telḥîşu kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Mısır: Matbaatu Dâru'l-kütüb, 1978), 126.

İbn Rüşd söz konusu ‘İbâre şerhinde Aristoteles’in eşadlı lafızla ilgili olarak insan ve at lafızlarına tek bir anlamı ifade edecek şekilde ‘elbise’ anlamının eşadlı lafız şeklinde farazî olarak verildiğini düşünmemizi ister. Bu durumda ‘elbise beyazdır’ veya ‘elbise beyaz değildir’ şeklindeki iki önermenin tek bir olumsuzluk ve olumluluk bildirmeyeceğini ifade eder. Zira yukarıdaki aksiyoma göre ‘elbise beyazdır’ demek aynı zamanda ‘insan beyazdır’ ve ‘at beyazdır’ önermelerini içerir; öte taraftan ‘elbise beyaz değildir’ önermesi de içerisinde ‘insan beyaz değildir’, ‘at beyaz değildir’ önermelerini barındırır. ‘Elbise’ kelimesinin eşadlı oluşundan kaynaklı yukarıdaki duruma benzer şekilde konu ve yüklemi veya her ikisi eşadlı bir isim olan önerme de tek bir önerme olmaz, içerisinde birçok önermeyi barındırır.⁶²⁷

Yüklemi veya konusu eşadlı isim olan önermeler, birçok önerme olduğunda, bu tür önermelerden meydana gelen cedelî soru tek bir soru, cedelî cevap tek bir cevap olmak zorunda değildir. Konusu eşadlı isme delalet eden manaların toplamı, tek bir yüklemi tasdik ederse veya yüklemi eşadlı isme delalet eden manaların toplamı tek bir konuyu tasdik ederse, yüklem lafzına delalet eden manaların toplamı, konu lafzına delalet eden manaların toplamını tasdik etmediği sürece, yüklem bir çok manası olur veya yüklem ve konu lafızlarından her biri birçok manaya delalet eder.⁶²⁸

Dikkat edilirse eşadlı lafza dair tanım düzeyinde yapılan ilk vurgu Aristoteles’in *Kategoriler* eseridir. *Peri Hermeneias* ise önerme ve önermenin üzerine kurulu olduğu yüklem ve konu açısından eşadlı lafzı ele alır. Aristoteles’in bir diğer mantık eseri *Organon*’un beşinci kitabı *Topikler* olup eşadlı lafza dair en geniş izahları içerir. Aristoteles bu eserinde kural, şart ve bağlamlar etrafında bir lafzın eşadlı olup olmadığının nasıl anlaşılacağını ele alır.⁶²⁹ İbn Rüşd’ün *Topikler* üzerine yazdığı biri orta diğeri küçük şerh olmak üzere iki şerhi vardır. Filozofun küçük şerhinde yani *Cevâmi’u Kitâbi’l-Cedel*’de⁶³⁰ beş sanattan biri olan cedel, cedelî

⁶²⁷ Aristotle, “De Interpretatione”, 6 (18a18-18a27).; İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi Aristûtâlîs fi’l-‘ibâre*, 70; Ece, “Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)”, 120.

⁶²⁸ Aristotle, “De Interpretatione”, 11 (20b14-20b30); İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi Aristûtâlîs fi’l-‘ibâre*, 127-128; Ece, “Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)”, 133.

⁶²⁹ Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 25.

⁶³⁰ Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, “Cevâmi’u Kitâbi’l-Cedel”, çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 189-197.

öncüller, cedelî tasdik ve cedel sanatının burhan ilmiyle mukayesesi gibi konular öz bir biçimde ele alınmasına rağmen, sözkonusu şerhte eşadlı lafza dair bir vurgu yoktur.⁶³¹ Aristoteles eşadlı lafzın belirlenmesine yönelik birtakım şartlar zikretmiş ancak net bir sayı telaffuz etmemiştir. İbn Rüşd *Telhîşu kitâbi'l-cedel*'de sözkonusu kuralların tanım, cins, ayırım, karşıtlar, kıyas edilenler, benzerler, eşadlı isim olarak kullanılan isimlerin zıtları, ismin delâlet ettiği her iki mana, görmek ve görmemek örneğindeki gibi tenakuzlar, sahiplik ve yoksunluk, dildeki çekim kuralları, çokluk, azlık ve eşitlik durumları olmak üzere on beş adet olduğunu özellikle belirtir.⁶³² İbn Rüşd'ün sayılarını on beş olarak zikrettiği bu şartlara yakından bakmakta fayda vardır.

[1] *Telhîşu kitâbi'l-cedel*'deki sıralama takip edildiğinde ilk şart şeylere verilen isimlerin zıttına bakmaktır. Şayet isim zıt ise, her biri üzerinde iştirak vaki olmuştur. Sözkonusu isim üzerine iştirak ile söylenen bu şeylerin iki şekilde eşadlı olduğu anlaşılır.⁶³³

[a] Bu zıtların aynı isim olmaması aksine birbirine zıt isimler olması gerekir. Buna misal keskinliktir/*hâd*. Sözelimi bıçakta keskindir, seste keskindir. Bu iki örnekte 'keskinlik' ifadesinin birinde delalet ettiği şeyin diğerinde delalet ettiği şeyden farklı olduğunun anlaşılması için sözkonusu iki ifadenin zıt isimlerine bakılmalıdır. Seste keskinliğin yani tizin zıttı *pest/sakîl*, bıçaktaki keskinliğin zıttı körlük/*kâldir*. Dolayısıyla zıtları dikkate alındığında birbiriyle bu iki ifadeyi eşadlı kılan hususun keskinlik/*hiddet* olduğu görülür. Aristoteles sadece ses örneğinden hareket ederken; İbn Rüşd ses ile bıçak misalinden yola çıkarak konuyu izah eder.⁶³⁴

[b] Zıtların doğrudan kendisine bakılmalı ve tek bir isim olduklarında ona (dair bir izaha) ihtiyaç duyulmalıdır. Aristoteles açık ve koyu ifadelerinin ses ve renk

⁶³¹ Charles E. Butterworth (ed.), *Averroes's Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* (Albany: State University of New York Press, 1977), 24-26.

⁶³² Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Şurubî İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi'l-Cedel*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrîyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1980), 50.

⁶³³ Aristotle, "Topics", çev. Arthur Wallace Pickard-Cambridge, *Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1984), 13 (106a9-106a23); Aristoteles, *Topikler*, 25; İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 50.

⁶³⁴ Aristotle, "Topics", 13 (106a1-106a8); Aristoteles, *Topikler*, 26; İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 50-51.

için kullanılmasını örnek verir.⁶³⁵ İbn Rüşd ‘berrâk bir ses’ ve ‘berrak bir su’ şeklinde bir misale müracaat eder.⁶³⁶ Bu isimlerin zıtları yani ses ve su için eşadlı olarak kullanılan ‘berrâk’ lafzının zıttı ‘bulanıklık’tır. Ancak bu ifadenin suyun bulanıklığı anlamında su için kullanılması göze ilişen bir durumdur; sesin bulanıklığı manasında ses için kullanılması ise işitmeye ilişen bir durumdur. Böylece berrâk isminin kendisi gibi zıttının da eşadlılık ifade ettiği anlaşılır. Bu ikinci şart bir ismin iştirak bildirdiğinin anlaşılmasının yolunun o ismin zıttının da eşyada taalluk edişine bakarak kullanılmasından geçer. İlk şart da ezdad isimler birbirinden ayrı/*mütebâyin* olduğunda, kullanılır.⁶³⁷

[2] Hakkında isimle delil getirilen manalardan biri zıt olup diğeri değilse, bu manalardan birine bakılarak ismin eşadlılığı anlaşılabilir. Burada İbn Rüşd Aristoteles’in verdiği görmenin hazzı ve su içmenin hazzına⁶³⁸ benzer bir örnek verir: İlimle ârız olan lezzet ile su içmekle (suya kanmak) ârız olan lezzet. Bunlardan birinin söz gelimi suya kanmanın zıttı susuzluktur. Ancak diğeri zıttı susuzluk değildir.⁶³⁹ Yani lezzet lafzının eşadlı kullanıldığı bağlamdaki (burada su içmek ve ilim) ifadelerinin birinin zıttının diğeri zıttı olmamasından anlaşılmıştır.

[3] İsmi üzerine delalet ettiği iki manaya bakılmalıdır. Eğer bu iki manadan birinin zıttının ortası var ve diğeri zıttının manaları arasında bir orta yoksa o isim eşadlıdır. Aristoteles burada da ses ve renk örneğini kullanır. Açık ve koyu tabirlerinin her ikisinin de ses ve renk için kullanıldığını ancak renk için açık ve koyu arasında gri orta olduğunu ancak ses için bir orta olmadığından hareketle açık ve koyu tabirlerinin eşadlı olduğuna işaret eder.⁶⁴⁰ İbn Rüşd’ün bu örneği değiştirdiği görülür. O sözkonusu maddeye ‘konuşmanın tatlılığı’ ile ‘yemenin tatlılığı’nı misal getirir. Tatlının zıttı acıdır. Ancak konuşmanın tatlı oluşunun zıttı olarak acı ile arasında bir orta durum yoktur. Yemeğin tatlı ve acı oluşunun arasında ise orta bir

⁶³⁵ Aristotle, “Topics”, 13 (106a1-106a8); Aristoteles, *Topikler*, 26.

⁶³⁶ İbn Rüşd, *Telhîşu’l-Cedel*, 51.

⁶³⁷ İbn Rüşd, *Telhîşu’l-Cedel*, 52.

⁶³⁸ Aristotle, “Topics”, 14 (106a36-106b3).

⁶³⁹ İbn Rüşd, *Telhîşu’l-Cedel*, 52.

⁶⁴⁰ Aristotle, “Topics”, 14 (106b4-106b6).

durum olarak ‘ekşi’ durumu vardır. Bu durum diğer yemek türlerinde de mevcuttur.⁶⁴¹

[4] İki manadan ilkinin zıttının bir ortası varken, ikincinin zıttının birçok ortasının bulunmasıdır.⁶⁴² İbn Rüşd’ün örnek zikretmediği bu maddeye Aristoteles sık müracaat ettiği ‘açık’ ve ‘koyu’ tabirlerini örnek verir. Buna göre açık ve koyu renk için kullanıldığında birçok orta veya ara durum söz konusudur. Muhtemelen burada renklerdeki ton farklılığının çokluğu kastedilir. Açık ve koyu tabirlerinin ses için kullanımında -bazı insanların kabulü dikkate alınırsa- tek bir orta durum yani boğukluk sözkonusu edilebilir.⁶⁴³

Hatırlanacağı üzere Aristoteles *Kategoriler*’de karşıolumun dört şekilde gerçekleşeceğine işaret eder: Görelilik, zıtlar, yoksunluk-sahiplik ve olumlu-olumsuz.⁶⁴⁴ Bu karşıolumlara sırasıyla şu örnekler verilebilir: Baba-oğul, çift-tek, körlük-görmek, yatmış-yatmamış.⁶⁴⁵

[5] İşte yukarıda zikredilen karşıolma/*mütekâbilât* türlerinden biri olan [5a] zıtların/*tenâkuz* karşıolumu ile de ismin eşadlılığı anlaşılabılır. Buna göre iki anlamdan birinin manasının karşılığının/*mukâbil*, ikincinin manasına karşılık olarak isim iştirakiyle söylenip söylenilmediğine bakıldığında ismin eşadlı olup olmadığı anlaşılır. Aristoteles de İbn Rüşd de aynı örnekten hareketle bu maddeyi izah eder. ‘Görmek’ ifadesinin karşı olumu ‘görmemek’ tir. Bu iki ifade birbirine zıt manalarda şu anlamlara gelebilir. Birisinde ‘görme duyusuna sahip olmama’, diğerinde ‘görme duyusunu kullanamama’ anlamı vardır. Netice itibariyle bu şekilde ‘görme’ lafzının eşadlı olduğu tespit edilir.⁶⁴⁶

Yukarıda bahsi geçtiği üzere karşıolma/*mütekâbilât* türlerinden biri olan [5b] yoksunluk ve sahiplik karşıolumu yoluyla da ismin eşadlı oluşu anlaşılabılır. Zira mukâbil şekilde o birçok şeye söylenir. Sözelimi duyumsama ruhta ve bedende var veya yok olsa, duyumsama her ikisi hakkında var veya yok olabilir. Mesela sağlık ve

⁶⁴¹ İbn Rüşd, *Telhîşu’l-Cedel*, 53.

⁶⁴² İbn Rüşd, *Telhîşu’l-Cedel*, 53.

⁶⁴³ Aristotle, “Topics”, 14 (106b9-106b13); Aristoteles, *Topikler*, 27.

⁶⁴⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 55 (11b15-11b22); İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba ‘de’ t-tabî’a*, 21.

⁶⁴⁵ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), “Karşıolma/Mütekâbilât”, 174.

⁶⁴⁶ Aristotle, “Topics”, 14 (106b14-106b20); Aristoteles, *Topikler*, 27-28; İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi’l-cedel*, 54.

hastalık gibi. Sağlık ‘ruh sağlığı’ ve ‘beden sağlığı’ şeklinde hem ruh hem beden için kullanılabilirdiği gibi, hastalık da ‘ruh hastalığı’ ‘beden hastalığı’ şeklinde eşadlı olarak kullanılabilir.⁶⁴⁷ Aristoteles ilgili maddeye ‘duyumsama’ ve ‘duyumsamama’ örneğini verir. Buna göre duymanın veya duymamanın bedende ve ruhta sahiplik ve yoksunluk anlamları çoktur.⁶⁴⁸

[6] Bir ismin farklı çekimleniş tarzlarından hareketle de ismin eşadlılığı bilinebilir. Sözelimi ‘adl’ birçok şeye söylenir ve adl kökünden türemiş olan ‘adalet’ ifadesi de birçok şey hakkında kullanılabilir.⁶⁴⁹ İbn Rüşd adalet örneğiyle yetinirken Aristoteles bu örneğe ilaveten sıhhat kelimesinden sıhhatli, sıhhatlice; hastalık kelimesinden de hastalıklı gibi birçok türemenin yapılacağını ve bu farklı çekimlerle birden çok şekilde kullanılabileceklerine işaret eder.⁶⁵⁰

Cinslerden alınan kurallarla da ismin eşadlı oluşu belirlenebilir: Bunlar iki şekilde olur:

[7] İlki isimle hakkında delil getirilen manaların cinslerinin birbirinden ayrı/*mütebâyin* yani uzak cins olmasıyla gerçekleşir. Yemeğin, yaratılışın ve yağmurun ‘övgüsü’ buna misal olarak zikredilir. Yemeğin övülmesi yemek yapmakla veya yapılan yemekle ilgili olarak fiil ve infial açısından söylenir. Çünkü fiil ve infial açısından yemek bedende bir infial uyandırması bakımından övülür. Yaratılıştaki övgü keyfiyyet açısından olur. Mesela cesaret gibi bir davranış övülür. Yağmur hakkındaki övgü zamanlama açısındanandır.⁶⁵¹ İbn Rüşd’ün ‘övgü’ lafzını örnek verirken Aristoteles ‘iyi’ ibaresini örnek verir. Öncelikle Aristoteles’e göre kavramlar aracılığıyla gösterilen yüklemelerin sınıflarına bakıp tüm durumlarda aynı olup olmadıklarına bakılmalıdır. Akabinde eğer tüm durumlarda aynı değilse o zaman kavramın eşadlı olduğu açık bir şekilde anlaşılır. ‘İyi’ ifadesinin yemekte kullanımı haz verme tıp sahasında kullanımı, sıhhat verme anlamındadır. Bir ruh ya da insan için ‘iyi’ lafzının kullanımı cesur, mutedil ve adil gibi bir nitelik bildirir (nitelik kategorisi). Bazen de belirli bir zamanda gerçekleşen şey için iyi lafzı kullanılır (zaman kategorisi). Burada doğru zamanda gerçekleştiği için o şeye iyi

⁶⁴⁷ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 54-55.

⁶⁴⁸ Aristotle, “Topics”, 14 (106b21-106b28); Aristoteles, *Topikler*, 28.

⁶⁴⁹ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 55.

⁶⁵⁰ Aristotle, “Topics”, 14-15 (106b29-107a2).

⁶⁵¹ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 56.

denir (nicelik kategorisi).⁶⁵² Özetle iyi lafzı kategorilerden zamana, niteliğe ve niceliğe uygulandığında farklı anlamlara geldiği yani kategorilerin tüm cinslerinde aynı olmadığı için lafzın eşadlı olduğu anlaşılır.

[8] İkincisi, isimle hakkında delil getirilen bu şeylerin cinslerinin yakın cinsine bakılmasıdır. Tek bir cinse doğru giderse, bu ya uzak cinse ya da uzak ve yakın cinsin arasına gider. Bu yakın cinsler birbirinden ayrı olursa biri diğerinin altında yer almaz ve uzak cinsten eşadlı olduğu için bu isim sözkonusu şeylere delalet etmezse isim eşadlıdır. Bunun örneği *hımâr/eşek* kelimesinin hem bir alet hem de bir hayvan ismi olarak kullanılmasıdır. Her iki anlamın da yakın cinslerinin birbirine zıt olduğu görülür. *Hımâr/eşek* lafzı bir hayvan için kullanıldığında yakın cinsinin hayvan; ud ağacından yapılan alet anlamında kullanıldığında yakın cinsinin bitki olduğu bilinir. Bu durumda iki yakın cinsin birbirine zıt olduğundan biri diğerinin altında yer almaz (hayvan cinsi, bitki cinsinin altında yer almaz) ve uzak cinsten yani cevherde bir araya geldikleri için *hımâr/eşek* lafzı bir anlamıyla her ikisine birden delâlet etmez. Şayet her ikisine birden cevher olarak delâlet etseydi, bu durumda eşek lafzı anlamda ortaklık/*mütevâtî/synonymous* ile söylenir yani her ikisine aynı anlam tamamen tekabül ederdi. Eğer yakın cins olsalardı biri diğerinin altına girerdi. *Hımâr/eşek* lafzı tevâtü ile her ikisine söylenen bir isim olurdu. Buna misal olarak kuş ve kanatları olan karga verilebilir. Her ikisi de cins olup tek bir cinse gider ve birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla karga ismi kuşun kanatlı olmasından ötürü eşadlı olarak söylenemez.⁶⁵³

[9]⁶⁵⁴ Aristoteles'e göre bir lafzın eşadlı olup olmadığını bilebilmek için, hem cinslerin birinin altına girip girmediğine bakılmalıdır [hımâr kelimesinin hem hayvan cinsinin hem de bitki cinsinin altına girmesi] hem de sözkonusu cinslerin zıtlarının, biri diğerinin altına girmeksizin ayrı olup olmadıklarına bakılmalıdır. Eğer bu zıtlar birçok anlamda kullanılıyorsa, sözkonusu lafzın da eşadlı olduğu açıktır.⁶⁵⁵

⁶⁵² Aristotle, "Topics", 1/15 (107a3-107a17); Aristoteles, *Topikler*, 29.

⁶⁵³ Aristotle, "Topics", 15 (107a18-107a30); Aristoteles, *Topikler*, 30; İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi'l-Cedel*, 56-57.

⁶⁵⁴ Bu maddeye İbn Rüşd'ün şerhinde yer verilmemiştir. Aristoteles'in *Topikler* eserinde geçmektedir. İbn Rüşd'ün şerhte dokuzuncu madde olarak zikrettiği kural bir sonraki kural olan onuncu kural içerisinde verilmiştir.

⁶⁵⁵ Aristotle, "Topics", 15 (107a31-107a35); Aristoteles, *Topikler*, 30.

[10]⁶⁵⁶ Tanımdan hareketle de ismin eşadlı oluşu tespit edilebilir. Bu, müfret bir lafzın mürekkebin her bir cüzüne delalet ettiği mürekkep şeylerin tanımlarında olur. İbn Rüşd buna *küsûf/tutulma* örneğini verir. Bu örnekler anlaşılacak istendiğinde önce farklılaşan şey yani konu kaldırılır. Sonra her iki örnekteki eşadlılık belirlenir farklılık bulunur. Netice olarak ismin eşadlı olduğu görülür. Mesela güneş tutulması ve ay tutulması birbirinden farklı olmasına rağmen burada eşadlılık durumu bilinebilir. Zira ay tutulması gölgenin konik şeklinde gerçekleşirken; güneş tutulması ayın gözle güneş arasına girmesiyle gerçekleşir. Buradaki farklılık tespit edildikten sonra *küsûf/tutulma*'nın güneş ve ay hakkında eşadlı olarak kullanıldığı anlaşılır.⁶⁵⁷ Aristoteles'in verdiği örnek açık lafzının cisim ve ses için kullanımıdır. Açık cisim ile kasıt, renge yönelik bir izah iken; açık ses ile mana, sesin temiz ve netliğidir. Bu tür mürekkep ifadelerde eşadlı olan çıkarıldığında kalan ifadeler birbirinden ayırırlar. Şayet ayrı olmasalardı bu sefer *mütevâtî/synonymous* olurlardı.⁶⁵⁸

[11] İbn Rüşd Aristoteles'in şöyle dediğini aktarır: Tanımın parçalarının isimleri de iştirak ile söylenebilir. Burada yapılması gereken tanımlar konusunda takip ettiğimiz yolu takip etmektir.⁶⁵⁹ İbn Rüşd *Telhîşu kitâbi'l-cedel*'de bu kısa açıklamayla yetinir. Ancak Aristoteles *Topikler*'de bu kurala dair daha ayrıntılı izahlar verip misaller getirir. Sözelimi o eşadlılığın tariflerin içerisinde de olabileceğine işaret eder ve 'sıhhat/sağlık' kavramının tanımını örnek verir. Sağlık, sağlığın belirtisi (sağlıklı olmanın belirtisi) ve meydana gelmesi (sağlıklı olma durumunun kendisi) anlamında 'mutedil bir durumda olmak' şeklinde tanımlanırsa, burada yapılması gereken bunu reddetmemek ve 'mutedil' olma durumunun her iki durumdaki kullanımını tetkik etmektir. İlk durumda sağlıklı olmak için doğru miktarın (nicelik) ne olduğu kastedilirken; ikinci durumda sağlığı nasıl devam ettirileceği (nitelik) kastedilir.⁶⁶⁰ Aristoteles böylece 'sağlık' lafzının eşadlılığının tanımın parçaları içinde de sözkonusu edilebileceğini göstermiş olur.

⁶⁵⁶ İbn Rüşd'ün cedel şerhinde bu kural dokuzuncu sırada yer alır. Bk. İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi'l-Cedel*, 58.

⁶⁵⁷ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 58.

⁶⁵⁸ Aristotle, "Topics", 16 (107a36-107b6); Aristoteles, *Topikler*, 30-31.

⁶⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 59.

⁶⁶⁰ Aristotle, "Topics", 16 (107b7-107b12).; Aristoteles, *Topikler*, 31.

[12]⁶⁶¹ Çokluk, azlık ve eşitlik durumlarından yola çıkarak da eşadlılık belirlenebilir. Önce, ismin hakkında kullanıldığı iki anlamdan birine bakılmalıdır. İsimlerden birincisi ile ikincisi arasında konuları itibariyle azlık, çokluk ve eşitlik açısından bir mukayese yoksa, iki mana üzerine delalet iştirak ile olmuştur. Buna misal olarak İbn Rüşd Aristoteles'in kullandığı 'keskin tat' ve 'keskin ses'⁶⁶² örneğine benzer bir şekilde 'ses' ve 'bıçak' için kullanılan *keskinlik/hiddet* kelimesini zikreder. Bu örnekteki keskinliklerin biri diğerine eşittir denilemediği gibi biri diğerinden daha fazla keskindir de denilemez.⁶⁶³

Ayrımdan hareketle ismin eşadlı oluşunun ortaya konulması iki şekilde olur:

[13] Öncelikle 'tek bir ismin delalet ettiği şeyler, uzak cinslerin farklı ayrımları mıdır? Yoksa her birini, bir cinsi diğerine götüren uzak cinsten farklı bir uzak cinse götüren aracı ayrımları mıdır?' buna bakılmalıdır. Şayet böyle olursa aynı şekilde isim de eşadlıdır. Mesela 'sesteki keskinlik' ve 'bıçaktaki keskinlik'. Bunlardan ilki yani sesteki keskinlik, nitelik kategorisi ile söylenmiş ayrımlardan biri olan keskinlikten farklıdır. Bıçaktaki keskinlik de cevher kategorisi ile söylenmiş ayrımlardan biri olan keskinlikten farklıdır.⁶⁶⁴ Aristoteles bu maddeyi özetle şöyle izah eder: Aralarında bir bağ bulunmayan ayrı cinslerin ayrımlarını teşkil eden isimler eşadlıdır. İki misal verir: 1] Ayrı cinslerin ayrımlarının ayrı olduğuna işaret eden 'hayvan' ve 'ilim' lafızlarının örnek olarak zikredilmesidir. 2] 'keskin ses' ve 'keskin cisim' örneğidir. Bu örneğe göre keskin hem ses hem de cisim için kullanılmıştır. Ses ve cisim farklı cinslerdir ve aralarında bir benzerlik yoktur. Ancak keskin ifadesi bu iki ayrı cinsin ayrıımıdır. Bir başka ifadeyle keskin ses, bir sesi, diğerinden ayırdığı gibi keskin cisim de bir cismi diğer bir cisimden ayırır.⁶⁶⁵

[14] Tek bir ismin delalet ettiği şeylere bakılmalıdır. Eğer sözkonusu şeylerin ayrımlarının kâsim/bölücü olması farklı ise, isim eşadlıdır. Bunun misali 'renk' lafzının yemek ve görme duyusu için kullanımıdır. Görme duyusunun bölücü ayrımı, görmeyi bilmek ve görmeyi bir araya getirmektir. Yemeklere delalet eden 'renk'

⁶⁶¹ İbn Rüşd'ün cedel şerhinde bu kural onuncu sıradadır. Bk. İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 59.

⁶⁶² Aristotle, "Topics", 16 (107b13-107b18).

⁶⁶³ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 59.

⁶⁶⁴ İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 59-60.

⁶⁶⁵ Aristotle, "Topics", 16 (107b19-107b26); Aristoteles, *Topikler*, 32.

lafzı ise bu ayrımlarla bölünemez.⁶⁶⁶ Aristoteles'in *Topikler* eserinde de 'renk' örneğine müracaat ettiği görülür. Ona göre bedenlerdeki rengin ayrımı, gözü dağıtan ve birleştiren olmasıdır. Melodilerdeki rengin ayrımı ise aynı ayırım değildir. O halde aynı olan şeyler aynı ayrımlara sahip olduğu için 'renk' lafzı da eşadlıdır.⁶⁶⁷

[15] İsimle delalet edilen manalardan birinin ayırım diğerinin tür olmasıyla eşadlılığın tespit edilmesidir. İbn Rüşd'ün örnek zikretmediği bu kuralda Aristoteles 'açık' kelimesinin cisimle ve sesle kullanımını misal getirir. O açık cisim için kullanılırsa renklerden bir türe işaret edeceğini dolayısıyla bir tür olduğunu; aynı şekilde açık ses için kullanılırsa o sesi diğer sestten ayırdığı için bu durumun ayırım olduğunu belirtir.⁶⁶⁸

İbn Rüşd'e göre bu on beş maddenin hepsi⁶⁶⁹ eşadlı ismin temyiz edilmesini sağlayan maddelerdir.⁶⁷⁰

Eşadlı lafzın Aristoteles ve İbn Rüşd metinleri dikkate alınarak tetkik edilmesinin amacı, kavramın mantık ilmindeki özgül ağırlığını ortaya koymaktır. Bunu yapabilmenin yolu yani birinci literatürün yorumlanması ise ikincil literatürden geçmektedir. Ancak mantık ve felsefe disiplinleri açısından eşadlı lafızla ilgili Türkçe literatür⁶⁷¹ İngilizce literatürün⁶⁷² aksine oldukça sınırlıdır. Bundan dolayı

⁶⁶⁶ İbn Rüşd, *Telhişu'l-Cedel*, 60.

⁶⁶⁷ Aristotle, "Topics", 16 (107b27-107b32); Aristoteles, *Topikler*, 32.

⁶⁶⁸ Aristotle, "Topics", 16-17 (107b33-107b37); Aristoteles, *Topikler*, 32.

⁶⁶⁹ İbn Rüşd bu sayıların on beş olduğunu zikretse de on beş sayısını salt *Telhişu kitâbi'l-cedel*, eserinden tespit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı Aristoteles'in *Topikler* adlı eserinin İngilizce ve Türkçe çevirilerine de bakılmıştır.

⁶⁷⁰ İbn Rüşd, *Telhişu'l-Cedel*, 61.

⁶⁷¹ İrfan Görkaş, "Fârâbî Metafizikinde 'Varlıkta Müstereklik' Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2017), 13-34; İrfan Görkaş, "Farabi Metafizikinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 67-90; İrfan Görkaş, "Kindî Metafizikinin Temel Kavramları", *Erdem* 81 (2021), 41-62.

⁶⁷² Paola Minerva Chapa Montes, "*Tò kalón* is Said in Many Ways: The Homonymy of *καλόν* in Aristotle's Philosophy" (Leeds: University of Leeds, PhD Thesis, 2020); Niels Tolkiehn, *The Notion of Homonymy, Synonymy, Multivocity, and Pros Hen in Aristotle* (München: Ludwig-Maximilians-Universität München, PhD Thesis, 2019); Julie Ward, "Aristotelian Homonymy", *Philosophy Compass* 4/3 (2009), 575-585; Julie K. Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Travis Butler, "The Homonymy of Signification in Aristotle", *Bulletin of the Institute of Classical Studies "Supplement"* 68 (1997), 117-126; Jonathan Barnes, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", *The Classical Quarterly* 21/1 (1971), 65-80; T. H. Irwin, "Homonymy in Aristotle", *The Review of Metaphysics* 34/3 (1981), 523-544; Leonardo Tarán, "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *Hermes* 106/1 (1978), 73-99; Hallvard Markus Stette, *Homonymy in Aristotle* (Oslo: University of Oslo, Master Dissertation, 2011); Bohas - Sauger, *The Explanation of Homonymy in the Lexicon of Arabic*; Frank A. Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", *Philosophy and*

sözkonusu tartışmayı Türkçe literatürden istifade etmekle birlikte İngilizce kaynaklar etrafında derinleştirmek daha doğrudur. Çünkü İngilizce literatür üzerinden Aristoteles'in eşadlı lafız hakkındaki yorumlarını okumak dil felsefesiyle ilgili tartışmalara zenginlik kazandırmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün konumlandırılabilmesi açısından eşadlılık meselenin ele alınma biçimlerini görme imkânı vermektedir.

Aristoteles'in müşterek, mütevâtî ve *müşâtâk/paronim* (türemiş) lafızlar üzerinde durmasının en temel sebeplerinden bir tanesi kavram ve kelimelerin manalarının açık ve belirgin olması yönündeki arzudur. Zira ancak bu yolla herhangi bir konuda konuşulacak zemin inşa edilebilir. Atademir'in ifadesiyle Aristoteles bahsi geçen lafızlara işaret etmekle düşünce-dil ve işaret arasındaki ilişkinin gerekliliğini vurgular. Zira daha önce ifade edildiği gibi lafzın hangi kategoriye girdiği bilinmediğinde bundan kaynaklı birçok hatanın meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Atademir, Aristoteles'in lafızlar üzerindeki hassasiyetinin arkasında düşünce karşısında dilin dar ve güçsüz kaldığına yönelik bir endişe taşıdığını düşünür.⁶⁷³

Aristoteles'in eşadlı lafız/*homonim* düşüncesi İbn Rüşd'ün sıfatlara yaklaşımında eşadlılığın anlaşılması ve detaylıca tartışılması ilgili literatüre bakmakta fayda vardır.

1960 yılında basılan *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* isimli sempozyum kitabının içerisinde *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle* isimli başlıkla çokanlamlılık ve eşadlı meselesine dair ilk vurguyu Owen'ın yaptığı görülür.⁶⁷⁴ Owen Aristoteles'in 'varlık' ve 'bir' gibi kavramların bütün kullanım alanlarında tek bir anlamda kullanıldığı fikrini reddettiğinin altını çizerek eşadlı lafız mefhumuna dikkat çeker.⁶⁷⁵

Phenomenological Research 68/1 (2004), 1-36; Christopher John Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle* (Oxford, 1999); Paul David Mannick, *Aristotle's Essences as Subject and Actuality* (St Andrews: The University of St Andrews, PhD Thesis, 1984); Michael James Bennett, *Deleuze and Ancient Greek Philosophies of Nature* (Hamilton, Ontario: McMaster University, PhD Thesis, 2014).

⁶⁷³ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 98.

⁶⁷⁴ G.E. L. Owen, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Ingeman Düring, G. E. L. Owen (Göteborg: Humanities Press, 1960), 163-190.

⁶⁷⁵ Owen, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", 165.

Jonathan Barnes 1971 yılında yazdığı bir makalede eşadlı lafız meselesini Aristoteles ve Speusippus arasında mukayese yaparak ele alır.⁶⁷⁶ Böyle bir mukayese yapmasının sebebi eşadlı lafız konusunun Speusippus tarafından Aristoteles'in *Topikler* eserinden önce düşünülen bir mesele olmasıydı.⁶⁷⁷ Barnes Aristoteles'in *Kategoriler* eserinin başında eşadlı lafza dair yaptığı açıklamaları formülleştirerek ele alır: Şayet 'X₁ A'dır,' 'X₂ A'dır' ve 'X_n A'dır' kabul edilirse X₁, X₂,...,X_n eşadlıdır ve 'X₁ A'dır,' 'X₂ A'dır' ve 'X_n A'dır' cümlelerinin her birinde A'nın anlamı farklıdır. Burada Lloyd'un Aristoteles'in *Kategoriler* eserinde sadece ortak isimlere sahip olduklarında nesnelerin eşadlı olarak isimlendirildiğini ve isme tekabül eden tanımın her durumda farklı olduğunu hatırlatması önemlidir.⁶⁷⁸ Barnes Aristoteles şarihleri nezdinde Aristocu eşadlı ve eşanlamlı/*sinonim* meselesinin 'kelimelerden' ziyade 'şeylerin tabiatı hakkında' olduğunu hatırlatır.⁶⁷⁹

Leonarda Taran 1978 tarihinde Barnes'ın yukarıda bahsi geçen makalesini analiz ettiği neredeyse aynı başlığı taşıyan *Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy* isimli bir makale yazmıştır. Bu makalede hem Barnes'ın iki düşünürü okuma biçimini ele almış hem de Barnes'dan farklı olarak Aristoteles şarihlerine daha geniş yer vererek kendi kanaatlerini dile getirmiştir. Esasen her iki makale de Speusippus ve Aristoteles arasında bir etkileşimin olup olmadığını tespit etme amacını güder. Bunun için eşadlı ve eşanlamlı lafızların dilsel bir bağlamda, lafızlar üzerinden mi yoksa doğrudan şeyler üzerinden mi ele alındığı ortaya konulur. Taran, Barnes'ın ilk iddiasının Speusippus ve Aristoteles'in özü itibariyle eşadlı ve eşanlamlı kavramlarını aynı kullandıklarına ve aralarında küçük birtakım farklılıklar olduklarına dayandığını söyler. Barnes'ın ikinci iddiası Aristoteles her ne kadar eşadlı ve eşanlamlı kavramlarını birkaç yerde linguistik açıdan kullanmış olsa da Aristoteles'in *Kategoriler* eserindeki kadar katı bir şekilde bu kavramları kullanmadığı hakkındadır. Barnes'a göre bir etki söz konusuysa bu Speusippus'un Aristoteles'i etkilemesi şeklinde değil aksine Aristoteles'in Speusippus'u etkilemesi

⁶⁷⁶ Barnes, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", 65.

⁶⁷⁷ Barnes, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", 67.

⁶⁷⁸ G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, çev. Aylin Kayapalı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 103.

⁶⁷⁹ Barnes, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", 66.

yoluyla olmuştur. Barnes'ın gerekçesi Speusippus'un eşadlı ve eşanlamlı lafızlarını daha sonra şeylerin tabiatı ya da özelliği olarak kabul etmesi fikrine dayanır.⁶⁸⁰

T. H. Irwin 1981 yılında ele aldığı *Homonymy in Aristotle* isimli makalesinde Aristoteles öncesi filozofların bilhassa Sokrates ve Platon'un eşadlı ve çokanlamlı/*multivocal* lafızlar noktasında hataya düştüklerinden bahseder. Onlara göre aynı lafız daima aynı anlamda söylenir. Irwin Platon'un bu hatayı yaptığını çünkü eşadlı ve çok anlamlı lafızları görmezden geldiği için varlık, iyilik ve dostluk gibi kavramların anlamlarını reddettiğini söyler. Ona göre Aristoteles'in bu lafızlara yönelik vurgusu polemik bir amaç gütsede temelde farklı koşulların kelimelerin anlamlarında değişiklikler meydana getireceği fikri Aristoteles'i eşadlı veya çokanlamlı lafızlar konusunda hassas olmaya sevk etmiştir.⁶⁸¹

Eşadlı lafız en genel anlamda 'sadece isimde' ortak olan, ismin ilişkili olduğu anlam veya anlamlarda farklı olan lafız şeklinde tarif edilir. Irwin sözkonusu tarifi 'sadece isim'de ortaklık ifadesinden biri mutedil diğeri aşırı iki görüşün ortaya çıkabileceğini düşünür. Zira F sadece ismen eşadlı olarak x ve y'ye tatbik edilirse yani 'x F'dir' ve 'y F'dir' demek farklı birer tanım olur. Mutedil görüşe göre F isim ve tanımı paylaşabilir; eşadlı olanların sadece ismi paylaşması gerekir, tanımı paylaşması gerekmez. Dolayısıyla 'sadece' lafzının kapsamının iki şeyle sınırlı olduğu görülür. Bundan dolayı eşadlı ve eşanlamlı lafızların arasını ayırmak zor ve zahmetli bir iştir. Ancak Aristoteles bu işi üstlenmiş ve detaylıca ele almıştır. Irwin'e göre Aristoteles hiçbir eşadlılığa sahip olmayan farklı tanımlarla "bağlantılı olmayan eşadlı lafızlar"ı birtakım eşadlılıklara sahip olan; farklı tanımları ise "bağlantılı olan eşadlı lafızlar" olarak görür. Aşırı görüşe göre 'sadece' lafzının kapsamı sınırsızdır. Eşadlı isimler, eşadlı bir isim olmanın dışında hiçbir şeye sahip değildir. Bu görüşe göre bütün eşadlı lafızlar 'bağlantılı olmayan müştereklikler'dir. Mutedil görüşe göre bağlantılı eşadlı lafızlar olarak kabul edilen tanımlarla bağlantılı olan şeyler, aşırı görüşe göre ne eşadlı ne de eşanlamlı olabilir.⁶⁸²

Irwin Aristoteles'in bu iki görüşten eşadlı lafızlarla bağı olanı dikkate alması durumunda mutedil görüşü aksi halde aşırı görüşü savunacağını söyler. Irwin yerinde

⁶⁸⁰ Tarán, "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", 74.

⁶⁸¹ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 523.

⁶⁸² Irwin, "Homonymy in Aristotle", 524.

bir soruyla *Kategoriler* kitabının neden eşadlı lafızla ve tanımıyla başladığını sorar. Yukarıdaki iki görüşten mutedil görüşünün bu soruya vereceği cevap hazırdır. Zira eşadlılıkla ilgili olan şeyler tartışmada önemlidir. Ayrıca Aristoteles'in varlığa genel bir tanım vermediği ve varlık mefhumunun tümel oluşunu tazammun ederek farklı şeylere yüklendiğine işaret eder. Dolayısıyla varlığın farklı türleri doğrudan eşadlılıkla alakalıdır. Çünkü bir şeyin bahsi geçen bütün tanımları diğer varlıklara referansla tarif edilir.⁶⁸³

Irwin Aristoteles'in birincil ve ikincil nicelikler şeklindeki taksiminde de eşadlı lafızlar konusunun önemine işaret ettiği görüşündedir. Buna göre birincil ve ikincil niceliklerden bir kısmı tamamen bir kısmı ise arazi olarak isimlendirilse de bunlar en nihayetinde 'nicelik'tir. Birbirlerinden farklı şekillerde nicelik olmaları itibariyle bahsi geçen nicelik mefhumu eşadlılıkla irtibatlıdır. Yukarıda Aristoteles'in *Kategoriler* eserine neden eşadlı lafızla başlamış olabileceği sorusu dile getirilmişti. Bu soru karşısında mutedil görüşün cevabı özetle şudur: Her bir kategori tek bir isme sahiptir. Ancak bu, her bir kategorinin tek bir anlama sahip olduğu anlamına gelmez. Irwin'in işaret ettiği Aristoteles'in yaklaşımında öne çıkan noktalardan biri eşadlı lafızların belli bir bağ ya da bağlantısının olmasına gerek olmadığıdır. Buna göre eşadlılık bazen farklılık, bazen benzerlik, bazen tür veya analogi şeklinde olabilir.⁶⁸⁴ Dolayısıyla Irwin'in vurgularından biri Aristoteles'in eşadlı lafız hakkında söylediklerinin özetinin farklı tanımlara sahip olan lafızlar olduğu konusunda birleşir. Ancak burada eşadlı lafızlara dair vurgu her bir kavramın bağlamı ya da bağlantısının derecelerinin olduğudur. Aristoteles'in ölü bir el ve yaşayan bir elden hareketle verdiği örnekte⁶⁸⁵ her ikisi de ele olmakta birleşse de el olmanın farklı derecelerini ifade ettikleri açıktır.

Eşadlılık farklı anlamlar mıdır farklı tanımlar mıdır? Aristoteles'in tanımları, şeyi tanımlayan öze işaret eder/özü gösterir. Aynı öze, kelimenin değişmesiyle de işaret edilebilir. Öz bir anlam olmamakla beraber Aristocu evrende, gerçek bir tabiat ve âlemin gerçek bir özelliğidir. Dolayısıyla eşadlı bir isim farklı anlamlara sahip

⁶⁸³ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 525.

⁶⁸⁴ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 525.

⁶⁸⁵ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 529.

olduğu için değil farklı gerçek tabiatlara sahip olduğu için farklı tanımlarla değişebilir.⁶⁸⁶

Irwin'e göre Aristoteles'in eşadlılık ve çokanlamlılık meselesindeki görüşü, tabiat türleri hakkındaki görüşünün bir parçasıdır.⁶⁸⁷ Özetle o, Aristoteles'in eşadlı lafızla ilgili söyledikleri hakkında şu hususların önplanda olduğunu söyler:⁶⁸⁸

1. Aristoteles Sokrates ve Platon'un arasını uzlaştırmış ve tek bir ismin daima tek bir tabiata sahip olmadığı görüşünde ısrar etmiştir.

2. Aristoteles'in yapmaya çalıştığı şey 'hayat', 'varlık', 'iyilik' ve 'sebeb' gibi şeylerin genel bir tanımını verme yönünde bir çabadır. O, bütün durumların doğru bir şekilde tasvir edilmesine imkân sunmaya çalışmıştır. Fakat tek gerçek bir özün, tek bir anlamı olduğunu düşünmez.

3. Aristoteles Platoncu anlamda dostluk mefhumuna karşı çıkar. Zira dostluk salt tek bir tanımla, dostluğun tezahür ettiği tüm tazammunları kuşatamaz.

4. Eşadlılık bizi kendi içerisinde çelişkili olmaktan ve mütekerrir hataya düşmekten ve aldatılmaktan alıkoyar.

5. Sonuç itibariyle eşadlılık meselesi, tabiat türlerine bakmak için ele alınması gereken bir konudur.

Irwin nihai itibariyle eşadlılık konusunda Aristoteles'in temel odak noktasının özlerin mahiyetlerinin isimlendirilmesi hakkında olduğunu belirtir. Ancak bunu yaparken şüpheciliği teşvik edici bir tutum takınmamıştır. Aksine Aristoteles'in yaklaşımı her bir ismin tek bir öze sahip olduğu şeklindeki Platoncu anlayışı reddetmeye yönelik engelleyici bir girişimdir.⁶⁸⁹

Irwin'e göre Aristoteles'in eşadlı lafız meselesindeki vurgusunda mahiyetler gözardı edilmez. Aksine sadece farklı mahiyetlerin aynı isimlerle olabileceğini göstermek ister. Irwin Wittgenstein ve Aristoteles arasında bir mukayese yapar. Buna göre Wittgenstein'in temsil ailesi hakkındaki argümanları, mahiyetciliğe karşı argümanlarken; Aristoteles'in argümanları mahiyetciliğin savunulmasına yönelik argümanlardır.⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 535.

⁶⁸⁷ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 540.

⁶⁸⁸ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 541.

⁶⁸⁹ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 544.

⁶⁹⁰ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 544.

Paul David Mannick 1984 yılında *Aristotle's Essences as Subject and Actuality* ismiyle hazırladığı doktora tezinde eşadlı lafız meselesine eğilir. Her ne kadar bütünüyle eşadlı lafzı ele almak üzere yazılmamış olsa da eşadlı lafzın mahiyet kavramı etrafında ele alınması sözkonusu tezi dikkate almayı gerektirmektedir. Mannick Aristoteles nezdinde bir tözün sahip olduğu her şeyi, maddeler de dahil olmak üzere içeren hiçbir tümel yüklem, kendi anlamının belirli olmadığını savunur. Bu manada tüm tümel terimler eşadlıdır ve ancak tümellerle bağlantılı bir nesneye/eşyaya referansla tam anlamıyla açıklanabilir.⁶⁹¹

Mannick'e göre Aristoteles'in eşadlılık meselesini ele alışında şunu fark etmek hayati öneme sahiptir: Aristoteles eşadlı terimini isimler hakkında değil şeyler hakkında kullanır. Eşadlı şeyin anlamı, ismin farklılaşmasıyla ilgili olmasından ortaya çıkar.⁶⁹²

Mannick'in vurguladığı nokta, Aristoteles'in eşadlı lafzını öz/mahiyet açısından kullanmasıdır. Zira onun sadece isimde ortaklık olarak tanımladığı eşadlılık özü itibariyle farklı oldukları anlamını imler. Mannick Aristoteles'in *Kategoriler*'de verdiği örneği tahlil eder. Tasvir edilmiş bir insan ile konuşan insanın canlı olarak isimlendirilmesi eşadlıdır. Büyüme, uyuma, doğma ölme ve koşma gibi tüm özellikler resimdeki insana uygulanabilir. Fakat resimdeki bir canlıda bu özelliklerin durması ile bizatihi kaim olan insanda bu özelliklerin varlığı farklıdır. Dolayısıyla mahiyet itibariyle bir farklılık söz konusudur.⁶⁹³

Irwin bu meseleye dair yaklaşımını 1988 tarihli *Aristotle's First Principles* isimli eserinde de ele alır. Ona göre “varlık nedir” veya “birşeyin var olması nedir” gibi sokratik sorular Aristoteles nezdinde tek bir cevabı olan sorular değildir. Çünkü bu kavramların tanımlanacak tek bir özelliği yoktur. Irwin Aristoteles'in bu cevabını varlığın eşadlı ve çokanlamlı oluşuyla irtibatlı görür. Irwin Aristoteles'in sokratik sorular karşısında takındığı bu tavrın en önemli yansımasının bir diğer ifadeyle örneğinin “F nedir” sorusuna verilen cevapta gizliği olduğunu iddia eder. Zira F eşadlı ise veya birçok yolla kullanılabilen bir şey ise biz “F nedir” sorusunun tek bir cevabı olmadığını anlarız. Öte taraftan bu yaklaşımın nirengi noktası esasen şudur:

⁶⁹¹ Mannick, *Aristotle's Essences as Subject and Actuality*, 116.

⁶⁹² Mannick, *Aristotle's Essences as Subject and Actuality*, 118-119.

⁶⁹³ Mannick, *Aristotle's Essences as Subject and Actuality*, 120.

Aristoteles'in eşadlı lafza yönelik değerlendirmeleri anlamın farklılığını ima etmez. Ancak F örneğinde olduğu gibi F'nin bütün zati özelliklerinin tek bir tanımını mümkün görmediğine işaret eder.⁶⁹⁴

Şayet F'nin özellikleri farklı birçok konuda bulunuyorsa veya mukayese edilemiyorsa, bunlar eşadlı olur ve her bir tür için farklı birer tanım gerekir. Eşyanın farklı türleri varlık, birlik ve iyi gibi kavramlardaki eşadlılığı görmeyi sağlar. Irwin'e göre burada Aristoteles isimlerin hakikatte önemli ayrımlara tekabül ettiğini vurgular. Varlığın eşadlı oluşu "var olmak" fiilinde öncelikli olarak anlamın farklılığına değil fakat varlıklar arasında hakiki bir ayrımın var olduğuna dair bir vurgudur. Varlığın eşadlılığı varlık türleri arasındaki farklılığı gösterir ve bu farklılıkların incelenmesi varlığın tek bir türünün özel bir statüsünü gösterir.⁶⁹⁵

Detaylı bir şekilde eşadlılık meselesini kitap formatında ele alan ilk kişi Christopher Shields'dir. O 1999 senesinde *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle* isimli bir eser yazmıştır. Ona göre Aristoteles nezdinde varlık olmak bakımından varlık bilimi en azından varlığın eşadlı oluşunun kavranmasıyla anlaşılabilir. Shields eserde yapmaya çalıştığı şeyin Aristoteles'in eşadlı lafız kavramının temel felsefe kavramlarıyla olan bağına göstermek olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre Aristoteles eşadlı kavramına hem önemli hem de inşa edici bağlamlarda kullanmaya tatbik etmeye çalışmıştır.⁶⁹⁶

Shields'in de haklı olarak dikkat çektiği gibi eşadlılık bahsi neredeyse Aristoteles'in felsefesinin tüm sahalarına tatbik etmeye çalıştığı bir meseledir. Ona göre Aristoteles hayat, teklik, neden, mebdе veya ilke, doğa, gereklilik, öz, beden, dostluk, parça, bütün, öncelik, cins, tür, durum, adalet ve benzeri birçok kavramı ele alırken eşadlı lafza müracaat etmiştir. Shield Aristoteles'in bir felsefi metodoloji olarak eşadlı lafız konusuna değinmesinin yanı sıra neredeyse araştırdığı her bir konuda Aristoteles'in eşadlılık bahsine baskın bir şekilde yer verdiğini vurgular.⁶⁹⁷ Ayrıca o Aristoteles'in nasıl bir yaklaşım ortaya koyduğunu netleştirirken birtakım zorlukların olduğunu da dile getirir. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi olarak

⁶⁹⁴ Terence Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 53.

⁶⁹⁵ Irwin, *Aristotle's First Principles*, 53-54.

⁶⁹⁶ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 1.

⁶⁹⁷ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 3.

ifade edilebilecek husus, farklı bağlamlarda farklı eşadlılık anlayışlarına dayanmasıdır.⁶⁹⁸

Shields'in oldukça dikkate değer ve haklı önemli bir eleştirisi de şudur: Eşadlılık meselesi Aristoteles üzerine çalışan birçok eleştirmenin göz ardı ettiği bir meseledir.⁶⁹⁹

Shields Aristoteles'in eşadlı lafız anlayışında başlangıçta belirli eşadlılık ve kapsamlı eşadlılık arasında bir belirsizlik olduğunu düşünür.⁷⁰⁰ Peki nedir bu belirli ve kapsamlı eşadlılık? Belirli eşadlılıkta “x ve y eşadlı bir şekilde F’dir” öncülü kabul edilir. Buna göre x ve y eşadlı bir isme sahiptirler fakat tanımlarında bir eşadlılık yoktur ve herhangi bir şekilde örtüşmezler. Kapsamlı eşadlılıkta da “x ve y eşadlı olarak F’dir” öncülü kabul edilir. Aynı şekilde isimde eşadlıdırılar ancak tanımları bütünüyle örtüşmez.⁷⁰¹

Daha önce dile getirildiği üzere Aristoteles, seleflerinin eşadlı lafız meselesindeki yaklaşımını ele alırken eleştirel bir tavır takınır. Zira Shields’e göre Aristoteles, bir terim iki anlamlı olduğunda onun tek bir anlama sahip olduğunu dile getirdiklerinde Sokrates ve Platon’un hataya düştükleri görüşündedir. Bu nokta eleştirel ilkeye işaret eder. Diğer bir nokta veya ilke Aristoteles'in eşadlılık meselesindeki yapıcı tavrıdır. Shields’e göre yapıcı noktada Aristoteles iki anlamlı veya belirsiz/*equivocal* olsa da bir terimin ayırık olmadığını ve bu terimin özüne bağlı olması gerektiğini göstermelidir.⁷⁰²

Yukarıdaki iki tavırdan yapıcı tavır bağlamında Shields bazı noktalara dikkat çeker. İlki, Aristoteles'in *Fizik* eserinde filozofları eşadlılık durumunu belirlemeye çalışarak felsefi araştırmalarını yapmaları noktasında teşvik etmesidir. Bu durum kavrama ne kadar ehemmiyyet verdiğini göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte taraftan bazı durumlarda tek anlamlı olmayanın bilinmesi o lafzın salt iki anlamlı/*equivocity* olduğu yorumuna götürmez. Bu sebeple Aristoteles tek anlamlı olmayandan belirsizlik/*ambiguity* çıkarmayı reddeder. Zira bazı felsefi kavramların

⁶⁹⁸ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 4.

⁶⁹⁹ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 4.

⁷⁰⁰ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 11.

⁷⁰¹ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 11.

⁷⁰² Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 43.

çokanlamlılığın bir türü şeklinde tezahür etmesi örneğinde olduğu gibi yukarıdaki sözkonusu duruma alternatif durumlar da vardır.⁷⁰³

Shields Aristoteles'in zihnin eleşirel ya da yapıcı eşadlılığı kullanma tarzının tek anlamlı olmama taahhüdünü aksettirdiğinin altını çizer. Bu sebeple Shields Aristoteles'in bir terim sadece tek anlamlı değilse eşadlı olacağı görüşünde olduğunu belirtir.⁷⁰⁴

Shields'in yaptığı en önemli değerlendirmelerden bir tanesi Aristoteles'in ahlak eserleri üzerinde eşadlı kavramına dair yaptığı mukayeselerdir. Shields'e göre ilk olarak Aristoteles *Eudimian Ethics* eserinde dostluğun üç türü olduğunu söyleyerek dostluk mefhumu özelinde eşadlılık meselesini ele almıştır.⁷⁰⁵ Üç tür dostluk vardır bunların hepsi tek bir şey için değildir, tek bir cinsin türleri değildir ve aynı isme salt tesadüfen sahip değildirler. Aristoteles'in dikkatleri çektiği nokta üç tür dostluk olduğudur. Yani biri dostluk diğeri değildir anlayışına karşı çıkar. Bu dostluklardan biri erdem, biri yararlı olan biri de hoş olan ile belirlenir. Her biri dostluktur. Ancak ötekiler gibi dostluk değildir.⁷⁰⁶ Shields'e göre Aristoteles *Eudemos'a Etik*'de dostluk kavramının eşadlı oluşunu ispatlamaya çalışırken *Nikomakhos'a Etik* eserinde dostluğun eşadlı oluşunu reddeder. Ancak birbiriyle çelişir şekilde *Nikomakhos'a Etik*'te açık bir şekilde dostluğun eşadlı oluşunun inkâr edilmediğini de söyler. Burada Aristoteles'in işaret ettiği husus esasen doğrudan eşadlı lafızla ilgilidir. Dostluk türlerinin biri birincil ve dost olmaya daha uygun dostluk; bir diğeri ikincil ve diğerlerine benzemeleri açısından salt dostluktur.⁷⁰⁷ Shields bu durumdan yola çıkarak Aristoteles nezdinde her iki eserdeki dostluğun eşadlı oluşunun birbirinden uzak olduğunu iddia eder.⁷⁰⁸ Shields Aristoteles'in eşadlılık meselesini merkeze alarak gerek metafiziksel gerekse semantik teorileri inşa ettiği fikrini mümkün görmez. Çünkü varlığın eşadlı oluşuna ve bütün durumların

⁷⁰³ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 43.

⁷⁰⁴ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 49.

⁷⁰⁵ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 67.

⁷⁰⁶ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 70-71 (1236a15-1236b).

⁷⁰⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 160-161 (1157b1-1157b15).

⁷⁰⁸ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 67-68.

eşadlılık meselesine bağlı olduğunu iddia etmek ve bunu bu şekilde düşünmek çok zor bir ihtimaldir.⁷⁰⁹

Frank Lewis 2004 yılında *Aristotle on the Homonymy of Being* adlı makalesinde Shields'in yaklaşımının eşadlılık meselesine etraflıca bakan bir çalışma olduğunu dile getirir. Shields'in çalışmasını değerli kılan en önemli hususun Aristoteles'in düşüncesinde eşadlılığın farklı birçok sahadaki yansımalarını sistemli bir şekilde ele almak olduğunu da açık yüreklilikle ifade eder. Kendi yaklaşım tarzını üç başlıkta ortaya koyar. Buna göre o önce eşadlılık kavramını akabinde kategorilerle olan ilişkisini son olarak *Metafizik* eserinde tözün analizine eşadlılığın nasıl tatbik edildiğini ele alır.⁷¹⁰

Eşadlı tanımlar aynı değilse tanımlar tamamen örtüşmezler yani bazı durumlarda örtüşürler ya da hiçbir durumda örtüşmezler. Bu aksiyomdan hareketle Lewis aşağıdaki homonim türlerini izah eder:

1. Ayrık Eşadlı (*Discrete Homonymy*): Tanımlar aynı değilse hiçbir durumda örtüşmeyenler ayrık eşadlılardır.

1.1. Kapsayıcı Eşadlı (*Comprehensive Homonymy*): Tanımlar aynı değilse bazı durumlarda örtüşürlerse bunlar kapsayıcı eşadlılardır.

1.2. İlintisel Olmayan Ayrık Eşadlı (*Non-Accidental Discrete Homonymy*): Ayrık eşadlılığın alt türüdür.

2. İlişkisel Eşadlı/Öze bağlı Eşadlılık (*Associated Homonymy / Core-Dependent Homonymy*): Bir tanımın diğer tanımda içerilmesidir.

Sokrates sağlıklıdır

Sokratesin teni sağlıklıdır

Sağlık terimiyle ilişkili olan bu örnekler eşadlılığın bir türüdür. Sağlık terimi her ikisine de tatbik edilmiştir. Ancak iki durumdaki tanım da farklıdır. Zira tenin sağlıklı olmasıyla Sokrates'in sağlıklı olmasından bahsedildiğinde sağlığın farklı türleri kastedilir.⁷¹¹

Sağlık örneğinde de görüldüğü üzere öze bağlı eşadlılık kapsayıcı eşadlılıktan daha basit bir eşadlılıktır. Yukarıdaki örnekten hareketle Aristoteles için tendeki

⁷⁰⁹ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 69.

⁷¹⁰ Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", 1.

⁷¹¹ Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", 2-3.

sağlık insandaki sağlığın öze bağlı eşadlısıdır (*core-dependent homonym*). Lewis'in açıklamaları bir mefhumun iki farklı örnekteki kullanımındaki eşadlılık arasında bir öncelik (ki buna zâtîlik de denilebilir) ve sonralık (arazîlik) ilişkisi inşa etmeye çalıştığı söylenebilir.⁷¹²

Lewis varlığın eşadlılığını da *öze bağlı eşadlılığa* misal olarak görür. Niteliksel varlık (*quality-being*), niceliksel varlık (*quantity-being*) ve özsel varlık (*substance-being*). Burada özsel varlık merkezde yer alır yani diğer varlık türlerine göre öncedir. Diğer bir ifadeyle ona referansla varlıklar anlam kazanır.⁷¹³ Bu farklı varlık türleri eşadlılığa işaret etmekle beraber çeşitli ontolojik bağlar içerisinde farklı tümellere de işaret eder. Nitelik tümeli, nicelik tümeli ve töz tümeli her biri farklı ontolojik bağlamlara tekabül eder.⁷¹⁴

Julie Ward 2009 yılında yazdığı *Aristotelian Homonymy* isimli makalesinde ve bu çalışmasından bir yıl sonra yayınladığı *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science* isimli kitabında eşadlı lafız meselesine yönelmiştir. Ward eşadlılık konusunun Aristoteles'in dil teorileri içerisinde merkezi bir konumda olduğunu söyler. İskender, İbn Rüşd, Simplicius ve Sophonias gibi Antik Yunan şarihleri de ruhun birliği, varlık ve iyilik gibi bazı konuları adlandırmak için metafizikî sorularla ilgilenmişlerdi. Eşadlılık esasında aynı isme ve bütün özellikleri değil de bazılarını paylaşan şeyler arasındaki ilişkidir.⁷¹⁵

Ward Owen'ın Aristoteles'in ele almış olduğu ve alimler için merkezi bir konumda olan iki konuya dikkat çektiğini söyler. Bunlardan ilki Aristoteles'in eşadlılık kavramı ile ilişkili olarak ortaya çıkmış geliştirilmiş sorulardır. İkincisi eşadlılık kavramının tabiatı hakkındadır.⁷¹⁶

Ward'a göre eşadlılık *Topikler*'de ve *Metafizik*'de aynı role sahip gözükmez. Farklı fonksiyonları tek bir teorik aracın parçalarını oluşturuyor gibi görünür. Özellikle de *Topikler*'de negatif dialektiğin pratik bir aracı olarak gözükürken; aynı araç *Fizik*, *Canlılar Üzerine* ve *Metafizik* gibi eserlerde bilimsellik için yani

⁷¹² Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", 4-7.

⁷¹³ Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", 8-9.

⁷¹⁴ Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", 10.

⁷¹⁵ Ward, "Aristotelian Homonymy", 575.

⁷¹⁶ Ward, "Aristotelian Homonymy", 576.

hakikatin araştırılması için eşadlı bir yüklem verildiği durumlarla ilgili yol göstermenin aracı olarak iş görür.⁷¹⁷

Ward'a göre Aristoteles eşadlılık metodunu anlaması ve tatbik etmesi karışıktır. Zira eserlerinde farklı şekillerde eşadlılığı kullanır. *Topikler*'de bir şeyin kaç şekilde kullanılabileceğini sorgulayan bir metoda dayandığında eşadlılık olumsuz bir anlamdadır. *Topikler* eserinde Aristoteles eşadlılığı analitik bir araç olarak kullanılır. Burada da Aristoteles ortak terimler veya yüklemeler arasında eşanlamlı olmayanın nasıl ayırt edileceğini göstermeye çalışır. *Metafizik* eserinde ise felsefî tartışmalardan ortaya çıkan sentetik kullanımı ile olumlu bir kullanım vardır.⁷¹⁸

Ward'a göre dilin doğası ve delalet meselesi hakkında Aristoteles'in düşüncesi üzerinde birincil tesir Platon'a aittir. Öncesinde her ne kadar isimler anlayışla Speusippus olsa da Ward Aristoteles'in şeylerin aynı isme ve aynı tabiata sahip olup olmadıkları veya nasıl sahip oldukları hakkındaki düşüncelerinin Platon'un dil hakkında görüşlerine borçlu olduğunu belirtir. Ward hususen Aristoteles'in birincil ve ikincil isim verme arasında yaptığı ayrımın dayanak noktasının Platon'un idealar teorisi olduğuna işaret eder. Ward Platon'un eponim/eponymy teorisinin anlam muhtevasıyla eşadlılık arasında mukayeseler yapıp Aristoteles üzerindeki tesirini daha da netleştirmeye çalışır. Buna göre eponim teorisi herhangi bir durumda doğrudan "F" olarak adlandırılan belirli tikel şeylerin "F" formunu paylaştıklarını ve onunla ilişkili olduklarını fakat F'nin formuyla aynı şekilde "F" olmadıkları görüşüne dayanır. Ward bu örneği güzel kelimesiyle daha da somutlaştırır. Hem güzel şeyler hem de güzellik aynı isimle adlandırılır. Ancak eşit şekilde güzel değildir. Ontolojik olarak farklıdırlar. Ward Platon'un bu örneğinde güzel isminin birincil anlamda bir forma tatbik edilmesi ve bunun formla ilişkili olan birincil tanımı olduğunu; belirli bir tikele tatbik edilmesinin ise ikincil anlamda yani türetilmiş bir yol olduğunu göstermeye çalıştığına değinir. Bir durumda özsel doğasına yönelik bir isimlendirmeye işaret edilir. Diğer bir durumda ise tikelin forma sahip olması bakımından yani ilişkisel bir özellik karakteristlik olarak

⁷¹⁷ Ward, "Aristotelian Homonymy", 582.

⁷¹⁸ Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, 201.

isimlendirilmesi vurgulanır.⁷¹⁹ Satır aralarına dikkat edilirse eponim mefhumunda ontolojik farklılık, birincil ve ikincil anlam, zatılık, ilişkisellik üzerinden bir vurgunun olduğu görülür. Ayrıca öze bağlı eşadlılık da olduğu gibi eponim kavramının da ortak bir noktaya vurgu yaptığı tespit edilince Ward eşadlılık bağlamında Platon'un Aristoteles üzerinde tesiri olduğu düşüncesinde haklı bulunabilir.

Ward bu iddialarını Platon'un eşanlamlı lafza hiçbir eserinde değinmemesi aksine eponim ve eşadlı lafızlara işaret ettiğini göstererek ispatlar. Ward Platon'un eponim ve eşadlı kelimelerine eserlerinde nasıl yer verdiğine dair de önemli bilgiler verir. Bu bilgiler ışığında iki kavram arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak kolaylaşır. Platon'un kanonikleşmiş kullanımıyla eponim aynı isimde iki şeyin, aynı veya benzer bir karaktere sahip olması durumuna işaret etmede kullanılır; eşadlılık ise aynı isimde iki şeyin farklı bir doğa veya farklı ontolojik statülere sahip olması durumunu göstermede kullanılır.⁷²⁰ Ward'ın bu noktadaki önemli tespitlerinden bir tanesi, Platon'un her iki kavramı kullanırken rastgele bir tercih mi yoksa amaca matuf bir tercih mi yaptığı sorusunu gündeme getirmesinde ortaya çıkar. Ona göre Platon bütünüyle farklı bir karaktere sahip varlık vurgusu yaptığı yerlerde eponim lafzıyla vurgulanan standart ilişkisel durumdan daha iyi tanımlanmış bir şekilde eşadlılık lafzını kasıtlı ve özel bir semantik ile metafiziksel bir durumu ayırt etmeyi hesaplayarak kullanır. Ward Platon'un farklı bir doğaya ve sadece aynı ada sahip şeyleri tanımlamak için eponimi değil de eşadlı lafzını kullandığı doğruysa, bu durumun, eşadlılığı eşadlı bir isimden başka bir şeye sahip olmayan şeyleri ifade eden şey olarak kavramak için kolay bir yol olduğunu düşünür.⁷²¹ Nihayetinde Ward'ın tespiti eşadlılık lafzını Platon'un saf arazi olarak linguistik bir bağlantıyı vurgulamak için kullandığı; Aristoteles'in ise nüans farkıyla eşadlılık lafzını bir benzerlik veya olumsuz bir anlamda kullandığıdır. Ward Aristoteles ve Platon arasında bir tesirin var olduğunu ancak bunun kavramsal anlamda bir bağlılık olmadığını da ilave eder.⁷²²

⁷¹⁹ Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, 202.

⁷²⁰ Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, 202.

⁷²¹ Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, 203.

⁷²² Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, 204.

Tolkiehn 2019 tarihli doktora tezinde eşadlılık ve eşanlamlılık kavramlarının anlaşılmasına yönelik üç yaklaşımdan bahseder. İlk yaklaşım eşadlılığın anlamında genişleme/*the inflationary account of homonymy* (InfH), ikinci yaklaşım ara konum/*tertium quid*, son yaklaşım ise eşadlılığın anlamında daralmadır/*the deflationary account of homonymy* (DefH).⁷²³

InfH yaklaşımında temerküz eden hususlar şunlardır: [1] Eşadlılık ve çokanlamlılık bazı istisnaları olmakla birlikte iç içe geçmiş ve değiştirilebilir kabul edilir. [2] Eşadlılığın standart kullanımı ilintisel eşadlılıktan daha kapsayıcıdır. [3] Eşadlılık ve eşanlamlılık karşılıklı olarak birbirini dışlar. [4] Eşadlılık ilintisel olan ve olmayan eşadlılığı kapsayacak şekilde ikiye bölünür.⁷²⁴

Ara konum/*tertium quid* eşadlılık ve eşanlamlılık arasında bir konumun imkânına işaret eder. Ara konum yaklaşımının tezleri: [1] Eşadlılık ve çokanlamlılık bazı istisnaları olmakla birlikte iç içe geçmiş ve değiştirilebilir. [2] Eşadlılık ve eşanlamlılık birbiriyle örtüşür. Bu tür durumlarda ne tamamen eşadlılık ne tamamen eşanlamlılık belirlenebilir. [3] Eşadlılık ve eşanlamlılık karşılıklı olarak birbirini dışlamaz. [4] Ara konumlar ya eksik eşadlılık ya eksik eşanlamlılık olarak farklı şekillerde açıklanabilir. [5] Bu yaklaşımın içerisine eşanlamlılığın çokanlamlılığını yerleştirmek mümkün değildir.⁷²⁵

DefH yaklaşımı eşadlılığın anlamındaki daralmayı ima eder ve bu yaklaşımın iddiaları şunlardır: [1] Eşadlılıkla kasıt ilintisel eşadlılıktır. [2] Eşadlılık ve eşanlamlılık karşılıklı olarak birbirini dışlamaz. [3] Eşadlılık çokanlamlılığın bir türüdür. [4] Çokanlamlılığın eşadlı, çokanlamlı ve eşanlamlı olmak üzere farklı türleri vardır.⁷²⁶

Bu üç yaklaşım içerisinde Tolkiehn DefH yaklaşımını niçin tercih ettiğine de değinir. Ona göre InfH yaklaşımında eşadlılık, eşanlamlılık ve çokanlamlılık kavramlarının anlamları muğlak hale gelmektedir. O Aristoteles'in InfH görüşünü savunmadığını aksine DefH yaklaşımının Aristoteles'in görüşünü daha iyi temsil ettiğini belirtir.⁷²⁷

⁷²³ Tolkiehn, *The Notion of Homonymy*, 46-49.

⁷²⁴ Tolkiehn, *The Notion of Homonymy*, 46.

⁷²⁵ Tolkiehn, *The Notion of Homonymy*, 47.

⁷²⁶ Tolkiehn, *The Notion of Homonymy*, 48.

⁷²⁷ Tolkiehn, *The Notion of Homonymy*, 67.

Tüm bu izahlardan eşadlı lafzın Aristoteles öncesinde Platon ve Speusippus gibi isimlerin de ilgilendikleri bir konu oldukları ortaya konmuştur. Esasen farklı birçok tartışmayı da içerisinde barındırmakla beraber eşadlı lafız biri linguistik diğeri ontolojik olmak üzere en temelde iki bağlamda ele alınmaktadır. Peki İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesindeki yaklaşımında eşadlı lafız nasıl bir rol oynar?

İbn Rüşd ilahi sıfatlar konusunu ele alırken sıfatların insanda ve ilahta ortak olmasından hareketle eşadlı lafız konusunun altını çizer. Kelam, hayat ve sem ve basar gibi sıfatların yanı sıra mevcut tezin odak noktası olan ilim ve irade sıfatlarında da İbn Rüşd'ün eşadlı lafza sıklıkla müracaat ettiği görülmüştür. Arnaldez'in de ifadesiyle saf eşadlılık/*pure homonymy* ilim, irade ve kudret sıfatları özelinde kullanılır.⁷²⁸

İbn Rüşd el-Evvel'in zâtını bilip bilemeyeceği konusunda hayat sıfatını ele alırken 'ezelî' ve 'fâsid' için *hayy* lafzının kullanımını eşadlı olarak niteler. Zira her varlık ya canlı ya da cansızdır.⁷²⁹ Canlı varlıkların müteaddit sayıda olması tek bir açıdan veya bir diğere ifadeyle bütün cihetlerden eşit bir şekilde bu sıfata sahip oldukları anlamına gelmez. Ayrıca İbn Rüşd burada ezelî için *hayy* lafzının kullanımının ifade ettiği mutlak *hayy* anlamı ile fâsid için yani oluş ve bozuluşa tabi olan varlık için *hayy* lafzının kullanımındaki mukayyetliğe de dikkat çeker. Esasen İbn Rüşd'ün eşadlı lafza dair vurgusu Eş'arî kelamcılara yönelik bir eleştiriyi içerisinde barındırır. Ona göre Eş'arî kelamcılar Bârî hakkında hayat sıfatını bir duyulu olmaksızın ve hareketi O'ndan nefy ederek kullanırlar. Ancak ona göre bu kullanım iki anlama gelir. İlki canlılarda var olan ve insani bilginin varlık şartı olan hayat sıfatını Bârî için kabul etmezler. İkincisi filozoflar gibi hayat sıfatını idrakin kendisi gibi görürler.⁷³⁰ İbn Rüşd nezdinde Eş'arî kelamcıların hayat sıfatını eşadlı lafız olarak yorumlamamaları onları bu dilemmadan birini seçmeye götürmüş, denilebilir. Öte taraftan asıl arka planda yatan düşünce Allah'a herhangi bir noksanlık atfetme endişesini bertaraf etmektir.

Kelâm sıfatının eşadlı oluşuna dikkat çekerken İbn Rüşd evvelemirde sıfatın Allah için imkânına değinir ve Allah hakkında kelâm sıfatını kesin olarak niteler.

⁷²⁸ Roger Arnaldez, *Averroes a Rationalist in Islam* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998), 101.

⁷²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 448-449.

⁷³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 430.

Akabinde kelâm fiilinin tabiatını izah eden İbn Rüşd insan hakkında -ki ona göre insan hakiki olmayan faildir- düşünülebilen bu fiilin Allah hakkında düşünülmemesi imkânsızdır. İbn Rüşd'ün sıfatın eşadlılığı bağlamında mütekerrir bir şekilde dile getirdiği yaklaşım “daha layık olma” ifadesiyle özetlenebilir. Yani müteâl Allah kelâm sıfatına sahip olmaya, eksik, nakıs ve oluş bozuluşa tabi varlık olan insanın kelâm sıfatına sahip olmasından daha layıktır.⁷³¹

İbn Rüşd'ün sem‘ ve basar sıfatlarını da eşadlı lafız kategorisi içerisinde değerlendirdiği söylenebilir. O şeriatın vaz ettiği sıfatlar olması yönüyle Allah hakkındaki kullanımının kesin olduğu neticesine varır. Ayrıca *daha layık olma* düşüncesi temelinde fâsid varlık olan insanın idrak edebildiği şeyleri müteâl Allah'ın idrak edememesi düşünülemez. Daha layık olma düşüncesi en açık şekilde İbn Rüşd'ün metafizik şerhinde şöyle tanımlanır: ‘Pek çok şey tek bir isimde eşadlı olduğunda bazısı bazısından bu ismi almayı daha çok hak eder.’⁷³² Diğer bir ifadeyle ‘ma‘bûd ve ilah ismine sahip olmanın gereği idrake konu olan her şeyi idrak etmekten’ geçer.⁷³³ Dolayısıyla bu sıfatların Allah için kullanımı ile insan için kullanımı lafzın eşadlı oluşu kaydıyla anlaşılmalıdır.

İbn Rüşd ilim sıfatının da eşadlı lafız olarak düşünülmesi gerektiğini ısrarla belirtir. Diğer sıfatlarda olduğu gibi insan ve ilah için kullanılması yönüyle eşadlı bir sıfat olarak ilim, iki farklı tabiat anlamında kullanılır. İbn Rüşd bu noktayı gözden kaçıranların ‘ilim’ gibi bazı sıfatlardaki eşadlılığı anlamamalarını cehalette varılacak son nokta olarak betimler. Çünkü ilim muhdes veya kadîm manasına gelebilecek şekilde kullanılabilir. Böyle bir durumda ilim sıfatının eşadlı oluşuna işaretle her iki ilmin birbirinden farklı olduğu anlaşılabilir.⁷³⁴

İbn Rüşd eşadlı lafız olarak görülmesi gerektiğine işaret ettiği ilim sıfatının hem ilah hem insan için kullanımını, karşıt birçok isimde olduğu gibi birbiri için kullanılabileceğini göstermeye çalışır. Bilindiği gibi Aristoteles *Kategoriler* eserinde dört tür karşıolumdan bahseder: Görelilik (baba-oğul), zıtlar (çift-tek), yoksunluk-

⁷³¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 131.

⁷³² İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 96; İbn Rüşd, *Tefsîr* 1, 796.

⁷³³ İbn Rüşd, *Keşf*, 131; İbn Rüşd, *Telhîşu 'l-Cedel*, 53.

⁷³⁴ İbn Rüşd, *Faşlü 'l-mağâl*, 103.

sahiplik (körlük-görmek) ve olumlu-olumsuz (yatmış-yatmamış).⁷³⁵ Burada İbn Rüşd'ün işaret ettiği karşılıklı zıtlardır. Buna misal olarak zikrettiği *celel* ve *sarîm* lafızları⁷³⁶ zıt lafızlardandır.⁷³⁷ Yani celel hem küçüklük hem de büyüklük manasında; sarîm lafzı da hem aydınlık hem de karanlık manasında kullanılır. Bu açıdan ilim lafzı mutlak olarak ilahta; mukayyet olarak insanda kullanılır. Mutlak anlamda ilmin ilah hakkında kullanımı *el-ilm*, insan hakkında kullanımı insanın nakıs yapısından ötürü cehaleti barındırması hasebiyle *cehl* ile ifade edilebilir. Yani ilim sıfatının Allah için kullanımı ile insan için kullanımı birbirinden zıt manalara gelir.

Aristoteles'in eşadlı lafzı ilk ele aldığı yer olan *Kategoriler*'de verilen örneği hatırlamakta fayda vardır. Aristoteles tasvir edilmiş bir insan ile düşünen bir insanın 'canlı' olarak ifade etmek eşadlı bir kullanımdır, der. Yukarıda değinildiği üzere canlı lafzı her ikisine yüklense de tanım açısından farklı oldukları⁷³⁸ barizdir. Gazzâlî de görünüşte birbirine benzese de hakikatte birbirinden farklı şeyler olması itibariyle hayy lafzının Allah bitki ve insan için kullanımının eşadlı olduğunu kabul eder.⁷³⁹ Yukarıdaki örnekte ise sadece isim yani canlılık açısından eşadlı olup birinin insan varlığı resim ile ilişkilendirilmiş; diğerinin varlığı nâtlık ile ilişkilendirilmiştir. İlim lafzı açısından, canlılık lafzının musavver insan ve nâtlık insan üzerine hamledilmesi gibi ilim lafzı da insan ve ilaha hamledilmiştir. Dolayısıyla 'ilim sıfatının sadece isim ortaklığı yoluyla ilah ve insan için eşadlı' olması hem tanım açısından ilm-i ilâhî ile ilm-i insani arasındaki farklılığa bir işarettir hem de ontolojik açıdan her iki bilginin farklılığına bir göndermedir.

İbn Rüşd cevher ve araz kavramları üzerinden eşadlı lafza misal getirir. Sıcaklık örneğini veren İbn Rüşd, sıcaklığın hem cevher hem de araz olarak şeylerde bulunabileceğine işaret eder. Buradan hareketle sıcaklığın eşadlı olduğuna delil getirir.⁷⁴⁰ İlim sıfatı insan için araz mesabesinde ilah için cevher mesabesinde anlaşılabilir. Sıcaklık nasıl her bir durumda kendine özgü tezahür ediyorsa, ilim

⁷³⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 55 (11b15-11b22); İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 21; Emiroğlu - Altunya, "Karşıolma/Mütekâbilât", 174.

⁷³⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabî'a* 2, 182.

⁷³⁷ Enbârî, *el-Ezdâd* (Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1987), 84, 89.

⁷³⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 7 (1a); İbn Rüşd, *Maqûlât*, 7.

⁷³⁹ Gazzâlî, *Mî'yâr*, 74.

⁷⁴⁰ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabî'a* 2, 570.

sıfatının yaratılında tecellisi ile yaratandaki tecellisi de kendilerine özgü bir biçimde olur.

İbn Rüşd ilim sıfatının eşadlı oluşunu ispata çalışırken illet ve malul kavramlarına da müracaat eder. Sözelimi el-Evvel'in var olması bakımından varlığı bildiğini hatırd tutarak insan ve ilah hakkındaki ilim sıfatının kullanımının eşadlı oluşu vurgulanır. İbn Rüşd'e göre bunun izahı insanın ilminin sebebi bizatihi varlığın kendisi iken; ilahın bilgisi varlığın sebebidir.⁷⁴¹

İbn Rüşd'ün irade sıfatının eşadlı oluşuna dair izahları aynı akıl yürütmenin farklı bir örnekleme şeklinde görünür. Sözelimi irade hâdis ve ezeli için veya gâib ile şâhid için kullanılır. Bu ifadelerde irade eşadlı olarak söylenmiştir buradaki irade tanımları itibariyle birbirine zıttır. İnsana hâs kılınan görünür âlemdeki irade iki karşılıklı kategorisindeki fiillerden birini kendisinde yapma imkânı olan yani belirli bir sınır etrafında dilediğini irade eden anlamındadır.⁷⁴² Gâib veya ezeli irade için böyle bir şey düşünölemeyeceği için iradenin eşadlı lafız olarak kabul edilmesi elzemdir.

İnsan ve ilah için irade lafzının eşadlı olarak kullanıldığı vurgusu esasen irade mefhumunun insan ve ilahta farklı bir tezahürle ortaya çıktığı düşüncesini imler. İrade insan ve hayvan özelinde murad edilen şeyden kaynaklı olan bir edilgenlik/*münfail* durumudur. Yani sözkonusu irade muradın sonucu/*malül* olan bir irade olup insandaki iradenin manasıdır. Halbuki Bârî sözkonusu olduğunda O malül bir iradenin kendisinde olmasından münezzeh olandır.⁷⁴³

İbn Rüşd'ün sıfatların eşadlı oluşu hakkında söylediklerine bütüncül ve analitik bir şekilde yaklaşıldığında onun konumuna ve değerlendirmelerine dair daha doğru değerlendirmeler yapılabilir. Bu açıdan öncelikle [I]İbn Rüşd'ün ilahi sıfatların eşadlı oluşunu ele alırken daha önce uzun uzun yer verilen eşadlı lafzı belirleyebilmenin şartlarından hangisine/hangilerine müracaat ettiğini tespit etmek gerekir. [II] Diğer bir husus eşadlılık tartışmaları ile İbn Rüşd'ün yaklaşım biçimi arasında irtibatlar kurulabilir mi ve nasıl kurulabilir?

⁷⁴¹ İbn Rüşd, *Tefsîr* 3, 686.

⁷⁴² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

⁷⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 440.

[I] Eşadlı lafzı tespit etme şartları ve ilahi sıfatlar bahsi arasında irtibat kurulabileceği [5], [7] ve [10] maddeler üzerinden şöyle gösterilebilir:

Bir lafzın eşadlı oluşunu tespit etme yollarından beşincisi [5] karşıolma/*mütekâbilat* türlerinden biri olan [5a] zıtların/*tenâkuz* karşıolumu ile ismin eşadlılığının anlaşılmasıdır. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün verdiği örnek görmek fiilidir. Görmek fiilinin karşıolumu görmemektir.⁷⁴⁴ Burada görmemek bir duyuya sahip olmamanın getirdiği bir durum olarak veya görme duyusunu kullanamama şeklinde iki manaya gelebilir. Sıfatlar açısından basar ve ilim sıfatı bu bahiste düşünülebilir. Sözelimi ilmin zıttı cehldir. Yani bilmemektir. Bilmemek de tıpkı görmemek fiilinde olduğu gibi iki manaya gelebilir. İsteyerek bilmemek istemeden bilmemek. O halde ilim ve basar lafzının eşadlı oluşunun [5a] maddesi içerisine dahil edilebileceği sonucu çıkarılabilir.

Diğer bir eşadlı lafzı tespit etme yolu [5b] yani yoksunluk ve sahiplik karşıolumu yoluyla ismin eşadlılığının anlaşılmasıdır.⁷⁴⁵ İlim ve irade hem insan için hem ilah için kullanılır. Ancak insanın ilme sahipliği bir yoksunluk içerirken ilahın ilme sahip oluşu asla yoksunluk içermez. Yani ilim hem sahip olmayı hem de yoksun olmayı içerisinde barındıran eşadlı bir ifadedir. Aristoteles'in duyumsama örneği gibi ilmin bedende ve ruhta sahiplik-yoksunluk açısından birçok şekilde tezahürü söz konusu olabilir. Dolayısıyla ilim sıfatının eşadlı oluşunu tespitinde [5b] maddesinin işlevsel olduğu görülür.

[7] Cinslerden alınan kurallarla ismin eşadlı oluşunun tespit edilmesidir. Bu maddede Aristoteles 'iyi' İbn Rüşd ise 'övgü' lafzını örnek verir. İyi lafzının mutedil ve adil anlamında bir anlam bildirmesi (nitelik kategorisi), belirli bir zamanda gerçekleşen şey için kullanılması (zaman kategorisi) ve son olarak doğru zamanda gerçekleştiği için bir şeye iyi denmesi (nicelik kategorisi) ile açıklanır.⁷⁴⁶ Yani kategorilere uygulandığı tüm cinslerde aynı olmadığı farklılaştığı tespit edilince lafzın eşadlı olduğu anlaşılır. Söz konusu örnek birtakım farklılıkları olmakla beraber ilim vb. diğer sıfatlara da tatbik edilebilir. İlmin ne kadar çok şeyi kapsadığı bilgisi

⁷⁴⁴ Aristotle, "Topics", 14 (106b14-106b20); Aristoteles, *Topikler*, 27-28; İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 54.

⁷⁴⁵ Aristotle, "Topics", 14 (106b21-106b28); Aristoteles, *Topikler*, 28. İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 54-55.

⁷⁴⁶ Aristotle, "Topics", 1/15 (107a3-107a17); Aristoteles, *Topikler*, 29. İbn Rüşd, *Telhîşu'l-Cedel*, 56.

nicelik kategorisini, bir olayın gerçekleşeceği anın ilmi (zaman kategorisi), ilahta ilim (cevher kategorisi), insanda ilim (araz kategorisi) içerisine dahil edilebilir.

[10] Tanımdan hareketle ismin eşadlılığının bilinmesidir. Buradaki örnek ‘tutulma’dır. Söz konusu lafız güneş tutulması ve ay tutulması için eşadlı olarak kullanılır. Esasen tanımları farklıdır. Dolayısıyla ilim ve irade gibi sıfatlar da hem insan hem ilah için kullanılır ama tanımları farklıdır.⁷⁴⁷

[II] Eşadlı lafız Platon ve Speusippus ile başlayan Aristoteles’te daha detaylı bir şekilde ele alınan felsefî bir tartışmadır. Önceki sayfalarda 1960’lı yıllardan günümüze kadar hala canlılığını devam ettiren bir konu olduğu anlatılmıştı. Özetle homonim lafzın nasıl anlaşılması gerektiği ve homonim lafzın tasnifleri etrafında tartışmanın döndüğü söylenebilir. Bu kısımda İbn Rüşd’ün yaklaşımlarının bu felsefî arkaplan içerisinde nerede konumlandırılabilceğine odaklanılmıştır.

Owen’ın Aristoteles ‘varlık’ ve ‘bir’ gibi kavramların bütün kullanım alanlarında tek bir anlamda kullanıldığı fikrini kabul etmez şeklindeki söylemi,⁷⁴⁸ ilahi sıfatlar meselesinde de pek tabii tatbik edilebilir. Bu sıfatların herbirini tek bir anlamda kullanmak zaten bu lafızları homonim değil sinonim yani tevâtû ile söylenmiş gibi kabul etmek anlamına gelir ki bunu daha önceki sayfalarda İbn Rüşd’ün cehaletin son noktası şeklinde tasvir ettiği ifade edilmişti. Leaman’a göre de Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki fark bu noktada ortaya çıkar. Zira Gazzâlî’nin vurgusu ilahi sıfatların tek anlamlı/*univocity* olduğudur. Leaman muğlak, belirsiz ya da metaforik bir üslupla ilahi sıfatların ele alındığı her teşebbüs karşısında Gazzâlî’nin bu tartışma metodunu kullandığını ifade eder. Leaman’ın işaret ettiği üzere bu konu özelde ilahi sıfatlarla ilgili olsa da genel olarak din dili ile gündelik dil arasındaki ilişkiyi kuşatan daha bütüncül bir meseledir. İbn Rüşd’ün ilahi sıfatlar özelinde birçok eserinde vurguladığı husus da tam olarak bu noktadır.⁷⁴⁹

Barnes’ın Aristoteles şarihleri üzerinden dile getirdiği ‘homonim ve sinonim meselesi ‘kelimelerden’ ziyade ‘şeylerin tabiatı hakkındadır’⁷⁵⁰ düşüncesi ilahi sıfatların anlaşılmasında homonim mefhumunun nasıl bir rol oynayacağına dair önemli fikirler tazammun eder. İrade ve ilim sıfatı başta olmak üzere insan ve ilaha

⁷⁴⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu’l-Cedel*, 58.

⁷⁴⁸ Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, 165.

⁷⁴⁹ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 182.

⁷⁵⁰ Barnes, “Homonymy in Aristotle and Speusippus”, 66.

tatbik edilen tüm sıfatlarda esasen kelimelerden ziyade kelimelerin tatbik edildiği bağlamdaki şeylerin tabiatı öncelenmelidir. Tabiat açısından bakıldığında ilmin veya iradenin insanda ve ilahta kullanımının farklı tabiatlara işaret etmek üzere eşadlı olarak kullanıldıklarını söylemek tartışmanın boyutunu farklı bir noktaya taşıyacaktır.

Irwin Aristoteles'ten mülhem 'bir şeyin bahsi geçen bütün tanımları diğer varlıklara referansla bilinir'⁷⁵¹ düşüncesini zikrettiğinde ilah ve insan için sıfatların kullanımında eşadlılığın sıfatların anlaşılmasına yönelik bir imkânı barındırdığını söylemiş olur. Eşadlı tartışmasının şeylerin tabiatı hakkında olması onların temelde dilsel boyutunu görmeye mani değildir. Irwin'in farklı tanımlara sahip lafızlar şeklinde eşadlı lafızları tanımlamasındaki vurgu kavramların bağlam derecelerine yönelik bir vurgudur. Aristoteles'in canlı ve ölü elin 'el' olarak nitelense de el olmanın farklı derecelerini ifade ettiklerine dair yorumu, ilahi sıfatlara uygulandığında bir yanda ezeli diğer yanda hâdis ilim ya da iradenin olması bir derecelik iması da taşır. Yani ilim nihai ve mutlak olarak ilahta tecelli ederken, insanda mukayyet şekilde tahakkuk eder. Ancak bu yorum dikkate değer olsa da eşadlı lafzı, dereceli anlamlılık olarak tarif edilen müşekkek lafız gibi anlamaya da sevk edebilir.

Tümel terimlerin tamamının eşadlı olduğu ve sadece tümelerle bağlantılı bir nesneye/eşyaya referansla tam anlamıyla açıklanabileceğine işaret eden Mannick de mahiyetlerin ancak bir eşyaya referansla anlamının ortaya çıkacağına değinir.⁷⁵² Mannick'in bu izahı, ilim veya irade gibi tümel sıfatların insan ve ilaha referansla özlerini ortaya koyabileceği şeklinde yorumlanabilir.

Shields ve Ward gibi düşünürler Aristoteles metinlerinde tek bir tür eşadlılık anlayışından bahsedilemeyeceği tezinden hareketle ayrık eşadlı ve kapsamlı eşadlı şeklinde iki tür eşadlılıktan bahseder.⁷⁵³ Lewis Shields'in bu tasnifini biraz daha detaylandırır. Ona göre eşadlılık türleri en genel itibarıyla ayrık/ *discrete homonymy* ve ilişkisel/*associated homonymy* veya *core-dependent homonymy* olarak ikiye ayrılır. Ayrık eşadlı da kendi içerisinde kapsayıcı eşadlı/*comprehensive homonymy*

⁷⁵¹ Irwin, "Homonymy in Aristotle", 525.

⁷⁵² Mannick, *Aristotle's Essences as Subject and Actuality*, 116.

⁷⁵³ Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 11; Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, 201.

ve ilintisel olmayan ayırık eşadlı/*non-accidental dicrete homonymy* şeklinde ikiye ayrılır.⁷⁵⁴ İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlara yaklaşımı bu eşadlılık türlerinden biri içerisinde konumlandırılacak olursa, ilişkisel veya öze bağlı eşadlılık en uygundur. Zira ilim ilah ve insan hakkında kullanılırken bir ilişki kurulur ve ilim ile kastedilen asıl zâtî anlam göz ardı edilmez.

Tolkiehn'in eşadlı lafzın anlamına yönelik yaklaşımları üç başlık altında birleştirdiğinden bahsedilmiştir. Bunlar: eşadlı lafzın anlamındaki genişlemeyi vurgulayan *the inflationary account of homonymy* (InfH) yaklaşım, eşadlı lafzın anlamları arasında ara bir konumu dile getiren *tertium quid* yaklaşımı, sonuncusu ise eşadlı lafzın anlamının içerisindeki daralmayı ifade eden *the deflationary account of homonymy* (DefH) yaklaşımı.⁷⁵⁵ Tolkiehn Aristoteles'i bu üç görüş içerisinde DefH yaklaşımı altına sokar. DefH yaklaşımında öne çıkan değerlendirmeler çokanlamlılığın eşadlı, eşanlamlı ve çokanlamlı şeklinde türleri olduğu ve eşadlı lafzın da çokanlamlılığın bir türü içerisinde değerlendirildiğidir. Eşadlılıkla kasıt ilintisel eşadlı lafızdır/*accidental homonymy*. Sıkı bir Aristoteles takipçisi olarak İbn Rüşd'ün konumlandırılacağı yerin DefH yaklaşımı olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere İbn Rüşd ilim sıfatının eşadlı oluşunu izah ederken celel ve sarîm lafzı gibi zıt lafızlardan örnek göstermekteydi. Dolayısıyla o eşadlı lafzı zıt lafzı da içerisinde barındıracak şekilde çokanlamlı lafızlar içerisinde görür.

Eşadlı lafız mantık disiplininde daha çok linguistik bağlam içerisinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün de bu gözle sözkonusu mefhuma baktığını yukarıdaki örnekler üzerinden görmek mümkündür. Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı izahlar, eşadlılık tartışmalarında ortaya çıktığı üzere mahiyetlerin çeşitli oluşuna veya bir başka ifadeyle tabiatların farklılığı üzerine temellenir. Diğer bir nokta varlık, birlik, dostluk vb. kavramların tümel olması gibi ilim ve irade gibi sıfatların da insan ve ilah hakkındaki kullanımının tümelliğine vurgu yapar. Yani İbn Rüşd sıfatların eşadlılığı konusunu ele alırken esasen tümelin eşadlı oluşunun altını çizer. Bu bahiste son söz olarak şu söylenebilir: İbn Rüşd sıfatları eşadlı lafızla ele alırken sıfatların mahiyet ve tabiat itibarıyla ilahta ve insanda farklı olduklarını vurgulamayı hedefler. Diğer bir ifadeyle ontolojik statüleri açısından eşit konumda olmadıklarını

⁷⁵⁴ Lewis, "Aristotle on the Homonymy of Being", 1-3.

⁷⁵⁵ Tolkiehn, *The Notion of Homonymy*, 46-49.

göstermeye çalışır. Aristoteles düşüncesinde baskın bir yaklaşım olarak yer alan eşadlılık varlıklar hakkında yapılmış özsel ve hakiki bir ayırmadır. İbn Rüşd sıkı takipçisi olduğu Aristoteles'in bu konuda da takipçisi olmuş ve eşadlılığı sıfatlar meselesine tatbik ederek gerek linguistik gerek lojik gerekse ontolojik tazammunları olan özgün bir yorum getirmiştir.

2.2.2. Safsata

İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlar bahsinde Eş'arî kelamcıları ve özellikle de Gazzâlî hakkındaki safsata yaptıkları iddiası salt bir itham mı yoksa yerinde bir eleştiridir? Zira Abdünnebi, Taha Abdurrahman'ın İbn Rüşd'ün metinlerinde kelamcıları hedef alan müşâğabe ve safsata şeklindeki nitelendirmelerini, delilsiz birtakım sözler, aşğılama ve tahkir ifadeleri olarak gördüğünü aktarır.⁷⁵⁶ Ancak durumun böyle olup olmadığı tahkike muhtaçtır. Gazzâlî'nin felsefî mantıkî bir dil içerisinde filozoflara karşı çıkmak maksadıyla yola çıkmasına rağmen filozoflar karşısında tutarlı bir pozisyonu sürdürmediği⁷⁵⁷ hatta bir hakikat arayıcısına yakışmayan bir tavır takındığı İbn Rüşd tarafından iddia edilmiştir.⁷⁵⁸ Bu açıdan İbn Rüşd'ün eleştirisinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle safsata ve türleri hakkında İbn Rüşd öncesi literatüre değinilerek bilgi verilmiştir. Ardından filozofun safsata mefhumunu sıfatlar bahsinde kullandığı yerler tespit edilmiştir. Bir önceki bölümde yapıldığı gibi bu yolla safsata türlerinden hangisine veya hangilerine dayanarak İbn Rüşd'ün muhataplarını itham veya tenkid ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Beş sanattan biri olarak safsata İbn Rüşd'ün bilimsel kanıtlama yöntemi⁷⁵⁹ olan burhan ile birlikte düşünüldüğünde en değersiz ve aldatmaya yönelik düşüncelerdir. Halbuki İbn Rüşd sıklıkla burhan kavramına müracaat eder. Dolayısıyla onun nezdinde felâsife geçerli ve kesin kanıt niteliğinde olan burhan yöntemine bağlıyken, Gazzâlî yer yer cedelî sözler yer yer de safsataya varan düşüncelere bağlıdır, denilebilir.

⁷⁵⁶ Abdunnebi el-Hurrî, *Sûret-i İbn Rüşd Fi Fikri'l-mağribi'l-mu'âsır* (Mağrib: Merkezi's-sikâfiyyi'l-'arabî, 2015), 223.

⁷⁵⁷ Al-Tamamy, *Reason and Revelation in Arab Thought*, 68-69.

⁷⁵⁸ İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, 103; İbn Rüşd, "Dâmîme", 130.

⁷⁵⁹ Burhan yönteminin beş sanat içerisindeki yeri ve özgül ağırlığı için bk. Hacı Kaya, "İbn Rüşd'de Bilimsel Kanıtlama Yöntemi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2020), 27-86.

Safsata ve mugalata terimleri aralarında birtakım nüanslar olmakla beraber sözkonusu iki terim birbirlerinin yerine de sıklıkla kullanılır. Mugalata *galat* kelimesinin kökünden türemiş, terim manasıyla mantık hileleri ve dil cambazlığı ile muhatabı yanıltma anlamına gelir.⁷⁶⁰ Bir diğer tabirle yanlış veya yanlışla benzeyen öncüllerden kurulu kıyastır.⁷⁶¹ Mugalatayla çoğu zaman aynı anlamda kullanılan safsata ise ‘kuruntuya dayalı öncüllerle oluşturulan fâsid kıyas’⁷⁶² şeklinde tanımlanır. Beş sanattan biri olarak safsata, öncüllerin içeriği ve muhkem bilgi olmasına göre kıyasta burhan, cedel, hitabet ve şiirden sonra gelmektedir. Sağlam ya da zayıf olsun bir bilgi vasıtası olarak inşa edilen beş sanatın en zayıf bilgi sunan kısmı safsataya tekabül eder. Bilgilerin doğruluk derecelerine göre tasnif edilmesinde yakîniyât, meşhûrat, müsellemlât, makbûlat, zannîyyât, muhayyelât ve vehmiyyât zikredilir. Safsata ya da mugalata vehmiyyât ile kurulan önermeler kısmına girer.⁷⁶³ Safsata ve mugalata arasında bir nüansın olduğu söylenmişti. Buna göre bir kişinin ortaya attığı delildeki bozukluğu bile bile savunması durumunda safsata mugalataya dönüşür. Safsata içerik yönünden fâsid delillere verilen genel isimlendirme olup muhteva açısından gerçeğe aykırı olmasından dolayı herhangi bir şeyi kanıtlamaz.⁷⁶⁴ Hatta İslam mantıkçıları biçim ve içerik yönünden bozuk ve aldatıcı olması hasebiyle mugalatayı en değersiz kıyas şeklinde tanımlamışlardır.⁷⁶⁵

Safsata ve müşâğabe mugalatanın çeşitleridir. Doğru olan kesin tasdik burhan; doğru olmayan tasdik safsata ve son olarak doğru olması muteber olmayan tasdik de müşâğabedir. Emiroğlu mugalatanın yanlış bilgi ifade etmesinin, öncüllerinden kaynaklandığını ve öncüllerinin de tam ve doğru olmadığını belirtir. Bu durumda doğruya benzeyen yanlış öncüllerden kurulan kıyasa genel olarak mugalata; meşhûrattan olan yanlış öncüllerden kurulan kıyaslara müşâğabe; yanlış

⁷⁶⁰ Mahmut Kaya, “Mugalata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/371.

⁷⁶¹ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), “Mugâlata”, 230.

⁷⁶² İbrahim Emiroğlu, “Safsata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/483.

⁷⁶³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 206-207.

⁷⁶⁴ Emiroğlu, “Safsata”, 35/483.

⁷⁶⁵ İbrahim Emiroğlu, “Muğalata Nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VIII* (1994), 237; Şerefettin Adsoy, *Aldatanların Söylem Dili Safsata* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 134.

olan vehmî öncüllerden kurulan kıyaslara da safsata denilir.⁷⁶⁶ Diğer bir ifadeyle doğruymuş gibi alınan öncüller doğru değilse bu tür kıyaslara safsata denilir. Gerçekte meşhur değilken meşhura benzeyen öncüllerden kurulan kıyaslar müşâğabe olarak tanımlanır. Yanlış olan vehmî öncüller kesin hüküm karşılığında alınır safsata; cedel karşılığında alınır müşâğabe denilir.⁷⁶⁷

Bu tartışmada nihai olarak söylenebilecek şey özetle şudur: Mugalata ve safsata bazen birbirlerinin yerine kullanılan terimlerdir. Emiroğlu bu durumun filozofların eserlerinde de bariz bir şekilde görüldüğünü söyler.⁷⁶⁸

Peki safsata ya da mugalata bağlamında Aristoteles'ten İbn Rüşd'e kadarki literatür genel hatlarıyla ne söylemektedir? Kronolojiye dikkat ederek bu eserlere bakmakta fayda vardır.

Aristoteles'in *Sofistçe Çürütmeler* eseri Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta olmak üzere birçok düşünürün yazdıklarında oldukça baskın bir tesire sahiptir. Öte yandan *Sofistçe Çürütmeler* Ross'un ifadesiyle sofistlerin kendi iddialarını ispat etmek maksadıyla da başvurdukları yöntemleri içerir ve genel anlamda yanlış akıl yürütme yolları hakkında bir inceleme olarak tanımlanabilir.⁷⁶⁹

Aristoteles'in tabiriyle safsatanın dilin kullanımına ilişkin olan ve olmayan iki türü vardır. Dilin kullanımıyla alakalı olanların sayısı altı; olmayanların sayısı yedi yani toplamda bu safsatalar on üç tanedir.⁷⁷⁰

Dile İlişkin Olanlar:

Aristoteles'in *Kategoriler* eserine terimlerin incelenmesi ile başlamasının en büyük gerekçelerinden biri Emiroğlu'nun ifadesiyle dilin düşünce karşısındaki sınırlılığın yararlanıp insanları kandırmaya ve dilden kaynaklı bu tür boşlukları kötüye kullanan sofistlerin yaptıkları işin anlaşılması ve mani olunması gayesine

⁷⁶⁶ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), "Safsata", 283.

⁷⁶⁷ Emiroğlu, "Muğalata Nedir?", 242-243; Muhammed Rıza Muzaffer, "Mugalata", çev. Necmettin Pehlivan, *Mantık* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 239.

⁷⁶⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 250.

⁷⁶⁹ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), 104-105.

⁷⁷⁰ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 17 (165b23-165b25).

matuftur.⁷⁷¹ Aristoteles'in ortaya koyduğu bu hususların, sonradan gelen mantıkçıların birtakım tasnif ve eklemeleri dışında aşilamadığı söylenebilir.⁷⁷²

[1] Eşadlı isimle ilgili safsata/*el-Mugalatatu li ismi'l-iştirâk*, İngilizce karşılığıyla *fallacy of equivocation*, Aristoteles'e göre en kolay üretilen ve en yaygın olan mugalatadır. Çünkü bu tür mugalatalar isimlere dayanır. Aristoteles bu tür isimlere dayalı mugalata olarak eşadlı ismin tanımını yapar. İsimler eşyaya tekabül etmek üzere kullanılan simgelerdir. Adlar ve kavramların çokluğu sınırlı, eşyanın sayısı sonsuz olduğunda aynı kavramın veya tek bir adın birçok şeye işaret etmesi kaçınılmazdır. Buradan hareketle Aristoteles isimlerin taşıdıkları bu potansiyel güç konusunda deneyimsiz olanların safsataya düşeceklerinden bahseder.⁷⁷³

Aristoteles'in eşadlı lafzın tespit edilememesinden kaynaklı safsataya/*fallacy of equivocation* verdiği örneklerden 'öğrenmek' ve 'olması gerekir' ifadeleri incelenebilir. Yalnızca bilenler öğrenir. Çünkü yalnızca okuma yazma bilenler onlara dikte edilenleri öğrenebilir. Burada öğrenmek bilgiyi kullanarak anlama ve bilgiyi edinme manalarına geldiğinden eşadlıdır.⁷⁷⁴

Aristoteles dilden kaynaklı safsatalar içerisinde iki anlamlı olma ifade ve şekil benzerliği üzerinden belli bir şeye işaret ediyormuş gibi kullanımlardan kaynaklı safsata olması hasebiyle eşadlı isimden kaynaklı safsatalara sıklıkla değinir.⁷⁷⁵ Çünkü eşadlı lafızlara dayanan safsatalarda sıkıntı doğuran şey ifadelere muğlaklıkların olmasıdır. Burada yanılgının sebebi birden fazla anlamı olan şeylerin farklı anlamları olduğu gerçeğini anlayamamadan veya ayıramamadan dolaydır.⁷⁷⁶ Diğer bir ifadeyle bu safsata türü eşadlı bir lafzın tek bir anlama sahipmiş gibi kabul edilerek anlaşılmasıdır.⁷⁷⁷ İbn Rüşd bu safsata türüne eserlerinde çokça yer verir. Hatta Gazzâlî'ye yönelik tenkitlerinin metot açısından en önemlisi budur denilebilir. Zira İbn Rüşd Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozoflara karşı delil olarak getirdiği düşüncelerin tamamını eşadlı lafza dayalı safsata olarak görür.⁷⁷⁸

⁷⁷¹ Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, 267.

⁷⁷² İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 21.

⁷⁷³ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 13 (165a1-165a20).

⁷⁷⁴ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 17 (165b31-166a).

⁷⁷⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 29 (168a24-168a27).

⁷⁷⁶ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 35 (169a22-169a28).

⁷⁷⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 35 (169a22-169a28), 83 (178a24-178a27).

⁷⁷⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 413.

[2] Müphemlik/*el-lafzu 'l-mübhem* veya iki anlamlılık/*amphiboly*: Müphem ifadeler kullanıp birden fazla anlama gelecek ifadelerdir. Aristoteles misal olarak şu örneği verir: ‘Bir şeyi bilen, bunu biliyordur’.⁷⁷⁹ Emiroğluna göre lafızda ve cümlede iki türlü belirsizlik olur. Lafızdaki belirsizliğe örnek ‘bir adam bir şeyler bildiğinde elbette *bunun bilgisi* vardır’ italik yazılan ifade belirsizdir bilinen şeye mi bilen kişiye mi işaret ettiği müphemdir. Cümledeki belirsizliğe örnek ‘yiğitlik ve hikmet birlikte gider’ sözüdür. Burada da yiğitlik daima hikmetle mi anılır? Tüm hikmet yiğitlik midir? gibi sorularla cümledeki belirsizlik gösterilebilir.⁷⁸⁰

[3] Birleştirme/*terkib*: Sözcüklerin ayrıştırılıp birleştirilmesinden sonra aynı şeye işaret etmemesidir. ‘Yürümesi mümkündür oturanın’ cümlesinin oturanın-yürümesi mümkündür şeklinde ayrıştırılıp birleştirilmesidir.⁷⁸¹

[4] Bölme/*taksîm*: Aristoteles’a göre bölme, beş sayısının iki ve üçten meydana gelmesinden hareketle hem tek hem çift olduğunu veya büyüğün de küçüğün de eşit olduğunu söylemek yoluyla yapılan safsatadır.⁷⁸²

[5] Vurgu işareti/*i'câm*: Yazılı metinlerde vurgu ifadeleriyle muhatabı aldatma yollarından biri olan safsata türüdür.⁷⁸³ ‘Çalış baban gibi eşek olma’ ve ‘Sayım var Malta’da hizaya dizil’ örneklerinde vurguya göre mananın değiştiği görülebilir.⁷⁸⁴

[6] Dilin kullanım şekli/*şeklü 'l-lafz*: Farklı olan şeylerin aynıymış gibi nakledilmeleri ile ortaya çıkan safsatadır. Erilin dışıl için, dışilin eril için kullanılması, niteliğin nicelik için, niceliğin de nitelik için kullanılması, etkinin edilgin için edilginin etki için kullanılması Aristoteles’in bu bahiste zikrettiği misaldir.⁷⁸⁵

Dile İlişkin Olmayanlar:

[7] İlineğe/Araz bağlı: Herhangi bir yüklem hem şeyin kendisinde hem de onun ilineklelerinde bulunduğunu iddia etmek suretiyle meydana gelen safsatalardır. ‘Her üçgen bir şekildir’ ve ‘tüm üçgenlerin iç açısı iki dik açıya eşittir’

⁷⁷⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 17 (166a7-166a9).

⁷⁸⁰ Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, 102-105.

⁷⁸¹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 19 (166a23-166a27).

⁷⁸² Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 19 (166a33-166a36).

⁷⁸³ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 19-21 (166b-166b9).

⁷⁸⁴ Adsoy, *Aldatanların Söylem Dili Safsata*, 186.

⁷⁸⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 21 (166b10-166b12).

önergelerinden ‘tüm şekillerin iç açısı iki dik açığa eşittir’ sonucunu çıkarmak bu safsataya örnektir.⁷⁸⁶

[8] Mutlak anlamda olanı ya da mutlak anlamı belli bir bağlam, yer, zaman ya da ilişki anlamında alma/*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: Tikel şekilde söylenen bir ifadeyi, mutlak manada söylenmiş gibi ele almak.⁷⁸⁷ Aristoteles belirli bir bağlamda beyaz olanın, mutlak anlamda beyaz olarak anlaşılmasının safsataya sebep olacağıyla konuyu izah eder.⁷⁸⁸

[9] Mugalataya ilişkin bilgisizlik yüzünden/*ignoratio elenchi* veya *el-cehlü bi-tebkîât*: Çıkarımla safsatanın ne olduğunun belirlenmemiş olmasına yani tanımda bazı şeylerin eksik kalmasından kaynaklanan safsatadır.⁷⁸⁹ Bu safsata konudışılık yanlış/*irrelevance* şeklinde daha genel bir olarak da tanımlanmıştır.⁷⁹⁰

[10] Sonuca dayanan çürütme: Birbirini takip eden neden ve sonucun tersine çevrilebilir olduğunun düşünülmesine dayanan safsata. Balın sarı renkli olmasından yola çıkarak safranın da bal olduğunun zannedilmesi, yağmur yağdığında toprağın nemli olmasından toprak her nemli olduğunda yağmurun yağdığı zannı örnek olarak verilebilir.⁷⁹¹

[11] Soru konusu olan şeyi kanıtlanmış kabul etmeye dayanan safsata/*petitio principii* veya Arapça karşılığıyla *müsadere alel’l-matlub*.⁷⁹²

[12] Neden olmayanı nedenmiş gibi ele alma/*non causa pro causa*: Neden olmayan şeyi düşüncenin akışına dahil edip fikrin nakzedilmesini bu sayede gerçekleşmiş gibi göstermektir.⁷⁹³

[13] Pek çok soruyu tek bir soru haline getirme: İki sorunun tek bir soru olarak ele alınmasına dayanan safsata türüdür. Çokluk gözden kaçırıldığında ve yalnızca tek bir soru varmış gibi yanıt da bir tane olduğunda sözkonusu safsataya düşülür.⁷⁹⁴ Bu tür safsatalar Aristoteles’e göre düzgün bir önerme tanımı ortaya

⁷⁸⁶ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 21 (166b22-166b31).

⁷⁸⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 23 (166b38-166b50).

⁷⁸⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 31 (168b10-168b15).

⁷⁸⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 23 (167a22-167a27).

⁷⁹⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 279.

⁷⁹¹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 25 (167b-167b15).

⁷⁹² Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 25 (167a36-167a38).

⁷⁹³ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 27 (167b20-167b23).

⁷⁹⁴ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 27 (167b37-167b41).

konulamadığında ya da ayırma yapılamadığında ortaya çıkar. Bu sebeple Aristoteles çıkarımın ve safsatanın da önermeye dayandığını vurgular ve önermenin düzgün kurulması gerektiğine işaret eder.⁷⁹⁵ Ayrıca Aristoteles birden çok soruyu tek bir soru suretinde sorarak muhatabı yanıltma amacını güden veya bu şekilde çıkarım yapmaya çalışan karşısında her şeyden önce esas sorunun belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Onun ifadesiyle ‘bir şey bir özneye yüklenip bir diğerine yüklenmediğinde, ya da birden fazla şey birden fazla şeye yüklendiğinde yalın bir yanıt veren hata yapmakla karşı karşıya kalır.’⁷⁹⁶

Sözkonusu on üç safsata hakkında fikir yürütürken Aristoteles’in temas ettiği şu nokta hatırd tutulmalıdır. Her şeyden önce bir çürütme çelişğe ilişkin görünürde bir çıkarımdır. Bundan dolayı çürütme ya bir çelişkiye ya da çıkarımdaki bir hataya yönelik olmalıdır.⁷⁹⁷

Aristoteles’in dile ilişkin olan ve olmayan safsataları on üç maddeden müteşekkil olduğu yukarıda ifade edilmişti. Peki Aristoteles’ten bu bahsi alımlayan Meşşâî filozoflar meseleyi nasıl incelemişler? Sözelimi Fârâbî sözkonusu on üç maddelik taksimi, lafza (10), manaya (10) ve kıyasla alakalı (11) olan safsatalar şeklinde yeniden tanzim etmiş ve otuz bir madde sıralamıştır. Yüzeysel olarak bakıldığında Fârâbî’nin Aristoteles’e bağlı kalmakla birlikte yeni safsata türleri inşa ettiği de görülür.⁷⁹⁸ Yılmaz’ın ifade ettiği üzere *Kitâbü’l-Emkineti’l-muğlağa* başında kıyasla ilgili safsataların ele alınacağı söylenmiş ancak başka bir eserinde Fârâbî *Kitâbu’l- Haqâbe*’de bu kısmı ele almıştır.⁷⁹⁹ Fârâbî lafızlara yönelik safsatalarda, müşterek, müşekkek, müsteâr, menkul lafızlarla yapılan türlere değinir.⁸⁰⁰ Ayrıca lafızların değiştirilmesinden, lafız vezinlerindeki ortaklıktan, çoğul yapıda olan lafzın tekil manada kullanılmasından, eril ve dişil lafızların birbirlerinin yerine kullanılmasından, iki anlama gelen eşadlı kelimelerden ve muhatabı aldatmak için

⁷⁹⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 33 (169a5-169a14).

⁷⁹⁶ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 101 (181a35-181a46).

⁷⁹⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 45 (171a2-171a5).

⁷⁹⁸ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târân el-Fârâbî, “Kitâbü’l-Emkineti’l-muğlağa”, *el-Manţık ‘inde’l-Fârâbî*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Beyrut: Dâru’l Maşrik, 1986), 2/131 (115A).

⁷⁹⁹ Furkan Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 100.

⁸⁰⁰ Fârâbî, “Muğlağa”, 2/132-135 (116A-118B).

kullanılan hel [هل] soru edatından bahseder.⁸⁰¹ Lafızlara yönelik safsatalar konusunda Aristoteles'e nazaran Fârâbî'nin konuyu detaylandığı ve farklı safsata türleri ilave ettiği söylenebilir. Manaya yönelik safsatalarda, zâtî olanı arazî-arazî olanı zâtî yapma, olmadığı halde lafzî terkiib görme, gerekli görme, kısır döngü, mukayyedi mutlak zannetme, pek çok öncülde oluşan meseleyi tek bir öncül zannetme, karşıolom (mukâbil) şartlarını yerine getirmeme, ispatlanacak şeyi delil alma, sebep olmayanı sebep alma ve nakilden bahseder.⁸⁰² Burada Yılmaz'ın şu tespiti konuyu özetler mahiyette olması itibarıyla mühimdir: "Her ne kadar dilin kullanımına bağlı olmayan safsatalar ile ilgili iki eserde nicelik bakımından ciddi bir farklılık bulunsa da Fârâbî'nin bir hayli fazla olacak şekilde sıraladığı bu safsatalar, yine selefi Aristoteles'ten mülhemdir."⁸⁰³

İbn Sînâ'nın safsata türlerini nasıl alımladığını görebilmek hem Aristoteles hem de Fârâbî tesirinin olup olmadığını tespit edebilmek veya bir başka ifade ile bu filozoflar arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koyabilmek için düşünürün *Safsata* eserine bakmak gerekir. *Safsata*'da İbn Sînâ lafza dahil olan safsataları eşadlı isim, tartışmadan kaynaklı, terkiib, taksim, icam ve harekeleme farklılığı ve lafız farklılığı olmak üzere altı başlıkta ele alır.⁸⁰⁴ Anlam yönünden olanları da yedi başlıkta ele alır. Bunlar; ilintisel, kötü yüklemeleme yapma, safsata bilgisinin azlığı, gerekli olanı gereksiz vehmettirme, savı delil olarak alma, illet olmayanı illet kabul etme ve birden çok sorunun tek bir soruda toplanmasıdır.⁸⁰⁵ Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Aristoteles'in zikrettiği safsata türlerine bütünüyle bağlı kalmıştır. Kömürcü'nün iddiasıyla 'İbn Sînâ'nın söz konusu eseri gerek tertip gerek üslup ve gerekse de kullanılan örnekler bakımından Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* isimli eserinin adeta bir tercümesidir.'⁸⁰⁶

Sıkı bir Aristoteles takipçisi İbn Rüşt söz konusu esere *Telhîşu's-Safsata* adıyla bir şerh yazmıştır. O da kendisinden önceki düşünürler gibi Aristoteles'e bağlı

⁸⁰¹ Fârâbî, "Muğlağa", 2/135-138 (118B-120B).

⁸⁰² Fârâbî, "Muğlağa", 2/139-160 (120B-134B).

⁸⁰³ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 122.

⁸⁰⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Safsata*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 7 (3-6).

⁸⁰⁵ İbn Sînâ, *Safsata*, 15 (4-10).

⁸⁰⁶ Kamil Kömürcü, "İbn-i Sînâ'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 195.

kalmış ve konunun daha iyi anlaşılabilmesi için verilen örnekleri değiştirmekle yetinmiştir. Hatta *Telhîşu's-Safsata* eserine takdim yazan Muhammed Selîm Sâlim İbn Rüşd'ün Fârâbî'nin *Safsata* kitabına vakıf olduğunu ve Aristoteles'in zikrettiği safsata türlerine birtakım ilaveler yaptığı için Fârâbî'yle tartıştığını söyler. Öte taraftan Sâlim İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in zikretmediği birçok noktada özgün misaller veren İbn Sînâ'ya da çok şey borçlu olduğunu belirtir.⁸⁰⁷

İbn Rüşd de Fârâbî gibi lafızdan ve manadan kaynaklı safsatalar şeklindeki taksimi kullanmış ve Aristoteles de olduğu gibi bunların sayısını on üçe tamamlamıştır. Lafızdan kaynaklı safsata türleri: Müfred lafzın iştiraki ile, telifin iştiraki ile, ifrad aracılığıyla, bölmeye, lafız şeklindeki iştirakle ve i'câmladır.⁸⁰⁸ Manadan kaynaklı safsata türleri, arazı zat, mukayyedi mutlak mesabesinde almak, çürütmenin şartlarını az bilmek, ekler konusu, müsadere ale'l-matlûb, sebebi sebep olmayan olarak almak, birçok meseleyi tek bir mesele gibi ele almak.⁸⁰⁹

Safsata bahsi İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten mülhem tanımları ile sonlandırılabilir.⁸¹⁰ Sözgelimi *Tefsîru ma-ba'de't-tabia* eserinde İbn Rüşd hakiki felsefenin cedelî felsefeden bilme türüyle ayrıldığını söyler. Buna göre hakiki felsefe varlığa burhan nazarıyla, cedelî felsefe ise meşhûrat nazarıyla bakar. Sofistik felsefe ise hayattan amaçladığı gaye ile diğer felsefe türlerinden ayrılır. Sofist, bir üstünlük ve insanî birtakım hayırlar görebilmek için filozof olmadığı halde filozof olarak görülmeyi amaçlayan kişidir. Halbuki hakiki filozofun gayesi sadece hakkı bilmektir. Ayrıca sofist mutlak bir bilgi elinde olmayan hatta elinde bilgi olduğu zannedilen veya yalan yanlış bilgilere sahip kişi olarak tanımlanır.⁸¹¹ İbn Rüşd Aristoteles'in Platon'dan aktardığı 'sofistlik var olmayan hakkında konuşmaktır. Yani sofist sözler arazla söylenen şeylerdir' sözünü şerh ederken sofist sözlerin mevcuda dahil edilemeyeceğini çünkü bu tür sözlerin şey hakkında bilaraz konuşmak manasına

⁸⁰⁷ Muhammed Selîm Sâlim, "Muqaddime", *Telhîşu's-Safsata*, İbn Rüşd (Kâhire: Dâru'l-kütüb, 1972), H.

⁸⁰⁸ İbn Rüşd, *Safsata*, 15.

⁸⁰⁹ İbn Rüşd, *Safsata*, 27.

⁸¹⁰ Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâtî'l-felsefe 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997), 340; Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâtî İbn Rüşd el-feylesûf*, 516.

⁸¹¹ Averroes, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabi'at*, 1/329 (10-16); İbn Rüşd, *Tefsîr I*, 534 (15-24).

geldiğine işaret eder.⁸¹² O safsata ilminin sulandırılmış hikmet bir başka deyişle görünürde hikmet şeklindeki tanımına da işaret eder.⁸¹³

Aristoteles'ten başlayıp İbn Rüşd'e kadar safsatanın nasıl tanımlandığı ve hangi alt türleri olduğu ortaya konuldu. Şimdi İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlar konusunda Eş'arî kelamcıları özellikle de Gazzâlî'yi safsata yapmakla suçladığı noktalara geçilebilir.

İbn Rüşd'ün ilahi sıfatlar konusunda safsata lafzını kullandığı yerlerde bazı kavramlar dikkat çeker: safsata, sofist, ğalat, mugalata, mugallid, şenî', müşâğabe, telbis, iltibas, mülebbis, sofistlik muaraza, sofistlik muânede, teşkîk vb.⁸¹⁴ İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye karşı çıktığı 'bu aldatıcı/*mugâlata* bir sözdür', 'bu sofistçe söylenmiş bir sözdür', 'bu sofistlik bir karşı çıkıştır' şeklindeki sözlerinde de görülür.⁸¹⁵

Safsata ithamının olduğu birçok konu içerisinde zât-sıfat ilişkisi başta gelir. Bu konuda farklı noktalar üzerinden safsata ithamını görmek mümkündür. Bunlardan ilki zât-sıfat ilişkisinde kâbil ve fail illet kavramlarının tartışıldığı yerdir. Söz konusu kavramlarla tartışmayı ele alan filozofların yaklaşımını tenkit eden Gazzâlî, İbn Rüşd nezdinde safsata yapmıştır. Filozofa göre asıl konu kâbil illete sahip olmanın fail olan el-Evvel'in şartı olup olmadığı sorusu etrafında düğümlenmişken, Gazzâlî kâbil illetlerin sonluluğunun zorunluluğunu tartışır. İbn Rüşd fail illetlerin sonluluğu/*tenâhî* ile kâbil illetlerin sonluluğu konularının farklı konular olduğunu söyler.⁸¹⁶ Bu açıdan Gazzâlî asıl konudan sapması itibarıyla [9]⁸¹⁷ numaralı safsataya; fail illetler konusunda kâbil illetlerin sonluluğu meselesini ele almasıyla da 'birçok soruyu tek bir soruymuş gibi ele alma' şeklindeki [13] numaralı safsataya düşmüştür.⁸¹⁸

Zât-sıfat alt başlığında İbn Rüşd'ün safsata olarak gördüğü konulardan biri de ilim kavramının çokluğuyla malum kavramının çokluğu hakkındaki ayrımın bilinmemesinden kaynaklanır. İbn Rüşd filozofların ilim konusundaki çokluk fikrini,

⁸¹² İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 42 (23-29).

⁸¹³ İbn Rüşd, *Tefsîr* 1, 528 (15-20).

⁸¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 117, 123, 142, 169, 217, 323, 417.

⁸¹⁵ Enver Hâlid ez-Zabî, "Fî Mefhûmî't-Tehâfût", *el-'Atâu'l-fikri li Ebi'l-velid İbn Rüşd*, ed. Fethi Hasan Melkavi - Azmi Taha es-Seyyid (Umman: el-Mahedü'l-âlemi li'l fikri'l-İslâmi, 1999), 166.

⁸¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 353.

⁸¹⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 23 (167a22-167a27).

⁸¹⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 27 (167b37-167b41); İbn Rüşd, *Safsata*, 27,42.

malumların çokluğu düşüncesine indirgeyen Gazzâlî'yi sofistlerin yaptığı işleri yapmakla itham eder. Burada dikkat edilirse, İbn Rüşd nakil lafzını kullanır⁸¹⁹ ki yukarıda bahsi geçen safsata türlerinden manaya yönelik olanlar sınıfına dahil olan [13] numaralı safsataya işaret edilir.⁸²⁰ İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin bu safsataya düşmesinin sebebi, onun filozofların hâmil ve mahmul arasındaki ilişkiden kaynaklı çokluğu reddettikleri düşüncesinden hareketle malumlardan dolayı ilimde de olan çokluğu reddettikleri sonucuna varmasıdır. Yani Gazzâlî'nin düştüğü safsata konudışılık yanlış/*irrelevance* diğer adıyla mugalataya ilişkin bilgisizlikten kaynaklı safsatadır [9].⁸²¹

Bârî'nin sıfatlarla tavsifi hususunda Gazzâlî filozofların bu sıfatları kabul etmedikleri gerekçesiyle insanı ilahtan daha üstün bir konuma soktuklarını söylüyordu. İbn Rüşd irade-müreccih ilişkisini ele alırken ok atan insanın durumundan bahseder. Ona göre ok atan insan gibi iradeyle fiil yapan fail vardır. Bir de ateşin yakması gibi tabiatıyla fiil yapan fail vardır. Mümkün fiillerin iradî veya tabii fail tarafından aynı şekilde meydana gelmesi yani bir müreccihe ihtiyaç duyması durumu bir değildir. İbn Rüşd failer hakkındaki bu taksimi sınırlandırıcı bulur. Zira ona göre ateş gibi tabiatıyla fail olan ya da görünür âlemde iradesiyle fail olan insanın failliğinin, Allah'ın failliğine benzemediğine burhan getirmeye gerek yoktur.⁸²² İbn Rüşd burada düşülen hatanın safsata türlerinden biri olduğunu söyler.⁸²³ Bu safsata 'dile ilişkin olmayan' manaya yönelik safsatalardan birine göndermedir.⁸²⁴ Yani Aristoteles'in [13] numaralı maddede dile getirdiği 'birçok soruyu tek bir soruymuş gibi ele alma'⁸²⁵ veya İbn Rüşd'ün ifadesiyle 'birçok meseleyi tek bir mesele gibi ele alma'dır.⁸²⁶ Aristoteles'in sıraladığı bu safsata türünde yukarıdaki bilgileri hatırlamakta fayda vardır. Nitekim bu hususa İbn Rüşd'ün de şerhinde aynıyla yer verdiği görülmektedir. Aristoteles gibi İbn Rüşd de buradaki safsatanın, iki sorunun tek bir soru olarak ele alınmasından kaynaklı olduğuna işaret eder. Sual

⁸¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 369.

⁸²⁰ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 27 (167b37-167b41); İbn Rüşd, *Safsağa*, 27,42.

⁸²¹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 23 (167a22-167a27).

⁸²² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 112.

⁸²³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 112.

⁸²⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 4.

⁸²⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 27 (167b37-167b41).

⁸²⁶ İbn Rüşd, *Safsağa*, 27, 42.

tek olmadığı gibi cevap da tek değildir. Aristoteles birden çok soruyu tek bir soru suretinde sorarak muhatabı yanıltma amacını güden veya bu şekilde çıkarım yapmaya çalışan karşısında her şeyden önce esas sorunun belirlenmesi gerektiğini söyler. Yine o ‘birden fazla şey birden fazla şeye yüklendiğinde yalın bir yanıt veren hata yapmakla karşı karşıya kalır’ derken bu noktadaki safsatayı daha belirgin kılmaya çalışır.⁸²⁷ İbn Rüşd de irade-müreccih ilişkisinde Gazzâlî’yi safsata yapmakla suçlarken esas sorunu ortaya koymaya çalışır. Yani fail hakkındaki tartışmanın kavramsal düzeyde birçok farklı yönü ve anlamı olabileceğine bir diğer ifadeyle fail hakkındaki meselenin içerisinde birçok mesele barındırdığına işaret eder.⁸²⁸ Buradaki mevzu, hem failin iradî ve tabi’î fail gibi türleri olduğu hem de ilahi ve insani irade arasındaki farkları etrafında tartışılır. Dolayısıyla birden fazla sorunun tek bir cevabı varmış gibi hareket eden Gazzâlî, [13] nolu safsataya düşmüştür.

İbn Rüşd Gazzâlî’yi filozofların sözlerini çarpıttığı için onu safsata yapmakla suçlar. Sözelimi filozoflar nezdinde işitme ve görme sıfatlarına sahip olma, bizatihi somut var olan şeyler değil, mecazidir. Burada filozofların maksadı Bârî’den gizli hiçbir bilgi olmadığını vurgulamaktır. Yani O’nun her şeyi kuşatması ve bilmesidir. İbn Rüşd avâmın bu bilgiyi ancak Bârî’nin işitme ve görme vasıflarıyla anladığına değinir. O yukarıdaki filozofların tevilini de sadece alimlere mahsus görür ve böylece açıkça avam-havâs ayırımına dayalı bir izah yolunu tutar. Burada Gazzâlî’nin tavrını tutarsızlık ve gerçeği gizlemek şeklinde nitelendirir. Yani Gazzâlî filozofların mecazen dile getirdikleri bir yorumu mutlak manada sıfatları inkar ediyorlar şeklinde sunmaya çalışmıştır.⁸²⁹ Halbuki burada sıfatların inkar edilmesi değil farklı bir şekilde anlaşılması bahis mevzuu edilir. O halde buradaki safsata türünün Aristoteles’deki yansımasının [8] ve [9] numaralı safsatalar olduğu söylenebilir. Yani Gazzâlî tikel bir yorum olarak mecazen sıfatların anlaşılmasından mutlak manada bir inkar çıkarımında bulunduğu [8]⁸³⁰ numaralı safsatayı; asıl çürütülecek konuyu [sıfatların mecazen anlaşılması] saptırtarak sıfatların inkarına yönelik bir değerlendirme yaptığı da [9]⁸³¹ numaralı safsatayı yapmış olur.

⁸²⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 33 (169a5-169a14); İbn Rüşd, *Safsata*, 42-43.

⁸²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 112.

⁸²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 450.

⁸³⁰ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 31 (168b10-168b15).

⁸³¹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 23 (167a22-167a27).

İlim lafzı ve tümellerin bilinmesi konusunda da İbn Rüşd Gazzâlî'yi safsata yapmakla suçlar. Gazzâlî'ye göre filozoflar ilahın ilmi hakkında türlerin çoğalmasını mümkün gördüklerinde tikellerin veya tek bir tikelin durumunun da çoğalmasını mümkün görmek zorunda kalırlar. İbn Rüşd tikellerin duyu ve hayalle; tümelin ise akılla bilindiğini vurgular.⁸³² Burada safsata nitelemesi, lafzın eşadlı oluşunun anlaşılabilmesidir. Yani İbn Rüşd [1]⁸³³ numaralı safsataya düştüğü gerekçesiyle Gazzâlî'ye karşı çıkar. O bu bahiste önce müşâğabe sonraki satırlarda da sofistlik muâneinde şeklinde bir nitelemede bulunur. Gazzâlî'nin itirazlarında ilm-i ilâhî ile ilm-i insani arasında yapılan teşbihi İbn Rüşd müşâğabe olarak niteler. 'Malumların ilme nispeti, özünde göreceli olmayan görecelilerin nispeti gibidir' sözünü ise İbn Rüşd insani bilginin tabiatının akledemeyeceği bir şey olması hasebiyle sofistçe bir tartışma şeklinde değerlendirir.⁸³⁴ Tartışmanın ayrıntısına bakıldığında iki farklı türde izafet arasında tek türden bir nispet ilişkisi kurulmaya çalışıldığı görülür. Bu noktadaki safsata ithamının izdüşümü ise [13] numaralı safsata yani 'birçok meseleyi tek bir mesele gibi ele almaktır'.⁸³⁵

İbn Rüşd nezdinde Gazzâlî'nin safsata yaptığı bir diğer konu, iradenin ertelenmesi hususudur. Tartışmanın detaylarına bakıldığında Gazzâlî şu görüşü savunmaktaydı: Fail özgürce seçim gücüne sahipse, kendi fiilinden ortaya çıkan durumun varlığını ve fiili yapma kararlılığını ertelemesi mümkün değildir. İbn Rüşd ise Gazzâlî'nin söylemlerinin de failin iradesinin ertelenmesinin veya O'nun iradesinden kaynaklı bir fiilin ertelenmesinin caiz olacağı fikrini ima ettiği görüşündedir. Buradan hareketle de İbn Rüşd Gazzâlî'nin izale etmeye çalıştığı şüphenin aynıyla kaldığına işaret eder.⁸³⁶ Diğer bir ifadeyle Gazzâlî [11] numaralı safsataya düşmüştür. Soru konusu olan şeyi, kanıtlanmış gibi kabul eden safsata *petitio principii/müşadere al-el'l-matlub*.⁸³⁷

İbn Rüşd'ün iddiası, irade sıfatının eşadlı oluşunun da şâhid ve gâib âlem arasındaki hatalı bir kıyas yapması hasebiyle Gazzâlî'nin ezeli ve hâdis irade farkını

⁸³² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456.

⁸³³ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 13 (165a1-165a20).

⁸³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 455-456.

⁸³⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 27 (167b37-167b41); İbn Rüşd, *Safsağa*, 27, 42.

⁸³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 113.

⁸³⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 25 (167a36-167a38); İbn Rüşd, *Safsağa*, 344.

gözden kaçırmış olduğudur. Bu durumu safsata olarak nitelendiren İbn Rüşd'ün hangi safsata türünü kastetmiş olabileceği düşünüldüğünde bu ithamın [1]⁸³⁸ ve [13]⁸³⁹ numaralı safsatalara tekabül ettiği görülür. İlkinde iştiraku'l-isimden kaynaklı safsata ikincisinde ise çok soruyu tek bir soru haline getirme safsatası sözkonusudur.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin yaklaşımını meseleyi bağlamından koparmak şeklinde yorumlar. Ona göre burada mesele, âlemin sonradan meydana gelmesi ve kadîmin kıdemi konusudur. Gazzâlî konuyu irade meselesine taşımıştır. Mevzuyu bu şekilde değiştirmek İbn Rüşd'e göre sofistlerin usulüdür.⁸⁴⁰ Burada yedi safsatadan biri olan 'birçok meseleyi tek bir mesele üzerinde ele almak' şeklindeki [13]⁸⁴¹ numaralı safsataya atıf vardır.

İbn Rüşd, iradenin ertelenmesi meselesinde de filozofların görüşlerini çarpıtmak suretiyle Gazzâlî'nin safsataya düştüğünü söyler. Hatırlanacağı üzere irade sıfatı hakkındaki bölümde İbn Rüşd boşanma örneğinden hareketle Gazzâlî'nin âlemin meydana getirilmesini izah etmesini fıkıhta İbn Hazm gibi Zâhirîlerin yaptığını ifade eder. Sonuç itibarıyla İbn Rüşd aklî meselelerle, üzerinde uzlaşılan meselelerin birbiriyle ilişkili olmadığını bu sebeple Gazzâlî'nin konuyu alakasız bir örneklerle başka bir noktaya kaydırıp felâsifenin görüşünü karışık bir hale soktuğunu söyler.⁸⁴² İbn Rüşd'ün sofistlik nakil olarak dile getirdiği bu durum esasen Aristoteles'in dile getirdiği safsata türleri içerisinde yer almaz. Buna müstakil bir şekilde yer ayıran Fârâbî'dir.⁸⁴³ Ancak İbn Rüşd'ün aklî meselelerdeki durum fikhî meselelerdeki durumlar gibi değildir' söyleminden hareketle bu tür bir naklin sofistçe bir iş⁸⁴⁴ olduğunu söylemesi [13] numaralı safsatayı kastettiğini gösterir.⁸⁴⁵

İrade ve fail ilişkisinin tartışıldığı yerde de İbn Rüşd insanları aldatmakla Gazzâlî'yi suçlar ve bu tavrı sofistçe bir tutum olarak niteler. İrade bölümünde ele alınan bu tartışma özetle şuydu: Gazzâlî fiilin hakiki ve mecazi fiiller olmak üzere iki şekilde taksim edildiğinden bahsetmekte ve ateşe atılan bir kişiyi misal

⁸³⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 35 (169a22-169a28); İbn Rüşd, *Safsata*, 16.

⁸³⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 101 (181a35-181a46); İbn Rüşd, *Safsata*, 44-46.

⁸⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 139.

⁸⁴¹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 101 (181a35-181a46); İbn Rüşd, *Safsata*, 44-46.

⁸⁴² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 118-119.

⁸⁴³ Fârâbî, "Muğlağa", 2/160-161.

⁸⁴⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 324.

⁸⁴⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 101 (181a35-181a46); İbn Rüşd, *Safsata*, 44-46.

getirmektedir. Hatırlanacak olursa bu misale göre herhangi biri, bir insanı ateşe atar ve o kişi ölürse, burada katil ateş değil insandır. Ateş öldürmedeki yakın illet, ateşe atan kişi de sanki sadece ateşle insanı bir araya getiren biri olarak görülür. Ateşle insanı bir araya getirmek ancak iradeyle olduğunda, irade olmaksızın ateşin tesiri katil olarak isimlendirilir. Bu örnekten hareketle de Gazzâlî filozofların tasavvurunda Allah'ın âlemi meydana getiren fiilinin mürîd ve muhtar olmadığı aksine yapan/*sânî* ve fail isimlendirmesinin salt mecaz bildirdiğini iddia eder.⁸⁴⁶ İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin söylediklerine verdiği cevapta iki husus ön plandadır. İlki bir ithamı barındırır. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin verdiği cevap bir yanıştan başka bir yanışa giderek hakikati bozan batıl ehlinin fiillerine benzer. Nitekim ona göre Gazzâlî 'hükema gibi düşünmek' şeklindeki bir zannı üzerinden kaldırmak için yaşadığı dönemdeki bazı kimseler tarafından *Tehâfüt*'ü yazmaya mecbur bırakıldığı için filozofların bu konudaki görüşlerini çarpıtmıştır.⁸⁴⁷ Görüldüğü üzere burada İbn Rüşd'ün tenkidi itham boyutunda kalmıştır. Öte taraftan İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin haksızlığını ortaya koyduğu asıl nokta mürekkebin doğruluğuna, mürekkebe olmayan basit ve müfred şeyi delil getirmek, şeklindeki tespittir. İbn Rüşd'ün sofistlerin yaptıkları hatalardan gördüğü bu safsata türü lafızla ilgili olan [3]⁸⁴⁸ numaralı safsata yani terkîb veya birleştirmeden kaynaklı safsatadır.

İbn Rüşd'ün safsata suçlamalarının kudret sıfatı hakkındaki düşüncelerinde de sık sık geçtiği görülür. Bu konulardan birisi sebep-sonuç ilişkisi ve kudrettir. Burada İbn Rüşd fiil fail ilişkisi üzerinden tek bir failin olduğunu iddia eden Gazzâlî'nin esasen fail sebeplerin olduğu gerçeğini inkar ettiğinin altını çizer. Halbuki İbn Rüşd'ün ifadesiyle şahid âleminde müşahede edilen fail sebeplerin varlığını inkar, safsatadır. Bu sebeple de aklı ve hikmeti ortadan kaldırmaktır.⁸⁴⁹ Bu bahiste Gazzâlî'nin yine [13]⁸⁵⁰ numaralı safsataya düştüğü söylenebilir. Yani birçok konuyu tek bir konu veya birçok soruyu tek bir soru olarak ele alma safsatasına düşülmüştür. Hakiki failin Allah olduğunu ispat yolunda fail sebeplerin varlığından şüpheye düşülmesi bu safsataya düşüldüğünün açık bir göstergesidir.

⁸⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 137.

⁸⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 231..

⁸⁴⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 19 (166a23-166a27); İbn Rüşd, *Safsata*, 18.

⁸⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

⁸⁵⁰ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 101 (181a35-181a46); İbn Rüşd, *Safsata*, 44-46.

Mümkün kudret ilişkisi bağlamında İbn Rüşd Gazzâlî özelinde Eş‘arî kelimcileri safsata yapmakla suçlar. Konunun ayrıntılarına bakıldığında İbn Rüşd, Eş‘arîleri 1] ‘kadîmin acizlikten kudrete intikali söz konusu değildir’ dediklerinde doğru bir sonuca ulaşmış görmez. Aksine onları 2] ‘şey imkânsız tabiatından varlık tabiatına intikal eder’ dediklerinde doğru bir delil getirmiş olarak görür. İbn Rüşd ilk kısma yönelik önemli bir tanım yapar. Ona göre imkânsız bir fiili yapmaya güç yetirememek, âcizlik olarak isimlendirilemez. İkinci noktayla ilgili olarak bir şeyin imkânsız tabiatından varlığa dönmesi zorunluluğun imkâna dönmesi gibidir. Bir şeyin bir vakitte mümteni, bir vakitte mümkün olana indirgenmesi onu mümkün tabiatından çıkarmaz. Zira tüm bu haller mümkündür.⁸⁵¹ Buna misal olarak İbn Rüşd ‘her mümkünün zıddıyla beraber bir mevzuda varlığının imkânsız’ oluşunu delil gösterir. Dolayısıyla bir şeyi bir vakitte mümteni, bir vakitte mümkün olarak kabul etme, bu şeyin mümteni tabiatında olmadığını mutlak mümkün tabiatına sahip olduğunu kabul etmektir. Burada ‘âlemin sonsuz bir zamanla varlığa gelmeden önce mümteni olduğu farz edilirse âlem varlığa geldiğinde, âlemin tabiatı imkânsızlıktan imkâna dönmüş olur.’ İbn Rüşd bu meselenin ayrıntılarına girmez. Zira ona göre bu, üzerinde konuşulan konudan farklı bir konu olup sofistçe bir iştir.⁸⁵² Yani İbn Rüşd birçok konunun tek bir konu gibi ele alındığı [13]⁸⁵³ numaralı safsataya telmihte bulunur. Nitekim burada mesele ‘âlemin varlığından önce bir zamanın var mıdır yok mudur?’ sorusu etrafındaydı. Gazzâlî ise tartışmayı başka bir konuya kaydırmış ve ‘âlemin var olduğundan daha büyük ya da küçük olması mümkün müdür değil midir?’ sorusunu ortaya atıp bunu tartışmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere Gazzâlî’nin bu tavrı, sofistlerin kullandıkları bir metota tekabül etmektedir. Yani asıl olan konuyu odağından koparıp başka bir konuyu mevzu edinmektir.⁸⁵⁴ İbn Rüşd’ün safsata olarak gördüğü bu noktada Gazzâlî İbn Rüşd’ün bu değerlendirmesini haklı çıkarır bir şekilde, mümkün âlemler görüşünden hareketle Allah’ın kudretinin buna yetip yetmeyeceği tartışmasını ortaya atar. Söylenildiği gibi âlemden önce bir zamanın var olup olmadığına dair tartışma gözardı edilmiştir. Gazzâlî’nin bu tavrı, *Tehâfütü’l-Felâsife*’yi kâleme almasının maksadını izah ettiği yerdeki düşüncesiyle

⁸⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 179.

⁸⁵² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 179.

⁸⁵³ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 101 (181a35-181a46); İbn Rüşd, *Safsata*, 44-46.

⁸⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 179.

uyumludur. Nitekim o mezkûr eserini filozofların görüşlerini çürütmek maksadıyla kâleme aldığı söylemiştir.

Kudret ve yokluk konusunda da İbn Rüşd Gazzâlî'nin söylemlerini safsata olarak nitelendirir. İbn Rüşd'e göre felâsife yok eden varlığın/*müfsîd* bir şeyi yok ettiğinde/*ifsâd* o şeyin yok edildiğini inkar etmez. Ancak yok eden varlığın fiili, yok olması bakımından şeyin yokluğuyla ilgili değildir. Bilakis yok eden varlığın fiili, bilfiil varlık olmaktan bilkuvve varlık olmaya geçmesiyle alakalıdır. Dolayısıyla bozan varlığın bu fiilini yokluğun ortaya çıkması ve sonradan meydana gelmiş olması takip eder. Bu açıdan yokluğu faile nispet etmek gerekir.⁸⁵⁵ Özetle İbn Rüşd mutlak yokluk fikrini felâsifenin kabul etmediğini ve yokluğun bilkuvvelikten bilfiil olmaya geçiş şeklinde anlaşıldığını söylemiş olur. Bir şeyin bozulmasıyla yok olacağı fikrinin felâsife nezdinde kabul edildiğine işaret ederek Gazzâlî'yi safsata yapmakla suçlar. Burada İbn Rüşd'ün safsata ithamı, mukayyed bir durumun mutlak olarak alınmasından kaynaklı safsata türüne yani [8]⁸⁵⁶ numaralı safsataya işaretir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu bahiste dile getirdiği bir düşüncüyü de safsataya düşmek olarak addeder. İbn Rüşd 'her ne zaman kadîm bir iradeyle hâdis olanın meydana geldiği düşünülürse, varlık ve yokluk açısından hâdis olanın meydana gelmesi ile ilgili durum farklı değildir' cümlesine itiraz eder. Ona göre söz konusu meselede ciddi bir farklılık vardır. Mesela varlığın failden sudur etmesi gibi yokluğun da failden sadır olduğu vaz edildiğinde iki durumdan bahsedilebilir: 1] Ya önce varlık sonra yokluk vaz edilir. Yani varlık türlerinden birinin aracılığıyla failden hâdisin meydana geldiği vaz edilir. Bu mahalde var olan fiilin iptal edilmesiyle, bilfiil olan varlığın bilkuvve hale dönmesi demektir ki bu doğrudur. Felâsifeye göre de âlemin bu şekilde yani başka bir surete intikal ederek yok olmasına engel bir durum yoktur. Çünkü yokluk burada tâbi ve arazi olandır. Filozoflar ise şeyin asla var olmayan bir şekilde yok olmasının imkânsızlığına vurgu yapar. Zira durum böyle olsaydı, şey asla mevcut olmayan bir şekilde yok olsaydı, failin fiili öncelikli ve bizzat yokluğa taalluk ederdi. İşte bu görüşlerin tamamı arazi olanı zati olan şeklinde kabul etmektir. İbn Rüşd filozofların söylemekten imtina etmeleri gereken bir söz olarak gördüğü bu düşüncüyü, safsata olarak nitelendirir.

⁸⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 217.

⁸⁵⁶ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 31 (168b10-168b15); İbn Rüşd, *Safsata*, 30.

Onun telmihte bulunduğu safsata türü [7]⁸⁵⁷ numaralı safsata türü yani arazi olanı zati olarak almaktır.⁸⁵⁸

İbn Rüşd çokluk mefhumunun kullanım alanlarını ayırt edemediğinden dolayı Gazzâlî'yi safsata yapmakla itham eder. Buna göre felâsife için çokluk fikrini kabul etmek zorundadırlar şeklindeki bir iddia, filozofların El-Evvel'in zâtıyla âlim değil de zâta zâit bir ilimle âlim olduğu manasındaki çokluk fikrini reddettiklerini görmezden gelmektir. Onların Bârî'de bu tür birçokluğu reddetmesi, malumların çokluğunu reddetme manasına gelmez.⁸⁵⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün buradaki safsata ithamı, mukayyed bir durumun mutlak olarak alınması yani [8]⁸⁶⁰ numaralı safsataya bir göndermedir.

İbn Rüşd'ün safsata ithamının salt Gazzâlî'yle sınırlandırılmayacağı bunun içerisine filozofların da dahil edildiği söylenebilir. Her ne kadar Gazzâlî özelindeki gibi açık bir şekilde safsata veya mugalata denilmese de filozofların yaptıklarını hata olarak nitelendirdiği pasajlar da bu gözle değerlendirilebilir. İbn Rüşd'ün filozofların düştüğünü söylediği hata Aristotelesçi safsata tasnifi içerisinde yer almayan *negumentum ad hominem*⁸⁶¹ veya *argumentum ad hominem/kışıyi hedef alma* şeklinde bilinir. Bu safsatada muhatap iddia edilen şeyin neden doğru olmadığını tartışmak yerine iddia sahibini hedef alır veya onu bir fikri savunmaya mecburmuş gibi gösterir.⁸⁶² İbn Rüşd'ün 'Allah'ın sonsuz sayıda ilmi olduğu hem de bu bilginin tek bir bilgi olduğu' fikrinin tutarsızlığını ortaya koymak yerine kelmacıları hedef alan filozofların düştüklerini söylediği hata⁸⁶³, *argumentum ad hominem* şeklinde safsata türüne tekabül eder.

İbn Rüşd'ün safsata vurgusunun veya safsata ve sofist ithamlarını ilahi sıfatlar konusu etrafında yeni bir yoruma kapı araladığı söylenebilir. Zira safsata Sokrates'in tenkid ettiği bir nokta olması itibariyle 'söz oyunları' olarak nitelendirilir. İbn Rüşd ise birçok tartışmada kavram kargaşasına sebep olduğu

⁸⁵⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 21 (166b22-166b31); İbn Rüşd, *Safsata*, 28.

⁸⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 220.

⁸⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 369.

⁸⁶⁰ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 31 (168b10-168b15); İbn Rüşd, *Safsata*, 30.

⁸⁶¹ Averroes, *The Incoherence*, 291.

⁸⁶² Emiroğlu, *Mantık Yanlısları*, 180-181.

⁸⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 375.

gerekçesiyle evvela kavramların anlamlarını belirginleştirmeye oldukça önem vermiştir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinde kullandığı ithamların benzerlerini hatta daha ağırlarını kullanır. Câbirî'nin işaret ettiği üzere Gazzâlî filozofları ve özellikle İbn Sina'yı hedef alırken mülebbis, aciz ve batıl gibi ifadeleri sıklıkla kullanır.⁸⁶⁴ İbn Rüşd'ün zaman zaman tahkire varacak boyutta tenkitler getirdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca yukarıda ortaya konulduğu üzere safsata suçlaması, bir itham olmanın ötesinde doğrudan birçok safsata türüne de işaret etmektedir. Ancak tüm bu safsata iddialarıyla İbn Rüşd'ün yapmaya çalıştığı şeyin salt bir saçmaya indirgeme/*reductio ad absurdum* olduğu zannedilmemelidir. Zira İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini dolaylı ve doğrudan çarpıttığını da söyler. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün safsata söylemi bir itham olmanın ötesinde ayakları yere sağlam basan metodik bir eleştiridir.

⁸⁶⁴ Câbirî, “Genel Giriş”, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 66.

3. İBN RÜŞD'DE İLAHÎ SIFATLAR

3.1. İlim

İbn Rüşd'ün eserleri tetkik edildiğinde, ilim sıfatının birçok açıdan tartışıldığı görülür. Bu yüzden, İbn Rüşd'ün ilim sıfatını tahkik ederken müracaat ettiği bazı kavramları nasıl izah ettiğine değinilmiş, sonrasında ise ilim sıfatını Allah'a atfetmenin imkânı meselesinde İbn Rüşd'ün tavrı etraflıca ortaya konulmuştur. Bu bağlamda bilhassa *Tehâfütü Tehâfüt*'te genişçe yer ayırdığı ve diğer eserlerinin içerisinde de zaman zaman yer verdiği “ilm-i ilahî”nin tabiatı meselesine dair yaklaşımlar irdelenmiştir. İlm-i ilahînin keyfiyeti başlığı altında ‘zâtını, tümeli ve tikeli’ bilmesi Gazzâlî ile mukayeseli olarak incelenmiştir.

İlim sıfatı, kadîm, hâdis, küllî, cüzî ve zâtî kavramları başta olmak üzere çeşitli mefhumlarla ilişkili olarak tartışılmıştır. Bu sıfat hakkındaki kavramsal çerçeveyi genel hatlarıyla yukarıda işaret edilen mefhumların oluşturduğu bilinir.

İbn Rüşd'ün “*Ḍamîme: Fi'l-‘ilmi’l-ilâhî*” adlı risalesi, müellifin Allah'ın kadîm ilmine arız olan şüpheleri gidermek üzere ele aldığını söylediği eseridir. Eserdeki metodu, mesele üzerindeki tartışmaları özetle ortaya koymak, daha sonra bu tartışmaları teker teker derinlemesine ele almaktır. Bunu ‘meselenin ortaya konulması’ ve ‘tahlil edilmesi’ şeklinde sistematik bir şekilde yaptığı görülür. İzlediği metodu eserinin baş kısmında şöyle ifade eder: ‘Muhdes şeylerle alakalı olarak kadîm ilmi hakkında arız olan şüpheleri ortadan kaldırmayı hedeflediğimiz bu çalışmada bize düşen, doğru bir konumda yer almaktır. Bu sebeple önce bu konu hakkındaki değerlendirmeleri tahlil edeceğiz. Nitekim bağlantıyı bilmeyen, meseleyi çözmeye de muktedir değildir.’⁸⁶⁵

İbn Rüşd, hâdis şeyleri Yüce Allah'ın nasıl bildiği meselesinde akla gelebilecek soruları sıralar, bunlara ilişkin çeşitli izahlar getirir. Bütün hâdis şeyler meydana gelmeden önce Allah'ın ilminde olsaydı, [1] bu muhdes şeyler Allah'ın ilminde meydana gelmeden önceki gibi mi vardır? [2] Yoksa bu muhdes şeyler Allah'ın ilminde meydana gelmeden önceki durumdan farklı bir hal üzere mi vardır?

⁸⁶⁵ İbn Rüşd, “*Ḍamîme*”, 127.

İbn Rüşd'e göre ikinci soruyu cevaplarırken eğer hâdis şeyler varlığa gelmeden önce O'nun ilminde olandan farklı olarak meydana gelir dersek, bu Allah'ın kadîm ilminin değişmesini gerektirir. Bu şeyler yokluktan varlığa çıktığında yani daha önce yokken sonradan var olmuşsa, bu durumda ilave bir bilgiden bahsedilir ki kadîm ilim hakkında böyle bir şey imkânsızdır.⁸⁶⁶

İbn Rüşd, 'her iki durumda da bu muhdes şeylerin ilmi tektir' denmesinin şöyle bir soruyu akla getirebileceğini ifade eder: 'Bu muhdes şeyler meydana geldiklerinde, meydana gelmeden önceki gibi midir?' Bu soruya verilmesi gereken cevabı ise şöyle açıklar: 'Mevcut ve ma'dûm aynı şey olmadığı sürece, bu muhdes şeyler meydana geldiği anda, var olmadan önceki hal üzere değildir.'⁸⁶⁷

İbn Rüşd, hakiki ilmin, mevcudu var olduğu şey üzere bilmek olduğunu ifade eder. Ona göre bir şeyin kendisi farklılaştığında, onunla ilgili bilgi de farklılaşır. Aksi takdirde bir şeyin kendisi farklılaşırken, onunla ilgili bilgi farklılaşmazsa, herhangi bir şey, olduğu hal üzere bilinmez. Böylece iki durum ortaya çıkar:

1. Ya O'nun bizzat kadîm ilmi farklılaşır
2. Ya da hâdis şeyler O'nun bilgisinin dışında kalır.

Her iki durum da Allah hakkında imkânsızdır.⁸⁶⁸

İbn Rüşd'e göre insan söz konusu olduğunda bu konudaki şüphe daha da güçlenir. Çünkü insanın ma'dûm şeyleri bilmesi, varlığı dikkate almasına ve ma'dûm şeylerin varlığa gelmesine bağlıdır. 'Ma'dûm, varlığa geldiğinde ve varlık takdir edildiğinde ma'dûm şeyler insan tarafından bilinir' ifadesi, müteahhir kelimcilerin tanımladığı şekilde 'henüz veya hiç gerçekleşmeyen' şey anlamında kullanılır. İslam filozofları ise ma'dûm ile 'hiçbir şekilde gerçekleşmeyi'⁸⁶⁹ kastederek. Görüldüğü üzere İbn Rüşd ile diğer kelimcilerin ma'dûm kavramına verdikleri anlam örtüşmektedir.

Ayrıca İbn Rüşd'ün de ifade ettiği üzere burada açık bir şekilde iki farklı bilgi olduğu görülür: İlki, insanın ma'dûm şeylere dair bilgisinin, bu şeyleri varlığa takdir etmesine taalluk eden bilgidir. İkincisi ise, bu ma'dûm şeyler varlığa geldiğinde ona

⁸⁶⁶ İbn Rüşd, "Damîme", 127.

⁸⁶⁷ İbn Rüşd, "Damîme", 127.

⁸⁶⁸ İbn Rüşd, "Damîme", 128.

⁸⁶⁹ İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2014), 25.

taalluk eden bilgidir. Ma'dûm şeyler varlığa takdir edilerek insanın ilmi taalluk etmeseydi ve ma'dûm şeyler varlığa geldiğinde insanın bilgisi taalluk etmeseydi, varlığa geldiği anda insan ma'dûm şeyleri bilemezdi. Özetle insan ma'dûmu ancak varlıkla ilişkilendirerek ya da ma'dûm olarak düşündüğü şeyler varlığa geldiği anda bilebilir. Bu hususta İbn Rüşd insanın tabiatına vurgu yaparak meselenin daha da içinden çıkılmaz bir hal aldığını ileri sürer. İfadeleri mefhum-i muhalifinden okuyacak olursak, meselenin insanın kavrayışının üstünde yer aldığı görülür. Öte yandan İbn Rüşd'ün bu bahiste ısrarla vurguladığı üzere insanın bilgisi ile ilahın bilgisi birbirinden farklıdır.

İbn Rüşd, kelimcilerin bu konuda 'Allah "şeyleri", zaman, mekân ve diğer özellikleriyle, var olmadan önce var oldukları hal üzere bilir' şeklinde getirdikleri izahın ikna edici olmadığını ve bu izahın başka sorular akla getirdiğini ifade eder. Muhtemel cevapları dikkate alarak doğrudan akla gelen soruları sıralayan İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri en temelde şu soru etrafında özetlenebilir: Bu şeyler varlığa geldiğinde bir değişim meydana gelir mi gelmez mi? Yani bir değişim söz konusu mu değil mi?

1] Bir değişim meydana gelmez.

2] Bir değişim meydana gelir.

[1] İbn Rüşd'e göre, kelimcilerin, bir değişim meydana gelmez demeleri, bu durumun yokluktan varlığa geliş olduğunu dikkate almayıp kendi görüşlerinde direttiklerini gösterir. [2] Kelamcılar bir değişim meydana gelir dediklerinde, "bu değişim ilm-i kadîmin malumu mudur yoksa değil midir?" şeklinde bir cevap verilir. Bu durumda da yukarıdaki şüphe yeniden ortaya çıkar. Çünkü bir şeyin var olmadan önceki bilgisi ile var olduktan sonraki bilgisini tek bir bilgi ile bilindiğini tasavvur etmek zordur.⁸⁷⁰

İbn Rüşd'e göre Allah'ın belli bir vakitle nitelenmesi caiz olmadığından, ilim sıfatı kadîm bir sıfattır. Burada İbn Rüşd kelimcilerin konumuna işaret ederek bir uyarıda bulunur: "Allah muhdes olanları hudûs vaktinde kadîm ilmiyle bilir." diyen kelimciler kadar ileri gitmeye gerek yoktur." İbn Rüşd kelimcilerin bu düşüncesini iç içe geçmiş iki noktadan hareketle tenkit eder:

⁸⁷⁰ İbn Rüşd, "Dâmîme", 128.

İlk nokta, Allah'ın muhdesi hudûs anında bilmesinin, muhdesi yokluk anında bilmiyor olacağı sonucunu doğuracağıdır. Bu durum ise Allah için muhaldir. O halde muhdes şeylerin hudûs vakti ile yok olduğu vakitteki bilgisinin tek olması gerekecektir. İkinci noktaya temel olan bu husus yani muhdes bilgi yok olduğu ve varlığa geldiği vakitte tek bir bilgi olursa, bu durum bilkuvve ve bilfiil olarak var olması zorunlu olan mevcudu reddetmek anlamına gelecektir.

İbn Rüşd ilk noktada ortaya çıkan düşünceyi makûl olmayan bir görüş olarak niteler. Kelamcılar tarafından bu meselede yapılan izahata dair şeriatın bir şey açıklamadığını hatta şeriatla var olan açıklamanın bunun tam aksi yönde olduğunu belirtir. Şeriatın bu konuya getirdiği izah İbn Rüşd'e göre şu şekildedir:⁸⁷¹ Allah muhdes şeyleri hudûs anında bilir. Buna telmihte bulunmak üzere İbn Rüşd, Kur'an'dan deliller de getirir: "O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."⁸⁷² Kelamcıların açıklamasının meseleyi içinden çıkılmaz bir hale getirdiğine işaretle İbn Rüşd, muhdes bilginin varlık ve yokluk anında tek bir bilgi olarak görüleceğine; bunun ise bilkuvve veya bilfiil olarak var olması zorunlu olan mevcud düşünüldüğünde başka bir çelişki ortaya çıkaracağına temas eder.

İbn Rüşd şeriatte vaz olunduğu şekliyle meseleye şöyle yaklaşmak gerektiğini düşünür: "Allah bir şey olmadan önce, o şeyi olacağı üzere bilir; bir şey olduğunda ise onu da olduğu hal üzere bilir. Yok olan bir şeyi ise yok olduğu vakitte yok olduğu üzere bilir." İbn Rüşd şeriat esaslarına göre meselenin bu şekilde açıklanmasını doğru bulur. Çünkü halk şahitte âlim olandan bu mananın dışında bir şey anlamaz.⁸⁷³ Bu nokta İbn Rüşd'ün birçok meselede takındığı müşterek bir tavrı bize gösterir: Tartışmayı kelami ve felsefî boyutlarından arındırmak; şeri dilin, halkın anladığı şekilde meseleyi izah ettiğine işaret etmek. Bu ise tartışmanın odak noktasını açık bir şekilde değiştirdiğini ve hitabî, cedelî ve burhanî şeklindeki üçlü taksim etrafında konuyu yorumladığını gösterir. Cumhur herhangi bir konuda hitabi sözlerle ikna olabildiği için şeriatla Allah'ın ilmi noktasında ortaya çıkan müşkil meselelere dair

⁸⁷¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

⁸⁷² Enam 6/59.

⁸⁷³ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

bilmesi gerekenler bu kadardır. Bu nokta ‘dini bilgide seçkin tavrı’ şeklinde müstakil bir bölümde ele alınmıştır.

İbn Rüşd’e göre kelmacılar bu hususta “mevcudatın değişmesiyle değişen ilim muhdestir. Bârî hâdis bir şeyle kaim olamaz. Çünkü hâdis şeylerden ayıramayan şeyler hâdistir.” demek dışında ilim sıfatının tarif edilenden başka bir şey olduğuna dair bir delil öne sürmezler. İbn Rüşd *Menâhicü’l-edille*’nin girişinde bunun yanlış olduğunu ifade ederek,⁸⁷⁴ bu bahiste söylenenleri özetlercesine kendi durduğu noktayı ifade eden şu ilkeyi net bir şekilde ortaya koymayı gerekli görür: “Bozuluşa uğrayanların bozuluşunu, muhdes olanların hâdis oluşunu Allah kadîm ilmiyle veya hâdis ilmiyle bilir denilemez.” Bu ifadeleri İslam için birer bidat olarak görür. “Rabbin asla unutkan değildir.”⁸⁷⁵ ayetini delil getirir. Kelamcıların meseleye dair söylediklerinin bir burhan ifade etmediğini, hatta bunun yanlış olduğunu vurgular.⁸⁷⁶

İbn Rüşd bu konuda şüpheyi giderecek hususu şöyle ifade eder. Varlıkla birlikte olan kadîm ilimdeki durum, varlıkla birlikte olan muhdes ilmin durumundan farklıdır. Mevcudun varlığı bizim ilmimizin yani muhdes ilmin illeti ve sebebidir. Kadîm ilim ise mevcudun illet ve sebebidir. Şayet var olmayan bir varlık daha sonra var olsaydı, muhdes ilimde olduğu gibi kadîm ilimde de ilave bir ilim meydana gelirdi. Çünkü bu durumda kadîm ilim, mevcudun illeti değil de malulü olurdu. Dolayısıyla muhdes ilimde olduğu gibi bir değişimin burada olmadığı kesindir. Buradaki hatanın sebebi ilm-i kadîmin ilm-i muhdes kıyas edilmesidir. Yani gâibin şâhide kıyasıdır. Bu kıyası fasid olarak tavsif eden İbn Rüşd’ün gâibin şâhide kıyas edilerek Allah’ın sıfatlarının anlaşılmasına çalışılmasını bir metod hatası olarak gördüğü söylenebilir. Mefulün varlığı nasıl ki failde herhangi bir değişiklik meydana getirmiyorsa Allah’ın kadîm ilminde de malumun meydana gelmesiyle herhangi bir değişiklik meydana gelmez.⁸⁷⁷ İbn Rüşd meseleye getirdiği izahatın bu konudaki şüpheyi bertaraf ettiğini iddia eder.

İlm-i kadîmde değişim olmadığında, mevcudu varlığa geldiği anda var olduğu şey üzere bilmek şeklinde yukarıda ifade ettiğimiz hakiki bilginin bizim için bir

⁸⁷⁴ İbn Rüşd, *Keşf*, 103,109.

⁸⁷⁵ Meryem 19/64.

⁸⁷⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

⁸⁷⁷ İbn Rüşd, “Dâmîme”, 130.

bağlayıcılığı olmaz. Bilakis Allah'ın muhdes ilmiyle değil de kadîm ilmiyle bilmiş olması gerekir. Mevcud değiştiğinde ilimde değişikliğin meydana gelmesi, mevcudun meydana gelmesiyle tahakkuk eden malul ilmin şartıdır ki bu muhdes ilimdir. Bu durumda ortaya çıkan hususu İbn Rüşd şöyle tasvir eder: Kadîm ilmin varlıklara taalluk etmesi, muhdes ilmin varlıklara taalluk ettiği sıfatın dışında yani o sıfattan farklı bir sıfatla olur.⁸⁷⁸

Bu, 'Allah tikelleri bilmez' şeklindeki görüş gibi O'nun ilmi asla hiçbir şeye taalluk etmez demek değildir. Nitekim İbn Rüşd filozoflar hakkında vehmedilen bu hususun doğru olmadığını ifade eder. Zira filozoflar var olmasının şartı tikellerin varlığına bağlı olan tikel bir ilimle Allah'ın tikelleri bilmediği görüşündedirler. Zira O tikellerin illetidir, muhdes ilimde olduğu gibi tikellerin malülü değildir.⁸⁷⁹

İbn Rüşd salt mevcut veyahut da herhangi bir sıfatla mevcut olmasıyla değil de bizzat âlim olması cihetinden Allah'ın kendisinden sudûr eden eşyayı bildiği burhanla zorunludur, ifadesini tenzihi bir ifade olarak değerlendirir ve Kur'an'dan bir ayete yer verir: "Yaratan hiç bilmez mi o en gizli şeyleri bilen latif ve her şeyden haberdar olandır"⁸⁸⁰ Ona göre burhani olan diğer bir husus şudur: Allah eşyayı, muhdes bir ilim sıfatına dayanan bir bilgiyle bilen değildir. O halde burada mevcudat için keyfiyeti bilinmeyen başka bir ilmin olması vaciptir. Bu bilgi Allah'ın kadîm ilmidir. Gazzâlî'nin ithamına bir gönderme yaparak İbn Rüşd şöyle der: Meşşâî filozofların kadîm bilginin tikelleri kuşatmayacağını söylemeleri nasıl mümkündür?⁸⁸¹ Zira Meşşâî filozoflar kadîm ilmi, uyku halindeki uyarmanın, rüya, vahiy ve bunun dışındaki ilham türlerinin sebebi görürler.⁸⁸²

Yukarıda ifade edilenler, daha önce İbn Rüşd'ün meseleyi ele alırken ifade etmediği bir yorumu karşımıza çıkarır. Yani Allah'ın oluş ve bozuluşa tabi olan şeylere dair bilgisinin kadîm ya da hâdis bir bilgiyle bildiğinin söylenemeyeceği hususudur. O bunu hem bidat olarak görür hem de Allah'ın ilmi için hâdis ve kadîm ifadelerini tabir yerindeyse uygun bulmaz.⁸⁸³

⁸⁷⁸ İbn Rüşd, "Dâmîme", 130.

⁸⁷⁹ İbn Rüşd, "Dâmîme", 130.

⁸⁸⁰ Mülk 67/14.

⁸⁸¹ İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, 101.

⁸⁸² İbn Rüşd, "Dâmîme", 130.

⁸⁸³ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

3.1.1. İmkân

İbn Rüşd, ilim sıfatını yaratıcıya ve yaratılana delalet eden iki yön şeklinde ele alır. Bu taksim daha sonra sürekli karşımıza çıkacak olan şâhid ve gâib âlem ayırımına temel teşkil eder. Kur'an'da "Yaratan hiç bilmez mi o en gizli şeyleri bilen latif ve her şeyden haberdar olandır"⁸⁸⁴ ayetinden hareketle İbn Rüşd yaratıcıya delalet eden yönü yaratılan şeyler üzerinden izah eder. Bazı parçaları bazı parçalarını gerektiren eşyaya baktığımızda onda var olan tertip ve düzen ile hedeflenen bir fayda sağlaması gibi birtakım hususlar bunların tabii olarak yaratıldığı zannını verse de bu yanıltıcıdır. Bunun ardında, buradaki gayeleri tertip eden bir yaratıcı vardır ki, işte bu durum, yaratıcının tüm bunları bilen yani âlim olmasını gerektirir.⁸⁸⁵ Yaratıcıya ve yaratılana nispet edildiğinde ilim sıfatının farklı tezahürleri vardır. Ancak her tezahürün ortak noktası İbn Rüşd'ün yorumlama tarzıyla hem yaratıcının varlığına dair bir ispat hem de ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarla yaratıcının tavsif edilmesinin zorunluluğuna dair bir tespittir. İlim yaratıcıya nispetle, eşyanın kendi içindeki gayeleri bilmekle birlikte, bu gayelerin gerisindeki asıl gayeyi bilmeyi ifade eder.

İbn Rüşd, yaratılana delalet eden yöne herhangi bir eve dikkatli bakan bir insanı örnek verir. Bu ilk nüveleri Aristoteles'te görülen mimar Tanrı tasavvurudur.⁸⁸⁶ Kişi eve baktığında temelin duvarlar için duvarın da çatı için yapıldığını idrak eder. Nitekim evin, inşaat mesleğini bilen biri tarafından yapıldığı ortaya çıkar.⁸⁸⁷ fikri İbn Rüşd'ün bu akıl yürütmesi yaratıcının varlığına bir delil olarak da zikredilir. Ancak buradaki maksat şudur: İnsan etrafında olup bitenleri yani eşyayı tefekkür ettiğinde tıpkı ev örneğindeki gibi ilim sahibi bir zâtın varlığına ulaşır. İbn Rüşd'ün bu noktadaki izahını inayet delilinde söyledikleriyle tamamlayacak olursak, ev nasıl ki bir tesadüf sonucu değil de belli parçalardan bir kasıt ve ilim ile yapılmışsa, insanın etrafındaki her şey de ilâhî bir inayet tarafından yani kasteden, irade eden bir fail tarafından yaratılmıştır.⁸⁸⁸ Yaratılana nispetle ilim sıfatı insanın akıl yürütmesinin doğal bir sonucu olarak etrafında gördüğü şeylerin arkasında ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığa ulaşmasını ifade eder. Buradan

⁸⁸⁴ Mülk 67/14.

⁸⁸⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

⁸⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, [996b5-10]; Aristoteles, *Fizik*, [195b3-10].

⁸⁸⁷ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

⁸⁸⁸ İbn Rüşd, *Keşf*, 118.

hareketle, ilim sıfatının diğer sıfatlarla ilişkisi meselesi ortaya çıkar. İlim sıfatının imkân ve gerekliliğine dair önemli noktaları içerisinde barındırdığı için bu noktanın izah edilmesi önemlidir. İbn Rüşd hayat, ilim, kelam, sem‘ ve basar sıfatları ile irtibatını kurarak ilim sıfatının imkânını diğer bir ifadeyle ispatını yapar.

İlim üzerinden ele aldığı ilk sıfat hayattır. İbn Rüşd’e göre hayat, ilimden bağımsız düşünülemez. Hatta onun varlığı ilmin varlığına bağlıdır. İlmin şartlarından birinin hayat olduğu gözle görülen âlemde ayan beyan ortadadır. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı hakkında diri lafzının kullanımını yine bu bağlamda açıklar. Fârâbî Tanrı için diri veya hayat sahibi demenin asıl anlamının en mükemmel olan makûlu ve malûmu en mükemmel bilgi ile bilmesi olduğunu belirtir.⁸⁸⁹ İbn Sînâ ise hay olan idrak eden faâl olandır, der.⁸⁹⁰ Kelamcılara göre buradaki şart durumu yani hayatın ilim için şart olması durumu, gâibin şâhide hükmedilmesini gerektirir. İbn Rüşd bu konuda kelamcıların söylediklerine katılır ve görüşlerinin doğru olduğunu ifade eder.⁸⁹¹ İbn Rüşd’ün birçok yerde eleştirdiği bir metod olan gâibin şâhide kıyasını bu konuda geçerli bir kıyas olarak gördüğüne dikkat çekmek gerekir. Öte taraftan burada kastedilen ve vurgulanan nokta zımnen şudur: Sathî bir akıl yürütmeye canlı olmayan şeyin ilim ile nitelenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ilim sahibi birisinden bahsediyorsak onun hayat sıfatına sahip olması da zorunludur. Hatta yukarıda ifade edildiği şekliyle ilim sıfatının şartlarından biri hayat sıfatıdır.

İrade sıfatı ile ilim sıfatı arasındaki irtibatı ise şöyle kurar İbn Rüşd: Âlim bir failden bir şeyin sudûr etmesinin şartı bu failin mürîd olmasıdır. Dolayısıyla âlim bir failin irade sıfatıyla nitelendiği de açıktır. Aynı şekilde âlim bir failden bir şeyin sudûr etmesinin şartlarından biri de bu failin kâdir olmasıdır.⁸⁹² İbn Rüşd’ün sıfatlar arasında kurduğu irtibat Bârî’nin sıfatlarla nitelenmesini yaratma meselesiyle açıkladığını gösterir. Âlim bir fail kabul edildiğinde bu failden bir şeyin sudûru ancak bu failin mürîd ve kâdir olmasını gerektirir, şeklindeki çıkarımı bu noktayı dile getirir.

Öte taraftan ilim ve irade sıfatı arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken İbn Rüşd Gazzâlî’nin bu konuda filozofları anlamadığını hatta onlara ait olmayan kabul

⁸⁸⁹ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâdıla*, 40.

⁸⁹⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 337.

⁸⁹¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

⁸⁹² İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

edilemez bir düşünceyi aktardığını belirtir. Yani İbn Rüşd nazarında filozoflar irade sıfatını inkar etmez. Çünkü iki zıttın Bârî tarafından bilinmesi bu iki şeyin aynı anda meydana gelmesini gerektirmez. Burada iki zıttan birinin meydana gelmesi için bir başka sıfat ortaya çıkar ki bu, iradedir.⁸⁹³ Dolayısıyla irade filozoflar tarafından inkâr edilmemiş sadece beşerî iradeden ayrı tutularak anlaşılmıştır.

Filozofun, kelam sıfatı ile hem ilim hem de kudret sıfatı arasında kurduğu irtibat yukarıdaki yorumları çağrıştırır. İbn Rüşd'ün ifadesiyle kelam sıfatı, hem ilim sıfatının varlığıyla hem de yaratmaya kâdir olma anlamında kudret sıfatının varlığıyla Bârî için sabittir. Şöyle ki konuşan kişi, [1] ya zâtında var olan bir bilgi üzere muhatabıyla konuşur. [2] Ya da muhatap konuşan kişinin özünde olan bu bilgiyi ortaya çıkarır.⁸⁹⁴ İlki, kelam sıfatının ilim sıfatıyla; ikincisi ise kudret sıfatıyla olan irtibatını gösterir. Kelam sıfatı konuşan kişinin bazı sıfatlara sahip olmasını gerektirir. Konuşma işi harf vb. şeyleri bilmekle gerçekleştiği için ilim sıfatıyla irtibatlıdır. Konuşan kişinin bildiği bu şeyleri anlayıp, kavrayıp ortaya çıkarabilmesi muhatapın bir güce sahip olması gerektiği için de kudret sıfatıyla irtibatlıdır.

İbn Rüşd'ün bu izahlara ilave olarak yaptığı yorumlardan birisi özellikle dikkate değerdir. Ona göre hakiki fail olmayan insan bile kelam fiilini âlim ve kâdir olmak cihetiyle gerçekleştiriyorsa, hakiki fail olanın bunu gerçekleştirmesi daha uygundur.⁸⁹⁵

İbn Rüşd görme ve işitme sıfatlarının ilim sıfatıyla ilişkisini mefhum-i muhalifinden meseleye yaklaşıp ele alır. Görmeye ve işitmeye konu olan idraklerden Allah'ın aciz olması söz konusu olamayacağından bu iki şeye konu olan tüm idrak edilenleri bilmesi vaciptir. İbn Rüşd tüm bu değerlendirmelerin tek bir şeye mebni olduğunu belirtir: İlim sıfatının yaratıcıda var olduğundan dolayı tüm bu idraklerin de O'nda var olduğuna dikkat çekmektir. Çünkü ilah ve ma'bûd ismi, idrake konu olan her şeyi idrak etmeyi gerektirir.⁸⁹⁶ Sonuç itibarıyla Bârî'nin ilim sıfatına sahip oluşu ve her şeyi bildiği noktasında ihtilaf yoktur. Filozofların söylemleri Bârî hakkında eksiklik ifade edecek değişim ve dönüşüm gibi hususları akla getirecek yorumlara kapı aralamamaya matuftur.

⁸⁹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 439-440.

⁸⁹⁴ İbn Rüşd, *Keşf*, 131.

⁸⁹⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 131.

⁸⁹⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, 132.

3.1.2. Tabiat ve Keyfiyyet

İbn Rüşd, insani ve ilâhî bilginin tabiatının farklı olduğuna değinirken aslında filozofların temel gayelerinin bu olduğunu tümel tikel ayrımıyla bunu kastettiklerini ifade eder. Bu hususta Gazzâlî'nin 'Meşşâî filozoflar hakkında Allah cüzileri bilmez' şeklinde yaptığı naklin asılsız olduğunu ve bu hususta hata yaptığını dile getirir.⁸⁹⁷

İnsani ve ilâhî bilginin tabiatının farklı olduğuna dair vurgu İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesini ele aldığı hemen hemen tüm eserlerinde karşımıza çıkar. Ona göre bizim bilgimiz bilinen şeyin bir sonucudur. Hâlbuki Allah'ın bilgisi malumun varlık sebebidir. İnsandaki bilgi sonradan meydana gelmesi açısından muhdes bir bilgi; değişken olması açısından ise içerisinde değişimi barındıran yani değişen bir bilgidir. Bu farklı tabiata işaretlerle İbn Rüşd, Meşşâî filozofların insanların bildiği türden bir bilgiyle Allah'ın tikelleri bilemeyeceğini ifade ettiklerini ısrarla vurgular.⁸⁹⁸

İbn Rüşd Gazzâlî'nin iddialarına muhtemelen daha analitik bir cevap verebilmek adına, onun söylediklerinin özetini yapar: 1] Bütün bu idrakler insandaki nakıs özelliklerden dolayı ise, Bârî bundan münezzehtir. 2] İbn Sînâ, Bârî'nin tikelleri idrak etmediği ve bunun Bârî için bir eksiklik anlamına gelmeyeceği konusunda diğer filozoflarla aynı fikirdedir. 3] İbn Sînâ tikellerin idrakinin, idrak edende bir eksiklik konumunu ifade ettiğini delil getirir. 4] Bu durumda başkasını idrak edememek de aynı şekilde Bârî de bir eksikliği gerektirmez. Zira başkasını idrak etmek de idrak edende bir eksiklik konumudur.⁸⁹⁹ Terkan'ın aktardığı üzere esasen burada Allah'ın zatı dışında bir şey düşündüğünü varsaymak, O'nun başka bir şey tarafından yetkinleşmesi anlamına geldiğinden İbn Rüşd tarafından bu durum hoş karşılanmaz.⁹⁰⁰

İbn Rüşd burada odaklanması gereken ayırt edici noktaya dikkat çeker. Ona göre Bârî'nin ilmi, insanın bilgisi gibi doğru ve yanlış şeklindeki karşıtlıklara taksim edilemez. Örneğin insan için şöyle denilir: O ya zâtını bilir ya da bilmez. Bunların ikisi birbiriyle çelişir. Onlardan biri doğru olduğunda diğeri yanlış olur.⁹⁰¹ Yani insan

⁸⁹⁷ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 102.

⁸⁹⁸ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl*, 103. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 242.

⁸⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 443-444.

⁹⁰⁰ Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge*, 209-210.

⁹⁰¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

söz konusuysa bir şey aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz. Bu mantıktaki üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine atıftır. Yani bir şey ya doğrudur ya yanlıştır.

Bârî söz konusu olduğunda ise üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi devre dışı kalır. Çünkü O'nun için imkânsızlık diye bir şey yoktur. Bundan dolayı Bârî'nin iki durumu yani zâtını bilme ve zâtını bilmemeyi kendinde toplaması doğru olabilir.⁹⁰² İbn Rüşd buradaki kastını şöyle ifade eder: 'İki zıttı Bârî'nin zâtında toplaması, yani bir şeyi bilmesi veya bilmemesi iki anlama gelir.' 1] Bârî bir şeyi, insanın eksiklik gerektiren bilgisi gibi bir bilgiyle bilmez. 2] Bârî eksiklik gerektirmeyen ve keyfiyetini sadece O'nun bildiği bir bilgiyle bilir.⁹⁰³

Dolayısıyla İbn Rüşd tikel ve tümel bütün durumlarda Bârî'nin bilmesi ve bilmemesi şeklindeki bir ifadenin yukarıdaki izah ile anlaşıldığında doğru olduğu kanaatindedir. İşte bu nokta O'nun nazarında, kadîm filozofların dayandıkları ilkelerin gereğidir. Bu hususu fark edemeyen yani ayıranlar ise O tümelleri bilir, tikelleri bilmez, demişlerdir. Halbuki, bu görüş ne kendi görüşlerini yansıtır ne de dayandıkları ilkeler açısından bir bağlayıcılık ifade eder.

Filozof ısrarla insani ve ilâhî bilginin birbirinden farklı olduğunu vurgular. İnsani bilgilerin tamamı, varlıklardan kaynaklı tesir ve infialler olup bu insani bilgiler üzerinde varlıklar müessir yani etkileyicidir. Söz konusu Bârî olduğunda ise O'nun ilmi varlıklar üzerinde müessirdir ve varlıklar O'nun tesiri ile harekete geçer yani münfaildir.⁹⁰⁴

O'nun nezdinde bu izahlar akılda tutulursa, filozoflar ve Gazzâlî arasındaki tartışma da kolay bir şekilde halledilebilir.⁹⁰⁵ Zira *Tehâfüt*'ün on bir, on iki ve on üçüncü bölümlerinin Bârî'nin tümeli ve tikeli nasıl bildiğine ayrılan bölümler olduğu hatırlandığında, meselenin çözümü için İbn Rüşd'ün sunduğu bu yorum dikkate alınabilir.

⁹⁰² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

⁹⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

⁹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

⁹⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

3.1.2.1. Zâtını Bilmesi

“Zatını bilmeyen ölüdür. el-Evvel nasıl ölü olabilir?”⁹⁰⁶ cümlesiyle özetlenebilecek tartışma İbn Rüşd tarafından birkaç açıdan tahkik edilir.

İbn Rüşd’ün aktarımıyla Gazzâlî’nin bu konuda söyledikleri şöyle ifade edilebilir. Gazzâlî’ye göre, her şeyden önce filozoflar el-Evvel’in zâtını bildiği hususunda delil ikame edememişlerdir. Halbuki Müslümanlar, âlemin meydana gelişinin el-Evvel’in iradesiyle olduğunu bildikleri için birbirine bağlı birtakım akıl yürütmeler yapmışlardır. Yani iradeyle ilim sıfatının varlığına, ilim ve irade ile hayat sıfatının varlığına; hayat sıfatıyla da kendi özünü bilen her canlının canlı olup kendi özünü bildiğine delil getirmişlerdir. Gazzâlî bu yöntemi oldukça makûl ve güçlü bulur. Sözü filozoflara getirir: Ona göre filozoflar irade ve sonradan meydana getirmeyi reddedince, el-Evvel’den bir şeyin sudûr etmesinin ya zorunlu bir şekilde zorunlulukla ya da tabii yolla olduğunu zannetmişlerdir. Gazzâlî’nin burada sorduğu soru önemlidir. Zira O, sadece el-Evvel’e has bir durum olarak ifade edilen şeyin tüm varlıklara da uyarlanabileceğini ima eder. Yani el-Evvel’in zâtından sadece ilk nedenli varlığa geliyor, ilk nedenli de ikinci nedenliyi gerektiriyorsa, bu düzenin bütün varlıklar için düşünülmesi niçin uzak bir fikir olsun? Bununla birlikte el-Evvel ateşin dumanı, güneşin ışığı gerektirmesi gibi zâtını bilmez. Nitekim ateş ve güneşten herhangi biri ne zâtını ne de zâtı dışındakini bilir. Aksine kendi zâtını bilen kendisinden sâdır olanı ve böylece kendi dışındakini de bilir. Gazzâlî’ye göre filozofların görüşünden çıkan netice el-Evvel’in zâtı dışındakini bilmediğidir. Bu ise mezkûr görüşe karşı çıksalar da bu konuda onların kabul etmek zorunda kaldıkları bir görüştür. Yani el-Evvel zâtı dışındakini bilmediğinde, O’nun zâtını bilmemesi uzak bir fikir değildir.⁹⁰⁷

Gazzâlî kendisine yöneltilebilecek birtakım muhtemel itirazları zikreder ve onları cevaplandırmaya çalışır:

1] “Zatını bilmeyen her şey ölüdür. O Halde el-Evvel nasıl ölü olur?”⁹⁰⁸

Gazzâlî bu itirazı, filozofların düşüncelerinden yaptığı çıkarımlarla çürütmeye çalışır. İrade, kudret ve tercihle bir fiili yapmayan, işitmeyen ve görmeyen de zâtı

⁹⁰⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

⁹⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 445; Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

⁹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 445.

dışındakini bilmeyen de ölüdür. Şayet el-Evvel bu sıfatların tamamından hali ise O'nun zâtını bilmesine ihtiyaç kalmaz. Gazzâlî bu itiraza ilave olarak filozoflar şayet 'maddeden beri olan her şey bizâtîhi akıldır ve O böylece zâtını akleder' fikrine dönerlerse, bunun burhanî olmayan bir hüküm olduğunu tekrar eder.⁹⁰⁹

2] "Bu konudaki delil, mevcudun, canlı ve ölü şeklinde taksim edilmesidir. Canlı olmak daha öncedir ve daha üstündür. el-Evvel canlı olduğu için daha önce ve daha üstündür. Canlı olan her şey de bizâtîhi hissedendir. Zira el-Evvel canlı değilken, O'nun yarattıklarının (malül) canlı olması imkânsızdır."⁹¹⁰

Gazzâlî'nin bu itiraza cevabı, bu tür akıl yürütmelerin, zorlama hükümler olduğu şeklindedir. Çünkü O'nun nazarında buna getirilebilecek birçok itirazi soru vardır:⁹¹¹

1] Zâtını bilmeyenden, birçok vasıtayla ya da vasıtasız, zâtını bilen lazım gelmesi niçin imkânsız olsun?

2] Buradaki imkânsızlık malülün varlığının illetten üstün olması ise, niçin malülün illetten daha üstün olması imkânsız olsun?

3] el-Evvel ilminden dolayı değil de tümel varlığın O'nun zâtına tabi olmasıyla üstündür şeklindeki bir ifadeyi niçin filozoflar inkar eder?

Bu konudaki delil, el-Evvel'in zâtı dışındaki şey, zâtı dışındaki şeyleri bilir, görür ve iştirken; el-Evvel ise ne iştir ne görür. Varlık gören ve görmeyen; bilen ve bilmeyen şeklinde taksim edilir, gören olmak daha önce gelir ve el-Evvel de şeyleri gören ve bilen olursa, bu durum inkâr edilemez.⁹¹²

Filozoflar nezdinde 'üstünlük eşyayı görme ve bilmede değildir. Aksine üstünlük görmeye ve bilmeye ihtiyaç duymamaktır. Üstünlük, bilginlerin ve görenlerin de içinde olduğu her şeyin kendisinden meydana geldiği el-Evvel'in zâtındadır. Aynı şekilde zâtın bilmesinde bir üstünlük yoktur. Aksine üstünlük bilgi sahiplerinin ilkesi olmasıdır. Bu tür bir üstünlük ise sadece O'na mahsustur.'⁹¹³

Öte taraftan Gazzâlî, el-Evvel'in zâtını bilmesinin bir üstünlük olduğu şeklindeki ifadeyi bazı filozofların da kabul etmediğini belirtir. Çünkü O'nun

⁹⁰⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203-204.

⁹¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 446.

⁹¹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203-204.

⁹¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 446.

⁹¹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 204.

dışındakiler zâtî itibariyle eksiktir ve bu bilgiyle kemal elde edebilmek için ilme ihtiyaç duyar. İnsan akledilebilir şeylerle üstün olur. Bu üstünlük de iki türlü olur: Ya dünya ve ahirette karşılaşılabileceği şeylerdeki maslahatı anlamakla; ya da eksik ve gizli olan zâtını kemale erdirmekle. Gazzâlî, Allah'ın zâtının kemale ermekten müstağni olduğunu, hatta O kendisini kemale erdirecek bir bilgiye kâdir olsaydı, O'nun zâtının, zât olmak bakımından eksik olacağını ifade eder.⁹¹⁴

Gazzâlî, işitme-görme ve zamanın altına giren tikelleri bilme hususunda muhtemelen İbn Sînâ'yı kastederek, diğer filozoflar gibi İbn Sînâ'nın da Allah'ın bundan münezzeh olduğunu yani olmuş ve olacak şeklinde bölünmüş zamandaki değişimleri el-Evvel'in bilmediğini, çünkü bu durumun zâtta değişimi ve tesiri gerektirdiğini kabul ettiğini belirtir. Bu ise O'nda bir noksanlık değil aksine bizzat kemaldır. Noksanlık duyularla ve duyulara ihtiyaç duyanda olur. Şayet insanlar noksan olmasaydı, kendilerine ilişecek zarardan korunmak için duyulara ihtiyaç duymazdı.⁹¹⁵

Gazzâlî'nin ifadesiyle filozofların iddia ettiği tikel hâdis şeyleri bilmek noksanlıktır. Biz hâdis şeyleri tümel olarak bilip mahsusatı tümel olarak idrak ederken, el-Evvel tikel şeyleri bilmez, mahsusattan bir şeyi idrak edemez ve bu onun için bir noksanlık olmaz, dersek o halde aklî küllileri bilmek de başkası için söz konusu olurken Allah için söz konusu olmaz. Bu da aynı şekilde Allah için bir noksanlık olmaz. Bu durumdan çıkış yoktur.⁹¹⁶

İbn Rüşd bu tartışmayı birkaç açıdan tahlil eder:

1] Bu delil, el-Evvel'in sadece zâtını bildiğini söyleyenlerin delilidir. El-Evvel'in zâtını ve diğer mevcudatı nasıl bildiği hususunu bu meseleyi uzlaştıranların görüşleriyle daha önce izah ettiğine işaret eder. İbn Rüşd 'Bârî tüm mevcudattır ve bütün mevcudatı nimetlendirendir' der. Onun bu söylemi zâtının tüm varlıkları kuşattığını ifade eder. Bununla birlikte Bârî varlıkların tamamını hayatta tutan olması yönüyle onları nimetlendirir.

2] Bu bölümde kullanılan öncüller cedel olduğu bilinen öncüllerdir. Zira bu öncüllerin tamamı gâibin şâhide kıyasına dayanmaktadır. Gâib ve şâhid bir cinste bir

⁹¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 202.

⁹¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 202.

⁹¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 202; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 442.

araya gelemmez ve aralarında kesinlikle bir ortaklık yoktur. Özetle bu bahiste Gazzâlî'nin bu konudaki görüşü İbn Sînâ ile aynı doğrultudadır. Çünkü Gazzâlî de el-Evvel'in yaptığı fiili bilmesi gerektiği için, el-Evvel zâtını da zâtı dışındakileri de bilir diyen filozofların delilini kullanmıştır.⁹¹⁷

3] Sonuç olarak, Gazzâlî'nin filozofların görüşünü tespit ederken İbn Sînâ'dan hareketle anlattığı ve kullandığı öncüller, insan merkeze alınarak yani insanın bildiği durumlara dayanılarak ortaya konulmuştur. Tartışma bu minvaldeyken Gazzâlî konunun odak noktasını Bârî'ye çevirmiştir. Ancak İbn Rüşd iki bilginin salt eşadlılık bildirdiğini dolayısıyla konuyu bu şekilde tartışmanın doğru olmadığına altını çizer.⁹¹⁸

Akabinde İbn Rüşd her iki filozofun yaklaşımlarına biraz daha detaylı eğilir. Önce İbn Sînâ'dan başlar. İbn Sînâ'nın "Her akledenden bir fiil sâdır olur ve her akleden bu fiille âlim olur" sözünü ele alan İbn Rüşd doğru bir öncül olmakla beraber el-Evvel'in aklettiği şeyle insanın bilgisinin aynı olmadığına altını çizer. Zira insanın akli şeyi idrak ederek, aklederek ve o şeyden etkilenecek kemale erer ve insandaki fiilin sebebi, akılla tasavvurdur.⁹¹⁹

4] İbn Rüşd Gazzâlî'nin Bârî'de ilmin var olduğundan hareketle iradenin de var olduğu düşüncesine dayandığını ifade eder. Bundan dolayı Gazzâlî bu hususu cevabı olmayan bir gereklilik görür. İbn Sînâ'ya atıfla Gazzâlî ne kastettiğini şöyle ifade eder: İbn Sînâ nezdinde el-Evvel kendisinden lazım gelen ilk fiil dışında, başka bir şeyi akletmesi gerekmez ve İbn Sînâ'ya göre bu ilk fiil, ikinci illet ve ilk malûldür.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan aktardıklarının da bu türden olduğunu vurgular. Yani Gazzâlî'nin aktardıkları ve örnek olarak zikrettiği şeyler, gâibin şâhide kıyasına örnektir. Dolayısıyla bu mevzuda metot yanlış bir sonuca götürür. Mesela 'el-Evvel zâtını bilip zâtı dışındaki bilmezse, insan O'ndan daha üstün olur' şeklindeki bir aktarımın temeli de bu kıyasa dayanır. Başka bir husus Gazzâlî'nin ilk bakışta ikna edici olan şu örneğidir: 'İki insan farzedelim. Bunlardan biri sadece zâtını diğeri hem zâtını hem de zâtı dışındakini akleder. Dikkatle bakıldığında ikinci

⁹¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 442.

⁹¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 442.

⁹¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 442.

kişi, ilkinden daha üstündür.’ Dolayısıyla aynı örneği el-Evvel ve insan için düşündüğümüzde insan el-Evvel’den daha üstün olmaktadır. Çünkü O’ndan daha fazla şeyi bilmektedir. Hatta O’nun bilmediğini bilmektedir. Ancak İbn Rüşd eşadlı isim teorisi olarak da ifade edebileceğimiz düşüncesini tekrardan dile getirir. Ona göre buradaki akletme de eşadlı olarak kullanılmıştır. İki akıldan biri fail olup münfail değilken, diğeri münfail olup fail değildir. Bu sebeple böyle bir nakil doğru değildir.⁹²⁰

İbn Rüşd Gazzâlî’nin İbn Sînâ’dan yaptığı bir iktibas üzere fikrini temellendirdiğini tespit eder: ‘Her akıl sahibi, ilim bakımından üstün olanın daha üstün olduğunu kabul eder.’⁹²¹ İbn Rüşd, bu iktibastan hareketle Gazzâlî’nin filozofların iradeyi ve hudûsu reddettiklerini ve de el-Evvel’in zâtı dışındakileri bildiğini ispatlamaya güç yetiremediklerini zannetmiştir. İbn Rüşd’ün yakaladığı bu noktanın yorumu kanaatimizce şudur: İbn Sînâ’nın metinlerinden bu ifadeyi alan Gazzâlî bunu genele teşmil edip bir hükme varmıştır. Bu iktibasa binaen de ‘filozofların söylediklerinden sadece çirkin bir şey çıkar’ demiştir.⁹²² Ki bu çirkin olarak ifade ettiği şeyin açılımını İbn Rüşd şöyle tavzih eder. Gazzâlî’nin bu çirkinlikten kastı, malul olan insanın varlığının illet olan Bârî’den daha üstün olduğudur. Yani Gazzâlî nezdinde filozofların söylediklerinden çıkan netice budur.

Gazzâlî’ye göre filozofların bu yaklaşımlarından zorunlu olarak ortaya çıkan şey, onların nazarında el-Evvel’in zâtını bilmediğidir. Zira ilim sıfatı iradeden başka bir şeye, irade sıfatı da âlemin meydana getirilmesinden başka bir şeye delalet etmez. Bu durumu kabul etmemek, ifsat etmek demektir. Bu ifsat ise aklın düşünmesinden elde edilen her şeyi bozmak, tahrif etmek anlamına gelir.⁹²³

Gazzâlî filozofların bu konudaki tavrını ortaya koyarken sert bir dille tenkit etmekten de geri durmaz. Ona göre, filozofların el-Evvel’in sıfatları hakkında zikrettikleri veya nefy ettikleri şeylerin tamamı sadece tahmin olup fakihlerin kaçındığı birtakım zanlardan ibarettir. Filozofların bu konu hakkında delilleri yoktur. İlâhi sıfatlar hakkında aklın şaşıp kalmasında hayret edilecek bir şey yoktur. Asıl şaşılacak şey filozofların verdikleri cevaplar, getirdikleri deliller ve bu konu

⁹²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 443.

⁹²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 202.

⁹²² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 201.

⁹²³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 204.

hakkındaki tökezlemeleri ve kafa karışıklığına rağmen yakinî bir bilgi ile bunu bildiklerine dair inançlarıdır.⁹²⁴

Buraya kadar iktibas edilen görüşlerden hareketle bazı değerlendirmeler yapılabilir. İbn Rüşd'ün de Gazzâlî'nin de sıfatlar meselesinin satır aralarında ifade ettikleri temel hususlardan bir tanesi ilâhî sıfatlar hakkında insan aklının sınırlılığı hususudur. Yukarıdaki paragrafta görüldüğü üzere Gazzâlî'nin iddialarının temeli filozofların iddia ettikleri gibi burhan ortaya koyamadıkları fikrine dayanır. Bunun yanı sıra Gazzâlî ilâhî sıfatlar bahsinde filozofların sadece iradeyi değil bununla birlikte ilim sıfatını da aslında kabul etmediklerini filozofların metinlerinden yaptığı aktarımları bir söylem analizine tabi tutarak göstermeye çalışır.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin söylediklerine verdiği cevapta ilk dikkati çeken şey, kavramların anlamlarını oturtmaya çalışmasıdır. Bu ifadeden Gazzâlî'nin kavramları yanlış kullandığı sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine İbn Rüşd'ün kavram tahlillerinde mefhumların haiz olduğu manaları ön plana çıkardığı anlaşılmalıdır. İbn Rüşd önce Eş'arî kelamcıların şu iddiasını aktarır: Âlemin sonradan meydana gelmesinden bir irade lazım gelir ve hâdis şeyler tabiattan, iradeden ve tesadüfi olarak meydana gelir. İradeyle meydana gelen şeyler yapılan/sinaî şeylerdir; Tabiattan meydana gelen şeylerse fiziki durumlardır. Hâdis sadece bir iradeden meydana gelseydi, bu irade hâdis olan şeyin tanımından alınmış bir irade olurdu. Hâdisin tanımı ise yokluktan sonra varlıktır. Âlem hâdistir. O halde fiziki bir varlık olması bakımından âlem, fiziki durumların ilkelerinden meydana gelmesi sinaî ilkelerden yani iradeden meydana gelmesinden daha doğru olur. Ancak âlemin bir ilk failden meydana geldiği, varlığının yokluğuna etki ettiği sabit olduğuna göre, O'nun mürîd olması ve ezelden beri varlığa sürekli tesir edici olması gerekir. Gazzâlî'nin dediği gibi mürîdin ise âlim olması gerekir. Eş'arîler bu konuda felâsifeyle hemfikirdir. Kelamcılardan anlatılan görüşlerin hepsi ikna edicidir. Çünkü bu görüşlerde fiziki şeylerin sinaî şeylere benzetilmesi söz konusudur.⁹²⁵ İbn Rüşd'ün tenkide tabi tuttuğu şeyin yani gâibin şâhide kıyas edilmesi olduğu hatırlanacak olursa, bu konuda Eş'arî kelamcıları desteklemesinin sebebi de anlaşılır. Aralarında teşbih yapılması mümkün şeylerde bu konuda Eş'arî kelamcıların ikna edici bir yol izlediklerini açık yüreklilikle ifade

⁹²⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 205.

⁹²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 447.

etmiştir. Ancak gâibin şâhide kıyasının sıfatlar bahsinde kullanılmasını da eleştirmiştir.

İbn Rüşd nezdinde Gazzâlî'nin felâsife hakkında söylediği 'Bârî'den sâdır olan şeyler tabii yolla sâdır olmuştur'⁹²⁶ sözü geçersiz ve yanlış bir sözdür. Gerçekte felâsife varlıkların meydana gelişinin tabii ve insani iradeden daha üstün bir şekilde gerçekleştiğini savunur. Her iki cihete de yani tabii ve insani iradeye noksanlık bitişir. Doğru ve yanlış olarak taksim edilemezler. Zira kesin olan şudur: Bârî'den bir fiilin tabii olarak veya buradaki irade mefhumuyla iradî olarak meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü canlılardaki irade hareketin ilkesidir. Yaratan hareketten münezzehe olduğu için görünen âlemde mürîdin olduğu cihet üzere hareket ilkesinden de münezzehtir. Yaratıcı en üstün bir iradeyle kendisinden fiil sâdır olandır. Bu ciheti Bârî dışında kimse bilemez. O'nun mürîd oluşunun delili şudur: O zıtları bilendir. Şayet o sadece âlim olma açısından fail olsaydı zıtları aynı anda birlikte yapardı. Bu ise imkânsızdır. O'nun fiilinin iki zıttan birini tercih ederek gerçekleşmesi gerekir.⁹²⁷ İşte bu nokta irade sıfatının varlığına işarettir. İlim sıfatında yapılan değerlendirmenin bir benzerinin burada da yapıldığı görülür. Bârî'ye has yani sadece O'nun bilebildiği bir cihetle, Bârî irade eder ve bilir.⁹²⁸

Bu durum ilk bakışta agnostik bir tavrı İbn Rüşd benimsemiştir⁹²⁹, şeklinde bir görüşe zihni sevk edebilir. Bu görüşe katılmakla birlikte, bu agnostik anlayışının muhtemel bir sebebi olarak İbn Rüşd'ün insan aklının ve dilin sınırlı oluşuna vurgu yaptığı da gözden kaçırılmamalıdır. Âlemde meydana gelen şeyleri tabii ve insani iradeyi esas alarak düşündüğümüzden dolayı Bârî'nin bir şeyi irade etmesi veya bilmesini de bu tür bir iradeye benzetebiliriz. Ancak bu durum Bârî'yi eksiklikle nitelemeye sebebiyet vereceğinden İbn Rüşd Bârî hakkında, tıpkı tümel ve tikel şeklinde mevcudatı bilir denilememesi gibi, tabii ve insani bir iradeyle de irade ettiğinin söylenemeyeceğini savunur.⁹³⁰

İbn Rüşd kelimcilerin bu konudaki düşüncelerinin meseleyi karıştırdığını iddia eder ve bunu örneklendirir. 'Her fiil ya tabîî olarak ya da iradeyle olur.' İbn

⁹²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

⁹²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 447.

⁹²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 447-448.

⁹²⁹ Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 308.

⁹³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 447.

Rüşd, burada kelamcılarının tabii olarak ve iradeyle fiilin gerçekleştiğini söylerken iki lafzın da manasını anlamadıklarını ifade eder. Daha önce de yaptığı gibi evveleminde kavramların anlamlarını oturtmaya çalışır. Nitekim felâsifeye göre tabii ile kastedilen birçok anlam vardır: 1] Ateşin yukarı yükselmesi; toprağın aşağıya inmesi gibi hareketlerdir. Bu hareketler kendisine arzi bir durum bittiğinde bir varlıktan sâdır olur ve bu varlık kendi konumunun dışında olur ve burada onu zorlayan bir zorlayıcı vardır. Bârî ise böyle bir tabiilikten münezzehtir. 2] Kendisinden aklî bir fiil meydana gelen her kuvvete de tabii denilir. Örneğin sanatlardan meydana gelen fiiller. Bazı filozoflar bu tabiatı akla nispet ederler. Bazısı ise bu tabiatın aklı olmadığını aksine tabii olarak fiili yaptığını söyler. Filozoflar zâtî itibarıyla hareket eden sinai şeylere benzettikleri için bu tabiatın akıldan sâdır olduğunu ve düzenli ve bir tertip üzere bu tabiatın fiillerin sâdır olduğunu söylüyorlar. Onların başı olan Aristoteles bundan dolayı şöyle der: ‘Açıktır ki, aklın tabiatı, her şeyi kapsar.’ Bu inanç Gazzâlî’nin söylediklerinden oldukça uzaktır.⁹³¹

İbn Rüşd tümel olarak bir hüküm verildiğinde, bu hükmün başka bir bağlayıcı hükmü gerektirebileceğini söyler. Sözelimi el-Evvel’in zâtını bilme hususuna bunu uyarlayarak der ki:

1] Kendi zâtını bilen, kendisinden sâdır olan dışındakini de bilir.

2] Bu hüküm, zâtı dışındakini bilmeyenin, zâtını da bilmemesini gerektirir.

İbn Rüşd mefhumun muhalifinden hareket ederken birinci önermeden ikinci bir önermenin çıkarılabileceğini gösterir. Dahası İbn Rüşd, Gazzâlî’nin filozofların delillerinden hareketle İbn Sînâ’nın düşüncesini geçersiz kılma biçiminin doğru olduğunu belirtir.⁹³²

1] ‘el-Evvel’in zâtı dışındakini bildiği’⁹³³ önermesi çürütüldüğünde yukarıdaki akıl yürütmenin bir benzeri kurularak Gazzâlî İbn Sînâ’yı

2] ‘el-Evvel zâtını bilmez’ demeye mecbur eder.⁹³⁴

İbn Rüşd bu akıl yürütmenin sonucunda Gazzâlî’nin vardığı sonucun doğru olduğunu ve burada bağlayıcı bir durumun ortaya çıktığını kabul eder.⁹³⁵ Yani

⁹³¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 448.

⁹³² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

⁹³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 133; İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 332.

⁹³⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203.

⁹³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 448.

Gazzâlî'nin iddiasını İbn Rüşd'ün doğru ve bağlayıcı kabul etmesinin gerekçesi şudur: Filozofların bir burhan getiremedikleri bu konuda, farazi ya da imkân dahilinde söylediklerinin tam aksi de söylenebilir. İbn Rüşd bu açıdan bir yandan Gazzâlî'ye hak verirken öte yandan filozofların bu meselede ikna edici bir delile sahip olmadıklarını da zımnen söylemiş olmaktadır.⁹³⁶

İbn Rüşd'e göre bu konuda felâsifenin getirdiği deliller hakkında Gazzâlî'nin anlattıkları iknaî olup meşhur öncüllerden oluşturulmuştur. Felâsifeden aktarılan aşağıdaki söz, bunun bir örneğidir:⁹³⁷

‘Zâtını bilmeyen ölüdür’

‘el-Evvel’in ölü olması ise mümkün değildir.’

İbn Rüşd yukarıdaki ifadeleri, iknai ve meşhur öncüllerden telif edilmiş görür. Bunun gerekçesini ise şöyle izah eder:

‘Canlı olmayan varlığın, hayatı kabul etme durumu olmadıkça’

‘Ölü lafzı ile ‘mevat’ ve ‘cemat’ yani ölümler ve cansızlara delalet eden şey kastedilmedikçe’

‘Canlı olmayan ölü de olamaz’⁹³⁸

Burada kastedilen şeyi bir örnek ile izah edebiliriz. Örneğin, taş canlı olmayan bir varlıktır ve hayatı kabul edecek bir durumu olmadıkça, cansız bir varlıktır. Ayrıca ölü lafzı ile ölümler ve cansızlar kastedilmiyorsa, taş canlı olmayan aynı zamanda ölü de olmayandır. İbn Rüşd'ün bu izah tarzıyla varmaya çalıştığı netice, bunun muhtemel ve mümkün başka önermelerle ifade edilebilecek bir söz olduğunu göstermektir. Yani zâtını bilmeyen ölüdür, ifadesi niçin ikna edici ve meşhurattan bir ifade olarak görülmüştür? Çünkü bu meşhur ifadeleri, başka önermelerle tekzip etmek mümkündür. Zâtını bilmeyen ölüdür denildiğinde, taş gibi cansız varlıkların zâtını bilmemesine rağmen ölü olmadığını da kabul etmek gerekir.

İbn Rüşd hayat lafzını, ezeli ve fâsid olan hakkında eşadlı olarak söylenmiş bir isim şeklinde görür. Buradan hareketle de her varlık ya canlı ya da cansızdır der.⁹³⁹ Yine yukarıdaki ifadelerden biri ile durumu açıklayacak olursak şunu söyleyebiliriz: el-Evvel zâtını bilmiyorsa, zâtını bilmeyen ölü olduğu için, el-

⁹³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 448.

⁹³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

⁹³⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

⁹³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

Evvel'in de ölü olması gerekir. Halbuki böyle bir şey mümkün değildir. Buradaki aktarımdaki temel mesele İbn Rüşd'ün konuya nereden ve nasıl baktığıdır. İbn Rüşd'ün analitik bir bakış açısı ile konuya eğildiğini, ölü, canlı ve hayat lafızlarının kullanımlarıyla kastedilen şeylerin tam olarak ne olduğunu belirlemeye çalıştığını görürüz.

Diğer bir nokta, İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesine yaklaşımında ortaya çıkan ve ilâhî-insani ayrımını daha net bir şekilde anlamamıza imkân sağlayan 'eşadlı' isimler teorisi olarak adlandırdığımız nazariyesidir. Bu teori sıfatlar meselesinde İbn Rüşd'ün yaklaşımını anlamakta bir anahtar işlevi görmektedir. Mezkur teori ile İbn Rüşd dilsel tahlillere müracaat ederek⁹⁴⁰ konuya dair farklı bir kapı aralamaya çalışır. Bu nokta ilk bakışta onun agnostik bir yaklaşımı benimsediği düşüncesine götürebilir. Ancak tevil kavramının İbn Rüşd düşüncesindeki yeri hatırlandığında bu tartışmaları tevil ettiği veya yeni bir bakış açısıyla yorumlamaya çalıştığı şeklindeki yorum indirgemeci olmadığı için daha tercihe şayandır.

İbn Rüşd, 'filozoflar, maddeden beri olan her şeyin bizâtîhi akıl olduğunu, böylece kendini aklettiğini savunurlarsa, bu görüşün hakkında burhan olmayan zorlama bir hüküm olduğunu söylemiştik'⁹⁴¹ şeklinde Gazzâlî'nin filozoflardan yaptığı bu iktibas yorumlar. İbn Rüşd'ün yaklaşımı, filozofların bu konu hakkında delil getirme şekillerinin, söz konusu meseledeki burhanın gücü nispetinde olduğunu söylemektir. Yani bu kitapta da ortaya konulduğu üzere getirdikleri delilin gücü zayıf olabilir ve bu delil kendi doğal konumundan çıktığında herhangi bir şey mesabesine düşer.⁹⁴² Özetle İbn Rüşd filozofların burada burhan olarak sundukları şeyin güçlü bir delil olmadığını ve burhanı burhan yapan şeyin yani delil getirmenin dışında bir şeye dönüştüğünü ifade eder. Dolayısıyla bu noktada Gazzâlî'nin tenkidine destek verir.

İbn Rüşd nezdinde Gazzâlî'nin filozoflara nispetle anlattığı aşağıdaki iki husustan [1] birinin öncülleri meşhur ve doğru; [2] diğeri ise yanlış bir sözdür. [1] 'Mevcut ya canlıdır ya ölüdür. Canlı olmak ölü olmaktan daha üstündür. İlke olmak da canlı olmaktan daha üstündür. O halde canlı olmak zorunludur.' [2] 'Canlı

⁹⁴⁰ Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, çev. George F. Hourani (London: Gibb Memorial Trust, 2012), 25.

⁹⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 203-204.

⁹⁴² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

olmayandan hayatın ve alim olmayandan ilmin meydana gelmesi mümkündür. Üstünlük ilke olma, hatta sadece her şeyin ilkesi olma açısından dır.⁹⁴³

İlk pasajın doğru kabul edilebilmesi için İbn Rüşd'e göre kelimelerin neyi kast ederek kullanıldığının net bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Örneğin, "ölü" lafzından ölenler anlaşılırsa, ilk pasajdaki bu ifadeler doğru öncüller olarak kabul edilir. İkinci pasajın yanlış olma gerekçesini ise İbn Rüşd bir akıl yürütmeyle açıklar. Canlı olmayandan hayatın meydana gelmesi mümkün olsaydı, bu birçok ihtimali akla getirirdi. Mesela, mevcut olmayandan mevcudun; herhangi bir şeyin herhangi bir şeyden tesadüfî olarak meydana gelmesi de mümkün olurdu. İbn Rüşd'ün açıkça ifade ettiği üzere, bu durum sebep ve sebepliler arasında, ne takdim ve tehir ile ifade edilen cinsten de türde bir muvafakat bırakırdı.⁹⁴⁴ Yani bu tarz bir akıl yürütme, beş tûmelden olan cins ve türdeki öncelik sonralık hakkında kabul edile gelen şeylere aykırı olur. Diğer bir ifadeyle herkesin uzlaştığı kavramların anlamlarının içini boşaltılması demektir.

İbn Rüşd "Gazzâlî'nin 'filozoflar canlı olmaktan daha üstün olan şey canlı olmaktır' dediklerinde bu söz şuna benzer: 'İşitme ve görmeye sahip olmaktan daha üstün olan şey, işitme ve görmeye sahip olmaktır' şeklinde filozoflara isnad ettiği bu görüşü" filozofların savunmadığını belirtir. Diğer bir ifadeyle 'filozoflar İlk İlke'den işitme ve görmeyi nefy ettikleri için bunu söylememişlerdir' diyerek Gazzâlî'yi tashih eder. Ona göre filozoflar nezdinde 'işiten ve görenden daha üstün olan şey, görmeyen ve işitmeyendir' şeklinde bir görüş mümkün olsaydı, 'canlı ve âlim olmaktan daha üstün olan şeyin de canlı ve alim olmamak' şeklinde bir düşünce mümkün olurdu. İbn Rüşd birbirine benzer üç örnekle bu konudaki çelişkiyi saçmaya indirgemeye/*reductio ad absurdum* başvurarak gösterir. O, 'eğer yukarıdaki durum mümkün olsaydı, canlı ve alim olmayan şeyin canlı ve âlim olandan daha üstün olması; görmeye sahip olmayandan görmeye sahip olanın sudûr etmesi ve ilmi olmayandan ilmi olanın meydana gelmesi mümkün olurdu'⁹⁴⁵ der.

İbn Rüşd üstünlük bakımından ilmin üzerinde bir üstünlüğün olmadığını kabul eder. Bu kabulün anlamı, ister ilke olsun ister olmasın alim olmayanın alim

⁹⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

⁹⁴⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 449.

⁹⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 450.

olandan üstünlüğünün mümkün olmadığıdır. Zira ilkelerin bir kısmının alim olması diğer bir kısmının ise alim olmamasından ötürü, alim olmayanın alim olandan daha üstün olması mümkün değildir. Tıpkı alimlik ya da alim olmamaklık durumlarının nedenlilerde olması gibi. O halde ilkenin üstünlüğünün, ilmin üstünlüğüne tercih edilmesi/*tefaddül* ancak şu istisnayla mümkündür:⁹⁴⁶

1. Alim olmayan ilkenin üstünlüğü, alim olan ilkenin üstünlüğüne tercih edilirse

2. İlkenin faziletinin, ilmin faziletinden daha üstün olması mümkünse,

Bundan dolayı ilkenin, üstünlüğün ve faziletin son derecesinin ilim olması gerekir. Filozoflar işitme ve görmeyle Allah'ı vasıflandırmaktan kaçınmışlardır. Çünkü O'nun bu iki sıfatla vasıflanmasından O'nun nefis sahibi olması lazım gelirdi.⁹⁴⁷

Şeriatın Bârî'yi işitme ve görmeyle vasıflandırması ise, herhangi bir bilginin ve ilmin Bârî'den gizli kalamayacağı yani O'nun her şeyi kuşattığına dair bir tenbihtir. İbn Rüşd halkın Bârî'nin her şeyi bildiği ve O'nun bilgisinden hiçbir şeyin kaçıp kurtulamadığını ancak bu iki sıfatla yani işitme ve görme vasıflarıyla anlayabildiklerine işaret eder. İbn Rüşd bu tevilin sadece alimlere mahsus olduğunu ve herkesi ilgilendiren müşterek birtakım akaid konularından görülmesinin caiz olmadığını ifade eder. Tıpkı şeriatın ilme nispet ettiği birçok şeyde olduğu gibi.⁹⁴⁸ İbn Rüşd, bu bölümde yer alan konularda Gazzâlî'nin tavrını tutarsızlık ve gerçeği gizlemek diye tabir eder.⁹⁴⁹

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin bu konudaki tutumu safсата yapmak, tutarsız görüşler serdetmek ve filozofların gerçek görüşlerini saklamaktır. Filozof, üstünlük meselesi etrafında yapılan tartışmalarda açık bir çelişkiyi tespit edip filozofların böyle bir çelişkiyi asla savunmayacağını dile getirir. İbn Rüşd nezdinde, filozofların bazı vasıfları Bârî'den nefy etmeleri, O'na eksik bir şey nispet etme endişesinden kaynaklanır. Filozofların yaklaşımı ile şeriatı vaz edilenler arasında bir zıtlığın akla gelebileceğini sezen İbn Rüşd, bu konudaki ayetleri 'şeriatın alimlere ve cumhura has manaları vardır' şeklindeki bir ilkedен hareketle tevil eder. Ancak yapılan bu

⁹⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 450.

⁹⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 450.

⁹⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 450.

⁹⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 450.

tevilin nihai olarak herkesi kapsamadığını da ifade eder. Gazzâlî'nin çizdiği portrede filozoflar daima Bârî hakkında birtakım eksiklikler O'na atfederken; Şârih filozof İbn Rüşd'ün yorumlama tarzında ise filozoflar Bârî'ye hâlel gelebilecek nitelikleri O'ndan arındırma çabası içerisindedir.

El-Evvel'in zâtını bilmesi konusundaki eleştiriler karşısında İbn Rüşd konumunu dört eleştiri üzerinden ikâme eder: Kıyasû'l-gâib ale's-şâhid eleştirisi, bağlam eleştirisi, sofistlik eleştirisi ve bağlayıcılık eleştirisi. Söz konusu mefhumlar ayrıntılı bir şekilde gelecek bölümlerde tartışıldığından bu kadarını söylemek kâfidir.

3.1.2.2. Tümelin Bilmesi

Tümelin bilgisi veya tümel olarak tikelleri bilme filozofların en fazla eleştirdiği konuların başında gelir. Gazzâlî'ye göre filozoflar el-Evvel'in kendisi dışında, cinsleri ve türleri tümel olarak bildiğini ispatlayamamışlardır. Genel kanıya göre varlık kadîm ve hâdistir. Buna göre Allah'ın sıfatları kadîm; Allah'ın dışındaki şeyler ise O'nun iradesi ile meydana geldiği için hâdistir. Bundan dolayı Gazzâlî Allah'ın ilmi hakkında zorunlu bir öncelik meydana geldiğini ifade eder. Nitekim zorunluluktan murad, mürîdin malum olması yani bilinmesi gerektiğidir. Zira her şey mürîdin muradıyla ve iradesiyle meydana gelmiştir. Varlık sadece O'nun iradesiyle meydana gelir ve bâkî olan sadece O'nun zâtıdır. O'nun irade etmesinden alim ve mürîd olmasını ispat edince, zorunlu olarak O'nun canlı olması da gerekir. Her canlı kendi dışındakini bilir. O halde Allah'ın zâtını bilmesi daha uygundur. Gazzâlî sonuçta her şey Yüce Allah'ın malumudur. Bu yolla Allah'ın mürîd oluşu âlemin meydana gelmesinden dolayı bilinir, der.⁹⁵⁰

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin buradaki amacının ilm-i ilâhî hususunda felâsife ile kendi düşünceleri arasında bir mukayese yapmak olduğunu belirtir. Nitekim özetle aktarılan söz konusu düşüncenin ilk bakışta filozofların görüşlerinden daha ikna edici olduğunu İbn Rüşd de kabul eder.⁹⁵¹ Ancak kelamcılarının görüşleri tahlil edildiğinde aslında onların söylediklerinin neticesinde; ilah ezeli bir insan olarak anlaşılır. Bunun sebebi kelamcılarının âlemi, insanın irade, ilim ve kudretiyle meydana gelen masnu şeylere benzetmeleridir. Buna ilaveten İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelttiği

⁹⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 198.

⁹⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 429.

eleştirilerden birisi de bu konuda ikircikli bir tutum sergilemeleridir. Yani onlara ‘böyle bir şeyin cisim olması gerekir’ denildiğinde, kelamcılar her cismin muhdes O’nun ise ezeli olduğunu söyler. Bu durumda bütün mevcudatın faili olan maddeden farklı yani maddi olmayan bir insanın düşünülmesi gerekecektir. O halde bu düşünce şiirsel ve teşbihi bir görüş haline gelir.⁹⁵² İbn Rüşd teşbih ve temsile dayanan bu tür sözleri oldukça ikna edici görür. Ne var ki ona göre bu sözler biraz araştırılınca içerisindeki yanlışlıklar ortaya çıkar. Çünkü ezeli bir varlığın tabiatı, oluş ve bozuluşa konu olan bir mevcudun tabiatından tamamen farklıdır. Tek bir cinsin kendisine bölündüğü ayrımların farklı olması gibi, tek bir türün ezeli olarak farklı olma ve ezeli olmama şeklinde var olması doğru değildir.⁹⁵³ Bunu mantıkî bir forma çevirirsek şöyle ifade etmek daha açıklayıcı olur: Bir şey ya ezelidir ya değildir. Aynı anda hem ezeli olup hem de ezeli olmayan olamaz.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd’ün bu izahı aslında mantıkta bilinen en temel ilkeye işaret eder: Bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz. Yani ya vardır ya yoktur. Bu ilke, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesidir. Söz konusu mevzuda ilah hem cisim olmayıp hem de cisme konu olan şeylerle tanımlanamaz.

Yukarıdaki mantıkî form ile ifade edilen husus, İbn Rüşd’ün eserlerinde şöyle ifade edilir: Ezeli olan ile muhdes olanın birbirinden uzaklığı, bazıları bazısına hudûsta ortak olan türlerin birbirinden uzak olmasından daha uzaktır. Ezeli olanın ezeli olmayandan uzaklığı türlerin birbirinden uzak olmasından daha güçlüyse, bu durumda ikisi de birbirinden tamamen zıtken nasıl gâibi şâhide kıyas ederiz?⁹⁵⁴ İbn Rüşd ezeli olan ile ezeli olmayanın yani birbirine zıt olanların birbirine mukayese edilmesini doğru bulmaz. Sıklıkla eleştirdiği bir metot olan gâibin şâhide kıyasını tam da bu noktadan hareketle tenkit eder. Yani gâib ve şâhid birbirine tamamen zıtken böyle bir mukayese doğru olmaz.

Tümellerin bilinmesi noktasında Gazzâlî’nin filozoflara muhalefet ettiği noktalardan birisi, tümellerin bilgisinin de birbirinden farklı ve çok sayıda olmasının, tümelleri bilende de farklı ve çok sayıda bilgiyi bilmeyi gerektireceği hususudur.⁹⁵⁵

⁹⁵² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 430.

⁹⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 430.

⁹⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 434.

⁹⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 206.

Gazzâlî'nin bu konuda getirdiği önemli itirazlardan birisi şudur: Yüce Allah'ın tek bir ilmi olup belirli bir vakitteki tutulmanın varlığını bilir. Bu ilim ise meydana gelmeden önce tutulmanın meydana geleceğinin bilgisidir. Bu bilgi, tutulmanın olduğu anda, tutulmanın varlığına dair olan bilgiyle aynıdır. Yine bu bilgi, tutulma bittikten sonra tutulmanın sona ereceğine dair olan bilgiyle aynı bilgidir.⁹⁵⁶

Bu ihtilaflar ilmin özünde bir değişim gerektirmeyen izafetlere dayandırılırsa, bu durumda âlim olanın zâtında bir değişim gerekmez. Bu ise konuyu sırf izafet açısından ele almaktır. Bir şahıs başka birinin önce sağına, sonra önüne daha sonra soluna geçer. Bu durumda izafetler o kişiyi takip eder. Burada değişen (sağdan sola öne ve arkaya) nakledilen şahıstır. Gazzâlî buradan hareketle aynı akıl yürütmenin Allah'ın ilmi için de yürütülmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü O'nun eşyayı ezelde ve ebedde tek bir bilgiyle bildiği ve durumunun değişmediğini kabul ediyoruz, der.⁹⁵⁷

Filozoflar değişimi nefy etme konusundaki amaçlarında hemfikirdir. Filozoflar nezdinde 'tutulmanın şimdi var olduğunu ve daha sonra ortadan kalkacağını bilmek, zorunlu olarak değişimdir' sözü kabul edilemez.⁹⁵⁸

Gazzâlî burada devreye girer ve kendi kurguladığı bir örnekle bu durumu izaha girişir. Sözelimi, Allah bizde güneş doğduğu anda yarın Zeyd'in yürüyerek geleceği bilgisini yaratsa, bu bilgi devam etse, bizde başka bir bilgi yaratmasa ve bu bilgide bir gaflet olmasaydı, bizim güneş doğduğu anda salt önceki bilgiyle, iki bilgimiz olurdu.⁹⁵⁹

1. Zeyd'in şimdi yürüyerek geldiğine dair bilgi

2. Sonrasında da Zeyd'in yürümüş olduğuna dair bilgi,

Geri kalan bu tek bilgi, söz konusu bu durumları kavramak için kâfi olurdu.⁹⁶⁰

Gazzâlî ilim-izafet-farklılık üçleminde filozofların düşüncelerinin hem kendi söylemleriyle hem de diğer filozofların söylemleriyle çeliştiğini göstermeye çalışır. Filozoflardan gelebilecek muhtemel bir itiraz 'belirli bir bilinene izafetin, ilmin hakikatinde var olup izafet farklılaştığında zâtî olarak izafete sahip olan şeyin de

⁹⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 206, 213.

⁹⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 213.

⁹⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 454.

⁹⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 454.

⁹⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 454-455.

farklılaşacağıdır. Yani özünde belirli bir bilenle ilişkili olan ilim de farklılaşır. Farklılık ve birbirini takip etme durumları meydana geldikçe, değişim de meydana gelir.’ Gazzâlî bu düşünceleri tekzip eden ve başka filozoflara ait bir düşünceyi dillendirir: ‘O sadece zâtını bilir, Onun bizâtîhi bilmesi zâtının aynıdır. Çünkü O insanı, hayvanı ve cansız şeyleri mutlak olarak biliyorsa ki bunlar kesinlikle farklı farklı şeylerdir, bunlara yönelik izafetler de kesinlikle farklı farklıdır.⁹⁶¹ Gazzâlî bu iki çelişik düşünceyi aktardıktan sonra, hal böyleyken muzaf da izafet de farklı farklıyken muhtelif şeylerin tek bir ilim olması doğru değildir, çıkarımını yapar.

Sözkonusu çıkarım aynı zamanda Gazzâlî’nin filozofları tenkit ettiği noktadır. Özetle o İzafet, muzaf, ilim ve malum gibi kavramların farklı farklı olmaları hasebiyle çokluk gerektirdiği ve filozofların iddia ettiği gibi bunların hepsinin tek bir ilimle bilinemeyeceğini düşünür. Bunu izah kabilinde önce *izafet-temâsül-bilgi* (i) mefhumlarıyla filozofların görüşünü tenkit eder. Akabinde de *cins-tür-farklılık-çokluk-değişme* (ii) mefhumları etrafında yaptığı akıl yürütmeyle tek ilmin altında birçok şeyin barınabileceğini ispatlar.

Gazzâlî (i) temelinde bilinen şeylere yönelik izafetin ilim için zâtî olduğuna dolayısıyla sadece benzer/*temâsül* şeylerde çokluk gerektirmeyen bir çokluk ve farklılık meydana getireceğine dikkat çeker. Çünkü birbirine benzer şeylerin/*mütemâsil* biri diğerinin yerine geçer. Ancak hayvanı bilmek cansız bilmenin; beyazı bilmek siyahı bilmenin yerine geçmez. Bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Dahası bu, tür, cins ve tümel arazların hepsi sonsuz ve birbirinden farklıdır. Bu gerekçelerle Gazzâlî önemli bir soru sorar: Farklı ilimler nasıl tek bir ilmin altında barınabilir? Dahası bu ilim, herhangi bir şey eklenemeyen âlimin zâtıdır⁹⁶²

Gazzâlî (ii)’dan hareketle kurguladığı (ii)’yi mefhum-i muhalifinden okuyarak temellendirir. Ona göre birbirine zıt cins ve türler arasındaki farklılık ve uzaklık, zamanın bölünmesiyle bölünen tek bir şeyin durumları arasında olan farklılıktan daha fazladır. Dolayısıyla bu çokluk ve farklılığı gerektirmediğinde, zamanın değişmesinin cins ve türler farklılaşmadan gerçekleştiği burhanla sabit olduğu ve bu durum da çokluk ve farklılığı gerektirmedikçe, çokluk ve farklılık nasıl gerekli olur? O halde burada da farklılığın olması gerekmez. Farklılık zorunlu olmadığına, ezelde

⁹⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 214.

⁹⁶² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 214; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 455.

ve ebedde her şeyi sürekli tek bir ilimle kuşatmak da mümkün olur. Bu da âlimin zâtında bir değişmeyi gerektirmez.⁹⁶³

Gazzâlî bu konuda filozofların çelişkisini kurguladığı bir kişi üzerinden ispatlamaya çalışır. Gazzâlî'ye göre akıllı bir kişi farklı tür ve cinslerin tamamıyla alakalı bilgiyi tek bir şeyde birleştirmeyi imkânsız görmezken; geçmiş, gelecek ve şimdi şeklinde bölünen durumları tek bir şeyle bilmeyi, bir araya getirmeyi nasıl imkânsız görür.⁹⁶⁴

İbn Rüşd'e göre buradaki tartışmanın temelinde metodik bir hata vardır. Yani yaratıcının ilmini insanın ilmine benzetmektir. İki ilimden ilkini diğeri üzerine kıyas etmektir.⁹⁶⁵ Bunun sebebi, insanın şahısları duyularla, genel mevcudatı akılla idrak etmesidir. İdrakteki illet, idrak edilenin bizzat kendisidir. İdrak edilen şeylerin değişmesi ve sayılarının artmasıyla, idrakin de değişeceğinde şüphe yoktur.⁹⁶⁶

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'den aktarmış olduğu 'malumların ilme nispeti, özü itibariyle izafet olmayan muzafların sağa ve sola sahip şeylerdeki sağ ve sol gibi şeylerin nispeti gibidir' sözü, insani bilginin tabiatının akıl edemeyeceği bir şey olup bu tartışma, safsatadır.⁹⁶⁷

İbn Rüşd tartışmanın ikinci boyutunu Gazzâlî'nin şu sözüne işaretle açıklığa kavuşturur: Filozoflardan Allah'ın tümelleri bildiğini söyleyenler, onun ilmi hakkında türlerin çoğalmasını mümkün gördüklerinde, şahısların çoğalmasını ve başlı başına tek bir şahsın durumlarının çoğalmasını da mümkün görmeleri gerekirdi. Bu tartışma da İbn Rüşd nezdinde aynı şekilde safsatadır. Zira ona göre şahısları bilmek duyu ve hayalle olur, tümeli bilmek akılla olur. Şahısların artması veya şahısların durumlarının artması iki şeyi yani idrakin değişmesini ve çoğalmasını gerektirir. Tür ve cinsleri bilmek değişmeyi gerektirmez. Çünkü tür ve cinslerin bilgisi sabittir, her ikisi de yani tür ve cinsler, onları kuşatan bir bilgide birleşebilir, hatta bir araya toplanır yani çokluk anlamında tümel ve tikeller bir araya toplanabilir.⁹⁶⁸

⁹⁶³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 214-215.

⁹⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 214.

⁹⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 455-456.

⁹⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456.

⁹⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456.

⁹⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456.

Gazzâlî'nin "tür ve cinslerin farklılaşmasını ve birbirlerinden uzaklaşmasını gerektirecek bir farklılık ve çokluk olmadan, tür ve cinsleri kuşatan tek ve basit bir bilgiyi kabul eden filozofların farklı şahısları ve tek bir şahsın muhtelif durumlarını da tek bir ilimle bildiğini mümkün görmeleri gerekir" sözü şunu diyen kimsenin sözü mesabesindedir: 'Tür ve cinsleri kuşatan bir akıl vardır ve O tektir. O halde muhtelif şahısları kuşatan tek bir basit cinsin olması gerekir.' Bu söz ise safsatadır. Çünkü ilim ismi her ikisinde eşadlı olarak söylenmiştir.⁹⁶⁹ İbn Rüşd burada da eşadlı lafız teorisine müracaat eder. Buradaki iddiası da insan ve yaratıcı için aynı lafızların kullanılmasının, salt eşadlılık ifade ettiğidir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün daha önce de ifade ettiği üzere bu meseledeki karışıklık mezkûr sıfatın eşadlı oluşunun anlaşılmamasından kaynaklanır.

Gazzâlî'nin tür ve cinslerin artması ilimde çokluk gerektirir sözü doğrudur.⁹⁷⁰ İbn Rüşd bundan dolayı muhakkik filozoflar olarak adlandırdığı bir zümrenin Allah'ın mevcudata dair ilmini ne tümel ne de tikel olarak tavsif ettiklerinden bahseder. Çünkü bu tür durumların bilgisinin, münfail ve malul olan bir akıl olması gerekir. İlk akıl sırf fiil ve iletir. Onun ilmi insanın ilmiyle mukayese edilemez. Ğayr olması açısından O'nun kendisinden başkasını akledememesi ciheti, münfail olmayan bir ilim; zât olması bakımından zâtı dışındakini akletmesi ise fail bir ilimdir.⁹⁷¹ Bu ifadeler İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnetin yaklaşımı olarak bilinen 'O ne aynısıdır ne de gayrısıdır' ifadesini hatırlatır. Her iki nokta O'nun zâtında muhtemel eksiklikleri izale etme çabasıdır. Başkasını bilmemesi, bizzat başka olmasından dolayı O'nun bunu bilmemesi, edilgen yani etkilenen bir bilgiye sahip olmadığını gösterir. Öte taraftan O'nun zâtını, zât olması bakımından zâtı dışındakini akletmesi de fail yani O'nun etkilediği bir ilme sahip olduğunu gösterir.

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî filozofları çoğu kez itham altında bırakır ve onların görüşlerini zaman zaman tahrif eder. Halbuki filozofların görüşleri özetle şudur: Filozoflar Allah'ın sadece zâtını aklettiğine dair burhanlar öne sürünce, Allah'ın zâtının akıl olması da zorunlu olmuştur. Akıl, maduma değil de varlıkla ilgili olduğuna göre, (Bizim bildiğimiz mevcutlar dışında hiçbir varlığın olmadığına

⁹⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456.

⁹⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 214.

⁹⁷¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456-457.

burhan getirdiler.) O'nun ilminin bu varlıklara taalluk etmesi gerekir. Zira O'nun yokluğa taalluk etmesi mümkün değildir ve varlıklara taalluk eden başka bir sınıf da yoktur.⁹⁷²

O'nun bu varlıklara taalluk etmesi vacip olduğunda iki durum ortaya çıkar:

1] Ya bizim varlıklara taalluk eden bilgimiz gibi varlıklara taalluk eder.

2] Ya da bizim varlıklara taalluk eden bilgimizden daha üstün bir yönden varlıklara taalluk eder.

O'nun ilminin varlıklara taalluk etmesi daha üstün bir cihetledir ve bizim ilmimizin taalluk ettiği varlıktan daha yetkin bir varlık olarak taalluk eder. Çünkü doğru bilgi varlığa mutabık olandır. O'nun ilmi bizim ilmimizden daha üstündür. O halde Allah'ın ilminin varlığa taalluk etmesi bizim varlığa taalluk eden bilgimiz cihetinden daha üstündür.

O halde varlıklar iki türdür:

1] Daha üstün varlık 2] Daha aşağı varlık.

Daha üstün varlık daha aşağı varlığın illetidir. Eski filozofların söyledikleri sözün manası da budur: Bârî tüm mevcudattır. Onları nimetlendirendir ve onların failidir. Bundan dolayı sufi önderler 'Sadece O vardır / O'nun dışında bir şey yoktur'⁹⁷³ demişlerdir.⁹⁷⁴

İbn Rüşd bu hususların hepsini ilimde derinleşenlere mahsus görür. Bunların yazılmasının gerekmediğini, insanların buna inanmakla mükellef olmadıklarını hatta bu hususların şeriatın öğretiminde olmadığını vurgular. İbn Rüşd 'bu hususları amacı dışında ortaya koymak da ehlinden gizlemek de zulümdür' der. Tek bir şeyin, çeşitli varlık tarzlarına sahip olması, zihnin bildiği bir şeydir.⁹⁷⁵

Allah'ın tümelleri bilmesi konusunda ifade edilenlerden İbn Rüşd'ün yaklaşımında temerküz eden kavramların şunlar olduğu görülür: Teşbih, illet-malûl, kıyas-ı evlâ delili, görelilik/*izafet*, taaddüd, teğayyür, idrâk, safsata, müşterek lafız, kıyasu'l-gâib ale's-şâhid.

⁹⁷² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 457.

⁹⁷³ لا هو إلا هو

⁹⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 457.

⁹⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 457.

3.1.2.3. Tikelleri Bilmesi

İbn Rüşd ilm-i ilâhî hakkındaki diğer tartışmalarda izlediği yolu tikellerin bilinmesi ve zâtta değişiklik konusunda da takip eder. Yani önce Gazzâlî'nin filozofları ve onların bu bahisteki düşüncelerini nasıl resmettiğini ortaya koyar. Akabinde Gazzâlî'nin yaptığı iktibaslar ve bunlar üzerindeki değerlendirmelerini tahlil eder. Bu açıdan İbn Rüşd Gazzâlî'yi yapmakla suçladığı hataya düşmemek için muhatabının ne dediğini ve ne amaçla söylediğini tespit etmede titiz davranır.

İlm-i ilm-i ilâhî hakkındaki önemli konulardan bir tanesi de O'nun tikelleri nasıl bildiği ve bu durumun O'nun zâtında bir değişiklik meydana getirip getirmediği konusudur. Gazzâlî, filozofların 'şüphesiz ki Allah şimdi, geçmiş ve gelecek şeklinde bölünmüş bir zamandaki tikelleri bilmez' şeklinde bir görüşleri olduğunu ve bunun geçersizliğini ispatlamaya çalıştığını söyler.⁹⁷⁶

Gazzâlî'ye göre filozoflar nezdinde Allah'ın ilmi hakkında, farklı düşünen birtakım gruplar vardır. Bir grup 'O'nun sadece zâtını bildiğini'; İbn Sînâ'nın dâhil olduğu diğer bir grup ise 'Allah'ın zâtı dışındakini bildiğini'⁹⁷⁷ savunmuşlardır. Gazzâlî'ye göre birbiriyle çelişen üç şeyi İbn Sînâ iddia etmiştir:

1] Allah, zaman altına girmeyen, geçmiş, gelecek ve şimdi olarak farklılaşmayan tümel bir ilimle eşyayı bilir.

2] Göklerde ve yerde en ufak şey bile O'nun ilminden uzak kalmaz.

3] Tüm bu tikelleri tümel bir şekilde bilir.⁹⁷⁸

Gazzâlî her şeyden önce filozofları anlayıp daha sonra itiraza girişmek gerektiğini bir ilke olarak vaz eder. Bilindiği üzere İbn Sînâ bu konuyu güneş tutulması örneğiyle açıklar. Güneş tutulmasında üç durumun meydana geldiğini anlatır: Tutulmanın olmadığı ancak varlığa gelmesinin yani güneşin tutulmasının beklendiği durum. Tutulma anındaki durum. 3] Tutulmanın olmadığı ancak önceden tutulduğu durum.⁹⁷⁹

Gazzâlî bu üç durum karşısında, üç farklı bilginin olduğunu söyler. İlki, tutulmanın olmadığını ancak olacağını bilmemizdir. İkincisi, tutulmanın olduğunu bilmemizdir. Sonuncusu tutulmanın olduğunu ve şimdi olmadığını bilmemizdir.

⁹⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 206.

⁹⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 133; İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 332.

⁹⁷⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 206.

⁹⁷⁹ İbn Sînâ, *Necât*, 226.

Gazzâlî'nin çıkarımı şöyledir: Bu üç bilgi birbirinden farklı ve sayıca çoktur ve bir mahalde birbirini takip eden bu üç bilgi, âlim zâtın değişmesini gerektirir. Bu iddianın gerekçesini Gazzâlî göstermeye çalışır. Alim zât, tutulmadan sonra tutulmanın şimdi olduğunu biliyorsa, daha önce denildiği gibi bu alimlik değil cahillik olurdu. Alim zât, tutulma yokken bilmeyip tutulma anında bilirse, bu da cahillik olurdu.⁹⁸⁰

Gazzâlî bu açıdan, bu durumlardan bazılarının diğerlerinin yerine geçemeyeceğini, yani bu üç durumun birbirinden farklı olduğunun altını çizer. Filozofların bakış açısında ise bu bilgiler Allah için farklı farklı bilgiler değildir. Zira 1] Bu durum değişmeyi gerektireceğinden Allah'ın bu üç durumdaki bilgisi değişmez. 2] İlim, malumu takip ettiğinden Allah'ın durumu değişmiyorsa Allah bu üç durumu bilemez. 3] Malum değiştiğinde ilim de değişir ve ilim değiştiğinde âlim zât da muhakkak değişir. Değişim ise Yüce Allah için imkânsızdır.⁹⁸¹

Allah tutulmayı, tüm sıfat ve arazlarıyla, ezeli olarak vasıflanan ve değişmeyen bir bilgiyle bilir. Allah'ın sıfat ve arazlarıyla bir şeyi bilmesine filozofların verdiği örnek şudur: Allah, güneşin ve ayın var olduğunu, her ikisinin filozofların deyimiyle mücerret akıllar olarak isimlendirdikleri melekler vasıtasıyla meydana geldiğini bilir. Dairesel hareketleri hareket ettiren melekler olduğunu bilir. Dairesel hareketlerin, ay ve güneş gezegenleri arasında baş ve son şeklindeki iki nokta üzerinde mesafe kat ettiklerini bilir. Bu ikisinin bazı durumlarda iki noktada bir araya geldiklerini yani ayın güneşe bakan kişinin gözlerinin arasına girdiğini gözlerin güneşi göremediğini ve böylece güneşin tutulduğunu bilir. Bu noktanın ölçüsü bir yıl ise, tutulma bir yıl sonra meydana gelir. Bu tutulmanın noktasındaki miktar, bütün, üçte biri, yarım, bir veya iki saat olabileceğini ve tutulmaya dair bütün durumları ve arazları bilir. Nitekim O'nun ilminin kuşatmadığı hiçbir şey yoktur.⁹⁸² Filozofların güneş tutulması olayının nasıl gerçekleştiğine dair verdikleri tüm ayrıntılar, Allah'ın ilminin bunların tamamına vakıf olduğunu kabul ettiklerini gösterir. Dolayısıyla filozofların nazarında Allah'ın tümel olarak bilmesi vurgulanır. O'na nispet edildiğinde birtakım nakıs özelliklerin veya durumların izale

⁹⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 207.

⁹⁸¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 451-452; Gazzâlî, *Tehâfüt*, 207.

⁹⁸² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 330-331.

edilebilmesi için Allah eşyayı tümel olarak bilir, şeklinde bir metodu takip ettikleri görülür. Bu durum İbn Sînâ özelinde Meşşâî filozofların keyfiyyet açısından konuya yaklaştığını gösterir.⁹⁸³ Nitekim *Necât* eserinde tikel şeyleri kendileriyle bilen, değişmeyeceği bilgi ve idrakle nasıl bilinip idrak edildiğini ortaya koymayı amaçladığını açıkça ifade eder.⁹⁸⁴

Gazzâlî'ye göre filozofların bu konudaki yaklaşımları şöyle gösterilebilir:⁹⁸⁵

1) Allah'ın tutulma olmadan, olduğu anda ve tutulma sona erdikten sonraki bilgisi değişmeyen ve O'nun zâtında değişmeyi gerektirmeyen ve farklılaşmayan tek bir süreçtir/vetire. 2) O'nun ilmi bütün hâdis şeyleri kuşatır. Çünkü hâdis şeyler sebeplerle meydana gelir ve bu sebeplerin göksel dairesel hareketle sona eren başka sebepleri vardır. Dairesel hareketin sebebi, göklerin nefsidir. Nefsi harekete geçiren sebep ise Allah'a ve mukarrabin meleklerle duyduğu benzeme isteğidir/*sevk*. 3) Her şey O'nun malumudur. Yani zamanın tesir etmeyeceği tek ve uygun bir şekilde her şey O'na inkişaf olur. 4) Tutulma durumu için Allah tutulmayı, tutulma var olduğu anda bilir, tutulma gerçekleştikten sonra tutulmanın sona erdiği anda bilmez denilmez. O'nun bilgisinde gereken her şey zamana izafetledir. O halde değişmeyi gerektireceği için O'nun bunu bildiği tasavvur edilemez. Nitekim bu durum zamana bölünmektir.⁹⁸⁶ 5) İnsan fertleri ve hayvanlar gibi madde ve mekana bölünen şeylerin de böyle kabul edildiğini belirtir. Ona göre filozoflar Allah'ın Zeyd, Amr ve Halid gibi arazları bilmediğini, tümel ilmiyle mutlak insanı bildiğini, onun ilintilerini/*araz* ve ona özgü şeyleri/*hassa* bildiğini söyler. Ayrıca filozoflar Allah'ın insanın birtakım işleri yapabilmek için uzuvlardan oluşması gerektiğini bildiğini kabul ederler. Nitekim bu uzuvlardan bazısı tek bazısı çifttir. Bazısıyla bir şeyi tutmak, bazısıyla yürümek bazısıyla idrak etmek sağlanır. Özetle insanın, eklenti, nitelik ve olmazsa olmaz parçalarından olan hiçbir şey Allah'ın ilminden gizli kalmaz ve O tümel olarak onları bilir.⁹⁸⁷ 6) Zeyd, şahıs olarak Ömer'den akli değil duyusal açıdan ayrılır. Bu ayrımın dayanağı, belirli bir cihete yapılan işarettir. Akıl tümel mutlak ciheti ve

⁹⁸³ Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (2006), 99.

⁹⁸⁴ İbn Sînâ, *Necât*, 226.

⁹⁸⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 207.

⁹⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 452.

⁹⁸⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 208.

tümel mekanı akleder. Bizim ‘bu ve şu’ sözümüz, duyumsanan şeyle duyumsayan arasında ortaya çıkan bir nispete işaretler. Yani duyumsayan, duyumsanan şeyden yakın, uzak veya belirli bir cihette olabilir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır.⁹⁸⁸

Gazzâlî buraya kadar yaptığı aktarımların akabinde filozofların dayanmış oldukları bu ilkenin tamamıyla şeriatın temelini yıkan bir ilke olduğunu savunur ve iki örnek vererek bu iddiasını gerekçelendirir:⁹⁸⁹

1] Zeyd’in Allah’a itaat veya isyan etmesi, bu durumda birçok durum meydana geleceğinden Allah bunu bilmez. Yani Zeyd’in bizzat kendisini bilmez. Çünkü Zeyd bir şahıstır ve onun fiilleri yok iken sonradan meydana gelmiştir. Şahsı bilmediğinde, şahsın durum ve fiillerini de bilmez. Zeyd’in inkâr ya da iman edeceğini de bilmez. Allah şahıslarla sınırlandırılmadan, tümel ve mutlak bir biçimde insanın inkârını veya inancını bilir.⁹⁹⁰

2] Gazzâlî’ye göre bu zikredilen şeylerin nihai olarak gerektirdiği şey, Hz. Muhammed’in nübüvvetle insanlara meydan okuduğundan bahsedildiğinde, Allah’ın bu durumda Hz. Muhammed’in veya herhangi bir peygamberin durumunu bilmediğidir. Bu ise Allah’ın sadece insanlardan nübüvvetle meydan okuması yapanları ve onların sahip oldukları birtakım nitelikleri bildiğini söylemektir. Bu durumda O, şahıs olarak belirli bir peygamberi bilmez. Çünkü bu hisle bilinir. Belirli bir şahıs zamanın bölünür olmasıyla bölünebilen durumlara konu olduğu için Allah histen sâdır olan böyle durumları bilmez ve bu farklılıkların idrak edilmesi değişmeyi gerektirir.⁹⁹¹

Gazzâlî bu iktibasları filozofların ne dediğini nakletmek, sonra bu söylenenleri anlamak ve son olarak bu söylenen görüşlerin zorunlu olarak çirkin birtakım görüşler olduğunu göstermek amacıyla yapar. Gazzâlîye göre filozoflar birtakım akıl tutulmaları ve geçersiz görüşler serdetmişlerdir. Filozofların akıl tutulması yaşadığı ve kabul etmedikleri noktaları Gazzâlî şöyle sıralar: *Güneş tutulması örneğindeki üç durum birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar, tek bir mahalde birbirini takip ediyorsa, kesinlikle değişmeyi gerektirir. *Allah tutulma gerçekleşmeden önceki durum gibi, tutulmanın meydana geleceğini de tutulma

⁹⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 453.

⁹⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 208.

⁹⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 453; Gazzâlî, *Tehâfüt*, 211.

⁹⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 211.

anında bilseydi, alim değil cahil olurdu. *Allah tutulmanın var olduğunu ve var olmadan öncesini bilseydi, tutulmanın hem olmadığını hem de olacağını bilirdi. Bu durum O'nun ilminde farklılık anlamına gelir ve O'nda bir değişimi gerektirirdi. Değişim bilginin farklılaşmasından başka bir anlama gelmez. İlim değiştiğinde âlim de değişir. Bir şeyi bilmeyip sonradan onu bilen muhakkak değişmiştir. Allah'ın bir şeyin şuan var olduğuna dair bir bilgisi yok ise ve daha sonra bu şey varlığa geldiğinde, bir değişim söz konusudur.⁹⁹²

Filozoflar Allah için bu üç durumun aynı olduğunu savunurlar. İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozoflara söylemediği veya kastetmediği şeyleri söyletmeye çalıştığını belirtir. Zira İbn Rüşd'e göre filozofların maksadı ilm-i ilâhî ile insani bilgi arasındaki farka işaret etmektir. Bu iki bilgi arasındaki teşbih ise müşağabedir.⁹⁹³ Israrla Gazzâlî filozofların söylemlerinde tutarsız olduklarını ispatlayabilmek için, felâsifenin kasdını görmezden gelmiş ve onları işin içinden çıkılamaz bir şeyi savunmakla ve akıl tutulması yaşamakla itham etmiştir.

Filozofların bu üç durumu detaylıca incelediklerini ifade eden Gazzâlî onların bu bahisteki düşüncelerini iki⁹⁹⁴ başlıkta özetler:

1] Sırf izafettir. Sağda ve solda olmak gibi. Bu özsel bir vasfa dayanmaz. Bilakis sırf izafettir. Sağda olan bir şeyin soluna geçmesi senin izafetini değiştirir. Bu durum senin zâtında bir değişikliğe yol açmaz. İşte bu zât üzere olan izafetin değişmesidir/*tebeddül*, zâtın değişmesi değildir. Elinde var olan cisimleri hareket ettirdiğinde, bu cisimlerin veya bunların bir kısmının yok olması, senin içsel gücünde veya kudretinde bir değişiklik yapmaz. Zira kudret, önce mutlak bir cismi, daha sonra cisim olmak bakımından belirli bir cismi hareket ettirebilmektir. Dolayısıyla özsel bir sıfat olarak kudretin belirli bir cisme izafeti yoktur, hatta kudretin izafeti,

⁹⁹² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 212.

⁹⁹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 455-456.

⁹⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 453. Metindeki sıralamada bir karışıklık vardır. Üç durumdan bahsedilmesine rağmen, ikinci durum açıkça ifade edilmediği için üçüncü durum şeklindeki ifadenin yanlış yazılıp aslında ikinci durum olduğu iddia edilir. Maddeleştirilerek verilen ve bizim de kullandığımız tahkikte yer alan bu durumun muhtevaya bakıldığında yanlış verildiği kanaati bizde de hasıl olmuştur. Tahkikteki yanlışlık 've min haze'l-kabîl' ifadesinin ikinci duruma tekabül eder şekilde verilmesidir. Aslında bu ifade önceki ifadeyi başka bir örnekle izah etmek için kullanılmıştır. Bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 251; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 138.

sırf izafettir. Kudretin yokluğu izafetin ortadan kalkmasını gerektirir, Kâdir olanın kudretinde bir değişiklik yoktur.⁹⁹⁵

2] Zâtta değişimdir. Sözgelimi Allah'ın âlim değilken sonradan bilmesi, kâdir değilken sonradan güç yetirebilmesi, değişimdir. Malumun değişmesi ilmin değişmesini gerektirir. Nitekim, ilmin bizzat hakikati, özel bir bilinene izafeti, kendisinde barındırır. Çünkü belirli bir ilmin hakikati, var olduğu şey üzere belirli bir malumla ilgilidir. Belirli bir bilginin, belirli bir bilinene başka bir yönde taalluk etmesi, zorunlu olarak başka bir bilgiyi gerektirir. Bu ikisinin birbirini ardınca gelmesi ise bilgide bir farklılaşmayı gerektirir.⁹⁹⁶

Gazzâlî bu sebeple der ki: “Zât için tek bir ilim vardır denilip, O'nun bilgisi, hem geçmişe, hem geleceğe hem de şimdiye dair bir bilgidir. Gelecekte sonra, şimdiye; şimdiden sonra da geçmişe yönelik bir bilgiye dönüşen tek bir bilgidir” şeklinde bir ifade doğru değildir. Zira bilginin durumları birbirine benzer olup tek bir şey olduğu için bilgi üzerindeki haller izafeti değiştirir. Çünkü bilgide izafet, bilginin bizzat hakikatini meydana getirir. İzafetin değişmesi bilginin zâtının değişmesini böylece de bilgide değişmeyi gerektirir. Bu ise Allah için muhaldir.”⁹⁹⁷

Gazzâlî'nin tikellerin bilinmesi hakkındaki bir diğer itirazı, filozofların dayandıkları ilkelere göre tikel durumlar değişiyorsa olsa bile, O'nun tikelleri bilmesine mani olan bir durumun olmayacağıdır. Öte taraftan Gazzâlî bu tür bir değişimin O'nun hakkında imkânsız olmadığı fikrini ileri sürer. Ardından bu bahiste düşünce tarihinde öne çıkan yaklaşımları genel hatlarıyla özetler: Mu‘tezile'den Cehm, O'nun hâdislere dair bilgileri hâdistir; sonraki dönem Kerrâmiyye, O hâdis şeylerin mahallidir; Hak ehli olanların çoğuna göre değişen, değişimden hali değildir, değişim ve hâdis şeylerden hali olmayanlar ise kadîm değil, hâdistir; filozoflar ise âlem kadîmdir ve değişimden hali değildir, derler.⁹⁹⁸

Filozoflar değişen bir kadîm düşündüğüne göre Gazzâlî O'nun hâdis şeyleri hâdis bir bilgiyle bildiğine filozofların inanmaları için engel bir durum kalmayacağını düşünür. Görüldüğü üzere kendi söylemleriyle filozofların görüşlerini çürütmeye çalışan Gazzâlî'nin ısrar ettiği nokta felâsifenin söylemlerinde açık bir

⁹⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 212; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 454.

⁹⁹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 212-213.

⁹⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 213; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 454.

⁹⁹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 215.

şekilde görülen çelişkilerdir. Gazzâlî tartışmanın bu noktasında farazi bir itiraz dile getirir: Allah'ın zâtında hâdis ilim düşünmek iki şeyden hali değildir.⁹⁹⁹

[a] Hâdis ilim ya O'nun cihetinden meydana gelir.

[b] Ya da O'nun dışındaki bir cihetten meydana gelir.

Gazzâlî [a]'yı batıl bir söz görür. O buna gerekçe olarak 'filozoflar nezdinde kadîm olandan hâdis bir şey sâdır olmaz ve önceden fail değilken sonradan faile dönüşmek söz konusu değildir', şeklindeki görüşü hatırlatır. Dolayısıyla [a] fikrini kabul O'nun değişmesini gerektirirdi. Gazzâlî filozofların âlemin hudûsu meselesinde, bunu kabul ettiklerini söyler. [b] Doğru kabul edilirse, zâtı dışındakinin O'na tesir etmesi, O'nu değiştirmesi ve hatta O'nun durumlarını değiştirmesi gerekirdi. Diğer bir ifadeyle ya zâtı dışındaki cihete boyun eğmesi ya da bir zorunluluk yoluyla gerçekleşmesi gerekirdi.¹⁰⁰⁰

Gazzâlî, bu iki muhtemel itiraza, filozofların dayandıkları temelle çeliştiklerini söyleyerek bir kayıt düşer. Ona göre filozofların dayandıkları ilkelerde bu iki husus imkânsız değildir. Bu iddiasını ispat sadedinde Gazzâlî, kadîmden hâdisin sâdır olması fikrinin filozoflar açısından da imkânsız olduğunu hatırlatır. O bu fikri tahlil eder: "Kadîmden hâdisin sâdır olmasının şartı, bu hâdisin ilk oluşudur. Ne var ki bu hâdislerin sonsuza giden hâdis sebepleri yoktur. Aksine dairesel hareket aracılığıyla kadîm bir şeyde sonlanırlar ki bu feleğin nefsi ve hayatıdır. Felekî nefis ise kadîmdir. Dairesel hareket feleki nefsten meydana gelir. Hareketin her bir parçası meydana gelir ve sona erer, daha sona kesinlikle yeniden meydana gelir." Gazzâlî bu pasajdan filozofların hâdis şeylerin kadîmden meydana geldiğini iddia ettiklerinin çıkarılabileceğini ifade eder. Ayrıca ona göre kadîmin durumları birbirine benzediğinde, hâdis şeylerin sürekli olarak kadîmden sudûr etmesi de birbirine benzer. Tıpkı hareketin durumlarının da birbirine benzemesi gibi. Zira hareket de durumları birbirine benzeyen kadîmden sâdır olmuştur. O halde, Gazzâlî açısından filozoflar bir uyum/*tenâsüb* ve devamlılık meydana geldiği sürece, kadîmden hâdis bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğunu itiraf etmiş olurlar. Bu durum kabul edilince Gazzâlî hâdis bilgilerin de bu kabilden görülebileceğine işaret eder.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 215.

¹⁰⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 215.

¹⁰⁰¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 216.

Gazzâlî Allah'taki bu bilginin başkasından sudûr etmesi konusunda üç durumun olduğunu ve bu fikirlerin filozofların fikirleri gereği imkânsız addedilemeyeceğini belirtir. [1] Değişim meselesidir. [2] Sonradan yaratmanın başkasını değiştirmenin sebebi olmasıdır. Bu durumun da filozofların ilkeleri gereği kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Gazzâlî, bir şeyin sonradan yaratılması, o şeyi bilmenin yaratılmasının sebebi olabilir, sonucunu çıkarır. Gazzâlî tam da bu noktada görme olayının nasıl gerçekleştiği üzerinden bir misal getirerek konuyu açıklamaya çalışır. Ona göre görme hâdisesinde kornea denilen saydam tabakadaki intibanın sebebi, renkli bir şeyin gözbebeğinin karşısında ortaya çıkmasıdır. Bu böyle kabul edildiğinde cansız bir şeyin, gözbebeğindeki suretin intibasının sebebi olması mümkündür. O halde hâdis şeylerin meydana gelmesi, el-Evvel'in hâdis şeylere dair bilgisinin meydana gelmesinin sebebi olabilir. Gazzâlî aynı örnek üzerinden bu iddiasını sürdürür. Görme gücünün nasıl ki idrak etme kabiliyeti varsa, birtakım engeller ortadan kalktığında renkli bir şeyin meydana gelmesi, idrakin gerçekleşmesinin sebebi olabilir. O halde der Gazzâlî, aynı şeyi İlk İlke için de düşünebiliriz. İlk İlke'nin ilmi kabul etme kabiliyeti olduğunu ve bu hâdis bilgilerin varlığını bilkuvve halden bilfiil hale getiren olduğunu varsayabiliriz. Ona göre bu iddia 'kadîm değişir' şeklinde bir itirazla cevaplanamaz. Zira filozofların nazarında 'değişen bir kadîm imkânsız değildir'. Gazzâlî'ye göre 'değişen bir kadîm düşüncesi' kabul edilirse teselsül ortadan kaldırılabilir.¹⁰⁰²

[3] 'Kadîmin zâtı dışındakiyle değişmesi' meselesidir. Bu durum zâtı dışındakine boyun eğme ve tahakküm altına girmeye benzer görüşünü Gazzâlî kabul etmez. Çünkü Gazzâlî nezdinde kadîm araçlarla/*vesâit* hâdis varlıkların meydana gelmesinin sebebi olabilir ve daha sonra bu hâdis varlıkların meydana gelmesi de ancak araçlarla kadîmin zâtındaki bilginin meydana gelmesinin sebebi olabilir. Gazzâlî filozofların iddia ettiğinin aksine bir başkasına boyun eğme fikrinin bu akıl yürütme biçimiyle ortadan kalkabileceğini düşünür.¹⁰⁰³ Ayrıca Gazzâlî esasen filozofların bir şey zorunluluk ve tabi'î olarak Allah'tan sudûr eder görüşünün bir

¹⁰⁰² Gazzâlî, *Tehâfût*, 216.

¹⁰⁰³ Al-Ghazali, *The Incoherence*, 142-143.

boyun eğme anlamına geleceğini iddia eder. Hatta bu fikir Allah'ı kendisinden bir şey meydana gelmeye mecbur bırakır.¹⁰⁰⁴

İbn Rüşd evvela, Gazzâlî'nin bu tartışmada söylediklerinin meselenin özünden ziyade filozofların sözleriyle ilgili olduğunu tespit eder.¹⁰⁰⁵ Tartışılan noktanın esası, tabir yerindeyse filozofların kabulleriyle iddialarının ayağı yere sağlam basmayan şeyler olduğudur. Nitekim filozoflar hakkında söylenen onların ilkeleri gereği 'hâdis şeylerin mahalli olan bir kadîm olduğu ve bunun felek olduğunu' kabul ettikleridir. Buradan hareketle de ilk kadîmin hâdis şeylerin mahalli olduğunu nereden hareketle inkâr ettikleri sorulmuştur?¹⁰⁰⁶

İbn Rüşd ise bu konuda Eş'arîlerin yaklaşımını ele alır ve kavramları tahlil eder. Ona göre Eş'arîler nezdinde bu düşünce 'hâdis şeylere mahal olan her şey muhdestir' görüşünden dolayı inkâr edilmiştir. İbn Rüşd cedelî bir tartışma olarak nitelediği bu konuyu daha detaylı ele alabilmek için iç içe geçmiş olan kadîm ve hâdis mefhumlarını ayırtırmaya çalışır. İlk tanıma göre kadîme mahal olmayan hâdis şeyler vardır (a1). Kâdime mahal olan hâdis şeyler (a2) vardır. (a1) içlerinde bulundukları mahallin cevherini değiştiren hâdislerdir; (a2) ise hâdis şeylerin taşıyıcısının cevherini değiştiremeyen hâdislerdir. Mesela hareket eden bir cismin mekandaki hareketi ile şeffaflık ve aydınlık. Kadîm hakkında da kesinlikle harekete ve yeniden meydana gelmelere/*teceddüdât* mahal olmayan yani cisim olmayan kadîm (b1); bazı hareketlere mahal olan göksel cisimler gibi kadîm (b2) şeklinde bir tasnif yapılır.¹⁰⁰⁷

İbn Rüşd, kadîm ve hâdis kavramlarına dair verdiği bu detaylı tanımların ardından, filozofların iddia ettikleri açıklamalarda kavramların yukarıda izah edildiği şekilde görülmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla bu anlamlarıyla kavramlar ele alındığında bu tartışma, batıl bir tartışmadır. Çünkü buradaki mevzubahis düşünce, cisim olmayan kadîm hakkındadır.¹⁰⁰⁸

İbn Rüşd'ün bu nokta itibarıyla yaptığı şey, kavramların anlamlarını net bir şekilde ifade etmeye gayret etmek, farklı anlamları muhtevasında barındıran

¹⁰⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 217.

¹⁰⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 460.

¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 215-216.

¹⁰⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 460.

¹⁰⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 460.

kavramları hangi anlamın hedeflenerek söylendiğinin konuyu anlamada hayati bir öneme sahip olduğuna işaret etmektir.

İbn Rüşd, filozoflar hakkında ortaya atılan bu tartışmada filozofların cevabına da yer vermek gerektiğini ifade eder. Nitekim felâsifeye göre Allah'ta hâdis bir bilgi ya zâtından ya da zâtı dışındakinden kaynaklı olabilir. Allah'ta hâdis bir bilgi zâtından dolayı olursa, bunun anlamı kadîmden hâdis bir şeyin sudûr etmiş olduğudur. Hâlbuki filozofların temel ilkelerinden bir tanesi, kadîmden hâdis bir şeyin sudûr etmeyeceğidir. İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozoflara karşı çıktığı noktanın hem 'feleği kadîm vaz ederek kadîmden bir hâdis çıkmaz' hem de 'bu hâdis şeylerin felekten sâdır olduğu' şeklindeki söylemleri¹⁰⁰⁹ olduğunu belirtir. Görünüşte burada Gazzâlî haklıdır. Ancak İbn Rüşd bu dilemmadan filozofların çıkış kapısının bir lafız takdiriyle izale edildiğini düşünür. Yani cümle şöyle kurulduğunda İbn Rüşd nezdinde bu dilemmadan filozoflar sıyrılır: Filozoflara göre hâdis bir şeyin mutlak bir kadîmden çıkmasının mümkün olmadığı, aksine özü itibariyle kadîmden, göksel cisimler gibi hareketlerinde muhdeslik olan hâdis bir şey sudûr edebilir.¹⁰¹⁰

İbn Rüşd buradan hareketle filozoflar nezdinde mutlak kadîm ve mutlak muhdes şeklinde iki mefhum tahsis eder. Bu iki kavram arasında hakiki bir orta noktanın olduğunu vurgular. Buna göre sözkonusu orta nokta bir yönüyle kadîm; diğer bir yönüyle de hâdistir. İbn Rüşd göksel cisimlerin bu orta noktaya örneklik teşkil ettiğini söyler. Nitekim göksel cisimler tür açısından kadîm, cüzleri itibariyle de hâdistir. Bir kadîmden sâdır olmaları cihetiyle kadîm, sonsuz hâdis şeylerden sudûr eden hâdis cüzlerden olmaları cihetiyle de göksel cisimler hâdistir. İbn Rüşd filozoflara göre, el-Evvel cisim olmadığı için O'nda hâdis şeylerin varlığını kabul etmezler; hâdis şeylerin ise sadece cisim olarak var olduğunu kabul ederler. Çünkü kabul, sadece cisimde vardır; maddeden beri olan bunu kabul etmez.¹⁰¹¹

İbn Rüşd filozofların yaptıkları 'İlk illet, malul olamaz' şeklindeki kıyasın, ikinci kısmının tartışmaya sebep olduğunu ifade eder. Ancak filozofların böyle bir kıyas yapmalarının gerekçesi yani 'ilk illetin nedenli olmaması' şu sebeplere racidir: Aksi halde, İlk İllet'in ilminin insanın ilmine benzemesi caiz olurdu. Yani malumlar

¹⁰⁰⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 215-216.

¹⁰¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 460.

¹⁰¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 460-461.

ilk illet'in ilminin sebebi olur ve malumların sonradan meydana gelmesi, İlk İlet'in malumlara dair bilgisinin sonradan meydana gelmesinin sebebi olur.¹⁰¹²

İbn Rüşd'e göre bu iki noktaya; görülen şeyler, görme idrakinin illetidir; akılla kavranılan şeyler de akıl idrakinin illetidir düşüncesinden varılır. Bu durumda mevcudatı yaratmasının illeti O'nun ilmi değil de O'nun mevcudata dair fiili ve mevcudatı yaratması, mevcudatı idrakinin illeti olurdu. İbn Rüşd'ün filozofların yaptıkları kıyasa bir kayıt düşerek gayelerini ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Zira yukarıdaki ifadeler filozoflar nezdinde imkânsızdır. O'nun ilmi, insanın ilmine kıyas edilemez. İnsanın ilmi, mevcudatın malulü; O'nun ilmi ise mevcudatın illetidir. Kadîm ilmin, hâdis ilim suretinde olması caiz değildir. Kim buna inanırsa ilahı ezeli bir insan; insanı ise oluş ve bozuluşa tabi olan bir ilah yapar. Özetle, el-Evvel'in ilmi, insani ilmin mukabili yani zıttıdır. Dolayısıyla O'nun ilmi, mevcudatın failidir. Yoksa mevcudat O'nun ilminin faili değildir.¹⁰¹³

Satır aralarına baktığımızda İbn Rüşd'ün ısrarlı bir şekilde dile getirdiği bir yanlışlıkla karşılaşırız: Gâibin şâhide kıyas edilmesi. Fiziki âlemden hareketle sözgelimi görme ve idrak konusunda verilen örnekler üzerinden metafizik bir konu olan sıfatlar meselesine yaklaşmak bir metodoloji hatası olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıfatların insan ve ilah arasında bu denli teşbih açısından ele alınması İbn Rüşd nezdinde doğru değildir. Hatta bu yaklaşımın en problemli neticesi, insanı ilah konumuna çıkarmak ve ilahı insan konumuna indirgemektir. Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd antropomorfik tasavvurlara kapı araladığı için bu metodu tenkit eder. Belo da Meşşâî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insana ait özelliklerin ilah hakkında varsayıldığı yerlerde nassı metaforik bir şekilde yorumladıklarından bahseder.¹⁰¹⁴ Yine Belo filozofların esas amacının İbn Rüşd eliyle dile getirildiğine işaret eder. Bunlardan ilki Allah'ı yeryüzü gibi belli maddi bir yerle tasavvur etmeyi gerektiren alegorik manaları ortadan kaldırmaktır. İkincisi ise bu tür metaforik ifadelerin Allah'ın yüce ve kâdir oluşunu gösteren bâtinî birtakım manalar şeklinde doğru anlaşılmasını sağlamaktır.¹⁰¹⁵

¹⁰¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 461.

¹⁰¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 461.

¹⁰¹⁴ Belo, *Averroes and Hegel*, 28.

¹⁰¹⁵ Belo, *Averroes and Hegel*, 34.e

İbn Rüşd'e göre filozofların Allah'ın kadîm bir ilimle tikelleri bilmeyeceği görüşü Gazzâlî'nin vehmidir hatta tabir yerindeyse filozofları yanlış anlamaktır. Bu iddiasını ispat sadedinde İbn Rüşd filozofların gelecek zamanda meydana gelebilecek hâdis tikellere dair uyarılar içeren sadık rüyayı ve her şeyin düzenleyicisi ve hâkimi olan ezeli bilgidен önce bu uyarıcı bilginin insan uykudayken meydana geldiği düşüncesini kabul ettiklerine işaret eder.¹⁰¹⁶

İbn Rüşd genel olarak Meşşâîlerin ifade ettiklerinden anlaşılması gerekeni şöyle özetler: 'Allah ne tûmeli ne de tikeli bizim bildiğimiz gibi bilir. Zira bize göre bilinen tûmeler, varlığın tabiatının sonucudur. İlm-i ilm-i ilâhî de ise bunun tam aksi söz konusudur. Bundan dolayı bu konudaki burhan, bu ilmin tûmel ve tikel olarak vasıflandırılmaktan münezzeh olduğudur. Tûm bunları dikkate alarak meseleye baktığımızda İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin *Tehâfût* eseri için ifade ettiği ilim adamına yakışmayan bir tavrı sürdürdüğünü ve salt çürütmek maksadıyla hakikati ıskaladığını söylemesinde bir gerçeklik payı vardır, diyebiliriz. Zira Gazzâlî bu örnekte de görüldüğü üzere indirgeyici ve salt tek bir noktaya odaklanarak hüküm vermiş gibi gözükür.¹⁰¹⁷ Toktaş'ın ifadesiyle buradaki esas mesele Gazzâlî'nin tümevarım, filozofların tûmdengelim yöntemine müracaatla konuyu ele almalarıdır. Tümevarım metodundan hareket eden Gazzâlî filozofların söylediklerinden Allah'ın tikelleri bilmediği sonucuna ulaşırken filozoflar Allah'ın değişime konu olmayacak eksiklik atfedilmeyecek bir ilimle tikelleri tûmel tarzda kuşattığı sonucuna varır. İbn Rüşd ise felâsifenin tikelleri inkâr etmediği ancak filozofların Allah'ın tikelleri bildiğine dair bir burhana da sahip olmadıkları hususuna işaret eder.¹⁰¹⁸

3.1.3. İlim ve Eşadlılık

İbn Rüşd'ün insani ve ilâhî bilgi meselesinde sıklıkla vurguladığı noktalardan birisi 'ilim' lafzının insan ve ilah için kullanımının salt eşadlılık bildirdiği/iştirâku'l-isim hususudur. Metafizik şerhinde söylediği gibi 'pek çok şey tek bir isimde müşterek olduğunda bazısı bu ismi bazısından daha çok hak eder.'¹⁰¹⁹ Dolayısıyla İbn

¹⁰¹⁶ İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl*, 103-104.

¹⁰¹⁷ İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl*, 103; İbn Rüşd, "Dâmîme", 130.

¹⁰¹⁸ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 95-103.

¹⁰¹⁹ İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 96.

Rüşd nezdinde ilim sıfatını almayı Bârî'nin insandan daha fazla hak ettiği söylenebilir.

Öncelikle her iki tabiatın farklı olduğuna işaret eden İbn Rüşd bunun akabinde mevcut kullanımın ortak bir adlandırmadan ibaret olduğuna da temas eder. Hatta İbn Rüşd bu hususta karşılıklı özlerden ve birtakım özellikleri aynı oldukları gerekçesiyle iki bilgiyi birbirine benzetmeyi cehaletin son noktası olarak niteler. Nitekim ilim lafzıyla muhdes veya kadîm bir bilgiye işaret edilmiş olması bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu gösterir.¹⁰²⁰ Ayrıca birtakım özellikleri aynı olduğu gerekçesiyle ilim sıfatının ilah ve insan için kullanımının birbirine benzetilmesini cehaletin son raddesi olarak görmesi, başka bir eserinde ortaya koyduğu izahlardan daha iyi anlaşılır. İbn Rüşd sürekli vurguladığı üzere ilim sıfatının eşadlı bir isim olduğunu belirtir. Yukarıdaki hata ise ilim sıfatının mütevâtî isimler kabilinden görülmesidir. Zira mütevâtî isim, *'lafız ve anlam bir olmakla birlikte bu lafzın delalet ettiği fertlerin sayısının çok olduğu sözcüktür.'*¹⁰²¹ Bir başka ifadeyle bir lafzın ve mananın eşit bir şekilde birçok şey için kullanılmasıdır. Sözlükteki tanımıyla eşadlı isim *'tanım ve hakikat bakımından farklı olan varlıklar için eşit anlamda kullanılan isimdir.'*¹⁰²² Canlılık manasının hem at hem insan için kullanılması yani tek bir anlamın birçok şey için kullanılması, mütevâtî lafza örnektir. Musavver insan ve nâtık insan için kullandığımız canlılık lafzı ise tek bir lafzın farklı manalar için kullanıldığını gösterir ki bu da eşadlı ismin örneğidir. Çünkü musavver insan ve nâtık insan ifadelerinin her ikisinin tanımı da farklıdır. Sadece isim yani canlılık açısından müştereklerdir.¹⁰²³ Özetle İbn Rüşd ilim lafzının mütevâtî bir lafız olarak anlaşılmasını son derece cahilce bir yaklaşım olarak görür. İlim sıfatının eşadlı isim statüsünde olup öyle anlaşılması gerektiğini belirtir.

İbn Rüşd kendisinden önceki felsefî gelenek içerisinde de yer alan lafızlar konusuna hatırı sayılır düzeyde eğilmiştir. Ona göre lafızlar, müşterek, müşekkek ve mütevâtî şeklinde taksim edilir. Peki ilim sıfatı mütevâtî lafız olarak görülürse ne

¹⁰²⁰ İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl*, 103.

¹⁰²¹ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), "Mütevâtî İsimler", 245.

¹⁰²² İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), "Müşterek İsimler", 244.

¹⁰²³ İbn Rüşd, *Maqûlât*, 7.

olur? Bu soruyu cevaplandırmak için öncelikle mütevâtî lafzın ne olduğunu ve onu eşadlı lafızdan ayıran noktayı açıklamamız gerekmektedir.

İbn Rüşd eşadlı bir ifade olarak ilim sıfatının hem insan hem de ilah için kullanılmasının karşılıklı birçok isim için kullanıldığını vurgular. İbn Rüşd'ün karşılıklı isimlerle kastının ne olduğunu bir başka eserinde izah ettiğini görürüz. İbn Rüşd, *Kategoriler* kitabına işaretle dört sınıf şeye kendileri ile delalet edene mütekâbilât denildiğini belirtir. Bunlar: olumlu-olumsuz, zıtlar, birbirine izafe edilen şeyler ve meleke-ademdir.¹⁰²⁴

İbn Rüşd'ün karşılık kategorisiyle buradaki kastı zıtlardır. O tek bir kelimeyle zıt lafızlara işaret edilmesine yücelik (celel) ifadesinin büyüklük ve küçüklük hakkında; sarîm ifadesinin ise aydınlık ve karanlık hakkında söylenilmesini örnek verir. Dolayısıyla bu noktadaki ifadeyi biraz daha açacak olursak celel ve sarîm ifadeleri¹⁰²⁵ ilim ifadesi gibi eşadlı kullanılır ancak bunlar birbirinden tamamen ayrıdır. Zira sarîm lafzı zıt kelimelerden olup hem gece hem de gündüz için kullanılır. Aynı şekilde celel kelimesi de zıt lafızlardandır ve hem basit hem de büyük anlamında kullanılır.

İbn Rüşd eşadlı isim teorisi olarak adlandırdığımız bu nazariyesinde aynı örneği *Tefsîru mâ ba'de't-ṭabî'a*'da kullanır. Ayrıca mezkûr eserinde bilinen ve bilinmeyen de bilinen şeklinde isimlendirildiğini zikreder. İbn Rüşd burada kastedilen bilinen isminin hakiki bilgiyle bilinen ve sofistçe bilinen bilgi hakkında eşadlı olarak söylenmiş olmasıdır. Bu tür isimde ortaklıkların Arap dilinde çok olduğuna değinen İbn Rüşd yukarıda da geçen celel ve sarîm lafızlarını buna örnek gösterir.¹⁰²⁶

İbn Rüşd iştiraku'l-isim açısından ilim sıfatının hem insan hem ilah için kullanılmasını cevher ve araz kavramlarıyla izah ettiğini söyleyebiliriz. İbn Rüşd *Tefsîru mâ ba'de't-ṭabî'a*'da sıcaklığın bir şeyde cevher ve araz olarak bulanabileceğini ifade eder. Burada sıcaklık hem cevher hem de araz için kullanılması eşadlı bir isim olarak kullanılmaktan öte bir anlam ifade etmez. Çünkü sıcaklık örneğinde olduğu gibi bazen cevher bazen de araza söylense de herhangi bir

¹⁰²⁴ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-ṭabî'a*, 21.

¹⁰²⁵ Bk. Enbârî, *el-Ezdâd* (Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1987), 84, 89.

¹⁰²⁶ İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 182.

şeyde sıcaklığın kullanımı yine kendine özgü olarak bulunur.¹⁰²⁷ İlim sıfatını aynı misalin içerisinde koymaya çalıştığımızda konu biraz daha aydınlanır. İlim sıfatı hem ilah hem de insan için eşadlı olarak kullanılır. Bu eşadlılığı cevher-araz kavramlarıyla anlatacak olursak ilim sıfatının Allah'ın için kullanımı cevher, insan için kullanımı arazdır. İlim sıfatı bu şekilde cevher ve araz için müşterek kullanılsa da bu sıfatın insan ve ilahta tezahürü kendilerine özgü bir biçimde olur.

Buraya kadar ilim sıfatı imkân, tabiat, keyfiyyet ve müştereklik mefhumları çerçevesinde tasvir edildi. Şimdi İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve Meşşâî filozoflar arasında mekik dokur gibi yorumladığı meselelerde onun yaklaşımı ve konumuna geçilebilir.

3.1.4. Değerlendirme

İbn Rüşd'ün ilim sıfatı özelinde nasıl bir yaklaşımı olduğu sorusu birçok açıdan ele alınabilir. Sözgelimi o kadîm-hâdis, küllî-cüzî gibi bazı kavramları gâibi şâhide benzetmek kabilinden gördüğünden Allah hakkında kullanımını doğru bulmaz.¹⁰²⁸ Öte taraftan ilim sıfatından yoksun bir ilah fikrini imkânsız gördüğünden hem şer'î delillere¹⁰²⁹ müracaatla hem eşyadaki gaye ve nizama dikkat çeken birtakım istidlallerle¹⁰³⁰ hem de diğer sıfatlarla olan ilişkisi üzerinden ilim sıfatının Allah için kullanımını ispatlamaya çalışır.¹⁰³¹

İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesinde kendisinden önceki geleneği anlarken ve tartışmaları yorumlarken yaslandığı zeminlerden en önemlisi hâlık ve mahlûk arasındaki ilişkidir. Israrlı bir şekilde dile getirdiği bu husus esasen tartışmanın ilgili olduğu iki mefhumu zihne getirir. Biri kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid; diğeri teşbihtir. İlim sıfatı gibi bazı sıfatların hem hâlık hem de mahlûk için kullanılmaları zihni ister istemez bir teşbihe sevk eder. Dolayısıyla İbn Rüşd ilim sıfatının hem hâlık hem mahlûk üzerinde kullanımını kabul etmekle beraber metodik hataya düşmemek için her iki varlık arasındaki ayrıma sık sık temas eder.

¹⁰²⁷ İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 570.

¹⁰²⁸ İbn Rüşd, "Dâmîme", 130; İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, 103-104; İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

¹⁰²⁹ Mülk 67/14. Ayrıntı için bk. Bahît, *İbn Rüşd ve Felsefetu'l-ilahiyye*, 237; Selmân Avde, *el-Vücûd ve'l-ma'rife 'inde İbn Sînâ ve İbn Rüşd* (Bingâzi: Dâru şumû's-sikâfe:, 2004), 81-82.

¹⁰³⁰ İbn Rüşd, *Keşf*, 129.

¹⁰³¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 130-132.

İbn Rüşd bu sebeple ‘insandaki bilgi ile ilahın bilgisini birbirinden farklı kılan noktalar nelerdir?’ sorusuna odaklanır ve birtakım misaller üzerinden konuyu izah eder. Bunlardan ilki madûm mefhumuna dayanır. Ona göre insanın ma’dûm şeyleri bilmesi, varlığı dikkate almasına ve ma’dûm şeylerin varlığa gelmesine bağlıdır.¹⁰³² İbn Rüşd ilahın bilgisinin insan tasavvurunu zorlayan yapısına tenbihte bulunarak bir şeyin var olmadan önceki bilgisi ile var olduktan sonraki bilgisini tek bir bilgi ile bilmeyi tasavvuru zor bir şey olarak niteler. Diğer yandan ona göre konuya şeriatın baktığı gibi bakılmalıdır: Allah bir şey olmadan önce, o şeyi olacağı üzere bilir; bir şey olduğunda ise onu da olduğu hal üzere bilir. Yok olan bir şeyi ise yok olduğu vakitte yok olduğu üzere bilir.¹⁰³³

İkincisi Bahî’tin nedensellik nazariyesi¹⁰³⁴ olarak adlandırdığı, İbn Rüşd’ün illet ve malûl kavramlarına dayanan açıklamasıdır. Buna göre, varlık insanın bilgisinin illet ve sebebidir. Kadîmin ilmi ise varlığın illet ve sebebidir. Dolayısıyla insanın bilgisi için malûllük ve değişim söz konusu iken ilah hakkında bu imkânsızdır.¹⁰³⁵ Ayrıca insanın bilgisi bilgiye konu olan şeyin/malûmun bir sonucu iken Allah’ın bilgisi ise malûmun varlık sebebidir.¹⁰³⁶ Diğer bir ifadeyle insanın bilgisi üzerinde varlıklar müessir iken; Bâî’nin ilmi varlık üzerinde müessirdir.¹⁰³⁷ İbn Rüşd’e göre bu satırların matuf olduğu amaç ‘var olmasının şartı tikellerin varlığına bağlı olan tikel bir ilimle Allah’ın tikelleri bilmediği’ görüşüdür. Zira Allah muhdes ilimde olduğu gibi tikellerin malûlü değil, illetidir.¹⁰³⁸

İbn Rüşd’e göre İlk İlet’in mevcudatı yaratmasının illeti, O’nun ilmidir. Bu kabul edilmezse O’nun mevcudata dair fiili ve mevcudatı yaratması, mevcudatı idrakinin illeti olurdu. Bu gerekçeler etrafında o teşbih düşüncesinin boyutlarının nereye varacağını göstermiş olur. İnsanın ilmi ile el-Evvel’in ilmi arasında mukayese yapılamaz. Kadîm ilmi hâdis bir ilim mesabesinde görmenin sonucunda ilah ezeli bir insan, insan ise oluş bozuluşa tâbi bir ilah gibi görülür.¹⁰³⁹ Terkan’ın haklı olarak

¹⁰³² İbn Rüşd, “Dâmîme”, 128.

¹⁰³³ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

¹⁰³⁴ Bahî, *İbn Rüşd ve Felsefetu’l-ilahiyye*, 271.

¹⁰³⁵ İbn Rüşd, “Dâmîme”, 129.

¹⁰³⁶ İbn Rüşd, *Faşlû’l-makâl*, 102.

¹⁰³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

¹⁰³⁸

¹⁰³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 461.

ifade ettiği üzere burada ilahın yaratılmış şeyler karşısındaki konumu esasen ontolojik bir ayrım temelinde inşa edilir. Ancak Terkan İbn Rüşd'ün ilahın ve insanın ontolojik statüleri arasındaki kesin fark kabul edildiğinde meselenin çözümüne dair önerisinin bir yönden tartışmadan kaçınmak gibi görüldüğüne işaret eder. Ona göre bütüncül yaklaşım ve sistemleri gereği filozoflar birçok meselede olduğu gibi insanın Allah karşısındaki durumu gibi noktaları zayıf bırakmışlardır.¹⁰⁴⁰

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine dayanan diğer bir açıklamada İbn Rüşd insanın ilmi söz konusu olduğunda aynı anda bir şeyi bilmesinin veya bilmemesinin mümkün olmadığını söyler. İnsan bir şeyi aynı anda hem doğru hem yanlış olarak kabul edemez. Ancak Bârî'nin ilmi üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini dışarıda bırakır. Zira 'İki zıttı Bârî'nin zâtında toplaması mümkündür'. İbn Rüşd bunu şöyle izah eder: Bârî bir şeyi insanın eksiklik getiren bilgisi gibi bir bilgiyle bilmez. Aynı zamanda da eksiklik gerektirmeyen, sadece keyfiyetini kendisinin bildiği bir bilgiye de bilir.¹⁰⁴¹

Dördüncüsü Kâsım'ın işaret ettiği şu husustur: Ona göre İbn Rüşd bilişsel süreçler üzerinden insan ve ilah arasındaki bilginin farklı oluşuna temas eder ve bunu mutlak ve mukayyet kavramlarına müracaat ederek yapar. Belo'ya göre belirtilmesi gereken ilk husus İbn Rüşd'ün insanın aksine ilahta bilgiyi elde etme gibi bir sürecin olmadığını vurgulamasıdır.¹⁰⁴² Nitekim insanın bilgisi nisbî bir bilgi olup merhaleler şeklinde elde edilir, duyu ile başlar, hissî idraklerle ardından da tasavvur ve hayalle devam eder. Tikel hayalî suretlerden tümel manalar soyutlanır. Bu tümel manalar da bazı tikel manaları istinbât etmede kullanılır. Ancak bu süreç eksik ve hatalı sonuçlara ulaştırır. Bu açıdan Kâsım İbn Rüşd'ün ilim sıfatı özelinde tüm ilahi sıfatlara yaklaşımındaki esas gayenin bir yönüyle eksik sıfatları Allah'tan nefy etmek olduğunu diğer yönüyle de insan ve ilah için kullanılan sıfatların sınırlı bir bağ ifade ettiğini göstermek olduğunu dile getirir.¹⁰⁴³

Beşincisi İbn Rüşd'ün zaman zaman müracaat ettiği kıyâs-ı evladır. Buna göre insanın bildiği varlıklar dışında hiçbir varlık kabul edilmediğinde Allah'ın

¹⁰⁴⁰ Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge*, 204-206.

¹⁰⁴¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 444.

¹⁰⁴² Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", 197-198.

¹⁰⁴³ Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd*, 107.

zatının akıl olması ve bu aklın varlığa taalluk etmesi gerekirdi. Halbuki insanın varlıklara taalluk eden bilgisi gibi bir bilgi Tanrıya nispet edilemez. O halde Allah'ın varlıklara taalluk eden bilgisi insanın bilgisinden daha üstün bir bilgidir. Zira üstün olan aşağı olan varlığın illetidir.¹⁰⁴⁴

Tikel ve tümelin bilgisi konusundaki esas tenkit şu cümlede gizlidir: Türlerin çoğaldığını kabul etme hem tikellerin çokluğunu hem de tek bir tikelin birçok durumu olduğunu kabul manasına gelir. O halde tümelleri bilmek Tanrıdaki çokluğu izale etmez. Aksine başka çokluklar ortaya çıkarır. İbn Rüşd bu söylem karşısında şöyle bir izah yapar: Tikeller duyu ve hayalle; tümeller ise akılla bilinir. Tikelin ve tikel durumların artması idrakin değişmesini ve çokluğunu gerektirir. Halbuki tür ve cinsleri yani tümelleri bilmek değişmeyi gerektirmez. Dolayısıyla İbn Rüşd tür ve cinslerin kendisini kuşatan bir bilgide birleşebildiklerini ve tümel ve tikelin çokluk manasında bir araya gelebileceğini belirtir.¹⁰⁴⁵

İbn Rüşd illet-malûl-akıl kavramları üzerinden de tikel ve tümel hakkındaki tartışmayı tahlil eder. O tür ve cinslerin artmasının ilimde çokluk getireceği düşüncesinin doğru olduğunu söyler. Ancak tümel ve tikel şeklinde isimlendirilen ilmin etkilenen/*münfail* ve malûl bir akıl olması gerektiğini de belirtir. Halbuki İlk Akıl, sırf fiil ve illetir. Dolayısıyla iki ilim mukayese edilemez. O'nun ilmi bir yönüyle münfail olmayan diğer yönüyle de fail olan bir ilimdir. O başkadır/*ğayr*. Bu sebeple kendisinden başkasını akledememesi münfail olmayan bir ilme sahip olduğunu gösterirken, zât olması yönüyle zâtı dışındakini akletmesi de fail bir ilme sahip olduğunu gösterir.¹⁰⁴⁶

Belo, İbn Sînâ'nın dile getirdiği tikeli tümel tarzda bilme hususunu İbn Rüşd'ün reddettiğini ve onun asıl amacının ilm-i ilâhînin ne olmadığını vurgulamak olduğunu düşünür. Ona göre İbn Rüşd negatif teoloji ile insani ve ilahi bilgi arasındaki farka işaret eder.¹⁰⁴⁷

İlim sıfatı özelinde esas tartışma değişim kavramıyla ilgilidir. Değişim meselesiyle doğrudan ilgili olan şey tikelin bilinmesi konusudur. Tikelin bilgisi hakkındaki tartışma Belo'nun ifadesiyle şöyledir: Gazzâlî'nin çürütme tarzı,

¹⁰⁴⁴ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 457.

¹⁰⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 456.

¹⁰⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 456-457.

¹⁰⁴⁷ Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", 197-198.

filozofların tümelleri tikel şekilde bilme söyleminin ilahın kendini bilmediği gibi tikel bir şahsı veya olayı da bilmediği sonucunu doğurur.¹⁰⁴⁸

İbn Rüşd değişim fikriyle insanın idraki arasında bir irtibat kurarak tikeli bilmenin keyfiyeti üzerinde durur. Onun ifadesiyle insan tikeli duyularla; tümeli akılla idrak eder. İnsanın idrakinde illet, idrak edilen şeyin kendisi olduğundan bu şeylerin teğayyür ve taaddüdü idraki de değiştirir. O halde tikel ve tikele ilişkin durumlar içerisinde eksiklik, değişim, dönüşüm artma ve eksilme gibi durumları içerdiğinden Bârî hakkında kullanımı doğru değildir.

İbn Rüşd ilim sıfatıyla ilgili tartışmada muzaf kavramını da tahlil eder. Ona göre Zeyd-sütun örnekleme üzerinden ‘Zeyd’in zâtında bir değişiklik meydana gelmez’ söylemi yanlıştır. Çünkü bizzat izâfetin kendisi değişmiştir. Bunun sebebi, sağda olan izâfetin sola dönmesidir. Hatta izâfetin konusu yani Zeyd de değişmiştir. Durum böyle olduğuna ve ilim de bizzat izâfet olduğuna göre malumun değişmesiyle ilmin de değişmesi gerekir. Tıpkı sütunun Zeyd’e göre izâfetinin değişmesiyle Zeyd’in de değişmesi gerektiği gibi. Çünkü, sütun Zeyd’in sağında iken onun soluna nakledilmiştir.¹⁰⁴⁹ Deniz’e göre ilahi bilgi hakkında izâfetle konuya yaklaşan Gazzâlî karşısında İbn Rüşd değişim fikrini barındırdığı için izâfetle ilahi bilginin açıklanmayacağını ortaya koymuştur.¹⁰⁵⁰

İbn Rüşd izâfet ve muzaf kavramları etrafındaki tartışmayı insanın idrakiyle ilişkilendirir. O (x^1): malumun ilimle olan ilişkisinin/nisbet; (x^2): cevhere ilişkin izâfetteki gibi olmayan muzafların sözgelimi sağ ve sol gibi yönlerle sahip şeylerle olan ilişkisidir’ söylemlerini insani bilginin tabiatının kavrayamayacağını düşünür.¹⁰⁵¹ Hatırlanacağı üzere izâfet, cevher, zaman, nicelik, nitelik, mekan, konum, etki ve edilgi gibi on kategorinin tamamına ilişir.¹⁰⁵² Burada (x^1) nitelik kategorisine ilişkin izâfet;¹⁰⁵³ (x^2) ise konuma ilişkin izâfettir.¹⁰⁵⁴ İbn Rüşd’ün muradı farklı kategorilerde olan izâfet türlerinin sanki aynı kategorideymiş gibi düşünülmesinin insan idrakini aştığına dikkat çekmektir. Çünkü izâfet genel

¹⁰⁴⁸ Belo, “Averroes on God’s Knowledge of Particulars”, 198.

¹⁰⁴⁹

¹⁰⁵⁰ Gürbüz Deniz, “Al-Farabi On Divine Knowledge”, *Journal of Islamic Research* 2/2 (2009), 27.

¹⁰⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 456.

¹⁰⁵² İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba ‘de ‘t-tabî ‘a*, 14.

¹⁰⁵³ İbn Rüşd, *Tefsîr I*, 950, 954.

¹⁰⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba ‘de ‘t-tabî ‘a*, 14.

itibariyle ikiye bölünür. İlki, her iki şeyin de cevherinde olan görelilik; ikincisi iki şeyden birinin cevherinde olan diğerinde ilki açısından bulunan görelilik. İlkinde her iki şey de bizatihi görelidir; ikincisinde biri bizatihi diğeri başkası bakımından görelidir.¹⁰⁵⁵ Dolayısıyla (x^1) bizatihi görelî (x^2) ise başkasıyla görelidir. İbn Rüşd'ün (x^1) ve (x^2) arasında bir benzerlik kurmanın insan tabiatında aklı aştığını söylemesinin gerekçesi insan aklının sınırlı kavrayışına yönelik bir telmihtir.

Tanrı Zeyd gibi herhangi bir şahsı ve fiillerini veya herhangi bir peygamberi bilmeksizin salt nübüvveti ve peygamberin özelliklerini tümel ve mutlak bir şekilde bilir. Zira hisse, duyuya ve zamana bölünebilen durumlar farklı farklı ve değişimi gerektirir.¹⁰⁵⁶ Tanrı ise bundan münezzehtir. Bu söylemin kendi içerisinde çelişkili olduğu görüşündeki Gazzâlî¹⁰⁵⁷ güneş tutulması örneğinin Tanrı'nın bilgisinde teklik değil bir tür çokluk ispatı olduğunu savunur. İbn Rüşd ise esas meselenin gözden kaçırıldığını ima eder. Ona göre burada yaratıcının ilminin insanın ilmine teşbih edilmesinden kaynaklı bir *müşâğabe* vardır. Çünkü güneş tutulması örneği üzerinden İbn Sînâ'nın yapmaya çalıştığı şey şudur: 'Tikel şeylerin, kendileriyle bilenin değişmeyeceği bilgi ve idrakle, nasıl bilinip idrak edildiği ve kendisiyle bilenin değişeceği bir bilgi ile nasıl bilinip idrak edildiğini açıklamaktır.'¹⁰⁵⁸

Ezcümle İbn Rüşd, ilm-i ilâhî hakkında hâdis, kadîm, tümel ve tikel kavramlarının esas problemi oluşturduğunu iddia eder. Bu ise onun linguistik tenkitler etrafında nominalist yaklaşımı savunan bir düşünür olarak görülmesine sebep olur. Çünkü o sürekli meselenin nominal/adsal oluşuna işaret eder. Öte taraftan ilim sıfatı örnekleminde insan ve ilah hakkındaki mukayese edilemezlik vurgusu - Booth'un ifadesiyle- İbn Rüşd'ü antropomorfik yaklaşımlar karşısında konumlandırır.¹⁰⁵⁹ Hatta Belo'nun dikkat çektiği gibi İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye cevap verirken Eş'arî kelamcılarını kınadığı husus ilah hakkında antropomorfik düşüncelere sahip olmalarıydı.¹⁰⁶⁰ Ancak öte taraftan Macit Fahri'nin dediği gibi bir durum da ortaya çıkar: İbn Rüşd, Tanrı'nın O'nun değişmez ve cismanî olmayan doğasına

¹⁰⁵⁵ İbn Rüşd, *Tefsîr I*, 962.

¹⁰⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfût*, 211.

¹⁰⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfût*, 212.

¹⁰⁵⁸ İbn Sînâ, *Necât*, 226.

¹⁰⁵⁹ Booth, *Analytic Islamic Philosophy*, 147.

¹⁰⁶⁰ Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", 188.

halel getirmeksizin bu tür tikel duyumların bilgisine nasıl sahip olabileceğini açık bir şekilde izah etmez. Daha ziyade teolojik delile müracaat eder.¹⁰⁶¹

İbn Rüşd'ün ilim sıfatı hakkında söyledikleri kendisinden önceki Aristotelesçi düşüncenin birer yansıması olan aşağıdaki aksiyomlar etrafında gösterilebilir: Zatında madde olmayan Allah saf akıldır.¹⁰⁶² Maddeden tecrîd edilen varlıkların zirvesinde olması yönüyle Allah'ın ilmi, ilmin en üst türüdür. Düşünme ya da düşünce en kutsal olgudur. Bu sebeple Tanrı sürekli ve ebedi düşünme ya da tefekkürle meşgul olur. Tanrı basit, maddeden bağımsız, saf akıl ve varlıkların en mükemmeli olduğundan, yalnızca en mükemmel şeyleri düşünür.¹⁰⁶³ Dolayısıyla en mükemmel varlık Tanrı olduğundan kendini düşünür. En mükemmel varlık aynı mükemmellikten yoksun şeyleri düşünemez. Çünkü bu daha aşağı olana doğru bir hareket ve değişim olur.¹⁰⁶⁴ Yukarıdaki aksiyomlar etrafında İbn Rüşd'ün ilim sıfatı hakkındaki tahlilleri ise şöyle ifade edilebilir: Allah yerde ve gökte olan her şeyi bilir. İlm-i ilahi ve ilm-i insani arasında benzerlik kurulamaz. İlm-i ilahi eşyanın varlık sebebi, ilm-i insani ise eşyanın varlığının sonucudur. İlm-i ilahi hakkında tümel ve tikel şeklinde bir ayrım yapılamaz. İlm-i ilahi, gâib ile şâhid âlem mutlak şekilde birbirinden ayrı tutularak ele alınmalıdır. Allah'ın ilmi insanın kavrayışının ötesinde diğer bir ifadeyle insan aklının anlamakta güç yetiremeyeceği bir meseledir.

3.2. İrade

İbn Rüşd'ün ele aldığı ikinci kavram ilim sıfatı gibi sübûtî sıfatlardan biri olan iradedir. İrade konusunun ele alındığı bağlamların zenginliği, sudûr tartışmalarının doğurduğu bir sonuç olarak görülebilir. Gazzâlî'nin sözkonusu teoriye yönelik en önemli tenkidi bir zorunluluk fikriyle Tanrı'dan evrenin meydana geliyor oluşunu ima etmesi ve irade eden bir Tanrı fikrini yok sayması varsayımına dayanır. Gazzâlî ilim sıfatı etrafındaki tartışmalara yaklaşım biçiminin aynısını irade sıfatında da sürdürür. O filozofların iradenin keyfiyeti üzerinde durduklarını değil de iradeyi

¹⁰⁶¹ Majid Fakhry, "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes", *Mediaeval Studies* 30 (1968), 86. Ayrıca bk. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 308.

¹⁰⁶² Aristoteles, *Metafizik*, [169a30-1069b].

¹⁰⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, [1072a24-1072b].

¹⁰⁶⁴ Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge*, 208.

kabul etmedikleri fikri üzerine yoğunlaştığından O'nun nezdinde filozoflar Allah'ın iradeye sahip olduğunu inkâr ederler.

İbn Rüşd söz konusu sıfat hakkındaki tartışmayı keyfiyyet üzerinden ele alır ve en temelde ontolojik bir izahla ezeli olan ile hâdis olan arasındaki iradenin farklılığına işaret eder. Bu ayrım İbn Rüşd'ün sıfatları ele alışında oldukça baskındır. Hatta irade-fiil, irade-fail, irade-tahsis vb. başlıklar da bütünüyle bu ayrım temelinde iradeyi izah eder. Bu ontolojik ayrım temelindeki paradigma aynı zamanda İbn Rüşd'ün meseleye dair getirdiği çözümdür. İrade-tercih eden/*müreccih*, iradenin ertelenmesi/*terâhi*, eşadlılık, irade-tahsîs, fail-fiil başlıklarının her biri özü itibariyle yukarıdaki ayrımın alt başlık ve kavramlar üzerinden ele alınmasından başka bir şey değildir.

Bu tabloda İbn Rüşd'ün ilah ve insan arasındaki ayrım fikrine işaret etmesi hem ontolojik farklılığa dayanan hem de antropomorfik yorumların çarpıklıklarına işaret eden bir görüntü sergiler. Öte taraftan, irade lafzının insan ve ilah için lafzî olarak kullanımının eşadlı oluşuna dikkat çekmesiyle İbn Rüşd linguistik ve mantikî bir izahla konuyu inceler.

Genel çerçeve bu şekilde çizildikten sonra İbn Rüşd'ün irade sıfatına dair değerlendirmelerine geçilebilir. Bunlardan ilki, irade sıfatına sahip bir ilah düşünülebilir mi veya düşünülmesi mi? sorularıyla özetlenebilecek iradenin imkânı konusudur.

3.2.1. İmkân ve Sudûr

İbn Rüşd *Menâhicü'l-edille* eserinde ilim sıfatının varlığını ispat maksadıyla ev örneğini verir. Burada ev örneğinden hareketle ilim sahibi birinin varlığına ulaşan İbn Rüşd aynı şekilde evin kasteden irade eden bir fail tarafından inşa edildiğine dikkat çekerek irade sıfatının varlığına ulaşır.¹⁰⁶⁵ Öte taraftan İbn Rüşd, âlim bir failden bir şeyin sudûr etmesinin şartı olarak failin irade sahibi olması gerektiğini söyler. Yani âlim bir failin irade sıfatıyla nitelendiği açıktır.¹⁰⁶⁶ İbn Rüşd gaye ve nizam deliliyle âlemin varlığından irade sahibi bir failin varlığına ulaşılacağını gösterir.

¹⁰⁶⁵ İbn Rüşd, *Keşf*, 118.

¹⁰⁶⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

İradenin imkânı tartışması esasen Gazzâlî'nin filozoflar hakkındaki 'onlar irade sıfatını kabul etmezler'¹⁰⁶⁷ iddiasına dayanır. Tehâfütlerdeki diyalojik üslubun tabiatı gereği İbn Rüşd önce bu fikrin filozoflara aidiyetini tespit eder, sonra detaylı bir şekilde Gazzâlî'nin söylemlerini analiz eder ve son olarak kendi yaklaşımını ortaya koyar.

İddia edilen husus sudûru kabulün filozofları iradeyi reddetmeye mecbur bıraktığıdır. Çünkü Gazzâlî'ye göre onlar el-Evvel'in sonradan meydana getirmenin/*ihdâs* mürîdi olduğunu ve her şeyin zamansal bir hudusla hâdis olduğu görüşünü kabul etmezler. Bununla da sınırlı kalmayıp Allah'ı zorunluluk ve mecburiyetle âlemi ve içindekileri yaratan bir şekilde tasavvur ederler.¹⁰⁶⁸ Bu fikir esasen el-Evvel'i iradî bir fiilin değil de tabi'î bir fiilin faili olarak resmeder. Nitekim filozoflar Allah'ın irade ve tercihiyle değil mutlak ve zorunlulukla kendi zâtından gelen bir mecburiyetle âlemi yarattığı düşüncesindedirler. Işığın güneşi gerektirmesi gibi her şeyi, O'nun zâtı gerektirir. Güneşin ışığı saklamaya ateşin dumanı gizlemeye kudreti olmadığı gibi el-Evvel'in de fiillerini gizlemeye kudreti yoktur.¹⁰⁶⁹ Gazzâlî'nin filozofları tenkit ettiği en önemli noktalardan birisi, Allah'tan iradeyi nefy ederek onu mutlak bir zorunlulukla sınırlandırmalarıdır. Çünkü böyle bir failde irade ve bilgi olmaz, bu durumda da zorunluluk içerisinde fiilde bulunan bir fail tasavvur edilir.¹⁰⁷⁰ Terkan'ın ifadesiyle Gazzâlî'nin anlatım tarzında filozoflar ilahi iradeyi, varoluş konusunda devre dışı bırakırlar.¹⁰⁷¹

İbn Rüşd'ün değerlendirmelerinden önce sudûrun Tanrı'da iradeyi inkara mı götürdüğü sorusunu cevaplandırmak için teori hakkında birkaç kelam etmek gerekmektedir. Plotinus'un teorisyonu olduğu sudûr fikri Bir, akıl ve ruh kavramlarına dayanır. Hiyerarşi fikri temelinde birinin diğerinden feyz ederek tüm varlıkların meydana gelişini anlatan teoride irafe sıfatıyla irtibatlı olan nokta Bir'in diğer bir ifadeyle iyinin tabiatı hakkında söylenenlerdir. Söz gelimi Plotinus'a göre

¹⁰⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 200.

¹⁰⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 200.

¹⁰⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 200-201.

¹⁰⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 201.

¹⁰⁷¹ Fehrullah Terkan, "el-Ğazâlî'nin İlâhi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali*, ed. Komisyon (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 616.

Bir, iyi veya cömert olan, tercih eden ve edilen,¹⁰⁷² saf fail olan,¹⁰⁷³ kendini ve diğer varlıkları var eden, her yerde ve hiçbir yerde olan,¹⁰⁷⁴ nedensel ve kendisiyle ilgili inşa edici bir güce sahip olan bir iradedir.¹⁰⁷⁵ Öte taraftan *Bir*'deki bu irade o mükemmel olduğu için de herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan bir iradedir.¹⁰⁷⁶ İrade mefhumu iyi kavramı etrafında ele alınsa da zorunluluk ile varlığın *Bir*'den feyz ettiği ve iradeye sistem gereği yer verilmediği aşıkardır. Dolayısıyla Plotinus açısından sudûrda iradenin yeri olmadığı görülür. Peki Grek geleneğinden mülhem iradesiz varoluş ile Müslüman filozoflar mürîd-i muhtâr Tanrı tasavvurunu nasıl uzlaştırmışlardır? İbn Sînâ özelinde bu soruya cevap verilebilir. O sudûr anlayışında ilahi iradeyi ilim sıfatına indirger.¹⁰⁷⁷ Çünkü irade onun nezdinde beşere ait olup eksiklik değişim vb. şeyleri düşündürür. Terkan İbn Sînâ'nın bu yorumunda esas meselenin irade hakkındaki şu yargı olduğunu düşünür:¹⁰⁷⁸ İrade bir amaca matuftur. Böyle bir yaklaşımda elbette irade noksanlık ifade edeceğinden Tanrı hakkında düşünülmesi imkansız görülmüştür. Çünkü İbn Sînâ'ya göre el-Evvel'in iradesi için bir amacın olması mevzu bahis edilemez.¹⁰⁷⁹ Özetle sudûrdaki zorunluluk, Tanrı'nın her şeyi bilen zâtıyla ilişkilendirilir. Tanrı herhangi bir mani veya eksiklikten münezzeh olduğundan ona dayatılan bir zorunluluk yoktur. İrade biri zâta raci diğeri insandaki eksik olan iradeden berî olan bir yaklaşımla ele alınır. İbn Sînâ'nın iradeyi sudûr bağlamında inşa edişi varoluşun El-Evvel'in rızası ve iradesiyle meydana gelişini ifade eder.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla sudûr iradenin inkarı ve Tanrı'yı bir zorunluluk içerisine hapsedmek anlamına gelmemektedir. Hatta McGinnis bu yorumu destekler mahiyette der ki: İbn Sînâ'da zorunlu varlıktan sudûr tabii olarak değil irade ve tercihle meydana gelir.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷² Plotinus, *Ennead VI.8: 6 On the Voluntary and on the Free Will of the One*, çev. Kevin Corrigan, John D. Turner (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2017), 104-105 [13, 15-20].

¹⁰⁷³ Plotinus, *Plotinus Ennead VI.8*, 105 [13, 24-33].

¹⁰⁷⁴ Plotinus, *Plotinus Ennead VI.8*, 111 [16, 4-11].

¹⁰⁷⁵ Plotinus, *Plotinus Ennead VI.8*, 108-109 [14, 37-44]; 112 [14, 24-29].

¹⁰⁷⁶ Plotinus, *Tâsû 'âtu Eflûî'n*, ed. Cîrâr Cihâmî, Semîh Dağım, çev. Ferid Cebr (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1997), 436 [1-10].

¹⁰⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 337.

¹⁰⁷⁸ Terkan, "el-Ğazâlî'nin İlâhi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", 623.

¹⁰⁷⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 336.

¹⁰⁸⁰ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd* (Umman: Vizâratu't-türâs ve'l-kavmiyyi ve's-sikâf, 2013), 33.

¹⁰⁸¹ Jon McGinnis, *Avicenna* (New York: Oxford University Press, 2010), 208.

İbn Rüşd ‘Bârî’nin ne hâdis şeylerde ne de külli şeylerde iradesi yoktur. Işığın güneşten sâdır olması gibi O’nun fiili zâtından zorunlu olarak sâdır olur’ görüşünü filozoflara nispet eden Gazzâlî’nin bu söylemlerini yukarıdaki gerekçelerle çirkin olarak niteler.¹⁰⁸² Zira İbn Rüşd filozofların muradının antropomorfik tanrı tasavvurlarının önüne geçmek olduğunu iddia eder. İbn Rüşd’e göre filozoflar Bârî’de iradenin varlığını inkar etmezler. Epistemik bir ayrıma işaret eden tenzih temelli bir açıklama yaparlar. Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd’e göre buradaki murad Bârî’nin iradesinin beşerin iradesi gibi düşünülmemesidir.¹⁰⁸³ Akabinde iradenin tabiatı hakkında bilgi veren İbn Rüşd ilah ve insan hakkındaki iradenin niçin aynı olamayacağını gerekçelendirir. Bir başka eserinde filozof beşerî iradenin tabiatını bilişsel süreçler üzerinden ortaya koyar:

‘Nutuk ile birlikte bulunan kuvvelerde belirli bir vakitte iki zıttan birini yapmanın sebebi olan muharrik kuvveyi önceleyen bir ilke bulunması gerekir. Kısaca bu durumda ortada belirli bir vakitte iki zıttan birinin diğerine tercihen yapılmasını sağlayan bir durum bulunmalıdır ki işte bu muharrik kuvveyi önceleyen gerekçe ilkedir. Buna işaret etmek üzere Aristoteles ‘bu durumda gerçek hükmedicinin başka bir şey olması zorunludur’ demiştir ki bununla şunu kasteder: Zıtlardan birinin herhangi bir vakitte değil belirli bir vakitte yapılmasını diğerine tercih ettiren şey. Aristoteles bunun arzu ve ihtiyar olduğu görüşündedir. O, bu sözüyle şunu kasteder: Zıtlardan birinin yapılmasını tercih ettiren bu ilke, arzu ve akıldan oluşan seçmedir.’¹⁰⁸⁴

Beşerî iradenin diğer bir yönü mürîdde ve murad edilen şeyde bir edilgenliğin olmasıdır. Zira insanın murad ettiği şey gerçekleştiğinde insanda bir eksiklik tamamlanır; murad olarak isimlendirilen edilgenlik de ortadan kalkar. İbn Rüşd filozofların ilah hakkında irade sıfatını kabul ettiklerini ve iradeyi O’nun ilminden sâdır olan fiillerden gördüklerini belirtir. Nitekim onların nazarında ilim ve iradeden sâdır olan her şey zorunlu ve tabii olarak değil, O’nun fâil iradesiyle sâdır olur. Bu açıdan filozoflar ilmin tabiatından fiilin meydana gelmesini zorunlu görmezler. Dolayısıyla İbn Rüşd filozofların zorunluluk ve tabii kavramlarını Tanrı için

¹⁰⁸² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 439.

¹⁰⁸³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 441.

¹⁰⁸⁴ İbn Rüşd, *Tefsîr* 2, 736-738.

kullanmadıklarını ancak bununla beraber fâil bir irade fikrini kabul ettiklerini söyler.¹⁰⁸⁵ Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın söylemleri İbn Rüşd'ün bu yorumunu destekler. Sözgelimi Fârâbî de¹⁰⁸⁶ İbn Sînâ da hayat, ilim, kudret vb. sıfatlar gibi irade sıfatını da zorunlu varlık hakkında kullanmakta bir beis görmezler.¹⁰⁸⁷ Aslında diğer sıfatlar da olduğu gibi iradenin kullanım biçimi de zât-sıfat tartışmasındaki nominal yaklaşımla ele alınır. Hatırlanacağı üzere filozoflar bu sıfatları zâtın aynısı görürler. Zâttan farklı bir şey görmediklerinden dolayı da iradeyi inkar ettikleri anlamı çıkarılamaz. İbn Rüşd'ün çıkarımlarından da görüldüğü üzere filozoflar irade sıfatının varlığı ya da yokluğunu yani ontolojik cihetini değil keyfiyeti üzerinde yani epistemik karakteri üzerinde durmuşlardır.

İbn Rüşd'ün bir diğer itirazı Gazzâlî'nin fiili tabii ve iradi şeklinde taksim ederek filozofları 'ışığın güneşten sâdır olması gibi O'nun fiili zâtından zorunlu olarak sâdır olur' görüşünü kabule zorlaması hakkındadır. Ona göre Bârî'den meydana gelen fiiller ne tabî'î fiil ne de mutlak anlamda irâdî fiil olarak görülebilir. Aksine bu ayrım insanın fiilleri için geçerli bir ayrımdır. Dolayısıyla insan iradesindeki eksikliklerle malûldür. Halbuki Bârî'nin iradesi bu tür eksikliklerden münezze bir iradedir.¹⁰⁸⁸

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini tespit hususunda İbn Sînâ'dan anlattığı ve kullandığı öncüller, insanın eşyayı bilmesi merkeze alınarak kurgulanmıştır. Dolayısıyla gâibin şâhîde kıyas edilmesi türünden oldukları için bu öncüller cedelîdir ve Bârî hakkında aynı öncülleri kullanmak doğru değildir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin felâsifenin söylediklerinden, şöyle bir zanna kapıldığını ifade eder: Filozoflar âlemin sonradan meydana getirilmesini yok saydıkları gibi, iradeyi de yok saydıklarından dolayı el-Evvel'in kendisinden sâdır olan şeyi bildiğini kabul etmemişlerdir. Bu duruma Gazzâlî'nin zannı derken İbn Rüşd şunu amaçlar: Aslında filozoflar Bârî'den iradeyi değil, muhdes bir iradeyi nefy etmişlerdir.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 439.

¹⁰⁸⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 39-41; Fârâbî, *Fuşûş*, 81.

¹⁰⁸⁷ İbn Sînâ, *Necât*, 225; İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşıyye", 2014, 313.

¹⁰⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 439.

¹⁰⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 443.

İrade sıfatının imkânı hakkındaki tartışma, iradenin tanımı üzerinden farklı bir noktaya kayar. Zira Gazzâlî bu nokta üzerinden filozoflara eleştiri getirir. Buna göre o, filozofların irade hakkında söyledikleri iki noktaya tenkit getirir:¹⁰⁹⁰

[1] İrade bir şeyi benzerinden ayırt etmek şeklinde tasavvur edilemez.

[2] Failin iki benzer fiilden birini ayırt etme sıfatı yoktur.

Gazzâlî [1] fikri için filozofların ne aklî ne de zorunluluk şeklinde bir ispat getirdiklerini; [2] hakkında ise akıl Allah hakkında böyle bir sıfatın varlığını kabul etmiş ve şariat irade ismini vaz etmişken filozofların inkârının anlamsız olduğunu düşünür. İrade lafzının tercihi konusunda Gazzâlî şöyle der: İrade mefhumu dilde amaçlanan bir şeyi belirlemek için kullanılır. Allah hakkında ise böyle bir amaçtan bahsedilemez, buradaki kasıt manadır, lafız değildir. O bu fikrini ispat sadedinde birbirine eşit iki hurmayı (H) yemeyi arzulayan ve bunların hepsini yiyemeyen bir kişiyi örnek verir. Bu kişinin iki hurmadan birini tercih edebilmesi, ancak birini diğerinden ayırt edebilecek bir tahsis sıfatıyla gerçekleşir. Sözelimi tahsise konu olan şeyler ya hurmaların güzelliği ya kendisine yakınlığı veya alma kolaylığı gibi hususlardır. Kendisiyle tahsis yapılan şeyler yok olsa bile geriye alma imkânı kalır. Bu örnek üzerinden Gazzâlî filozofların iki şekilde düşünmek zorunda olduklarını ifade eder: [a] İki hurma arasındaki eşitlik sadece hurmayı almayı arzulayan kişiye göre/izâfet anlaşılmaz. [b] İki hurmayı almayı arzulayan adam sonsuza dek iki hurmaya bakar. Ancak amaçtan yoksun olan irade ve ihtiyarla o iki hurmadan birini alamaz. Gazzâlî [a] düşüncesini ahmaklık; [b]'yi geçersiz olduğu zorunlu olarak bilinen bir imkânsızlık şeklinde niteler. Ona göre şâhid âlem veya gâib âlem üzerinden akıl yürüten her kişinin, bir şeyi benzerinden ayırt etmeye yönelik bir sıfatın var olduğunu kabul etmesi gerekir.¹⁰⁹¹

İbn Rüşd [1] bağlamında dile getirilen [a] ve [b] ihtimallerinin aslında iradenin tanımından kaynaklandığını tespit eder. Bu sebeple de öncelikli olarak şariatın isimlendirmesiyle irade sıfatının ilim vb. isimlerde olduğu gibi insan ve ilah için eşadlı kullanıldığına değinir. Ayrıntıları ikinci bölümde verilen eşadlı isim nitelendirmesiyle İbn Rüşd ezeldi var olan sıfatların muhdeste var olan sıfatlardan

¹⁰⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 103-104.

¹⁰⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 103-104.

başka/*gayr* olduğunu vurgularken hem ontolojik hem de epistemolojik bir ayrıma işaret eder.¹⁰⁹²

İbn Rüşd bahsi geçen [1] düşüncesi etrafındaki Gazzâlî'nin izahlarını cedelin en üst seviyesi olarak görür. Çünkü ona göre burhan yani kesin kanıt, benzerini varlığa getirerek/îcâd bir şeyi benzerinden ayırt eden/tahsîs bir sıfatın [irade] varlığına ulaştırır. Ancak bu durum murad olunan şeyleri birbirine benzer vaz etmektir; halbuki murad olunan şeyler birbirinin benzeri değil, birbirinin karşı olumudur/*mütekâbil*.¹⁰⁹³ Karşılımların (görelilik, zıtlar, yoksunluk-sahiplik, olumluluk-olumsuzluk)¹⁰⁹⁴ tamamı yoksunluk ve sahipliğe dayanır. Yoksunluk ve sahiplik ise karşılımların/tekâbül son noktası yani benzerin çelişği olan zıtlıktır. Dolayısıyla kelamcılar iradeyle alakalı şeyleri birbirine benzer vaz etmeleri yanlışır.¹⁰⁹⁵

İbn Rüşd bu noktada kelamcılarının ilk mürîde göre, iradeyle ilgili olan şeylerin birbirine benzer olduğunu iddia etmelerini ve bu iddialarını amaç mefhumuna dayandırmalarını eleştirir. Onun aktarımıyla kelamcılar İlk İrade amaçlardan arındırılmakla birlikte amaç denilen şey bir şeyi benzerinden tahsis etme anlamında olduğundan irade edilen şeylerin tamamı İlk Mürîd'e izafetle benzerdir, görüşündedirler. Esasen bu nokta O'nda herhangi bir eksikliğin olmadığını ifade etmek için ortaya koyulmuş bir akıl yürütmedir. İbn Rüşd çoğu yerde yaptığı gibi bu konuda da kavram tahlillerine yer verir. O zımnen kelamcılarının amaçların/ağrâz iki türlü oluşuna dikkat etmediklerini söyler. Bu amaçlardan ilki (I): Mürîd zâtın kendisi vasıtasıyla yetkinleştiği/kemâl amaçlardır. Bu tür bir amaç Allah hakkında imkânsızdır. Zira insanın eşyaya taalluk eden iradesi bu şekildedir. Çünkü insan bir şeyi irade ettiğinde zâtında olan bir eksikliği tamamlamaya yönelik bir arzuyla bu şeyi irade eder. Amaçların ikinci türü (II): Murad olunan şeyin zâtından kaynaklanan amaçlardır. Murad olunan şey, önceden mürîd için olmayan bir şeyin meydana gelmesi değildir. Aksine muradın sadece murad için meydana gelmesidir. Tıpkı bir şeyin yokluktan varlığa çıkması gibi. Nitekim bir şeyin ortaya çıkarılması anlamında varlığın yokluktan üstün olduğu hususunda şüphe yoktur. İbn Rüşd amaçlar

¹⁰⁹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 140.

¹⁰⁹³ Emiroğlu - Altunya, "Karşıolma/Mütekâbilât", 174.

¹⁰⁹⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 55 (11b15-11b22); İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-ı-tabî'a*, 21.

¹⁰⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 140.

arasındaki bu ayrımı yaptıktan sonra İlk İradenin varlıklarla olan birlikteliğinin (II) türünden olduğunu ifade eder. Dolayısıyla İlk İrade zât itibariyle ve öncelik açısından mütekâbil iki şeyden en üstünü/efdal daimî olarak seçer, diyerek hem iradeyi tanımlar hem de filozofların maksudını ortaya koyar.¹⁰⁹⁶

Tartışmanın ikinci yönü Gazzâlî'nin Bârî'nin irade sıfatının, şahid âlemindeki iradede bulunmadığını kabul etmemesi ve insanlarda bir şeyi benzerinden ayırt eden bir irade olduğunu ispat etmeye çalışması hakkındadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin verdiği (H) örneğini hatırlatır. Ona göre elinde bütün yönleriyle birbirine benzer iki hurma olan bir adam farz edilse, hurmaların ikisini birlikte alması mümkün olmasa ve iki hurmadan birini tercih ettirecek bir şeyin tasavvur edilmediği farz edilse, bu adam hurmalardan birini salt almak suretiyle bile ayırt etmiş olacaktır.¹⁰⁹⁷

İbn Rüşd hurma örneğini öne sürerek Gazzâlî'nin verdiği izahı bir tür aldatma olarak görür. Çünkü irade sıfatıyla herhangi bir şey farz edilip mürîdin hurmayı yeme veya onu alma ihtiyacını terk ettiği düşünüldüğünde, mürîdin iki hurmadan birini alması, benzer olan bir şeyi benzerinden ayırt etmek olmaz. Aksine bu benzer şeyin yerine alternatif olarak benzer başka bir şey koymaktır. Kişi hurmalardan hangisini alırsa alsın muradına ulaşır ve amacı gerçekleşir. Bu kişinin iradesi, mutlak olarak terk ettiği iki hurmadan birini ayırt etmesiyle ilgilidir. Yoksa hurmalardan birini alması veya hurmayı almamayı seçerek ayırt etmesiyle alakalı değildir. Yani İbn Rüşd nazarında, amaçların her durumda aynı oldukları farz edilince iki hurmadan ilkinin almanın ikincisini almak üzerinde bir tesiri yoktur. Bilakis hangisinde ittifak olursa onlardan birini almasına, diğerini ise almamayı tercih etmesine tesir eder. Bu kendiliğinden açıktır. Nitekim hurmalardan birini diğerinden ayırmak, birini diğerine tercih etmektir ve fiil sahibinin benzer olması yönüyle iki benzerden birini tercih etmesi mümkün değildir. İki tikel/shahıs¹⁰⁹⁸ şey olmaları açısından varlıklarında bir benzerlik olsa da bu iki hurma birbirine benzer değildir. Çünkü her birinin kendine has bir sıfatı vardır ve onu diğerinden ayırır. İrade 'ikincisi olmaksızın iki hurmadan birini seçmekle ortaya çıkar' tasavvuru ile özel bir manaya taalluk eder olarak farz

¹⁰⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 141.

¹⁰⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 104.

¹⁰⁹⁸ Şahıs lafzı eski filozofların dilinde, insan, bitki veya hayvan gibi kişinin önünde duran her ferttir. Mantıkta türün mukabili olarak kullanılır. 'Muhammed' ve 'bu kâlem' denildiğinde bu ikisi şahıs olup, mutlak insan ve kâlem anlamında türdür. Bk. 40 numaralı dipnot.

ettiğimizde, iki hurmada da bir değişiklik var olurdu. Öyleyse irade iki hurmanın birbirine benzer olması açısından birbirine benzer şeylere taalluk etmez.¹⁰⁹⁹ Bu daha önce İbn Rüşd'ün bir itiraz olarak dile getirdiği ilk yönde ifade ettiği manaya atıftır. Yani İbn Rüşd iradenin birbirine benzer şeyler arasında değil, birbirine zıt şeyler arasında tercih yapmak olduğunu savunur.

Özetle İbn Rüşd'ün ısrarla durduğu üzere irade filozofların nazarında da kabul edilir ancak farklı tanımlanır. Ona göre irade iki benzer şey arasında bir şeyi seçmek değildir. Aksine iki zıttan birini seçmektir. İbn Rüşd ilah hakkında 'O zıtları bilir. O'ndan iki zıt birlikte sâdır olur' şeklindeki bir söylemi üçüncü halin imkânsızlığı gereği imkânsız görür. İrade sıfatı iki zıttan birinin tercihiyle meydana gelir. Bu sebeple iki zıttan birinin O'ndan sâdır olması O'nun ilmi üzerine ilave bir sıfatın yani iradenin varlığını gösterir. Ortaya çıkan bu tabloda İbn Rüşd felâsife nezdinde el-Evvelde irade sıfatının varlığının kabul edildiğini ancak yukarıdaki şekilde yorumlandığını ve böyle anlaşılması gerektiğine işaret eder. Daha açık bir şekilde onların düşüncesinde el-Evvel âlimdir ve ilminden dolayı zorunlu olarak mürîddir.¹¹⁰⁰

İbn Rüşd'ün irade sıfatının filozoflar nezdinde kabul edildiğini ispat sadedindeki değerlendirmelerinden sonra iradenin tabiatı konusu ele alınabilir. Bu ise müreccih, terâhî, tahsîs ve fail-fiil mefhumlarını incelemeyi gerektirir.

3.2.2. Tabiat

3.2.2.1. Müreccih

Tercih eden/*Müreccih* lafzı 'âlemin bir başlangıcı var mıdır?' sorusu bağlamında Gazzâlî tarafından kullanılır. O bu bahiste hâdisin kadîmden meydana geldiği görüşünü kesinlikle imkânsız gören filozofların temellendirdikleri bir akıl yürütmeye yer verir. Buna göre kadîm bir varlık farz edip âlemin O'ndan sudûr etmediği daha sonra meydana geldiği varsayıldığında, bir müreccih var olmadığından

¹⁰⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 141-142.

¹¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 439.

âlem sudur etmemiş aksine âlemin varlığı sırf imkân durumunda kalmış olurdu. Âlem sonradan meydana geldiğinde ise iki durumdan kaçınılamazdır:¹¹⁰¹

1] Ya yeni bir müreccih var olurdu. Yeni bir müreccih var olursa, ‘Niçin şimdi tercih etti de daha önce etmedi?’ gibi sorularla tartışma başka bir noktaya kayar. Bu noktada durum ya sonsuza dek sürer gider ya da ezelden beri tercih eden bir müreccihle sonlanırdı.

2] Ya da yeni bir müreccih var olmazdı. Bir müreccih olmazsa daha önce olduğu üzere âlem sırf imkân üzere kalırdı.¹¹⁰²

İbn Rüşd Gazzâlî’den özetle aktardığı yukarıdaki görüşler hakkında ilk bakışta itham edici bir tavır takınır. Ona göre felâsifenin yukarıdaki izah biçimi cedelin en üst mertebesidir. Halbuki cedel burhana ulaştırmaz. Zira cedelî öncüller geneldir. Yani cedelî öncüllerin yüklemeleri, cedeli öncüllerin konularının zâtî nitelikleri değildir ve genel öncüller müşterekliğe yakındır. Burhanın öncülleri ise birbirinin aynı/*mütenâsib* olan zâtî cevherlerdendir. İbn Rüşd bu konudaki cedel ithamını bir kenara bırakarak mümkün lafzının eşadlı oluşuna telmihte bulunur. O *daha fazla mümkün, daha az mümkün* ve *aynı seviyede mümkün* şeklinde bir ayrım yapar. Ona göre bu mümkün durumları aynı seviyede yani eşit düzeyde bir müreccihe ihtiyaç duymaz. Bunun gerekçesi, eşit düzeyde mümkün olanların aksine, daha fazla mümkün olanın kendisi dışında bir müreccihten değil de zâtından dolayı tercihte bulunduğu düşünülmesidir. Daha fazla mümkün ile kastedilen gerçekleşmesi yakın olan mümkündür yani varlığa gelmesi gelmemesinden daha yakın olan mümkün; daha az mümkün ise varlığa gelmesi gelmemesinden daha az mümkün olandır. Bu ikisi arasındaki mümkün ise varlığa gelmesi ve yok olması aynı seviyede mümkün olandır.¹¹⁰³

İbn Rüşd’ün burada mümkün kelimesinin eşadlı oluşuna dair yaptığı vurguya ilaveten zâtından dolayı müreccih ve kendisi dışında müreccih ayrımı önemlidir. Zira ileride görüldüğü üzere bu hususları anlamadığı ve iç içe geçmiş birçok konuyu tek bir konu olarak ele aldığı için Gazzâlî İbn Rüşd tarafından safsata yapmakla suçlanır.

¹¹⁰¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 90; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 109-110.

¹¹⁰² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 90.

¹¹⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 111. Bk. Muhakkik’in notu dört numaralı dipnot.

Yine imkân mefhumu üzerinden İbn Rüşd etkin olanda/*fâil* [F] ve edilgen olanda/*münfail* [M] imkân şeklindeki bir taksim yaparken eşadlılık konusuna atıfta bulunur.

İmkân, fiili yapma anlamında [F]’de ve kabul etme imkânı açısından [M]’de olduğunda burada her iki imkân durumu da aynı seviyede bir müreccihe ihtiyaç duymaz. Bunun sebebi, [M]’deki imkânın hârici bir müreccihe ihtiyaç duymasıdır. Çünkü yapılan işlerde/*umûru*’s-*sinâ*’iyye ve tabi’î durumların çoğunda bu, hisle idrak edilir. Bu durumun duyumsanmasına iki örnek verilebilir. İlki, odunun ancak bir marangoz eliyle sandalyeye dönüşmesidir; ikincisi ise ekinlerin gelişmesi ve büyümesi için çiftçilerin müdahalesine muhtaç olmasıdır. Dikkat edilirse her iki durumda da fail olan bir müreccih vardır.¹¹⁰⁴

Öte taraftan İbn Rüşd tabi’î durumlardaki imkân konusunda bir şüphenin varlığına işaret eder. Çünkü bitkilerdeki büyüme gibi durumlarda da görüldüğü üzere tabi’î şeylerin çoğunda değişim ilkesi sözkonusu tabi’î şeylerin cüzlerini oluşturur.¹¹⁰⁵ İbn Rüşd’e göre bundan dolayı bir takım düşünceler zihinde şüphe meydana getirir. [M¹] Tabi’î durumların çoğunda hareket ettirenin kendisinin hareket ettirilen olduğu diğer bir ifadeyle kendilerini hareket ettirdikleri düşünülür. [M²] Hareket ettirilen her şeyin bir hareket ettiricisinin olduğu ve [M³] zâtını hareket ettiren hiçbir şeyin olmadığı kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Kendisi etki altında kalan şeyler/*münfail* bağlamında bunları ifade eden İbn Rüşd’ün amacı münfaildeki imkân ile faildeki imkânın birbirinden farklı oluşuna işaret etmektir.

[F] hakkında bir marangozun gemi yapma imkânı örnek verilebilir. [F]’deki imkânın çoğu hakkında fiilin meydana gelmesi için dışarıdan bir müreccihe muhtaç olmadığı düşünülür. Zira failin fiili yapmayandan fiili yapana geçmesi/*intikâl*, bir değiştirene ihtiyaç duyan bir değişim değildir. Buna örnek olarak İbn Rüşd mühendis birinin mühendislik yapmama durumundan mühendislik yapan durumuna geçmesini veya bir öğretmenin öğretmeme durumundan öğretme durumuna geçmesini örnek verir.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁴ Bk. Muhakkik’in notu beş numaralı dipnot, İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 111.

¹¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 111; Averroes, *The Incoherence*, 34-35.

¹¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 111.

İbn Rüşd irade-müreccih ilişkisini ele alırken ok atan insanın durumundan bahseder. Ona göre ok atan insan gibi iradeyle fiil yapan fail vardır. Bir de ateşin yakması gibi tabiatıyla fiil yapan fail vardır. Mümkün fiillerin iradî veya tabii fail tarafından aynı şekilde meydana gelmesi yani bir müreccihe ihtiyaç duyması durumu bir değildir. İbn Rüşd failler hakkındaki bu taksimi sınırlandırıcı bulur. Zira ateş gibi tabiatıyla fail olan ya da görünür âlemde iradesiyle fail olan insanın failliğinin, Allah'ın failliğine benzemediğine burhan getirmeye gerek yoktur.¹¹⁰⁷ İbn Rüşd burada düşülen hatayı manaya yönelik veya dile ilişkin olmayan/*extra dictionem* safsatalardan görür.¹¹⁰⁸

İbn Rüşd'ün irade-müreccih tartışmasındaki bu yorumlarının tamamının bir amaca matuf olduğu söylenebilir. Söz konusu amaç kadîm hakkında herhangi bir değişim fikrini düşünmenin önüne geçmektir. O bunu yaparken ayrıntıları ileride verilen iki metodu kullanır: Biri eşadlılık teorisi, diğeri ise buna bağlı olarak görülebilecek insani olan ile ilahi olan arasındaki ayrımdır. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd'ün her iki metodu biri dilsel-mantıkî diğeri epistemik ve ontolojik çıkarımlarla örülüdür.

3.2.2.2. Terâhî

Müreccih düşüncesinin kabulü beraberinde neden şimdi irade etti de başka zaman irade etmedi sorusunu yani iradenin ertelenmesi meselesini gündeme getirir. Muhakkik'in ifadesiyle iradenin ertelenmesi tartışması irade ile murad arasında zamansal bir mesafenin varlığına dayanır. Ayrıca başka bir vakitte değil de belirli bir vakitte fiilin meydana gelmesini tercih eden bir müreccihin varlığını düşünmeyi gerektirir. Ancak dışarıdan bir müreccih varsayıldığında irade sahibi olan faili öncelemiş olurdu ve irade sahibi fail ilk kadîm olamazdı. Müreccih ile bu fail aynı olsaydı tercih fiili ilk meydana geldiği farzedilen murad fiilini öncelerdi. Bu durumda ilk değil ikinci olurdu. Diğer bir ifadeyle iradenin ertelenmesi tartışması Allah ile âlem arasında bir aracı varsaymayı gerektirir. Bu aracı Aristoteles'in

¹¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 112.

¹¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 112; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 4.

tabiriyle el-Muharriku'l-evvel;¹¹⁰⁹ İslam filozoflarının tabiriyle ilk akıl; Gazzâlî gibi filozof mutasavvıfların tabiriyle Mutâ'ıdır.¹¹¹⁰

Gazzâlî özelinde Eş'arî kelimciler iradenin ertelenmesinin mümkün olduğunu; Meşşâî filozoflar iradenin ertelenmesinin mümkün olmadığını; onların görüşlerini yorumlayan İbn Rüşd ise her iki düşüncenin de içerisinde barındırdığı problemlere işaret eden ancak meseleyi farklı bir bağlamda tartışan bir yaklaşımı savunur: Bu düşüncelerin tamamını bir bütün halinde önermeler suretinde şu şekilde ifade etmek mümkündür:

A¹: Müreccih fikri beraberinde iradenin ertelenmesi düşüncesini getirir.

A²: Bir müreccihin olması ve iradenin ertelenmesi mümkündür.

A³: Bir müreccihin olması beraberinde üstesinden gelinmeyecek problemler doğurur.

A⁴: Bir müreccihin olması mümkündür. Ancak ilah ve insan arasında, tabii ve iradi şeylerde tek tip ve aynı derecede bir müreccih olması mümkün değildir.

Yukarıdaki dört önermede özetlenen iradenin ertelenmesi tartışmasında A¹ ve A³ İbn Sînâ'yı, A² Gazzâlî'yi A⁴ İbn Rüşd'ü temsil eder.

A² fikrini esas alan Gazzâlî'nin düşüncesini nasıl kurguladığına bakıldığında birtakım akıl yürütmeler etrafında filozofları icbar edici bir yaklaşım dikkat çeker. Gazzâlî'ye göre âlemin varlığa geldiği, yok olduğu ve yokluğunun sürdüğü ve âlemin meydana gelmesinin başladığı vakitlerin hepsinde kadîm iradenin etkin olduğunu, varlığı murad edilmediğinden âlemin meydana gelmediği, âlem varlığa geldiği vakitte de kadîm bir iradeyle murad edildiği fikrini kabul etmeme veya bu fikri imkânsız addetme gibi bir durum sözkonusu olamaz.¹¹¹¹

İbn Rüşd safsata olarak nitelediği bu görüşün A³ bağlamındaki şüpheleri gidermediğini hatta şüphenin aynıyla ortada kaldığını ifade eder. Ona göre bunun gerekçesi Gazzâlî'nin akıl yürütme biçiminden kaynaklanır. Sembolik bir şekilde sözkonusu tartışma şöyle özetlenebilir:

x: Yapılan şeyin/*mefûl* varlığı

¹¹⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 81 [198b-5].

¹¹¹⁰ Bk. 11 nolu dipnot. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 114. Mutâ' Allah ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi tasvirde Gazzâlî'nin müracaat ettiği bir kavramdır. Ayrıntı için bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 75.

¹¹¹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 96.

y: failin fiili

z: failin fiili yapma kararlılığı/ ‘azm

q: failin iradesi

not: Aşağıdaki üç cümlede de fail, faili muhtar kabul edilmelidir.

İbn Rüşd’ün şüphe aynıyla kalır iddiasının temeli Gazzâlî’ye atfettiği şu akıl yürütme biçimidir:¹¹¹²

[1] x’in y’den sonraya ertelenmesi mümkün değildir.

[2] x’in, z’den sonraya ertelenmesi mümkün değildir.

[3] x’in q’dan sonraya ertelenmesi mümkündür.

İbn Rüşd’e göre bu akıl yürütmelerde [3] mümkün [1] namümkün görüldüğünde, irade sahibi bir failin fiilinin, fiili yapma kararlılığından sonraya ertelenmesi de namümkün olur.¹¹¹³ Söz konusu istidlallerdeki eksiklikler etrafında İbn Rüşd Gazzâlî’nin karşı karşıya kaldığı birtakım ihtimallere işaret eder:

[a] q failde bir değişim gerektirmez. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkar:

[a1] Ya q’nun dışarıdan bir değiştireni olması gerekir.

[a2] Ya da q’nun bir değiştirene muhtaç olmaksızın zâtı değişebilen olduğu için değişen şeylerden olması gerekir.

[b] Bir değiştireni olmaksızın q’da kadîme ilişkisi caiz olan değişimlerin olması gerekir.

İbn Rüşd [a] ve [b] fikirlerinin, ‘q değişmeyi gerektirir ve her değişimin bir değişeni vardır’ ve ‘kadîm, değişimin herhangi bir türüyle değişmeyendir’ şeklinde daha önce ifade edilen dilemmaya sürüklediğini belirtir ve bu dilemmayı açıklanması zor şeylerden görür.¹¹¹⁴

Eş‘arîlerin bu konudaki konumuna da değinen İbn Rüşd, ya bir ilk fail (kadîm) ya da bu failin bir ilk fiile sahip (kadîm) olduğu fikrini kabule mecbur olduklarını söyler. Çünkü Eş‘arîlerin failin fiili işlediği vakitteki durumu ile fiilin olmadığı vakitteki durumu aynı kabul etmeleri mümkün değildir. Bu durumda İbn Rüşd ya yeni meydana gelmiş/*müteceddid* bir durumun ya da daha önce var olmamış bir ilişkinin/*nispet* zorunlu olarak ya failde ya mefulde ya da her ikisinde var olması

¹¹¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 113.

¹¹¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 113.

¹¹¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 114.

gerektiğini söyler. Bunların hepsi yeni ortaya çıkmış durumlardır. Bu noktada yine birtakım semboller üzerinden aşağıdaki akıl yürütmeleri ifade etmek mümkündür.

Q: Yenilenen durum

F: Fail

X: âlemi yaratmayı irade etme fiili

Y: âlemi yaratma fiili

XF: âlemi yaratma iradesinin faili

YF: âlemi yaratma fiilinin faili

Q = X

İbn Rüşd her **Q** için bir **F**'yi zorunlu görmenin 'her **Q** için bir **F** gerekir' [**QF**] demeyi gerektirdiğini ve bunun da iki ayrı ihtimali içerisinde barındıran bir **F** varsaymayı gerektirdiğini söyler. İlk varsayımda [**QF**] gereği **F** ilk fail olmadığı gibi kendi fiilini yapmaya güç yetiremeyen bir başkasına muhtaç olan olur. İkinci varsayımda ise **Y**'nin şartı olan **X**'in **F**'si ile **Y**'nin **F**'si aynı olur. Diğer bir ifadeyle **XF = YF** denilmiş olunurdu. Bu varsayımda ise **Y**, **F**'den sadır olan ilk fiil olmamış olur. Aksine **Y**'den önce **X** sadır olmuş olurdu.¹¹¹⁵ Özetle bu akıl yürütme biçiminde ne ilk fail ne de ilk fiil fikri ispatlanmış olur.

İbn Rüşd faillerde, sonradan meydana gelen bir müreccihe ihtiyaç duymaksızın, hâdis durumların mümkün görülmesine de işaret eder. Düşünür bu istisnai kaydı eşyanın kendiliğinden var olduğu mümkün görülmedikçe uzak bir fikir olarak değerlendirir. Ona göre eşyanın kendiliğinden var olduğu görüşü ise faili inkar eden ilk kadîm filozofların görüşü olup yanlış olduğu kendiliğinden ortada olan bir görüştür.¹¹¹⁶

Filozofun Gazzâlî'nin itirazında işaret ettiği noktalardan birisi de bir karışıklıktan kaynaklanır. Ona göre ezelî irade ile hâdis irade sözü, eşadlı olarak söylenmiş bir isimdir. Deyim yerindeyse İbn Rüşd'e göre Gazzâlî bunu gözden kaçırmıştır.¹¹¹⁷

Hatırlanacağı üzere Gazzâlî, 'âlem kadîm bir iradeden meydana gelmiştir. Bu irade âlemin varlığa gelmesini dilediğinde âlem meydana gelmiştir. Ondan önce

¹¹¹⁵ Averroes, *The Incoherence*, 36-37; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 114.

¹¹¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

¹¹¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

kadîm irade âlemin varlığını irade etmediği için âlem meydana gelmemiştir’ şeklindeki itirazı hangi gerekçeyle kabul etmediklerini filozoflardan açıklamalarını ister. Daha sonra yine Gazzâlî sorduğu soruya filozoflar adına bir cevap verir. Söz konusu durumu apaçık bir imkânsızlık şeklinde tanımlar. Bunun gerekçesi, hâdisin zorunlu kılınan/*mûceb* ve sebepli/*müsebbeb* olmasıdır. Dolayısıyla hâdisin müsebbeb ve mûceb olmaması imkânsız olduğu gibi zorunlu kılıcının/*mûcib* da zorunlu kıldığı şey ertelenen bir varlık olması imkânsızdır. Mûcib olmaksızın, muceb hâdis bir varlığın var olması imkânsız olduğuna göre, mûcibin nezdinde şartlar tamam olduğunda mûcebin varlığı zorunlu; ertelenmesi ise imkânsızdır.¹¹¹⁸

Gazzâlî filozoflar adına kurguladığı düşünceler üzerinden değerlendirmelerine devam eder: Buna göre âlemin varlığından önce mürîd vardı, irade vardı ve iradenin muradla ilişkisi vardı. Mürîd de irade de iradenin âlemle ilişkisi de yenilenmemiştir. Nitekim bunların hepsi değişim olurdu. O halde murad nasıl yenilenir? Ve bundan önce yenilenmesine engel olan şey nedir?¹¹¹⁹ Yenilenme/*teceddüd* durumu hakkında hem herhangi bir eşya, iş, durum ve ilişkide önceki durumdan yani yenilenmeme durumundan ayırt edilemez, hem de işler olduğu gibi kalır, murad da varlığa gelmeyip olduğu gibi kalır, böylece murad var olur demek, son derece imkânsız bir şeydir.¹¹²⁰ Gazzâlî’nin filozofların ağzıyla dile getirdiği bu soruların tamamında bir müreccih fikrinin beraberinde getireceği sorunlara işaret edilir. Esasen buradaki en önemli sorun kadîm hakkında bir değişimi düşündürmesidir. Bu sorular doğrudan değişim fikrinin kadîm hakkında düşünülmemesi gerektiğini ortaya koymak için inşa edilmiştir. Ancak Gazzâlî konuya farklı bir cihetten yaklaştığından dolayı bu soruların esas gayesiyle ilgilenmemiştir. Filozofların bu söylemlerinin temelinde ilahın irade sıfatını inkar ettiklerini savunmuştur.

İbn Rüşd ise daha önce de bahsi geçen bu tartışmaya dair görüşünü öncüller şeklinde ortaya koymuştu. O, bu öncüllerden herhangi birini kabul etmeyen kimse dışında meselenin çok açık olduğunu belirtir.¹¹²¹ İbn Rüşd’ün bu konudaki görüşlerini hatırlayacak olursak, o önce bu iddiaları safsata şeklinde nitelendirmişti. Daha sonra

¹¹¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 96; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 116.

¹¹¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 96; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

¹¹²⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 96; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

¹¹²¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 117.

kadîm hakkında söylenen bu düşünceleri tahlil ederken, kadîmin ya dışarıdan bir değiştiriciye muhtaç bir varlık ya da bir değiştiriciye ihtiyaç duymaksızın değişimlerin kendisine eklendiği bir varlık şeklinde düşünüleceğinden bahsetmişti. Diğer bir nokta İbn Rüşd bu konuları izahı zor meseleler görüyordu.¹¹²²

Konuyu izah sadedinde filozoflar adına konuşan Gazzâlî'nin kullanmış olduğu boşama örneği, adetler bahsi ve İbn Rüşd'ün bu örnek üzerinden meseleye getirdiği yoruma bakmakta fayda vardır. Gazzâlî'nin irade-murad-teceddüd mefhumları üçgeninde mûceb-mûcib-müsebbeb mefhumları üzerinden göstermeye çalıştığı şey şuydu: Mûcib olmaksızın, muceb hâdis bir varlığın var olması imkânsız olduğuna göre, mûcibin nezdinde şartlar tamam olduğunda mûcebin varlığı zorunlu; ertelenmesi ise imkânsızdır. Gazzâlî'ye göre buradaki imkânsızlık sadece mûceb ve mûcibin zâtî itibariyle zorunlu oluşları hakkında değildir. Örfî ve vaz'î konularda da bu tür imkânsızlıklar zorunludur. Gazzâlî'nin bu konuyu izah için getirdiği örneklerden ilki boşama/*talak* örneği diğeri adetler konusudur.¹¹²³

1] Buna göre bir adam eşini boşadığını telaffuz etse, ayrılık o an gerçekleşmese, daha sonra boşanmanın meydana geleceği düşünülmez. Zira, lafız yani 'sen boşsun' sözü vazî ve ıstilahî olarak hükmün illeti kılınmıştır. Malûlün ertelenmesi ancak boşanmayla ilgili olarak kadının yarın gelmesiyle veya eve girmesiyle düşünülebilir. Bu durumda boşanma olmaz. Ancak yarın geldiğinde ve eve girdiğinde boşanma gerçekleşir. Zira burada 'sen boşsun' sözü beklenen bir şeye göre illet kılınmıştır. O vakit gelmediğinde, yarın veya eve girme gerçekleşmediğinde, zorunlu kılınan şey yani boşanma gerçekleşmez. Muceb için meydana gelen şey ancak eve girme veya yarın gelme gibi yenilenen bir durumla meydana gelir. Hatta bir kimse kullandığı ifadeyi ve ayrıntılarını kendisi seçtiği halde gerekli olanı (boşama) henüz (yarın veya eve girme) gerçekleşmemişken lafızdan sonraya ertelemesi makûl değildir. Verdiği bu örnekten hareketle Gazzâlî şu kanaate varır: Kendi arzumuzla böyle bir şeyi ortaya koymamız ve bunu akletmemiz mümkün olmadığına göre, zorunlu aklî zâtî gereklilikler konusundaki bir şeyi nasıl akledebiliriz?¹¹²⁴

¹¹²² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 113-114.

¹¹²³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 96-97.

¹¹²⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 97.

2] Gazzâlî'nin işaret ettiği diğer bir husus âdetlerle alakalıdır. Burada fiil, azm ve kasıt arasındaki ilişki irdelenir. Gazzâlî yapmayı kastettiğimiz fiilin varlığına dair bir engel olmadıkça, kastımızın meydana gelmesinin, kasıttan sonraya ertelenmeyeceğini belirtir. Kasıt ve kudret gerçekleştiğinde ve maniler ortadan kalktığında, kast edilen şeyin ertelenmesi akledilemez. Ancak bu durum, azmetme hususunda düşünülebilir. Zira azmetme fiili varlığa getirmeye kâfi değildir. Nitekim yazmayı azmetmek, yazmayı meydana getirmez.¹¹²⁵ Gazzâlî insanın iradesi ile kadîm irade arasında kasıt ve azmetme kavramları üzerinden bir ilişki kurar. Ona göre kadîm irade insanın fiile yönelik kastıyla tamamen benzer olsa, bir engel olmadıkça maksudun ertelenmesi ve kastın öne alınması düşünülemez. Çünkü bugün hakkındaki kasıt sadece azmetme yolu ile yarın gerçekleşebilir. Öte taraftan kadîm irade ile insanın azmi arasında bir benzerlik varsa, bu azmedilen şeyin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Aksine varlığa getirmede kastın yenilenmesi gerekir. Burada ise kadîmin değiştiği manası çıkabilir. Buradaki sorun inbias, kasıt veya irade şeklindeki isimlendirmelerin sorunu çözmediğidir. Çünkü 'fiil niçin şimdi meydana geldi de daha önceden meydana gelmedi' sorusu hakkındaki zorluk olduğu gibi durmaktadır.

İbn Rüşd boşanma örneğinden hareketle Gazzâlî'nin iddialarını cevaplandırırken aklî meselelerdeki durumun fikhî meselelerdeki durum gibi olmadığını belirtir. Gazzâlî'nin Eş'arîler adına konuştuğuna işaret eder. Eş'arîler, boşanma hadisesinin eve girme vb. gibi şartlar meydana gelinceye dek, 'sen boşsun' lafzından sonraya ertelenebileceğini ifade ederler. Âlemin meydana getirilmesinin ertelenmesini de buna benzetirler. Yani âlemin meydana gelmesi, ilgili şartlar gerçekleşinceye dek Bârî'nin âlemi varlığa getirmesinden sonraya ertelenir. Buradaki ilgili şart Bârî'nin âlemi varlığa getirmeyi istediği vakittir. İbn Rüşd Zâhirîlerin aklî olan ile vazî olanı birbirine benzettiklerini ancak böyle bir boşanmayı bağlayıcı bulmadıklarını söyler. Zira onlar ertelenmiş şartların meydana gelmesiyle de boşanmanın gerçekleşmeyeceğini düşünürler. Çünkü böyle bir boşama, boşayanın fiiline bağlı olmaksızın gerçekleşir. Sonuç itibarıyla İbn Rüşd aklî meselelerle, üzerinde uzlaşılan meselelerin birbiriyle ilişkili olmadığını tekraren belirtir.

¹¹²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 118.

Gazzâlî'nin konuyu alakasız bir örnekle başka bir noktaya kaydırıp felâsifenin görüşünü karışık bir hale soktuğunu söyler.¹¹²⁶

İbn Rüşd Eş'arîler adına konuşan Gazzâlî'nin yönelttiği sorulara da yer verir.¹¹²⁷ Gazzâlî, 'kadîm iradenin herhangi bir şeyi sonradan meydana getirmesinin imkânsız olduğunu nasıl biliyorsunuz?' der. Yani o böyle bir çıkarımın aklî bir zorunlulukla mı yoksa akıl yürütmeyle mi yapıldığını sorgular. Diğer bir deyişle mantıkta geçen bir orta terim ile mi yoksa orta terime ihtiyaç duymaksızın mı felâsife bu iddiayı savunur? Ona göre bu çıkarımda bir orta terime dayanılıyorsa bu nazârî yol olup onu açıkça ortaya koymak gerekir. Bunun zorunlu olduğu söyleniyorsa, bu konuda filozoflar kendilerine karşı çıkan kişilere nasıl iştirak etmezler?¹¹²⁸

Gazzâlî buraya kadar söylediklerinin dışında farklı bir noktaya vurgu yapar. Ona göre âlemin kadîm bir iradeyle sonradan meydana getirildiğine inanan fırka (Eş'arîler) bir şehre sığmayacak ve sayılamayacak kadar çoktur. Bilmelerine rağmen bunu sırf inat ettikleri için yapmadıkları da aşîkardır. O halde bunun imkânsız olduğuna dair mantık kurallarına dayalı bir delil getirmek gerekir. Nitekim anlatılanların çoğunda sadece zorlama vardır; insanın irade ve azmine benzetme vardır. Bu ise geçersizdir. Kadîm irade, sonradan olma amaçlara benzemez ve sırf zorlamayla, bir delil olmaksızın bir yere varılmaz.¹¹²⁹ Bu satırlara dikkatle bakıldığında aslında İbn Rüşd'ün sıklıkla eleştirdiği bir hususu Gazzâlî'nin de dile getirdiği görülür. Gazzâlî nezdinde de kadîm ve hâdis irade birbirinden farklıdır. Bunlar arasında benzerlik kurmak, tamamen yanlıştır. Ancak İbn Rüşd Gazzâlî'nin getirdiği misalleri hep bu noktadan hareketle tenkit etmiştir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu söylemlerini ve verdiği örneği tahlil ederken evvela bu söylenenleri ikna edici olma vasfından uzak zayıf sözler olarak görür. Öte taraftan tenkitlerini kavramsal karışıklık **(a)** ve metot kaynaklı hatalara **(b)** dayandırır.

(a) İbn Rüşd meşhur ve aklî zorunluluk mefhumlarının birbirine karıştırıldığının altını çizerek. Halbuki bu iki mefhum birbirinden ayrı şeylerdir. Sözelimi 'bütün şartları tamam olan fâil bir varlığın fiilini ertelemesi mümkün değildir' iddiasında bulunan kişi bunu ya kıyas ya da evvelî bilgilerle ispatlamak

¹¹²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 118-119.

¹¹²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 120.

¹¹²⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 98.

¹¹²⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 98; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 120.

durumundadır. Bunun kıyas olduğu iddia ediliyorsa konu hakkında bir kıyas getirilmelidir. Ancak burada herhangi bir kıyas getirilmemiştir. Evvelî bilgiler şeklinde bunun bilindiği iddia ediliyorsa, bu hususu, karşı çıkan çıkmayan bütün insanların bilmesi gerekirdi. İbn Rüşd bunun açıkça doğru olmadığını düşünür. Ona göre bir şeyin kendiliğinden biliniyor olmasının şartı, bütün insanların onu bilmesi değildir. Nitekim bir şeyin herkes tarafından bilinmesi meşhur olmasından başka bir şey ifade etmez ve bir şeyin meşhur olması da bizâtîhi bilinen bir şey olmasını gerektirmez.¹¹³⁰

(b) İbn Rüşd'ün konu hakkındaki tahlillerinde dikkat çeken bazı hususlar vardır. Öncelikle o, kelimacılar ve felsefecilerin görüşünü netleştirmeye çalışır. Birbirine benzer ve farklı noktalarını ön plana çıkarır. Sonra metodik bir eleştiri getirir ve Gazzâlî'nin meseleyi bağlamından kopardığını ifade eder. Onun konu hakkındaki tahlilleri dört maddede özetlenebilir:

1] Eş'arîler bir delil getirmeksizin mefulün, failin fiilinden sonraya ertelenmesinin imkânsızlığının zorunlu oluşuna dair açıklamalarının aksine bunun mümkün olduğunu iddia etmezler. Aksine âlemin sonradan meydana getirildiğine dair burhan getirerek bu iddiada bulunurlar. Aynı şekilde filozoflar da ilim ve malumun artması ve de Bârî'de bunların bir olduğu konusunda zorunlu olarak bilineni kabul etmemeyi, kadîm hakkında da bu düşünceye götüreceğini zannettikleri bir burhan getirmeksizin iddia etmezler. Filozofların iddia ettikleri şey, yaratıcının zâtını ve yaratılanı bildiği hususundaki zorunluluğun reddinden başka bir şey değildir. Zira felâsife Allah hakkında O sadece zâtını bilir derler.¹¹³¹ Görüldüğü üzere İbn Rüşd hem Eş'arîlere hem de filozoflara iddialarını ispat sadedindeki düşüncelerinden dolayı hak verir.

2] Bu söz geçersiz olan bir şeyi geçersiz bir şeyle karşılaştırmak cinsindendir. Bunun sebebi varlıkların tamamı hakkında herkesçe yakînî olarak bilinen her şeyin çeliştiği bir burhanın olmamasıdır. Kendisiyle çelişen bir burhanın var olduğu her şey, hakikatte yakîn olmadığı halde yakîn zannedilir. Bundan dolayı gâib ve şâhid âlemde malumun artmasıyla ilmin artacağı yakînî olarak kendiliğinden biliniyorsa, biz felâsifenin nezdinde Bârî hakkında ilmin ve malumun bir olduğuna dair hiçbir

¹¹³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 120.

¹¹³¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 121-122.

burhanları olmadığını kesin bir dille söyleriz. Malumla ilmin artacağı ifadesi zannî ise bu durumda filozofların ilim ve malumun bir olduğu hakkında bir delillerinin olması mümkündür. Aynı şekilde failin mefulünün, fiilinden sonraya ertelenmediği bizâtîhi kendiliğinden biliniyor ve Eş'arîler bunu reddeden bir burhana sahip olduklarını iddia ediyorlarsa, biz de tam aksini söyleyerek bu konu hakkında bir delilleri olmadığını kesin olarak söyleriz.¹¹³²

3] Bu ve benzer konularda herhangi bir ihtilaf çıktığında mantık kitaplarında zan ile yakîni birbirinden ayıran şart ve alametlerin incelenmesi gerekir ve aynı şekilde önyargı ve arzudan uzak sağlam bir fitrata itibar edilmesi gerekir.¹¹³³

4] Bu sözlerin tamamı zayıf ve aldatıcıdır. Gazzâlî'nin amacı havâssı yani âlimleri ve felsefecileri ikna etmekse kitabını bu sözlerden arındırması gerekirdi. Ancak Gazzâlî'nin bu meselede getirmiş olduğu görece bağlayıcı hususlar İbn Rüşd nezdinde meseleden uzak ve tuhaf şeylerdir.¹¹³⁴

Peki iradenin ertelenmesi bağlamında İbn Rüşd nerede konumlandırılabilir? O Gazzâlî'nin yaklaşımında ortaya çıkan iki muhtemel probleme işaret ederken kendi yaklaşımını ortaya koyar. Booth'un ifadesiyle İbn Rüşd Gazzâlî'nin çözümünü işlevsiz görür. Çünkü [1] bu izah biçiminde Tanrı'nın iradesi gelişigüzel olur ve âlemi neden aniden yaratmayı irade ettiği sorusu muallakta kalır? [2] Tanrı her şeyi bilen ve ezeli olan ise âlemin henüz yaratılmamış olduğu bir zamanı (t) ve daha sonra âlemi yaratacağını bilir. Tanrı niçin (t)'de âlemi yaratmamıştır? İbn Rüşd'e göre ikinci problem Tanrı'nın bir engel fikriyle karşı karşıya olduğunu ima eder ve sözkonusu engelden dolayı âlemi yarattığı manasının çıkacağına işaret eder. Halbuki Tanrı hakkında böyle bir şey düşünülemez. O halde Tanrı'nın kararlarını ertelemesinin sebebi nedir?¹¹³⁵

İbn Rüşd'ün konumlandırılması bu açıdan önemlidir. En başta ifade edilmesi gereken husus onun metodik bir yaklaşım biçimi içerisinde konuyu ele almasıdır. Satır aralarına dikkatle bakıldığında gerek eşadlılık teorisiyle gerekse kavram analizleriyle dile dayalı bir metotla konuya yaklaştığı görülür. İradenin ertelenmesini mümkün gören ve mümkün görmeyen yaklaşımlar karşısında İbn Rüşd her iki

¹¹³² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 122.

¹¹³³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 122.

¹¹³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 123.

¹¹³⁵ Booth, *Analytic Islamic Philosophy*, 148-149.

düşünceyi de eleştiren ve bu eleştirisini burhan kavramı temelinde inşa eden bir görüntü sergiler. Burhan temelinde yaklaşımı onu kanıtsalcı olarak nitelemeye imkân tanısa da Booth'un yerinde ifadesiyle onun felsefi birikimine bütüncül bakıldığında ılımlı kanıtsalcı olarak nitelemek daha doğru olur.¹¹³⁶ Ancak burada dikkat edilmesi ve belki de altı çizilmesi gereken Gazzâlî özelinde Eş'arîlere İbn Sînâ özelinde filozoflara getirdiği tenkitlere rağmen kendi görüşünü sarîh bir şekilde ortaya koymamasıdır. Bu açıdan İbn Rüşd meselenin özünü tartışmaktan kaçınmış ve konunun farklı noktalarına odaklanarak eleştirel bir tavra müracaat etmiştir. Bu eleştirel tavır ise salt linguistik tahlillerden ibaret kalmıştır.

3.2.2.3. Tahsîs

İbn Rüşd'ün irade kavramı bağlamında değindiği ve Gazzâlî'nin söylemlerini analiz ettiği bir diğer konu irade ve tahsîs eden/*muhasşis* meselesidir. Önce irade mefhumu açısından tahsîsin ne anlama geldiği üzerinde durulabilir. Tahsîs *hassasa* (خصص) fiilinden masdardır. Usûl terimi olarak esasen genel/*âm* bir lafzın manasının, kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasıdır.¹¹³⁷ Birçok anlamı içerisinde barındırmakla birlikte irade mefhumuyla bağlantılı olarak tahsis 'belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek' gibi anlamlara da gelmektedir.¹¹³⁸ Tehânevî 'tahsîs iştiraki azaltmak, ihtimali ortadan kaldırmak şeklinde isimlendirilir' der. Adam denildiğinde adam sözcüğüne iştirak eden bir durum veya bütün fertlerde olabilecek bir ihtimal bildirilir. Ancak âlim bir adam denildiğinde iştirak azaltılır, ihtimal ortadan kalkar. Söz konusu kişinin alim olmakla diğer adamlardan ayrıldığı anlatılmış olunur.¹¹³⁹

İbn Rüşd'ün muhasşis lafzını tercih etmesi onun irade tanımıyla uyumludur. Zira o bir şeyi benzerinden ayırt etmek değil iki zıt şey arasında tercih yapmak olarak iradeyi tanımlamaktaydı. Muhasşis lafzının 'belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek' şeklindeki tanımı bu noktaya râcidir.

¹¹³⁶ Booth, *Analytic Islamic Philosophy*, 54.

¹¹³⁷ Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

¹¹³⁸ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 99.

¹¹³⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1996, 1/394.

Tahsîs lafzı İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* özelinde kullandığı bir kavramdır.¹¹⁴⁰ Burada İbn Rüşd tahsîs mefhumunun Eş'arîler ve filozoflar tarafından nasıl anlaşıldığına vurgu yapar. Tahsîs mefhumu özelindeki irade tartışması *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün birinci ve dokuzuncu meselelerinde yer alır.¹¹⁴¹ Her iki bölümde de tahsîs ve muhassis mefhumlarıyla Eş'arîlerin ve filozofların yaklaşımları incelenir. Kurgusal bir şekilde Gazzâlî'nin inşa ettiği bu diyaloglar karşısında İbn Rüşd filozofların yaklaşımını belirginleştirmeye ve anlatımdaki muğlaklığı gidermeye çalışır. Bu açıdan tartışmanın takibini kolaylaştırmak gayesiyle birtakım sembolleştirmeler yapmakta fayda görülmüştür:

(a) Kadîm bir fiilin kadîmden sonraya ertelenmesi ilk bilinenlerdendir.

(i) İrade bir şeyi benzerinden ayırt etmektir.

(x) Kadîm irade bir şeyi benzerinden ayırt ederken fail üzerinde iki fiilden birini tercih eden bir muhassis olmaksızın irade eder.

(q) Bütün karşılımlar/*mütekâbilât* kadîm iradeye izafetle birbirine benzerdir.

Öncelikle Gazzâlî'nin betimsel değerlendirmeleri akabinde İbn Rüşd'ün tahlillerine yer vermek meselenin takibi ve anlaşılması açısından gereklidir. Birinci meselede geçen tahsîs ve irade tartışmasında, Gazzâlî filozofların (a)'yı kabul etmeyeceklerini bildiğinden başka akıl yürütmelere müracaat ettiklerine işaret eder. Bunlardan ilki (a) durumunun zorunlu olduğu iddiası terk edilerek yapılan şu akıl yürütmedir: Vakitler kadîm iradeye olan taallukları açısından eşittir. Bu açıdan belirli bir vakti önce ve sonra şeklinde ayıran nedir ve öncelik-sonralık durumları niçin imkânsız olsun? Aslında kelimacılar siyah ve beyaz, hareket ve sükûn hakkında şunu savunur: Kadîm bir iradeyle beyaz sonradan var olur ve siyahlık için de beyazlık için de beyaz kabul edici bir mahal olur. Gazzâlî filozofların burada iki önemli soru soracağına işaret eder: [1] Siyah olmaksızın beyazı kadîm iradeyle niçin ilişkilendirdiniz? [2] Kadîm iradenin iki mümkünden birine taalluk etmesinde ayırt edici olan nedir? Kelamcılar 'zorunlu olarak bilinir ki bir şey benzerinden bir muhassis olmaksızın ayırt edilemez' dediklerinde bir başka ihtimal belirir. Şayet bir

¹¹⁴⁰ Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti İbn Rüşd el-feylesûf*, 250; Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti'l-felsefe inde'l-'Arab*, 161.

¹¹⁴¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 137-140, 416-418.

muhasis olmaksızın bir şey benzerinden ayırt edilebilseydi, âlemin sonradan meydana gelmesi yani varlığın mümkün oluşu, yokluğun imkânının varlığın imkânına dönmesi gibi hususlar bir muhasis olmaksızın benzer/*mümâsil* mümkün şeyler olurdu.¹¹⁴²

Gazzâlî'nin aktarımıyla filozoflar kelamcılarını üç noktadan sıkıştırırlar:

[1] 'İrade tahsis edilmiştir' şeklinde bir cevap niçin irade tahsis edilmiştir sorusunu beraberinde getirir. [2] 'Kadîm hakkında *niçin* sorulamaz' gibi bir akıl yürütmeye aynıyla cevap verilir: Âlem kadîm kabul edilsin, yaratıcısı ve sebebi sorulmasın çünkü kadîm hakkında *niçin* sorulamaz. Kadîmin iki mümkünden birini tahsis etmesi ittifakla mümkün olsaydı, şu düşünce oldukça imkânsız bir fikir olurdu: 'Âlem hususî birtakım yapılarla mahsustur, âlem sahip olduğu yapılardan başka bir yapıda olabilir.' Nitekim kelamcılarının söyleminden iradenin bir muhasis olmaksızın herhangi bir vakitte herhangi bir yapıda tahsis edildiği sonucu çıkar. [3] 'Kadîm hakkında *niçin* sorulamaz' sorusuna gerekli değildir denilip buna gerekçe olarak Bârî'nin irade ve takdir ettiği her şey gerçekleşir denilemez. Aksine bu soru gereklidir. Çünkü niçin sorusu her zaman yerinde ve önemli bir sorudur. Aynı zamanda takdire karşı çıkanlar için elzemdir.¹¹⁴³

Gazzâlî tüm bu kurgusal anlatımın ardından kendi düşüncesini iki temel yaklaşım çerçevesinde inşa eder. İlki ona göre âlem var olduğu vakitte, var olduğu sıfat üzere ve var olduğu mekan üzere iradeyle var olmuştur. İkincisi buradaki iradenin anlamının (i) şeklinde anlaşıldığı hakkındadır. Ona göre (i) olmasaydı sadece kudret kalır ve iki zıt durum karşısında kudret eşit olduğundan kudret sıfatının ötesinde bir şeyi benzerinden tahsis eden bir muhasis; kadîm için bir sıfat gerekirdi. Sonuçta Gazzâlî burada biri âlemin varlığa gelişi hakkında diğeri iradenin tanımına yönelik bir izah yapar.¹¹⁴⁴

İbn Rüşd ise bu düşünceler etrafında fikirlerini birkaç açıdan dile getirir: Delil getirilen konunun sonucu açısından [1], filozofların ikircikli tutumları açısından [2], kelamcılarının acziyeti açısından [3], metot açısından [4]. İbn Rüşd Gazzâlî'nin 'ezelî bir failden bir hâdisin var olması mümkün değildir' şeklinde getirilen istidlal

¹¹⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 101.

¹¹⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 102.

¹¹⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 102.

hakkında felâsifeden aktardıklarından herhangi bir iradede bahsetmenin mümkün olmadığı sonucunun çıktığını belirtir [1].¹¹⁴⁵

İbn Rüşd'e göre felâsifenin inatçı bir tavra bürünmelerinin sebeplerinden birisi kelamcıların karşıolulumlar/*mütekâbilât* hakkındaki düşüncelerini kabul etmeleridir. Kelamcılara göre **(q)** düşüncesi kabul edildiğinden söz konusu karşıolulumların bir kısmı zaman açısından öncelik/*mütekaddim* ve sonralık/*müteahhir*; bir kısmı da varlıktaki nitelik açısından birbirine zıt olan beyazlık-siyahlık ve varlık-yokluk gibi karşıolulumlardır. İbn Rüşd filozoflar esasında kabul etmeseler de kelamcıların bu öncülünü aldıklarında, iradenin iki benzer fiilden birinin diğeri tercih edilmesinin sadece bir muhassisle ve söz konusu fiillerden birinde olup diğerinde olmayan bir illetle olduğunu aksi halde bu fiillerden birinin meydana gelmeyeceğini söylemiş oldular. Bu ise felâsifenin 'ezeli'nin bir iradesi var olsaydı, kadîmden hâdisin sâdir olması mümkün olurdu' görüşünü kabul ettiğini düşündürdü [2].¹¹⁴⁶

İbn Rüşd kelamcılarının cevap vermekte aciz kaldığını ve **(x)** görüşüne sığındıklarını ve buna, sıcaklığın kaynama durumunun sıfatı olması gibi ilmin de malumu kuşatan durumun sıfatı olmasını misal getirdiklerini belirtir [3].¹¹⁴⁷ İbn Rüşd'e göre kelamcılarının **(x)** görüşü karşısında felâsife nezdinde **(x)**'in tasavvuru da gerçekleşmesi de imkânsız görülür. Çünkü İbn Rüşd'ün izahında görüldüğü üzere iradenin tanımı açısından burada kelamcılara yönelik bir eleştiri vardır. Zira mürîd açısından birbirine benzer iki şey eşit düzeydedir. Mürîdin ilk fiili değil de ikincisini yapması sadece ikisi birbirine benzer olmazsa gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle ikincisinde olmayıp ilkinde olan bir sıfat cihetiyle olur. Şayet bu iki fiil bütün yönlerden birbirlerine benzer olsaydı, burada asla bir muhassisten bahsedilemezdi ve irade her iki fiile de aynı şekilde taalluk ederdi. İrade her iki fiile aynı şekilde taalluk edip fiilin sebebi olsaydı, bu durumda iki fiilden ilkiyle fiilin taalluk etmesi ile ikincisiyle taalluk etmesi arasında bir öncelik olmazdı. Nihai olarak irade ya birbirine zıt iki fiile birlikte taalluk edecek ya da hiçbirine taalluk etmeyecektir. Her iki durum da imkânsızdır.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 138-139.

¹¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 138.

¹¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 138.

¹¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 139.

İbn Rüşd (q) görüşünü kabul eder bir görüntü sergilemeleri hasebiyle filozofların ilk failden daha kadîm bir muhassis olduğu fikrini kabule mecbur kaldıklarını ancak bu fikrin imkânsız olduğunu söyler. İbn Rüşd’e göre kelamcılarının (i) şeklindeki tanımı filozoflar nezdinde irade kavramının anlaşılmadığına ve iradenin bu manasının makûl olmadığına yönelik bir itirazla karşılaşmıştır. Burada sanki filozoflar kabul ettikleri şeyi ilke açısından inkar etmiş gibi olduklarından ikircikli bir tutum görüntüsü oluşmuştur [2].¹¹⁴⁹

İbn Rüşd Gazzâlî’nin yaklaşımını meseleyi bağlamından koparmak şeklinde yorumlar. Ona göre burada mesele, âlemin sonradan meydana gelmesi ve kadîmin kıdemi konusudur. Gazzâlî konuyu irade meselesine taşımıştır. Mevzuyu bu şekilde değiştirmek İbn Rüşd’e göre sofistlerin usulüdür.¹¹⁵⁰ Burada yedi safsatadan biri olan ‘birçok meseleyi tek bir mesele üzerinde ele almak’¹¹⁵¹ şeklindeki safsataya atıf vardır [4].

İbn Rüşd irade ve tahsîs ilişkisini iradenin tanımından hareketle izah ederken filozofların yaklaşımının da böyle olduğunu göstermeye çalışır. Bir muhassisten ve tahsîs işleminden bahsedebilmek için irade iki benzer şeyden birini tercih etmek şeklinde değil, iki zıttan birini tercih etmek şeklinde tanımlanmalıdır. Buna misal olarak zikredilen susamış bir kimsenin her açıdan birbirine eşit iki bardak sudan birini tercih etmesi için tahsîs yapması gerekir. Bu ise ya yakınlığı ya doluluğu ya hafifliği gibi birinde olup diğerinde olmayan ve diğerinden farklılaşan bir durumla mümkündür.

Dokuzuncu meselede Gazzâlî filozofları bir muhassis fikrini kabul etmedikleri gerekçesiyle eleştirir. Onun anlatımıyla filozoflara nispet edilen görüş şudur: ‘Eğer en uzak göksel cismin takdir edildiği ölçünün arttırılması veya azaltılması mümkünse, söz konusu cismin mümkün olan miktarını belirleyen bir muhassise ihtiyaç duyulur, bu durumda ise muhassis, ilk olmaz.’¹¹⁵² Gazzâlî bir muhassis fikrini kabul etmemekle itham ettiği filozoflara atfettiği bu görüş karşısında onları icbar eden bir cevap verir. Buna göre filozofların göksel cismin âlemdeki her şeyin düzeni için olması gerektiği bir ölçü üzere olduğu ve olduğundan daha büyük

¹¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 139.

¹¹⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 139.

¹¹⁵¹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 33 (169a5-169a14)-101 (181a35-181a46).

¹¹⁵² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 194.

ve daha küçük olmasının mümkün olmadığı görüşü inkar edilemez. Çünkü filozoflar İlk Nedenli/*Malûlu'l-Evvel* en uzak cismin kendisinden belirli bir ölçüde takdir edilmiş olarak feyz eder ve diğer ölçüler/*mekâdir* İlk Nedenli'ye nispetle birbirine eşittir, görüşündedirler. Ayrıca onlar bazı ölçülerin tayin edilmesinin sebebini âlemdeki düzene bağlar, belirlenmiş meydana gelmiş ölçüyü zorunlu görürken bunun aksini mümkün görmezler. Hatta onlar herhangi bir nedenli varsayılsa bile bunları geçerli görürler. Gazzâlî buradan hareketle filozoflar nezdinde en uzak göksel cismin illeti olan İlk Nedenli'de irade gibi bir tahsîs ilkesi olduğunu ispat ettiklerinde bile tartışmadaki 'niçin başka bir ölçüde değil de bu ölçüde takdir edildi?' sorusunun aynıyla kalacağını belirtir. Öte taraftan Gazzâlî filozofları, kelamcıların söylemlerine müracaat etmekle ve bir muhassis fikrini kabul etmemekle suçlar.¹¹⁵³

Gazzâlî'nin filozofları ilzam edici yaklaşımında olduğu gibi İbn Rüşd de onun sözlerini çürütmek için kelamcıların düşüncelerine yer vererek esasen filozofların kelamcıların söylemlerine müracaat etmesinde bir sorun olmadığını, filozofların kendileriyle çelişmediğini ve Gazzâlî'nin yanıldığını hatta mugalata yaptığını ifade eder. O kelamcıların görüşlerine sığınmakla itham edip filozofların görüşlerini değersizleştirmeye çalışırken İbn Rüşd onların bu bahiste hangi fikirlerine müracaat edildiğini ortaya koyar. Buna göre filozoflar gökyüzünün belirli bir ölçüde meydana gelişinin, gökyüzünün olması mümkün olduğu diğer durumlar olmaksızın, muhassis bir illetle olduğunu ve muhassisin kadîm olabileceği fikrinde kelamcıların görüşlerine müracaat etmişlerdir.¹¹⁵⁴

Öte taraftan İbn Rüşd Eş'arîlerle filozoflar arasında tahsîsin anlaşılması noktasında bir farklılığın olduğunu söyler. Böylece o, filozofların bir muhassis fikrini reddettiklerini kabul etmediği gibi onların muhassis ile neyi kastettiklerini de ortaya koyar. Hatırlanacağı üzere Eş'arîler tahsîs ile bir şeyi ya benzerinden ya da zıttından, iki zıt/*mukâbil* şeyden birini tahsîs etmeye mecbur eden bir hikmet olmaksızın, ayırt etmeyi murad ederken, filozoflar varlıktaki hikmetin gerektirdiği şey yani gâye sebebi olarak muhassisi anlarlar.¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 194-195; Al-Ghazali, *The Incoherence*, 121.

¹¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 418.

¹¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 418.

İbn Rüşd muhassis fikri temelinde filozofların esas amacının hikmet olduğunu düşünür. Hatta ona göre varlıklardaki nitelik ve nicelikleri bu fikir temelinde değerlendirilir. Bu sebeple İbn Rüşd aksi bir okumanın sebep olacağı duruma da temas eder. Diğer bir ifadeyle mahlûkâtta nitelik ve nicelik bir hikmet gereği olmazsa, ilk yaratıcıya caiz olmayan şeyler nispet edilirdi. Sözelimi varlığa getirilen şeylerdeki nitelik ve niceliğin bir hikmet ve ibret olmaksızın yapıldığı söylenir. Yapılan şeylerin gayesi, failin fiilinin kendisi olurdu. Eş'arîlerin yaklaşımı ise muhassisin bir fiili hikmet gereği yapmaya mecbur olmadığıdır. Başka bir deyişle hikmet olmaksızın da muhassis bir fiili yapar. O'nu böyle bir sınırlandırmaya tabi tutma fikrinden ötürü Eş'arîler bu fıkre karşı çıkar. İbn Rüşd ise Eş'arîlerin bu tavrını şöyle yorumlar: Onların yaptığı İlk Yaratıcı/*el-Hâlik*'-*Evvel* hakkında tenzihi bir dil kullanarak ona atfedilebilecek tüm eksiklikleri tenzih ederken hikmeti ve ilk yaratıcının en üstün sıfatlarını olumsuzlamaktır.¹¹⁵⁶

İbn Rüşd birçok meselede olduğu gibi irade ve tahsîs konusunda da kavramların yerinde ve doğru kullanımına önem verir. Bunu yaparken muğlaklık ve karışıklık barındıran hususları ortadan kaldırmak için kavramların hangi anlamlarda kullanıldığını tespit eder. Konuları tartışmayı metodik bir zeminde kurgulayan İbn Rüşd bunu belirli bir sistem içerisinde yapar. Ancak bu tabloda İbn Rüşd meselenin özüne değil daha ziyade dış yüzüne dikkat kesilir. Bu açıdan kavramların istihdamı noktasındaki titizliği mühim olmakla birlikte tahlillerinin büyük bir kısmı linguistik çıkarımlardan ibaret kalır.

3.2.2.4. Fail ve Fiil

İrade etrafındaki tartışmaların odak noktalarından birisi de fail fiil kavramları etrafındaki tartışmalardır. Bilindiği üzere *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün üçüncü meselesi âlemin meydana gelişi ve birden çokluğun çıkması konusuna hasredilmiştir. Âlemi meydana getirmenin bir fiil olduğu ve bu fiilin fâilinin Allah olduğu İslam düşünürlerinin ortak kabulüdür. Gazzâlî filozofları çarpıklık veya karışıklıkla/*telbîs* itham ederken yukarıdaki misalden hareket eder. Ona göre filozofların nazarında Allah'ın âlemin faili ve meydana getiricisi olması ve âlemin O'nun meydana getirmesi onların ilkelerince tasavvur edilemez ve ilkeleriyle ters düşer. Gazzâlî fail

¹¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 419.

[1], fiil [2] ve fail-fiil arasındaki müştereklik [3] olmak üzere üç açıdan filozofların ilkeleriyle çeliştiğini iddia eder.¹¹⁵⁷

[1] Filozoflar failden bir fiilin sadece gereklilik ve zorunluluk yoluyla sadır olduğunu düşünürler. Dolayısıyla da failin irade ettiğini yapan, bilen ve seçen olması gerektiğini hatta herhangi bir sığata sahip olduğunu asla düşünmezler.

[2] Âlemin kadîm, fiilin hâdis olması.

[3] Filozoflar nazarında Allah her yönden birdir ve O'ndan sadır olan her yönden birdir. Halbuki âlem farklı şeylerden mürekkeptir. O halde Âlem O'ndan nasıl sâdır olmuştur?¹¹⁵⁸

İbn Rüşd [1] konusunda bu söylemlerin fail hakkında kendiliğinden bilinen şeyler olmadığını söyler. Ona göre âlemin faili hakkında yapılan tanım burhan getirilmedikçe, şâhid âlemindeki hüküm gaîb âlem hakkında doğrulanmadıkça kabul edilemez. İbn Rüşd burada fail kavramından tek tip bir failin anlaşılması gerektiğini söyler. Zira failin mürîd ve muhtar olması varlıklar açısından kabul edilir bir fail tanımı değildir. Mesela odunu yakan ateş için de fail denilir. Ancak ateşin odunu yakıyor oluşu ateşi irade ve ihtiyarla vasıflamayı gerektirmez. Zira burada ateşin failliği tabii failliktir yani tabiatının gereğini yapıyor olmasından kaynaklı bir fail olma durumudur.¹¹⁵⁹

İbn Rüşd fail mefhumuna dair farklı tanımların olduğuna temas ettikten sonra deyim yerindeyse fail lafzının eşadlı oluşuna dikkat çektikten sonra bu bahse dair tahlillerine devam eder. Buradaki tahlillerin tamamı filozofların nazarında tek tip bir fail olmadığını ispat etmek ve Gazzâlî'nin filozofları haksız bir ithamla yaftaladığını ortaya koymaktır. Buradaki fikir ayrılığı kime fail denilip denilemeyeceği üzerine odaklanır. Gazzâlî irade mefhumu üzerinden faili tanımlarken; filozoflar ve İbn Rüşd tek tip bir fail olmadığı fikrinden hareket ederler.¹¹⁶⁰

İbn Rüşd bir şeye tesir etme anlamında iki tür fail olduğunu bu faillerden bazısının zâtî olduğunu ve sadece tek bir fiil yaptığını (sıcaklığın sıcaklık, soğukluğun soğukluk yapması gibi) bazısının da bir vakitte yaptığı bir fiilin bir başka vakitte zıttını yaptığını belirtir. İlk fail **[a]** tabî fail; ikincisi **[b]** mürîd ve muhtar olan

¹¹⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 134.

¹¹⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 134; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 223.

¹¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 223.

¹¹⁶⁰ Özcan Akdağ, "Ortaçağda 'Fail' Kavramı ve Tanrı", *Bilimname 2/XXIX* (2015), 231, 241.

bir bilgi ve düşünceyle fiil yapan faildir. İbn Rüşd'e göre filozoflar nazarında oluş ve bozuluşa tabi olanların vasıflandırıldığı bu her iki fiilden biriyle İlk Fail olan Allah tavsif edilmekten münezzehtir.¹¹⁶¹

İbn Rüşd'ün izah ettiği yukarıdaki tenzihçi yaklaşım ilah ve diğer varlıklar arasında yapılan mukayeseler üzerinden ispat edilir. Buna göre **[b]** muradın kendisinden bir şey eksilttiği bir şeyken, Allah hakkında irade ettiği bir şeyin ondan bir şey eksilmesi düşünülemez. Muhtâr iki üstün şeyden birini tercih ederken, Allah üstün bir duruma muhtaç değildir. Mürîdin muradı meydana geldiğinde iradesi ortadan kalkar ve bu irade, fiilden etkilenme/*infiâl* ve değişim/*teğayyür* manasına gelir ki Allah bundan münezzehtir. **[a]** Özünde zorunlu olan tabî bir fiili yapar, **[b]** özünde böyle bir zorunluluk olmamakla beraber yaptığı şeyle tamamlanır. **[a]** Bir bilgiye dayalı fiil değilken, Allah'ın fiilinin bir bilgiyle O'ndan sadır olduğu kesindir. Tüm bu söylemlerin ardından İbn Rüşd bu bahiste Allah'ın fail ve mürîd oluşunun izah edilmeyişinin sebebini, şâhid âlemindeki iradeyle mukayese edilemez oluşuyla gerekçelendirir. Antropomorfist yaklaşımlara kapı aralamamak için İbn Rüşd 'fail sadece bir düşünce ve seçim/*ihtiyâr* ile fiil yapar' ve 'bu tanım şâhid ve gâib âleminde ortaya konulabilir' şeklindeki ifadeleri doğru bulmaz.¹¹⁶²

İbn Rüşd felâsifenin söz konusu bu tanımını kabul etmediğini belirtirken iki hususa dikkat çeker. İlki irade hakkındaki tartışmadaki esas gaye; ikincisi ilahi iradenin keyfiyetidir. Filozoflar ilahi irade hakkında böyle bir tanımını kabul etmemelerine rağmen irade hakkındaki söylemlerinden iradeyi bütünüyle reddettikleri manasını çıkarmak doğruyu değil de aldatmayı amaçlayan mülebbis kişinin tavrıdır. Felâsife görüşlerinde hata etmiş olsa bu onları asla mülebbis yapmaz. Kaldı ki İbn Rüşd'ün ifadesiyle filozofların talebi doğrunun kendisidir. İkinci nokta olan ilahi iradenin keyfiyeti hakkında İbn Rüşd ilim sıfatındaki yaklaşımını burada da tekrar eder. Buna göre nasıl ki Allah beşerin ilmine benzemeyen bir ilimle âlim ise aynı şekilde Allah beşerin iradesine benzemeyen bir iradeyle de mürîd olandır. İbn Rüşd agnostik bir yaklaşımla bu bahse son verir: O'nun ilminin keyfiyeti idrak edilemediği gibi, iradesinin de keyfiyeti idrak edilemez.¹¹⁶³

¹¹⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 224; İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 72.

¹¹⁶² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 224.

¹¹⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 224.

Gazzâlî [1-2-3] şeklinde özetlenen üç görüşün de filozofların hayal ürünü düşünceleri olarak betimler. Öncelikle [1] hakkındaki tartışmada seçme/*ihitiyâr* yoluyla irade eden ve murad ettiğini bilen şeklindeki tanımla, âlemin Allah'tan meydana gelmesinin illetten malûlün meydana gelmesi gibi gereklilik/*lüzûm* ve zorunlulukla/*zarûrî* olduğu tanım arasındaki farka işaret eder. Buna göre kişiden gölgenin, güneşten ışığın gereklilikle meydana gelişi gibi âlem de Allah'tan meydana gelmiştir. Gazzâlî özelinde Eş'arî kelimcilerin ilgili konudaki en temel tenkitlerinden birisi Allah'ın fiillerinde gereklilik ve zorunluluktan bahsetmenin iradeyi ortadan kaldırmasıdır. Nitekim Gazzâlî filozofların taşın hava, ağırlık ve merkeze yönelme; ateşin ısıtma; duvarın merkeze yönelme ve gölge oluşturma gibi fiilleri olduğunu kabul ettiklerine değinir. O bu fiillerin o şeylerden sâdır olmasını ise imkânsız görür.¹¹⁶⁴ Bunun sebebi bu yaklaşımın, irade eden muhtâr bir fail fikrini geçersiz kılmasıdır.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu söylemlerinden iki şey çıkarır: Sadece düşünme ve tercihle fiil yapanlar fail sebeplerden sayılır. Buna göre failin fiili tabîi ise fail sebeplerden sayılmaz. İkinci husus kişinin gölgeyi, güneşin ışığı ve havaya atılan taşın aşağıya doğru gitmesi gerektiği gibi âlemin meydana gelmesi de aynıdır. O bunların fiil sayılmayacağını fiilin tanımına işaretle gerekçelendirir: Fiil failden ayrılmayan şeydir. İbn Rüşd filozoflar hakkında söylenen bu iki görüşü de yanlış bulur. Çünkü filozoflar fâil, maddi, sûrî ve gâî olmak üzere dört sebebi ve failin kendi dışındaki şeyi kuvve halinden fiile, yokluktan varlığa çıkardığını kabul ederler. Kuvveden fiile varlıktan yokluğa çıkarma bazen düşünme ve seçmeyle bazen de tabîi olarak gerçekleşir. İbn Rüşd'e göre filozoflar kişinin gölgeyi oluşturma fiilinden hareketle olan failliğinin salt mecazi faillik olduğu görüşündedirler. Çünkü kişinin gölgesi kişiden ayrılmazken fail yaptığı işten ayrılabilir.¹¹⁶⁵

İbn Rüşd filozofların 'Bârî âlemden ayrıdır/*munfasıl*' (c) düşüncesinin cins olmadığını söylerken esasen bir noktaya vurgu yapar. Şayet (c) durumu cins açısından olsaydı bu ayrılığın türleri de olurdu.¹¹⁶⁶ Sözelimi nitelik, nicelik vb. açılardan Bârî'nin âlemden ayrı olduğu düşünülmüdü. Yani böyle bir mukayese gâibin

¹¹⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 135.

¹¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 225.

¹¹⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 225.

şâhide kıyas edilmesini gerektirirdi. Aynı şekilde nitelik, nicelik vb. gibi şeyler cisimler için düşünül­düğünden ilah hakkında sanki bir cisimden bahseder gibi konuşmayı gerektirirdi. Bu sebeple (c) cins açısından değildir.

İbn Rüşd daha önce bahsi geçen tenzihçi yaklaşımını burada da sürdürür. Onun amacı filozofların söylemlerinin matuf olduğu hususu belirginleştirmektir. Yani Bârî'nin failliğinin şâhid âlemdeki her türlü faillikten berî olduğunu göstermektir. Öte taraftan filozofların maksatlarının bu nokta olduğunu vurgulayan İbn Rüşd buna itiraz etmenin filozoflar için bir bağlayıcılığı olmadığını söyler. Onun tenkit ettiği gâibin şâhide kıyası metodu temelinde Bârî'nin failliğini iki şekilde izah ettiği görülür. İlkinde İbn Rüşd Bârî'nin âlemi meydana getirmesindeki failliğin şâhid âlemdeki faillik gibi olmadığı üzerinde durur. Zira seçme ve seçmemeye sahip olmayla şâhid âlemde fail olunurken; Bârî'nin fail oluşu tüm sebeplerin faili olma anlamındadır. Zira o her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve müşâhede âlemindeki faillerden daha yetkin/*etemmü* ve daha üstün/*eşrefü* şekilde fail olandır. İkincisi ona göre filozofların söylemlerindeki amaç Bârî'nin fiilinin bir ilimden kaynaklandığını ancak ne zâtından ne de zâtı dışından onu fiile sevk eden bir zorunluluk olmadığını aksine fazlından ve cömertliğinden ötürü bu fiilin O'nun ilminden sadır olduğunu söylemektir. Ayrıca O'nun mürîd muhtâr oluşu, mürîd-muhtâr olanların mertebelerinden en yüce/*a'lâ* şekilde olmak üzere zorunludur. Zira şâhid âlemdeki müride bitişen eksiklikler O'nun için söz konusu değildir.¹¹⁶⁷

İbn Rüşd Aristoteles'in metafizik ilmi hakkında yazdığı bazı makalelerde bu bahse yer verdiğini aktarır. Burada Allah'ın âlemi yoktan/*lâ min şey* nasıl yarattığı ve O'nun fiilinin hiçbir şey/*min lâ şey* olmaksızın nasıl olduğu sorusu fail açısından cevaplandırılırken yine kıyasu'l-gâib ale's-şâhid metodu üzerine bir tenkit getirilir. Buna göre ya failin kuvveti kudreti gibi; kudreti iradesi gibi; iradesi de hikmeti gibi olur veya kuvveti kudretten; kudreti iradeden; iradesi hikmetten daha zayıf olurdu. Halbuki bu durumda yani bu kuvvetlerin bazısı bazısından daha zayıf olursa İlk İlletle insan arasında bir fark kalmaz ve insanda olan eksikliğin İlk İllette de olması gerekirdi. Bu ise oldukça çirkin bir düşüncedir. Veyahut bu kuvvelerin her biri son derece yetkin olurdu. İlk İllet irade ettiğinde kudreti vardır, kudreti var olduğunda da gücü vardır. Tüm bunlar son derece hikmetlidir. Âlemde olan her şey Allah'ın âleme

¹¹⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 225-226.

koyduğu bilkuvve şeylere bağlıdır. Bu kuvvet olmasaydı göz açıp kapama kadar bir an bile olmazdı.¹¹⁶⁸

Özetle buraya kadar fiil türleri ve iradenin hangi tür fiil kapsamında değerlendirilebileceği hakkındaki tartışmada tarafların düşünceleri, getirdikleri istidlâller ve metotlar izah edildi. Şimdi fail açısından irade mefhumu özelinde yapılan bir tasnif (iradeli fail-iradesiz fail) etrafındaki diğer bir tartışmaya geçilebilir. Bu noktadaki temel tartışmayı ifade eden can alıcı soru esasen cansız varlıkların fail olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği hakkındadır.

İbn Rüşd her sebebi fail her müsebbebi meful olarak isimlendirmenin yanlış olduğu noktasında¹¹⁶⁹ Gazzâlî'ye hak verir. Ancak onun eleştirisi cansızların fail olarak isimlendirilemeyeceği noktasında düğümlenir. İbn Rüşd'e göre buradaki yanlışın iki gerekçesi vardır. [1] Cansız şeylerde fiil ortadan kalktığında mutlak olarak fiilin ortadan kalktığına zannedilmesidir. Halbuki burada akıl ve iradede oluşan fiil kalkar. Onun bu bahse getirdiği örnek ateştir. Ona göre ateş bazı hâdis cansız varlıkların benzerlerini kuvveden fiile çıkarır. Sözelimi ateş, yaş ve kuru şeyleri ateşe dönüştürebilir. Ateş fiilini kabule istidadı olmayan şeylerde ateş gibi bir faillik yoktur. Burada ateşin failliği bilkuvve olanı bilfiile çıkarması manasındadır.¹¹⁷⁰ Gazzâlî özelinde Eş'arî kelamcılar ateşin fail oluşunu reddeder. Çünkü cansız varlıkların fail olarak isimlendirilmesi istiare ile söylenmiş bir failliktir. Cansız varlıklar ancak mecazen talep ve irade eden anlamında faildir.¹¹⁷¹ [2] Canlı bedenlerdeki tabi kuvvelerin varlığı. İbn Rüşd Galen'e atıfla bu kuvvelerin bedeni yönetmesinin canlı; bu kuvvelerin yokluğunun ise ölü olarak isimlendirildiğine değinir. Çünkü söz konusu tabi kuvveler gıdayı gıda alanın bir cüzüne dönüştürür ve canlı bedenleri yönetir. İbn Rüşd bu misal üzerinden esasen kendi düşüncesini ispatlamaya çalışır. Diğer bir ifadeyle o tabii kuvveler de bir açıdan faildir, demektedir. Bu açıdan ona göre kuvveyi fiile çıkarma anlamındaki faillik tam hakiki failliktir; irade edenin fiilini yapması kastedilerek yapılan 'fail' isimlendirmesini ise mecazî anlamda faillik olarak görür.¹¹⁷²

¹¹⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 226; Averroes, *The Incoherence*, 143.

¹¹⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 135.

¹¹⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 227-228.

¹¹⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 136.

¹¹⁷² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 228.

Gazzâlî ‘yaptı’ sözü geneldir denilerek yapılan fiil taksimini (iradeyle yapılan-tabi’î yapılan fiil); ‘irade etti’ geneldir’ denilerek yapılan (muradını bilerek irade eden ve muradını bilmeyerek irade eden) taksimle aynı mesabede görür ve geçersiz/*fâsîd* kabul eder. Buna gerekçe olarak Gazzâlî iradenin zorunlu olarak bilmeyi ve fiilin de zorunlu olarak iradeyi içermesini gösterir.¹¹⁷³ Gazzâlî’nin söyledikleri önerme formunda şöyle ifade edilebilir:

A: Gazzâlî’nin kurduğu önerme

Birinci önerme: İrade zorunlu olarak bilmeyi içerir

İkinci önerme: Fiil zorunlu olarak iradeyi içerir

Sonuç: Fiil zorunlu olarak bilmeyi içerir. Fiil iradeyle ve tabiatla yapılan fiil şeklinde taksim edilemez.

İbn Rüşd bu satırlarda doğru ve geçersiz/*bâtıl* yönler olduğunu belirtir. O, fail hakkında filozofların yaptığı mürîd olan ve olmayan taksimi doğru bulup bunun failin tanımına işaret ettiğini; faili ya bilerek irade eden ya da bilmeyerek irade eden şeklindeki taksimi ise geçersiz görür. İbn Rüşd’ün gerekçesi âlim olanın tanımında iradeyle fiil yapmanın var olmasıdır. O halde yukarıdaki taksim bir şey ifade etmez. Fiilin taksimi ilmi içermez. Zira bazen fiil, onu yokluktan varlığa çıkaran fail bilinmeksizin, yokluktan varlığa çıkabilir.¹¹⁷⁴ Hatta İbn Rüşd ‘Yıkılmayı irade eden bir duvarla...’¹¹⁷⁵ şeklinde ayetteki muradın bu olduğunu söyleyerek delil getirir. Burada fail ifadesi istiâredir yani ödünç alınmıştır. İbn Rüşd’ün söyledikleri de önerme formunda şu şekilde gösterilebilir:

B: İbn Rüşd’ün kurduğu önerme

B¹:

Birinci önerme: Fail ya bilgiyle irade eden ya da bilgisiz irade edendir

İkinci önerme: Alim olan iradeyle fiil yapandır.

Sonuç: İradeyle fiil yapan alim faildir. İbn Rüşd buradan salt tek bir fail olduğu anlamını çıkarmaz. Onun odaklandığı nokta birinci önermenin ikinci kısmındaki ‘fail bilgisiz irade eden’ ifadesinin çelişkili olduğunu göstermektir.

B²:

¹¹⁷³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 136.

¹¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 228.

¹¹⁷⁵ Kehf 18/77.

Birinci önerme: Fiil zorunlu olarak bilmeyi içermez.

İkinci önerme: Fiili yokluktan varlığa çıkaran bilinmeksizin de fiil yokluktan varlığa çıkabilir.

Sonuç: O halde fiil zorunlu olarak bilmeyi içerir ifadesi yanlıştır.

Tartışmanın esası buraya kadar tasvir edilenler üzerinden de görüldüğü gibi fiil ve fail mefhumlarının iradeyle olan ilişkisi ve nasıl tanımlanacağı üzerinde toplanmaktadır. Gazzâlî'nin gayesi tali sebeplerin fail olarak isimlendirilmesi ve asıl fail olan Allah'ın failliğine gölge düşüren veya bu manaya gelebilecek çıkarımları reddetmektir. Bu konuda filozofların tavrı ve İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri ise şâhid âlemde birbiri üzerinde tesir sahibi olan faillerin bulunduğunu ispat etmektir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün değerlendirmelerinde birtakım izah biçimleri dikkat çeker: Kavramların taksimi ve anlamlandırılması noktasındaki dilsel tahliller, fail lafzı özelinde eşadlı lafız, cins ve safsata gibi mantık kavramlarına müracaat, gâibin şâhide kıyası metodunun eleştirisi ve buna bağlı olarak insani ve ilahi arasındaki ayrımın önemi ve son olarak aidiyet açısından fikirlerin tespit ve tahlil edilmesi.

Dilsel tahliller: Fiil ve fail hakkında 'iradeyle/seçmeyle yaptı' ve 'tabiatıyla yaptı' şeklindeki ayrım üzerinden dilsel birtakım tahliller yapılır. Gazzâlî bu ayrımı 'diliyle konuştu', 'gözüyle baktı' gibi ifadelere benzetir. Bu ifadelerin mecazı ortadan kaldırdığını ve mecazen değil de bir fiilin gerçekten yapıldığı anlamına geldiğini düşünür.¹¹⁷⁶ Esasen Gazzâlî'nin vurgusu ayrımın salt linguistik olduğu ve özünde bir şey ifade etmediğidir. İbn Rüşd ise sözkonusu ayrımın ontolojik ve epistemolojik yönünü ön plana çıkarır ve ayrımın hakiki bir tarafı olduğuna dikkat çeker. Bu açıdan Gazzâlî'nin ifade ettiği 'gözüyle baktı/*nazara bi aynihi*' veya 'gözü dışında bir şeyle baktı/*nazara bi ğayri aynihi*' şeklinde bir ayrımın olduğunu hiç kimsenin kabul etmediğine değinir. Gazzâlî böyle bir taksimin var olduğuna inansa da İbn Rüşd 'gözüyle baktı' ifadesinin, 'mecazi olarak baktı' anlamını akla getirmeyecek şekilde gerçekte bakma fiilinin keyfiyyetini gösterdiğini belirtir. Hakiki anlamda gören biri hakkında, gözüyle gördü şeklinde kayıt düşmek bir şey ifade etmez. Tam bu noktada İbn Rüşd'ün hakiki fail ve mecaz faili nasıl tanımladığı önemine binaen tekrardan hatırlanabilir. Ona göre kuvveyi fiile çıkarma anlamındaki

¹¹⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 136.

faillik tam hakiki faillik; irade edenin fiilini yapması kastedilerek yapılan faillik ise mecazî failliktir.¹¹⁷⁷

Fiilin tabiatıyla yaptı ve iradeyle/seçmeyle yaptı şeklinde taksim edilmesi üzerinden İbn Rüşd ve Eş‘arîlerin yaklaşımı önermeler halinde şöyle gösterilebilir:

B³:

Birinci önerme: ‘İradesiyle yaptı’, ‘gözüyle baktı’ gibi olsaydı, ‘tabiatıyla yaptı’ ifadesi mecaz olurdu.

İkinci önerme: ‘İradesiyle yaptı’, ‘gözüyle baktı’ gibi değildir.

Sonuç: O halde ‘tabiatıyla yaptı’ ifadesi mecaz değildir.

D: Eş‘arîlerin kurduğu önerme

D¹:

Birinci önerme: ‘Tabiatıyla yaptı’, ‘gözüyle baktı’ gibiyse, ‘iradesiyle yaptı’ ifadesi mecazdır.

İkinci önerme: ‘Tabiatıyla yaptı’, ‘gözüyle baktı’ gibidir.

Sonuç: O halde ‘iradesiyle yaptı’ sözü mecazdır

İbn Rüşd iktisab fikrini insan için kabul etmediklerinden dolayı Eş‘arîlerin iradeyi mecaz gördüklerini, ve ‘tabiatıyla yaptı’ şeklindeki ayrımı ‘gözüyle baktı’ sözündeki gibi gerçekleşmiş bir fiilin tekraren ifade edilmesi olarak gördüklerini belirtir. İbn Rüşd’ün çıkardığı sonuç şâhid âlemdeki irade hakkındaki durum böyle olduğunda ilim ve iradeyle fail olan gâib âlemdeki fail hakkındaki durum nasıl olur?¹¹⁷⁸ İbn Rüşd burada açık bir şekilde agnostik bir tavra bürünür. Şâhid âlemdeki iradenin tanımı etrafındaki muğlak durum düşünüldüğünde gâibteki failin iradesinin nasıl bilineceğini sorgular.

Mantık açısından İbn Rüşd failin; tabii olarak fiil yapan ve tercihle fiil yapan şeklindeki taksiminin eşadlı isim türünden değil aksine cins bildiren bir taksim olduğunu belirtir ve tabii ve iradeyle fail şeklindeki ikili taksimi doğru bulur.¹¹⁷⁹

Gazzâlî filozofların dildeki kullanım itibariyle ateşin yaktığını, kılıcın kestiğini, karın soğuk olduğunu, sakomonya bitkisinin ishal ettiğini, ekmeğin doyurduğunu suyun suya kandırdığı gibi ifadelerin olduğuna vurgu yaptıklarına

¹¹⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 228.

¹¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 230.

¹¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 229.

değirir. ‘Döver’, ‘yakar’, ‘keser’ ifadeleri dövme, yakma ve kesme fiilini yapar anlamını taşır. Filozoflar bu fiillerin mecaz kabul edilmesini dayanaksız ve dayatma bir hüküm olarak görürken, Gazzâlî iradeyle yapılan fiiller dışındaki fiillerin mecaz olduğunu iddia eder.¹¹⁸⁰ İbn Rüşd bu noktanın beraberinde getireceği problemleri gördüğünden Gazzâlî’nin bu iddiasını cevaplanmaya değmez şeklinde itham eder. Çünkü Gazzâlî’nin bu bahsi izahta getirmiş olduğu ateş örneği filozoflara ait olmayan bir görüşü onlara nispet etmede kullanılır.¹¹⁸¹ Bu misale göre herhangi biri, bir insanı ateşe atar ve o kişi ölürse, burada katil ateş değil insandır. Fail ismi mürîd olan ve olmayan hakkında tek bir yönde kullanılırsa, ikisi de aynı doğrultuda olmaz biri diğerinden ödünç almıştır. O halde niçin öldürme dil, örf ve aklî açıdan mürîde izafe edilir? Halbuki ateş, öldürmedeki yakın illet; ateşe atan kişi de sanki sadece ateşle insanı bir araya getiren biri olarak görülür. Ancak ateşle insanı bir araya getirmek iradeyle olduğundan, irade olmaksızın ateşin tesiri katil olarak isimlendirilir. Niçin ateş katil olsun ki burada katil lafzı sadece ödünç alınmıştır. Nitekim bu durum, iradeden kaynaklı bir fiil kendisinden sâdır olana fail denildiğine delildir. Felâsife nazarında Allah âlemi meydana getiren fiil hususunda mürîd ve muhtar olmadığına göre, burada yaratan/*sânî* ve fail ancak mecaz manasındadır.¹¹⁸²

İbn Rüşd bu düşüncüyü doğruluğu, aidiyeti ve metodik yanlışlığı açısından ele alır. İlki ‘hükema gibi düşünmek’ şeklindeki bir zannı üzerinden kaldırmak için yaşadığı dönemdeki bazı kimselerin Gazzâlî’yi *Tehâfüt*’ü yazmaya mecbur bıraktığını düşünmesidir. Çünkü filozoflardan hiç kimse fiili bir alete nispet etmez. Aksine ilk hareket ettirene fiil nispet edilir. Ateşle öldüren gerçek faildir. Ateş ise öldürmenin aletidir.¹¹⁸³ İkincisi filozofların maksadı iradenin ilah ve insandaki farklılığına dikkat çekmektir. İbn Rüşd bu konuda hataya düşüren hususun, sofistlerin yaptıkları gibi mürekkebin doğruluğuna, mürekkebin olmayan basit ve müfred şeyi delil getirmek olduğunu söyler. İbn Rüşd başka bir misalle buradaki hatayı gösterir. Sözelimi ‘zenci dişleri beyaz olandır’ önermesinden ‘o halde zenci mutlak olarak beyazdır’ sonucunu çıkarmak gibi ‘Allah mutlak bir şekilde mürîd değildir’ şeklindeki bir sözü filozoflara nispet etmek hatalıdır. Zira filozoflar ilmiyle

¹¹⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 137.

¹¹⁸¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 231.

¹¹⁸² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 137.

¹¹⁸³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 231.

ve ilminden dolayı fail olan Allah'ın ikisi de mümkün olmasına rağmen mütekâbil iki fiilden en üstün olanı yaptığına işaret ederler. Sonuç itibariyle burada filozoflar açısından mutlak bir nefy yoktur. Aksine İbn Rüşd'ün ifadesiyle 'Allah'ın, insani bir iradeyle mürîd olmadığını' vurgulamak vardır.¹¹⁸⁴ Başka bir yerde İbn Rüşd bu durumu şöyle ifade eder: Mufârik ilkelerin seçmeyle/*ihtiyar* değil tabiatıyla fiil yaptığına dair düşünceyi filozoflardan hiç kimse söylemez. Zira onlar nezdinde her ilim sahibi seçmeyle faildir. Ancak burada üstün bir konum vardır, iki zıttan en üstün olanı failden sudur eder. O'nun bir şeyi seçmesi ise zâtını kemale erdiren bir şey değildir. Zira O'nun zâtında bir noksanlık yoktur. Aksine tabiatında eksiklik olan varlıklar O'nunla kemâle erer.¹¹⁸⁵ Sonuç itibariyle İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozofların sözlerindeki karışıklığı gideremediğini aksine felâsifeye aslında söylemedikleri görüşleri nispet ederek daha da karıştırdığını gösterir.¹¹⁸⁶

3.2.3. İrade ve Eşadlılık

İbn Rüşd 'ilim' kavramında izlediği yolu irade sıfatını ele alırken de sürdürür. İradenin de ilah ve beşer için eşadlı bir lafız olarak kullanıldığına dikkat çeker. İradenin insan ve hayvandaki yansıması ile Bârî'deki tecellisinin aynı olmadığına işaret etmek için İbn Rüşd eşadlı lafız kategorisi içerisinde iradeyi görür. Ona göre hayvan ve insandaki irade, murad edilen şeyden dolayı insan ve hayvana bitişen bir edilgenliktir/*münfail*. Burada irade, muradın sonucudur/*malûl*. İnsanî iradenin anlamı budur. Bârî ise kendinde böyle malûl bir sıfatın olmasından münezzehtir.¹¹⁸⁷

İbn Rüşd irade sıfatının eşadlı bir isim olarak hem hâdis hem de ezeli irade için kullanıldığını ve Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği itirazında bu noktada karışıklık olduğunu iddia eder. Hâdis ve ezeli irade ifadesi, eşadlı olarak söylenmiştir. Hatta birbirine zıttırlar. İbn Rüşd şâhid ve gâib âlemdeki iradenin farklı tabiata sahip olduğuna sürekli temas eder:

* Şâhid âlemdeki irade, eşit düzeyde karşılımla/*mütekâbil* iki fiilden birini yapma imkânı kendisinde olan kuvvettir. İradenin aynı seviyede iki muradı kabul

¹¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 345-384; Averroes, *The Incoherence*, 149.

¹¹⁸⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 510.

¹¹⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 231.

¹¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 440.

etme imkânı ise uçuk ¹¹⁸⁸ bir fikirdir.¹¹⁸⁹ Zira bir şeyi aynı anda yapma ve yapmama söz konusu değildir ve çelişmezlik ilkesine aykırıdır.

* Mütakâbil, Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Metafizik* eserlerinde geçtiğinden dolayı tabii olarak İbn Rüşd'ün mantık ve metafizik eserlerinde de rastlanılan ve sıkça kendisine atıf yapılan bir mefhumdur. Mütakâbil konusunda Aristoteles gibi İbn Rüşd de dört sınıf şeye kendileri ile delalet edene mütakâbilât denildiğinden bahseder:¹¹⁹⁰ Bunlar [1] birbirine muzaf olanlar, [2] birbirine zıt olanlar, [3] sahiplik-yoksunluk/*meleke-adem* ve [4] olumlu-olumsuzdur.¹¹⁹¹ İrade kavramı ve fiili yapma imkânı bağlamında bu satırlarda geçen karşılıklı türü birbirine zıt olanlar kategorisidir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eşit olarak iki muradı talep etme imkânı uzak bir fikirdir, düşüncesi doğrudan mütakâbil kelimesine zıt olanlar anlamları verildiğinde anlaşılabilir. Yani herhangi bir fiili yapma ve yapmama aynı düzeyde gerçekleşemez. Sözelimi intihar eyleminde bulunmak isteyen bir kimseyi düşünelim. Ya intihar fiilini gerçekleştirir ya gerçekleştiremez. Bu açıdan eşit olarak iki muradı talep etme imkânı diye bir şey söz konusu değildir.

* İrade failin fiile duyduğu arzudur/*şevk*. Fail fiili yapıp arzusu geçtiğinde, murad meydana gelir. Bu arzu ve fiilden oluşan şahid irade, eşit şekilde mütakâbil olan şeylerle ilgilidir.¹¹⁹² İntihar örneği ile bu husus izah edilebilir. İntihar etme arzusu ile intihar fiili, diğer bir ifadeyle fiili işleme ile fiili yapma arzusu, aynı seviyede mütakâbil yani zıt olan şeylerdir. Yukarıdaki son iki maddede iradenin tanımına yönelik bir vurgu vardır. Buna göre benzerler arasında tercih yapmak değil aksine zıtlar arasında tercih yapmak iradedir. Diğer nokta ise şahid âlemdeki iradenin arzu ve fiilden oluşan bir irade olduğuna yani niteliğine dair bir telmihtir.

İbn Rüşd iki muhtemel itiraz zikreder ve bunları cevaplandırır:

1] İbn Rüşd, 'kendisindeki mütakâbil iki şeyden birini murad eden ezelîdir' denilirse, bu durumu iradenin tabiatını imkândan zorunluluğa nakletmek ve iradenin tanımını ortadan kaldırmak olarak niteler. Çünkü ezelî olan irade, irade olmaktan

¹¹⁸⁸ Burada sonra anlamındaki 'ba'd' lafzı anlamı bozduğu için tahkikli metinde ifade edildiği üzere bu ibareyi uzak manasında 'ba'id' şeklinde okumak mana açısından tercih edildi. Krş. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 7.

¹¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

¹¹⁹⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 55 (11b15-11b22); İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 21.

¹¹⁹¹ İbn Rüşd, *Ma'ûlât*, 61; İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*, 21.

¹¹⁹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115.

çıkıp iki tercihten birini yapmak zorunda kalacaktır. Söz konusu durum insan için doğru ve geçerliyen, ilah hakkında bunu savunmak İbn Rüşd'ün ifadesiyle iradenin anlamını imkândan zorunluluğa taşımak ve iradeyi yok saymaktır. Görüldüğü üzere ilahı bir şeye mecbur bırakma fikri Gazzâlî gibi İbn Rüşd açısından da kabul edilemezdir.

2] İbn Rüşd 'iradeye, ezeli irade denilip muradın meydana gelmesiyle irade ortadan kalkmaz ve ezeli iradenin öncesinde bir şey olmadığından muradın meydana gelmesi için irade herhangi bir vakitle sınırlanmaz' şeklindeki itirazı şöyle cevaplandırır: Burhan bizi, fail bir varlığa götürür. Öyle bir fail varlık ki, ne iradi ne de tabii bir kuvveye sahiptir. Şeriatın isimlendirmesiyle bu güç, iradedir. İbn Rüşd'ün konuya getirdiği izah ilk bakışta mütekâbil gözüken ancak mütekâbil olmayan eşya arasında orta bir durumun varlığına işaret eder. Ne âlemin içinde ne âlemin dışında bir varlık sözünü buna misal verir.¹¹⁹³

Bu ifadeler fail varlık hakkında agnostik bir bakışı imler. Zira her ne kadar bir yönüyle tanım getirilse de bu tanım kendi içerisinde bahsi geçen failin ne olmadığına yönelik selbi bir dille ifade edilir: Ne iradi ne de tabii; öyle bir varlık ki ne âlemin içinde ne âlemin dışında. Burada İbn Rüşd'ün bir çıkış yolu olarak işaret ettiği ancak ayrıntılarını vermediği orta durum/*mütevassit* mefhumudur. Üzerine düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün kastı fail bir varlığın âlem üzerindeki tesirini dile getirmekle birlikte, şahid âlemin içerisinde barındırdığı eksikliklerden O'nun berî olduğunu vurgulamaya matuftur. Hatta bu yorumu destekler mahiyette İbn Rüşd'ün sıfatlar konusuyla ilgili tartışmaların tamamında Bârî lafzını tercih etmesi örnek gösterilebilir. Nitekim mezkûr lafız "yaratmak, berî ve münezzeh olmak" manalarıyla Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında İbn Rüşd'ün konunun hassaslığından ötürü kullandığı lafızlara varıncaya dek titiz bir yaklaşımı benimsediği görülür.

İbn Rüşd'ün açıklamalarında Gazzâlî'nin itirazının dilsel bir karışıklıktan ibaret olduğu fikri ön plandadır. Her ne kadar irade lafzı kendi içerisinde mütekâbil iki lafızdan birini tercih etme şeklinde anlaşılabilir da bu insan için doğrudur. Zira ilim sıfatında da söylenildiği gibi insan söz konusuysa bir şey aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz. Bârî söz konusu olduğunda bu ilke geçerliliğini yitirir. Çünkü Bârî'nin irade sıfatı ne insandaki gibi tam olarak iradi ne eşyadaki gibi tabiidir.

¹¹⁹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 115-116.

Gazzâlî'nin ezeli ve hâdis irade arasındaki ayrımı gözden kaçırdığı iddiasında olan İbn Rüşd, hasmı Gazzâlî'nin bu durumunun şahid ve gâib âlem arasında hatalı kıyas yapmaktan kaynaklandığını dile getirir. Bu hatanın safсата olduğunu belirtir.

İlim sıfatı özelinde olduğu gibi iradeyi ele alırken de eşadlılık vurgusu yapan İbn Rüşd'ün otantik bir yorum getirdiğini söylemek gerekir. Lafızların delaleti başlığı altında ele alınan bir bahsi sıfatlar konusuna tatbik etmesi mantık ve dil temelinde konuya farklı bir cepheden bakmaya çalıştığını gösterir.

3.2.4. Değerlendirme

İbn Rüşd imkân açısından el-Evvel'in âlim olması gibi mürîd de olduğunu kabul eder. Hatta Gazzâlî'nin tüm ithamlarına rağmen filozofların da irade sıfatını inkâr etmediklerini aksine insan ve ilah arasındaki iradenin farklı olduğunu vurguladıklarını belirtir. Akkâd'ın yerinde ifadesiyle filozoflar âlemin kadîm oluşunu söylerken bunu Allah'ın varlığına eşit bir şey olarak görmemişlerdir. Âlemle Allah'ın iradesi arasında irtibat kurmuşlardır.¹¹⁹⁴ İbn Rüşd filozofların iradeyi inkar ettikleri gerekçesiyle onları birtakım fikirleri savunmaya zorlayan Gazzâlî karşısında onun getirdiği delillerin de yetersiz oluşuna işaret ederek¹¹⁹⁵ savunmacı bir refleks geliştirir. Öte taraftan irade konusundaki tartışmaların odağında onun nasıl tanımlanacağı fikri yatar ve burada birbirinden ayrı iki tanım dikkat çeker: 'Benzer iki şey arasından birini seçmek' şeklindeki Gazzâlî özelinde Eş'arîlerin tanımı İbn Rüşd tarafından filozofların da kabul etmediği bir tanımlama girişimi olarak görülür. Mahmûd Kâsım'a göre İbn Rüşd'ün Eş'arîleri irade konusundaki eleştirisi teşbihe dayalı bir tanım yapmalarından ötürüdür. Diğer bir ifadeyle insanla ilah arasında kurdukları ilişkinin teşbihe dayalı olmasıdır.¹¹⁹⁶ Filozofların ve İbn Rüşd'ün tercih ettiği irade tanımı ise 'iki zıttan birinin tercih edilmesi'dir. Câbîrî irade mefhumu bağlamında İbn Rüşd'ün yaklaşımının kavramlar konusundaki genel yaklaşımının devamı niteliğinde olduğunu belirtir. Ona göre İbn Rüşd iradenin manası üzerinde bir uzlaşma olmadığı fikri temelinde iradeyi tanımlar.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁴ Abbas Mahmûd Akkâd, *İbn Rüşd* (Beyrut: Dâru'l Ma'ârif, 1953), 34.

¹¹⁹⁵ Anthony Robert Booth, *Analytic Islamic Philosophy* (London: Palgrave Macmillan, 2017), 147.

¹¹⁹⁶ Mahmûd Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd* (Kahire: Matbaatu Muhaymer, ts.), 102.

¹¹⁹⁷ Muhammed Abid Câbirî, "Genel Giriş", *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Beyrut: Merkezü dirâsâtî'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 71.

Müreccih, terâhî, tahsîs ve fail-fiil gibi kavramlar etrafında ele alınan iradenin tabiatı doğrudan âlemdeki düzenin anlaşılmasına yönelik bir tartışmadır. Zira Aydın'ın ifadesinden ilhamla Gazzâlî'nin neden mefhumunun yerine müreccih ve muhassis gibi mefhumları tercih etmesi yapılan işleri ve fiilleri Tanrı'ya atfetme amacına matuftur. Filozoflar ve İbn Rüşd ise sözkonusu nedeni âlemdeki var olan düzenin ve hikmetin sebebi olan gâî neden olarak görürler.¹¹⁹⁸ Öte taraftan İbn Rüşd'ün fail-fiil mefhumları üzerinden ortaya koymaya çalıştığı şey ilahi faillik ile beşerî ve tabîî failliğin birbirine benzemediğini vurgulamaktır. Deniz'in ifadesiyle bu durum failliğin ontolojik statüsüyle ilgili olup failliğin boyutlarının nerede durduğunu ve nasıl gerçekleştiğini ifade etmesi açısından mühimdir. Zira insan davranış sahasında eylemlerinden sorumlu olabilmesi açısından faildir. Ancak ontolojik anlamda yaratmanın faili yalnızca Allah'tır.¹¹⁹⁹

İbn Rüşd 'Bârî'nin ilminin keyfiyeti bilinemediği gibi iradesinin keyfiyeti de tasavvur edilemez' diyerek tartışmaya son noktayı koymuştur. Bu nokta Eş'arî başta olmak üzere Bâkılânî ve Cüveynî gibi birçok Eş'arî kelamcısının bilakeyf telakkisiyle¹²⁰⁰ uzlaşan bir görüntü sergiler. Bu açıdan onun açık bir şekilde agnostik bir tavrı benimsediği söylenebilir. Fahri'ye göre İbn Rüşd'ün agnostik tavrı kâdı ve maliki konumuyla belirgin bir tutarlılık arzeder.¹²⁰¹ Buna ilaveten onun gâibin şâhide kıyası metodunu tenkit etmesi bu agnostik yaklaşımı güçlendiren verilerden biridir. Diğer taraftan insani ve ilahi irade ayrımı üzerinden Bârî'nin irade sıfatını almayı insandan daha fazla hak ettiğini, insani iradede daha üstün ve yüce olduğunu vurguladığı *ehak*, *efdal*, *eşref*, *a'lâ* lafızları da bilinemezci yaklaşımın dışı vurumu olarak okunabilir. Bahî't'e göre İbn Rüşd insanın tabiatındaki sınırlılığa vurgu yapar. İnsan ilahın aşkın hakikatini kavrayamadığından O'nun ilim ve irade sıfatlarını da kavrayamayacağını vurgular.¹²⁰²

¹¹⁹⁸ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", *Erdem Bilim Tarihi ve Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı* (2019), 98.

¹¹⁹⁹ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, 173, 176.

¹²⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, 227-239.

¹²⁰¹ Majid Fakhry, "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes", *Mediaeval Studies* 30 (1968), 86.

¹²⁰² Muhammed Hasan Mehdi Bahî't, *İbn Rüşd ve felsefetuhu'l-ilahiyye* (Ürdün: Âlemu'l-kutubi'l-hadis, 2014), 280.

İbn Rüşd'ün sıklıkla müracaat ettiği köklü ve keskin ilahi-insani irade ayrımı¹²⁰³ ve bu ayrım etrafındaki titiz değerlendirmeleri hem ontolojik hem de epistemolojik bir ayrıma işaret eder. İlahi ve insani iradenin birbirinden farklı olduğuna dayanan bu ayrım Leaman'ın da vurguladığı üzere İbn Rüşd'ün genel tavrıdır.¹²⁰⁴ Ayrıca bu nokta İbn Rüşd'ün eliyle ilahın mutlak aşkın, başka ve ayrıcalıklı oluşuna dikkat çekmektedir. Söz konusu ayrım İbn Rüşd açısından en açık ifadesiyle ilah hakkında konuşmanın tenzihçi bir anlayışa dayandığını gösterir.¹²⁰⁵ Nitekim felâsifenin akıl, irade ve ilim gibi sıfatları Allah'a isnad etmeleri de tenzih yoluyla.¹²⁰⁶ Diğer bir husus iradenin mutlak ve mukayyed manasıdır. İnsanın iradesi fiil ve fiilden etkilenme gibi durumların tesiri altında iken, arzu gerçekleştiğinde bir eksiklik tamamlandığında sona ererken mutlak irade böyle olmayıp ilim ve hikmet gereği olan ancak bir zorunluluk ve tabîî şekilde asla meydana gelmeyen bir iradedir.¹²⁰⁷ Bu teşbîhî yaklaşım ilahi iradenin insandaki irade gibi olmadığı, insanın iradesinin eksiklik ve tereddüd ile malûl olduğu; ilahi iradenin ise hikmet ve tedbir üzere olduğu fikrini tazammun eder.¹²⁰⁸ Kâsım'a göre Eş'arîlerin yaklaşımındaki insan ve ilah arasında bir mümâselet olduğu fikrî teşbihe yol açacağından İbn Rüşd tarafından tenkit edilmiştir.¹²⁰⁹ Bu eleştirinin tezahürü süreklilik arz edecek şekilde insan ve ilahta sıfatların mümâselet üzere değil zıtlık üzere kâim olduğu yorumudur.

İbn Rüşd gerek lojik ve gerek linguistik izahlara da zaman zaman başvurur. Mantık ilmi içerisinde hem lafızlar bahsinde hem de beş sanattan biri olan sofistlik sanatta yer alan bir konu olan eşadlılık meselesine müracaat etmesi bunun delilidir. İradenin eşadlı oluşu üzerinden esasen İbn Rüşd lafzın manaya delaleti konusunu inceler; sofistlik sanat bağlamında ise dile yönelik yapılan safsatalardan biri olarak eşadlılık konusuna değinir. Onun sofistlik sanata başvurması salt eşadlılık konusu ile sınırlı değildir. Hem dilden hem manadan kaynaklı olan safsata türlerine de temas

¹²⁰³ Âtîf el-İrâkî, *el-Menhecû 'n-Nakdiyyi fî felsefeti İbn Rüşd* (Kahire: Daru'l-Maârif, 1984), 97.

¹²⁰⁴ Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Richmond, Surrey England: Routledge, 1997), 182.

¹²⁰⁵ Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge* (Chicago, Illinois: The University of Chicago, PhD Thesis, 2004), 199.

¹²⁰⁶ Halil Şerefeddin, *İbn Rüşd* (Beyrut: Darü ve Mektebetü'l-hilâl, 1995), 55.

¹²⁰⁷ Bahît, *İbn Rüşd ve felsefetuhu 'l-ilahiyye*, 280.

¹²⁰⁸ Kâsım, *el-Feylesûfî 'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd*, 103.

¹²⁰⁹ Mahmûd Kâsım, "Muqaddime", *Menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*, İbn Rüşd (Kâhire: Mektebetü'l-Angolo el-mısıriyye, 1964), 61.

ederek Gazzâlî'yi, zaman zaman da Eş'arî kelamcılarını ve filozofları safsata yapmakla suçlar.

İbn Rüşd'ün kavramlara dair yaptığı izahlar muhatapların görüşlerini anlama, kasıtlı veya kasıtsız yanlışları tespit etmede önemli bir rol oynar. Sözelimi İbn Rüşd'ün filozofların sıfatları mutlak bir reddediş içerisinde olmadıklarını ispatlayabilmek adına yapmış olduğu tabii fail ve iradesiyle fail şeklindeki taksim buna örnektir. Muhassîs fikrini reddettikleri ithamıyla Gazzâlî tarafından tenkit edilen ve töhmet altında bırakılan filozofların görüşleri İbn Rüşd'ün kavram tahlilleriyle tashih edilir. İbn Rüşd'ün Eş'arîler tahsîsten 'bir şeyi ya benzerinden ya da zıttından, iki zıt/*mukâbil* şeyden birini tahsîs etmeye mecbur eden bir hikmet olmaksızın, ayırt etmeyi'; filozoflar ise muhassîsi 'varlıktaki hikmetin gerektirdiği şey yani gâye sebebi olarak' tanımlar yorumu yukarıdaki ithamları geçersiz kılar. Sonuç itibarıyla İbn Rüşd tartışmanın temelinde kavramlara yüklenen farklı anlamların yattığını göstermiş olur. İbn Rüşd'ün linguistik tahlillerle yapmaya çalıştığı şey irade mefhumu başta olmak üzere onunla ilişkili kavramlarda da bir uzlaşma olmadığıdır. Öte taraftan kavramların sahip oldukları anlam dünyasının göz ardı edilerek izah yapılmasıdır. Sözelimi fail tartışması üzerinden iradenin ele alındığı pasajlarda İbn Rüşd ilahî, beşerî ve tabîî fail ayrımı yapılmaksızın fail hakkında konuşmanın meseleyi karıştırdığını gösterir.

3.3. Kudret

Üç sıfatla sınırlandırılan bu çalışmada ele alınan son sıfat kudrettir. İlk bakışta kudret mefhumu, ilim ve irade sıfatlarında olduğu gibi detaylı bir incelemeye tabi tutulmamış gibi görülebilir. Zira kudret sadece belli konular bağlamında salt lafız olarak çoğu yerde geçer: Zat-sıfat ilişkisi, sıfatların çokluğu/*teaddüd*, sıfatların birbirinden farklı oluşu, canlılığın sıfatlarından biri olarak kudret, ilahî ve insani kudretin mukayesesini gibi konular bu duruma misal olarak zikredilebilir.¹²¹⁰ Tüm bu hususlarla birlikte İbn Rüşd'ün metinleri incelendiğinde bu görüş alelade yapılmış bir yorum şeklinde de değerlendirilebilir. Zira *kâdir*, *kudret* ve *makdûr* lafızları özelinde yapılan incelemeler neticesinde kudret sıfatının birtakım önemli konu ve kavramlarla irtibatlı olduğu tespit edilebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd düşüncesinde

¹²¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 346.

kudret mefhumu ve ilgili olduğu tartışmalar irade ve ilim kadar olmasa da ele alınmıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi kudret, kadîm irade konusu ele alınırken diğerk iki sıfat kadar tartışılmamıştır. Sözelimi Allah'ın küllî ve cüzî bilgisi bağlamında ilim sıfatı; tahsis ve müreccih kavramları bağlamında irade sıfatı hakkında yapılan tartışmalar hatırlandığında kudretin bu kadar etraflıca tartışılmadığı görülür. Dolayısıyla kudret sıfatını doğrudan kendi içerisinde değil, kudret mefhumuyla ilgili olabilecek konular bağlamında aramak gerekir. Daha önce bahsi geçtiği üzere bu tür bir okuma kudret mefhumuna dair tartışmaları bir bütün halinde görme imkânı tanır. Öte taraftan kudret kavramının ele alınma şekline dair bir bakış açısı verir. Sözelimi kudret, Allah'a herhangi bir şekilde atfedilebilecek tüm acziyet bildiren düşünceleri inkâr sadedinde ele alınmıştır. Mefhum-i muhalifinden hareket ederek acz, âciz ve acziyet kavramlarının metinlerdeki izi takip edildiğinde kudret kavramının ilişkili olduğu konuların çeşitliliğinin arttığı görülmüştür. Çalışmanın ilgili başlıklarında bu hususlara değinilmiştir.

Kudret mefhumu ile ilgili sorulması gereken ilk şey “ilahı, kudret sıfatıyla tavsif etmek mümkün müdür?” sorusudur.

3.3.1. İmkân

Kudret ve imkân lafızları İbn Rüşd düşüncesinde iki şekilde ele alınır. [1] İlim ve irade gibi sıfatlarda yapıldığı üzere Tanrı'nın kudret sıfatına sahip olmasının imkânı anlamında; [2] Kudret sıfatı için mümkün ve mümtenilik ne anlam ifade eder? Başka bir ifadeyle *kudret* lafzı Tanrı için kullanıldığında *imkân* ve *imkânsızlık* ne anlama gelir?

İlk noktadan başlanılacak olunursa Bârî için kudret şeklinde bir niteleme ne derece mümkündür? sorusu sorulabilir. Buna cevap olarak İbn Rüşd'ün yaklaşımının ilim ve irade sıfatlarının imkânı konusundaki aynı akıl yürütmeye dayandığı görülür. Hatırlanacağı üzere filozof, âlim bir failden bir şeyin sudûr etmesinin şartı olarak bu failin mürid olmasını zikretmişti. Buradan hareketle âlim bir failin irade sıfatıyla nitelendiği ve âlim bir failden bir şeyin sudûr etmesinin şartlarından birinin de bu

failin yapmayı dilediği şeylere kâdir olması gerektiğidir.¹²¹¹ Âlim bir fail kabul edildiğinde bu failden bir şeyin sudûru ancak bu failin mürid ve kâdir olmasını gerektirir şeklindeki çıkarım¹²¹² İbn Rüşd’ün sıfatların Bârî’deki varlığını izah için sık sık müracaat ettiği bir açıklama şeklidir.

İbn Rüşd nezdinde ilim, irade ve kelim gibi sıfatlar da kudret sıfatının imkânına bir işarettir. Mesela kelim sıfatı ilim sıfatının varlığıyla da yaratmaya kâdir olma anlamında kudret sıfatının varlığıyla da ilgili olması hasebiyle Bârî için kesindir. Konuşan kişi, ya zatında var olan bir bilgi üzere muhatabıyla konuşur ya da muhatap konuşan kişinin özünde olan bu bilgiyi ortaya çıkarır.

İlki, kelim sıfatının ilim sıfatıyla; ikincisi ise kudret sıfatıyla olan irtibatını gösterir. Kelim sıfatı konuşan kişinin bazı sıfatlara sahip olmasını gerektirir. Konuşma işi harf vb. şeyleri bilmekle gerçekleştiği için ilim sıfatıyla irtibatlıdır. Konuşan kişinin bildiği bu şeyleri anlayıp, kavrayıp ortaya çıkarabilmesi muhatapın bir güce sahip olmasını gerektirdiği için de kudret sıfatıyla irtibatlıdır. Dolayısıyla Bârî için kudretin varlığı tartışma götürmez derecede kesindir.¹²¹³ İbn Rüşd bu durumu bir analogi üzerinden anlatır. O âlemi bir canlıya benzetir. Bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışması için bir nefsi ve aklı bulunduğu gibi âlemin de varlığını sürdüren ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilke olmalıdır. Aksi takdirde âlemde ne düzen kalır ne de âlem varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilir. Âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan onu yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah’tır.¹²¹⁴

İkinci nokta kudret sıfatı hakkında *imkân* ve *imkânsızlık* kavramlarının ne ifade ettiği hakkındadır. Bu nokta sebep-müsebbep¹²¹⁵ ilişkisi ve yokluk gibi konularla doğrudan ilişkili olduğundan bu başlıklar altında tartışılmıştır.

¹²¹¹ İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

¹²¹² Alûsî, *İbn Rüşd*, 151.

¹²¹³ İbn Rüşd, *Keşf*, 131. İbn Rüşd, *Keşf*, 130.

¹²¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 359-360, 376-380; İbn Rüşd, *Keşf*, 180.

¹²¹⁵ Sebep-müsebbep Türkçe’deki *Tehâfût* tercümelerinde “sebep-sebepli” ve “sebep-eser şeklinde” şeklinde İngilizcede ise cause-effect olarak çevrilmiştir. Bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 289; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166; Al-Ghazali, *The Incoherence*, 166. Bu çalışmada ilk geçtiği yerden sonra “sebep-sonuç” olarak geçecektir.

3.3.2. Nedensellik ve Mucize

Eş'arî kelimcilerin Mu'tezile ve felâsifeye karşı çıktıkları en önemli mefhum kudrettir denilse abartılmış olmaz. Zira kudretle sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki vardır denildiğinde bu yorumun Allah'ı bir şeye zorlamak manasına geleceğinden hareket eden Eş'arî kelimciler bunu Allah'ın kudretine hâlel getirmek şeklinde nitelemişlerdir. Onlar nezdinde kudret mefhumu daha çok kasıtlı veya kasıtsız bir acziyetin Allah'a atfedilmesini nefy etme şeklinde ele alınır. Ayrıntılarına ilerleyen sayfalarda değinildiği üzere İbn Rüşd ise tartışılan konuların aslından koparılarak 'kudret' mefhumuna indirgendiğini savunur. Sebep ve sonuç arasında kurulan ilişkiyi ortadan kaldırmayı, aklın ve hikmetin kaldırılması olarak niteler.

Evvela İbn Rüşd sebep-sonuç ilişkisini fiziğin bir konusu görür ve bu ilişkinin zorunlu oluşunu 'sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmak akli kaldırmaktır' diyerek gerekçelendirir. Bu karşı çıkışın sebebi, *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserlerinin on yedinci meselesinde ele alınır. Gazzâlî sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi kudret sıfatı bağlamında değerlendirdiği için her iki düşünür gözünden tartışmayı ele almak icab etmektedir.

Gazzâlî sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki görmez. O "her sebebin sonuç; her sonucunda sebep" olduğunu kabul etmez. Onun zihninde bu iki kavramdan birinin ispatı, inkârı, varlığı veya yokluğu, diğerinin ispatını, inkarını, varlığını veya yokluğunu zorunlu olarak gerektirmez. İçmek-kanmak, yemek-doymak, ateşin değmesi-yanma, güneşin doğması-ışık, boynun vurulması-ölüm, ilaç içmek-şifa, müshil kullanmak-ishal olmak gibi tıp, astronomi, meslek ve el sanatlarında müşâhede edilen tüm hususlar Gazzâlî nezdinde sebep-sonuç arasındaki bağlantının zorunlu olmadığıyla açıklanabilir.¹²¹⁶

Gazzâlî yemek-doymak gibi yukarıda zikrettiği örneklerde peşi sıra gelmeyi zatındaki bir zorunluluktan ötürü değil, Allah'ın takdiri ile yaptığını vurgular ve bu duruma dair şu izahı yapar: Allah'ın kudreti/*makdûr* içerisinde yemek olmaksızın doymayı yaratma; boyun vurulmadan ölümü yaratma ve boyun vurulduktan sonra

¹²¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 503.

hayatı devam ettirme vardır.¹²¹⁷ Gazzâlî'nin ifadesiyle filozoflar bunu inkâr etmiş ve bu durumun imkânsız oluşunu iddia etmişlerdir.¹²¹⁸

Gazzâlî'nin bu bahisteki izahı, ateşin değmesi-pamuğun yanması misaline dayanır. Ateşle buluştuğunda pamuğun içeriğinde yanıcılık ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre yanma hadisesi olmaksızın da ateşle-pamuğun yan yana gelmesi yani pamuğun ateşle buluşmaksızın yanmış küle dönüşmesi mümkündür.¹²¹⁹ Filozofların bahsi geçen örnekteki imkânı inkar ettiklerini öne süren Gazzâlî, bu meselede iki¹²²⁰ hususun olduğunu dile getirir ve filozofların bu konudaki iddialarına yer verir.

[1] Gazzâlî'ye göre filozoflar yanma hadisesinin failinin sadece ateş olduğunu iddia eder. Bu fail iradesi ile değil, tabiatıyla faildir. Ateşle-pamuk yan yana geldikten sonra ateşin tabiatında olan şeyden vazgeçmesi ve bu fiili terk etmesi mümkün değildir.¹²²¹ Gazzâlî ateşin tabiatındaki yakıcı olmayı terk edemeyeceği fikrini kabul etmez. Ona göre yanmanın faili pamuğun içerisindeki siyahlığı ve pamuğu oluşturan parçalardaki dağılımı yaratan, melekler vasıtasıyla veya vasıtasız bir şekilde onu yanıcı kılan veya kül haline getiren Allah'tır. Ateş cansızdır ve fiili yoktur.¹²²²

Filozofların bu konuda delilsiz olduğunu dile getiren Gazzâlî'ye göre ateşle pamuk yan yana geldiğinde yanma hadisesinin meydana gelmesine şahit olmak dışında bir delil yoktur. Gazzâlî burada müşâhede edilen şeyin, 'ateşle pamuk yan yana geldiğinde yanmanın meydana geldiği' olgusu olduğuna işaret eder ve müşâhede edilen şey yanmanın ateş ve pamukla meydana geldiğini göstermez ve ateş dışında yanma hadisesinin bir illeti olmadığını göstermez, iddiasında bulunur.¹²²³

Gazzâlî ruhun, canlıların nutfesinde yer alan müdrük ve muharrik kuvvelerle uyumlu¹²²⁴ olduğuna değinir. Akabinde sınırlı tabiatlardan sıcaklık-soğukluk, yaş ve

¹²¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239; İbn Rüşt, *Tehâfüt*, 504.

¹²¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239.

¹²¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239; İbn Rüşt, *Tehâfüt*, 504.

¹²²⁰ Üç bağlamda konunun ele alındığını söylese de Gazzâlî iki husus zikreder. Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239; İbn Rüşt, *Tehâfüt*, 503; Al-Ghazali, *Incoherence*, 167, 240.

¹²²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239-240.

¹²²² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 240.

¹²²³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 240; İbn Rüşt, *Tehâfüt*, 504.

¹²²⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 240. Süleymân Dünyâ tahkikli *Tehâfüt 'ül-felâsife*'de 'انسلاك/insilâk' lafzı, Merkezü Vahdeti'l-arabiyye tahkikli *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te ise 'اتلاف/i'tilâf' şeklinde geçmektedir.

kuruluk gibi şeylerin ortaya çıkmayacağını söyler. Bu gerçeklerden hareketle o varmak istediği hedefi iki örnekle izah eder. İlki, babanın oğlun varlığı için fail oluşu hakkındadır? Buna göre rahimde nutfeyi ibda etmekle baba oğlun faili olmaz. Aynı zamanda ne hayatı ne görmesi ne duyması ne de bunun gibi anlamlarda çocuğun faili babadır.¹²²⁵ İkincisi, doğuştan kör olan bir kişi hakkındadır. Körün gözünde bir perde olsaydı, gece ve gündüz arasındaki farkı insanlardan duyması bir anlam ifade etmezdi. Gündüz vakti gözündeki perde ve göz kapakları açılsaydı, renkleri görürdü. Gözünde ortaya çıkan bu idrakin renklerin suretlerinden ötürü olduğunu ve failin gözün açılması olduğunu zannederdi. Gözü tamamen iyileşip açıldığında ve gözünden perde kalktığında önceki haline zıt bir kişi olarak renkleri görseydi, mutlak olarak görmesi gerekirdi ve görmemeyi aklemezdi. Güneş battığında hava karardığında kişi gözündeki renklerin intibaidan dolayı güneşin ışığın sebebi olduğunu düşünür. Gazzâlî sürekli bu hali gören kişinin yani hâdis şeylerin yan yana gelmesiyle bu tür durumların meydana geldiğini söylemesine ne kadar güvenilebileceğini sorgular. Onun iddiası hâdis şeylerin varlığı sabit olup yok olmadıklarından insanın bu şekilde düşündüğüdür. Şayet bunlar yok olsa veya kaybolsaydı o zaman kişi bunu idrak edebilir ve gördüklerinin arkasında bir sebep olduğunu anlardı.¹²²⁶ Gazzâlî'ye göre yanmanın faili ateştir diyen doymanın failini ekmek, sağlığın failini ilaç görür ki bu iddiaların tamamı geçersizdir.¹²²⁷

[1.1] Tartışmanın bağlamı bu şekilde ifade edildikten sonra İbn Rüşd'ün konuya bakışına geçilebilir. O Gazzâlî'nin tavrını 'aklın ve hikmetin kaldırılması' şeklinde nitelemekle birlikte duyulur âlemde müşahede edilen fail sebeplerin varlığını inkar etmenin safsata olduğunu belirtir. Ona göre bu delillerle konuşan bir kelimacı ya 'içinde olanı diliyle inkar eder' ya da bu bahiste sofist bir tutumun etkisi altında kalır. Fail sebeplerin varlığını inkar eden kişi, her bir fiilin faili olduğu gerçeğini kabul edemez. İbn Rüşd bu fail sebeplerin kendisinden sadır olan fiillerde bizatihi yeterli olmalarının veya mufarık olsun ya da olmasın sadece dışarıdan bir

Anlam açısından daha uygun olduğu düşünüldüğünden 'i'tilâf' lafzı tercih edilerek tercüme yapılmıştır.

¹²²⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 241; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 504.

¹²²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 242; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 504.

¹²²⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 242; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

sebeple fiillerin gerçekleştiğinin kendiliğinden bilinen bir durum olmadığını, birçok araştırma ve inceleme yapmak gerektiğini söyler.¹²²⁸

İbn Rüşd fail sebepleri duyumsanmayan birtakım şeylerden hareketle, bir kısmının bir kısmını gerçekleştirdiği (ateş ve pamuk) duyumsanan fail sebeplerle ilgili şüphe duyan kelimcilerin bu yaklaşımını doğru bulmaz. Nitekim bu şeylerin, fail sebeplerinin duyumsanmamış olması, sadece bu sebeplerin henüz bilinmediğini ve duyumsanmadığını gösterir. Dahası İbn Rüşd'e göre bu fail nedenleri duyumsanmayan şeyler tabiatıyla bilinmiyor ve incelenmesi gerekiyor ise, bu durumda meçhul olmayan şeylerin sebeplerinin zorunlu olarak duyumsanması gerekir anlamı çıkar. Bu durumu sofistlik aldatma/*sofistik mugalata* yapmak olarak değerlendiren İbn Rüşd gerekçesini şöyle açıklar: Bu tarz bir sonuca varmak kendiliğinden bilinen ile bilinmeyen şey arasındaki farkı anlamamaktır.¹²²⁹

İbn Rüşd kelimcilerin zâtî sebepler konusundaki fikirlerinin birtakım açmazları içerdiğini düşünür. Çünkü ona göre varlık ancak zâtî sebeplerle anlaşılır, eşyanın özlere ve her varlığın kendine has birtakım sıfatlara sahip olduğu herkesçe bilinir. Dahası bunlar aracılığıyla eşyanın, isimlerin ve tanımların özleri değişir. İbn Rüşd buradan hareketle birtakım önermeler dile getirir. Mevcudu varlığa getiren ona has bir fiil olmasaydı, o mevcudun kendine özgü bir tabiatı olmazdı. Kendine özgü tabiatı olmasaydı, kendine özgü bir ismi ve tanımı olmazdı ve eşyanın tamamı ya tek bir şey olurdu ya da tek bir şey olmazdı. Dolayısıyla burada tekliğin nasıl olduğuna dair birtakım sorular zihne gelir. Teklik kendine özgü tek bir fiile mi sahiptir? Yoksa kendine özgü bir etkilenmeye mi sahiptir? Veyahut da bu tür bir özgülük bu teklik için yok mudur? İbn Rüşd bu sorulara tek bir cevap verir. Eğer bu tekliğin kendine özgü bir fiili olsaydı, burada hususi tabiatlardan sadır olan hususi fiiller olurdu. Kendine özgü tek bir fiili olmasaydı, bu teklik teklik olmazdı ve teklik tabiatı kalktığında var olma tabiatı da ortadan kalkardı. Varlık tabiatı kalktığında ise yokluk lazım gelirdi.¹²³⁰

İbn Rüşd bu bahiste şöyle bir sual dile getirir: Varlıklardan sadır olan fiiller tabiatlarındaki şeyler itibariyle mi zorunludur, çoğu kez mi böyle gerçekleşir veyahut

¹²²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

¹²²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

¹²³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505-506.

hem tabiatlarındaki zorunlulukla hem de çoğu kez gerçekleşmekle mi meydana gelir? Zira var olan her bir şey arasında tek bir fiil ve infial vardır ve biri diğeriyle ilişkili olan sonsuz ilişkilerle meydana gelirler. Bundan dolayı ateş, duyumsayan bir cisme yaklaştırıldığında ateşin o cismi yaktığı ve yakması gerektiği kesin değildir. Çünkü ateşle ilişkili olan faillğe engel olan başka bir ilişkinin kendisinde var olduğu bir mevcudun olması imkânsız değildir. Mesela talk taşı ve benzeri cisimler için bu söylenebilir. Ancak bu durum, ateş ismi ve tanımını onda kaldığı sürece, ateşi yanmanın sıfatı olmaktan yok saymayı gerektirmez.¹²³¹

İbn Rüşd muhdes varlıklarda fail, madde, suret ve gai olmak üzere dört sebebin bulunduğu hususunun kendiliğinden bilindiğini belirtir. Aynı şekilde o muhdes varlıkların meydana gelmesinde, sonuçların özellikle de sonuç olan şeyin bir parçası olanın varlığının zorunlu olduğuna değinir. Bu sonuçları bazıları madde, bazıları şart ve mahal, bazıları suret bazıları da nefsi sıfat olarak isimlendirir.¹²³²

İbn Rüşd Eş'arî kelimcilerin hayat ilim için şarttır dedikleri gibi şartların şart koşulan şey hakkında zorunlu olduğunu, eşyanın hakikatlerinin ve tanımlarının olduğunu ve mahiyetlerin mevcudun varlığında zorunlu olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Bundan dolayı da onların şahid ve gâib hakkında benzer bir hükme vardıklarını söyler. Kelamcılar bu tavrı bir şeyin cevheri için gerekli olan eklentiler konusunda da sürdürmüşlerdir ki onlar bunu delil olarak isimlendirir. İbn Rüşd kelimcilerin şöyle bir akıl yürütme yaptıklarını aktarır: “Varlıktaki sağlamlık/*itkân* failin akıllı oluşuna; mevcudun belli bir gayeye yönelik oluşu failin âlim olduğuna delalet eder. Akıl, mevcudatı sebeplerle akletmekten başka bir şey değildir ve bu yönüyle diğer idrak edici kuvvelerden ayrılır.¹²³³

Buradan hareketle İbn Rüşd sebepleri kaldıranın akli da ortadan kaldıracağını söyler. Nitekim mantık sanatı da sebep ve sonuçların olduğunu, bu sonuçları bilmenin sadece sebeplerin bilinmesiyle olduğunu ortaya koyar. O halde sebep ve sonuçları kaldırmak ilmi iptal etmek ve ortadan kaldırmaktır. Zira bu, hakikatte hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, bilinse bile bunun zan ifade edeceğini söylemeyi gerektirir. İbn Rüşd bu sebeple burada ne bir burhan ne de bir tanım olduğunu ifade

¹²³¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 506.

¹²³² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 506.

¹²³³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 506-507.

eder. Dolayısıyla burada yapılan şey burhanlarla oluşturulmuş zâtî yüklemelerin sınıflarını reddetmektir. Ancak bu beraberinde şöyle bir antinomiye getirir: Zorunlu hiçbir bilginin olmadığını vaz edenin bu görüşü de zorunlu olmaz.¹²³⁴

İbn Rüşd kelamcılarının yukarıda özetle verilen düşüncelerinden hareketle zâtî yüklemelerin varlığını inkar etmenin doğru olmadığını ve aklı, hikmeti, mantığı vb. birçok şeyi devre dışı bırakacağını söyler. Yukarıda bir örnek olarak zikredilen talk taşının ateşe maruz kalmasına rağmen yanmaması sebep-sonuç arasındaki ilişki açısından bir istisna teşkil eder. Dolayısıyla zâtî yüklemeleri bu tür örnekler üzerinden kaldırmak sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söylemek hem doğru değildir hem de burhanî bir kanıt olarak öne sürülemez. Diğer bir ifadeyle ateşin ateşe hassas bir madde karşısındaki yakıcılığı onun zâtî yüklemidir. Eş'arî kelamcılarının yaklaşımı ateşin bu özelliğinin zâtî değil de arazî olduğuna yönelik bir imayı içerir. İbn Rüşd'ün karşı çıktığı nokta tam olarak burasıdır. Aklın ilkelerinin dayandığı temel dinamikleri ortadan kaldıracak bir yaklaşım olduğu için bu noktayı tenkit eder ve sıklıkla ifade edildiği üzere bu durumu “aklın, mantığın ve hikmetin rafa kaldırılması” şeklinde betimler.

Aşağıda görüleceği üzere İbn Rüşd mevcut tartışmanın farklı bir düzlemde ele alınmasının önündeki birtakım durumlara işaret eder. Burada İbn Rüşd'ün bir metot olarak tüm felsefî metinlerinde temerküz eden yaklaşımını hatırlamakta fayda vardır. O kavramlar ve onlara verilen anlamlara karşı oldukça hassastır. Nitekim bu yaklaşımıyla İbn Rüşd muhtemel karışıklık ve muğlaklık ifade edebilecek durumları izale etmeye ve böylece konuyu izaha çalışır. Sebep-sonuç arasındaki ilişki bağlamında ifade edilecek olunursa İbn Rüşd, Eş'arî kelamcılarının ve hususen de Gazzâlî'nin “âdet” ismi ile kastının ne olduğunu anlamaya ve belirlemeye çalışır.

İbn Rüşd tabiattaki var olan bazı şeylerin zorunlu olmadıkları halde zihin tarafından zorunlu olarak zannedildiği fikrini filozofların da kabul ettiğini söyler. İbn Rüşd filozofların bunu adet olarak isimlendirmesinin mümkün olmakla beraber âdet ile muradın izah edilmesini gerekli görür. Yani felâsife bu adetle failin âdetini mi, mevcudatın âdetini mi, yoksa varlıklar hakkında hüküm verirken insanların yaptıkları türden bir adeti mi kasteder.¹²³⁵ Failin yani Allah'ın adeti düşüncesi muhaldir. Zira

¹²³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 506-507.

¹²³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 507.

âdet failin sonradan kazandığı bir melekedir ve failin fiilinin çoğu kez bu şekilde tekrarlanmasını gerektirir. İbn Rüşd Allah hakkında bunun düşünülmemeyeceğine teolojik delille kanıt getirir:¹²³⁶ “Allah’ın sünnetinde herhangi bir değişme asla bulamayacaksın.”¹²³⁷ İbn Rüşd âdet ile varlıkların âdeti kastedilirse bu tür bir âdetin sadece nefis sahibi olan yani canlı varlıklarda olacağını belirtir. Öte taraftan bu âdet nefis sahibi dışında sözgelimi cansız varlıklarda olursa bu durum gerçekte bir tabiat olur ki bu mümkün değildir. Çünkü varlıkların, zorunlulukla ya da çoğunlukla o şey olmasını gerektiren bir tabiatının olması mümkün değildir.¹²³⁸ Varlıklar hakkında hüküm verirken insanların sahip olduğu âdet ise tabiatı gereğince hareket eden aklın fiilinden başka bir şey değildir ve akli akıl yapan budur. Felâsife bu tür bir adet fikrini inkar etmez.

İbn Rüşd *âdet* mefhumunun bu anlamlarının yanı sıra belirsizlik taşıyan bir lafız olduğuna işaret eder. Ona göre bu lafız tetkik edildiğinde altındaki mananın sadece vaz’î/varsayımsal bir eylem olduğu görülür. “Bir kişi adeti üzere şöyle şöyle yapar” sözü buna misaldir. Burada kasıt kişinin bu fiili çoğunlukla yaptığıdır. İbn Rüşd âdet kavramından böyle bir mananın anlaşılması durumunda bütün varlıkların varsayımsal eylemlerde bulunduğunu söylemek gerekeceğini belirtir. Nitekim bu anlayış hikmet sahibi bir faile nispet edilecek bir hikmet düşüncesini de ortadan kaldırırdı.¹²³⁹

İbn Rüşd Gazzâlî özelinde Eş’arî kelamcılarının bir tenkit olarak dile getirdikleri hususun felâsifenin yaklaşımı bilindiğinde geçerliliğini yitireceğini savunur. Eş’arîler filozofların varlıkların fiillerini salt içlerinde bulunan birtakım özlerden hareketle ortaya çıktığı görüşünü savunduklarını düşünmüşlerdir. Halbuki İbn Rüşd varlıkların bir kısmının bir kısmını meydana getirmeye, bizatihi bu eylemlerde var olan şeyin kâfi olmadığını ve hem fiilin hem de fiilin varlık şartının dışardan bir fail aracılığıyla olduğunu ve bu ilk failin de maddeden berî olduğunu kabul ettiklerine işaret eder.¹²⁴⁰ Dolayısıyla Eş’arî kelamcılar özelde Gazzâlî’nin

¹²³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 507.

¹²³⁷ el-Ahzab 33/62; el-Fâtır 35/43.

¹²³⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 507; Averroes, *The Incoherence*, 426.

¹²³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 508; Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, 426.

¹²⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 508.

failin kudretine yönelik bir eksiklik gelir endişesi ile dile getirdikleri itiraz İbn Rüşd nezdinde mevzu bahis edilemezdir.

[2] Gazzâlî'nin sebep-sonuç ilişkisi bağlamında konunun ele alındığını ifade ettiği ikinci düzlem hâdis şeylerin hâdis ilkelerden sudur ettiğini fakat suretleri kabule istidadın halihazırda müşahade edilen sebepler aracılığıyla meydana geldiğini kabul edenler hakkındadır. Buna göre ışığın güneşten çıkması gibi tabiattaki şeyler irade ve düşünmeyle değil, tabiat ve zorunlulukla bahsi geçen hâdis ilkelerden meydana gelirler. Ancak istidadın farklılığından dolayı suretleri kabul eden mahalde farklılık olabilir. Sözelimi parlak bir cisim güneş ışınlarını kabul eder ve başka bir yeri aydınlatabilmesi için bu ışığı yansıtır. Ancak çamur güneş ışınlarını kabul edemez. Zira hava güneş ışığının nüfuz etmesine engel olamazken, taş buna mani olur. Bazı şeyler güneşle yumuşar, bazıları sertleşir, bazıları beyazlaşır bazıları kararır. Bu açıdan ilke tektir, tesirleri farklı farklıdır. Çünkü mahalde olanın istidadları farklı farklıdır. Dolayısıyla varlığın ilkelerinden, bir engel ya da eksiklik olmaksızın birçok şey sudur eder. Ancak istidadı kabul etme hususunda alıcılarda eksiklik vardır.¹²⁴¹ Yani varlığın ilkeleri birçok şeyi meydana getirir ve bunlar istidadları gereği farklı şekillerde var olurlar. Buradaki eksiklik varlığın ilkelerinde değil, alıcı rolünde olanlardan kaynaklanır.

Gazzâlî filozoflar adına kurguladığı bu anlatıma karşı şöyle bir sualle karşı çıkılabileceğini söyler: Ateşi birbirine benzer iki pamuğa yaklaştırdığında bu iki pamuktan birini, bir tercih olmaksızın ateşin yaktığı nasıl düşünülebilir? Gazzâlî'ye göre bu şekilde düşünenler İbrahim'in (a.s) ateşe atılmasının ateşteki ısı kaldırılmadan veya İbrahim'in (a.s) zatı taşa veya ateşten etkilenmeyen başka bir şeye dönüştürülmeden mümkün görmemişlerdir.¹²⁴²

İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu farazî ifadelerini tenkit eder. O, duyumsanan varlıkların birbirlerinin faili olmadıklarını ancak bu varlıkların failinin harici bir ilke olduğunu iddia eden filozofların olduğunu kabul eder. Bununla birlikte felâsife “birbiri üzerinde fiilde bulundukları şeklindeki apaçık gerçeği bütünüyle yalan” görmez sadece “birbiri üzerinde fiilde bulunan bu duyumsanan varlıkların harici bir ilkeden suretleri kabule istidadları olduğunu” söyleyebileceklerini düşünür. Ayrıca

¹²⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 242-243; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

¹²⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 242-243; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

İbn Rüşd kesin bir dille felâsifeden böyle bir fikri savunan kimsenin olmadığını belirtir.¹²⁴³

Gazzâlî yukarıda varsayımsal olarak ifade ettiği itiraz karşısında iki yol takip edileceğini ifade eder.

1] Gazzâlî ilkelerin tercihle fiilde bulunmadığını, Allah'ın iradeyle fiil yapmadığı fikrini kabul etmez. Ateş ve pamuk bir araya getirildiğinde, failin iradesiyle 'yanma' fiilini yarattığı kesinleştiğine göre ki bu aklen mümkündür. Ateş ve pamuk bir araya gelmelerine rağmen yanma fiili meydana gelmeyebilir.¹²⁴⁴

Bu durumun çirkin birtakım imkânsızlıklara sebep olacağının farkında olan Gazzâlî kendisine yöneltilebilecek muhtemel bir itirazı dile getirir ve cevaplandırır: İtiraz, sebep sonuç ilişkisi arasındaki zorunluluğun inkar edilip tüm bunlar yaratıcı bir iradeye verildiğinde irade için belirgin hususi bir yöntemin olmayacağı hakkındadır. Diğer bir ifadeyle iradenin çok yönlü ve çeşitli olması, mevcut her şeyin farklı farklı şeylere dönüşmesini mümkün kılar. Sözelimi yırtıcı zararlı bir hayvan, yanan bir meşale, yüksek dağlar, öldürmek üzere silahlarla donanmış düşmanları görmeyi Allah yaratmadığı için görülmeyecektir. Yine eve bir kitap konulduğunda kitabın genç bir çocuğa veya hayvana dönüşmesi veya evde bırakılan bir çocuğun köpeğe dönüşmesi veya kül olarak bırakılan bir şeyin güzel kokuya, taşın altına, altının taşa dönüşmesi mümkün olurdu. Bu çerçevede zikredilen benzer örnekler şunlardır: Evde bırakılan bir kitabın ata dönüşmesi ve evdeki kitapların atın dışkı ve gübresiyle kirlenmesi; bir kap su olarak bırakılan şeyin elma ağacına dönmüş olması. Gazzâlî bu bahiste verdiği örneklerin akabinde Allah'ın her şeye kâdir olduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla onun nazarında atın nutfeden, ağacın tohumdan veya herhangi bir şeyden yaratılması zorunlu değildir. Bu şeylerin daha önce var olmadıkları bir şey üzere yaratılmış olmaları da muhtemeldir. Özetle Allah'ın mümkün her şeye kadir olması mümkündür. Bu tarz bir mümkünlük hakkında tereddüt edilmez.¹²⁴⁵

Gazzâlî'nin yukarıdaki itiraza cevabına bakıldığında mümkün ve mümteni kavramları etrafında bir izah yaptığı söylenebilir. Ona göre mümkünün böyle olması

¹²⁴³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 509-510.

¹²⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 242; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

¹²⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 244; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 505.

yani bir kitabın ata dönüşmesi kesinse, insan bu mümkünlerin gerçekleşip gerçekleşmediğini bilemez ve bu birtakım imkânsızlıkları beraberinde getirir. Gazzâlî Allah'ın bahsi geçen mümkün durumları gerçekleştirmedigine (kitabı ata dönüştürmediğine) dair insanda bir bilgi yarattığını ve insanın bu durumları zorunlu değil, gerçekleşip gerçekleşmemeleri imkân dahilinde oldukları için mümkün olarak gördüğünü belirtir. Bu mümkünlerin peşi sıra sürekli gelmesi adettir. Adet, belirli bir süre sonra mümkünlerin geçmişteki adete göre cereyan etme fikrinin zihinde yerleşmesi ve artık zihinden ayrılmamasıdır.¹²⁴⁶

Akabinde Gazzâlî mümkün mefhumuna peygamberler üzerinden bir açılım getirir ve onları diğer insanlarla mukayese eder. Sözelimi herhangi bir peygamber, filozofların zikredilen yollarıyla bir kimsenin yarın yolculuktan gelmeyeceğini bilir hatta gelmesi mümkün olsa da bu durumun gerçekleşmeyeceğini bilir. Avam da böyledir. Zira avamın gaybı bilmediği ve bir öğretim olmaksızın makûlleri idrak edemediği bununla birlikte nebilerin idrak ettiği şeyleri idrak edebilmek için zihin ve sezgilerini güçlendirdikleri de reddedilemez. Öte taraftan nebiler gerçekleşmemiş mümkünleri de bilirler. Zira Allah zamanın içerisinde adeti delebilir ve yukarıdaki farazi durumları yapabilir.¹²⁴⁷

Sonuç olarak Gazzâlî'ye göre bir şeyin mümkün olarak Allah'ın kudreti içerisinde olmasına engel bir durum yoktur. Yani Allah'ın bilgisinde olduğu şekliyle belli bir zamanda mümkün olmakla beraber o şeyi Allah'ın yapmamasına ve bu belirli zaman içerisinde o fiili yapmayacağına dair bir bilgi insanda yaratmış olmasına engel bir durum yoktur. Bu meselede sadece çirkin bir düşünce söz konusudur.¹²⁴⁸ Buradaki çirkinlik ile maksat aslında mümkün kavramının zorunlu olarak görülmesi ve Allah'ı bir fiili yapmaya mecbur bırakılma gibi bir durumu ima etmesidir.

İbn Rüşd buradaki çirkinlik ithamının filozoflardan ziyade kelamcılar için mevzubahis edileceği iddiasındadır. Zira ona göre kelamcılar mütekâbil durumların hem varlıklarda hem de failde eşit bir şekilde mümkün olduklarını kabul ederler. Yani iki mütekâbil durumdan sadece biri fail bir iradeyle tahsis edilir düşüncesini

¹²⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 244-245.

¹²⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239; Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, 171.

¹²⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 245-246.

kabul ettiklerinde kelamcılar şunu demiş olur: Bu failin eylemlerinin çoğunlukla ya da daimi olarak gerçekleşmesi için bir ölçü yoktur. İbn Rüşd'e göre asıl böyle bir fikri ima etmekle çirkinlik ithamı kelamcılar için bağlayıcı olur. Zira bu failin iradesinden nasıl bir fiilin meydana geleceğinin bilinemeyeceği anlamına gelir. Halbuki kesin/*yakîn* bilgi bir şeyi olduğu şey üzere bilmektir. İbn Rüşd bir teşbih ile durumu tasvir eder. Ona göre bu tür bir fail kurgulamak, neye ve hangi kanuna göre hareket ettiği belli olmayan bir şekilde ülkesini yöneten zalim bir yönetici gibi faili tasavvur etmek demektir. Dahası böyle bir yöneticinin fiillerinin tabiî olarak bilinmemesi gerekir ve bu failden bir fiil meydana geldiğinde eylemin herhangi bir zamanda meydana gelmesi de tabiî olarak bilinemez.¹²⁴⁹ İbn Rüşd bu imkânsız durumlardan kurtulmak adına Gazzâlî'nin 'Allah bu tür mümkünlere dair bir bilgiyi sadece belirli zamanlarda yani mucize anlarında bizde yaratır' demekle başaramayacağını ifade eder. Çünkü insandaki yaratılmış bu bilgi varlığa tabi olan bir şeydir. Doğru olan da şey hakkında onun varlıktaki tabiatı üzere bir halde olduğuna inanmaktır. Bizde bu mümkünlere dair bir bilgi olsaydı, bu mümkün varlıklarda bizim bilgimizle alakalı olan bir durum olurdu. Bu ya mümkün varlıkların ya failin ya da hem mümkün varlıklar hem de failin vasıtasıyla olurdu ki filozofların adet olarak tabir ettikleri şey budur.¹²⁵⁰

İbn Rüşd filozoflar nezdinde adet mefhumunun anlamını belirginleştirdikten sonra ilk fail hakkında bu tür bir adet isimlendirmesinin imkânsız olduğunu dile getirir. Zira bu tür bir adet sadece varlıklarda söz konusudur. Varlıklardaki bu adet daha önce İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi felâsife'nin tabiat olarak tabir ettikleri şeydir. Allah'ın mevcudata dair ilmi de böyledir. Şayet O'nun ilmi varlıkların nedeni ise bu varlıklar Allah'ın ilminin gereğidir. Bundan dolayı varlığın O'nun ilmi üzere vaki olması gerekir. O halde bir peygamber Zeyd'in geleceğini Allah'ın bilgilendirmesi ile bilebilir. Zeyd'in gelmesinin bu bilgiye göre gerçekleşmesinin sebebi, varlığın ezeli bilgiye tabi olmasından başka bir şey değildir. Çünkü ilim sadece gerçekleşebilme tabiatına sahip olan şeyi bilmektir. İşte yaratıcının ilmi varlığın ilişkili olduğu tabiat içerisinde meydana gelmesinin sebebidir.¹²⁵¹ İnsanın

¹²⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 513.

¹²⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 513.

¹²⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 514.

mümkünleri bilmemesi, mümkün şeylerin varlığını ya da yokluğunu gerektiren bu tabiatı bilmemesinden kaynaklanır. Eğer mütekâbil şeyler mevcudatta ya bizzat kendileri aracılığıyla ya da varlığın faili olan sebepler aracılığıyla eşit düzeyde olsaydı bu mütekabil durumlar aynı anda hem var hem yok olurlardı ya da ne var olur ne de yok olurlardı.¹²⁵² Bu gerekçelerden ötürü varlıktaki mütekabillerden birini tercih etmek gerekir. Meydana gelmeye uygun iki mütekabilden birini zorunlu kılan bu tabiatın varlığını ve bu tabiatla ilişkisini bilmek de iki türlü olur: Ya tabiattan önce gelen varlıkların sebebi olan kadîm bir ilim ya da kadîm olanın dışında tabiata bağlı bir ilim.¹²⁵³

Dikkat edilirse İbn Rüşd nedensel düzeyde varlıkların bir sünnetullah'a tabi olduklarını ısrarlı bir şekilde dile getirir. Allah'a bir eksiklik atfetmeden veya Allah'ı bir şeye mecbur kılmadan nedensel ilişkileri âdet veya filozofların ifadesiyle tabiat kavramı etrafında izah eder. Filozofun kavramların kullanımı konusundaki hassasiyetini âdet mefhumunu ele alırken de sürdürdüğü görülür. Zira âdetin fiziki âlemdeki varlıklar için söz konusu edilebileceğini ifade ederek Allah için böyle bir âdeti düşünmenin imkânsız olduğuna işaret etmesi filozofun bu tavrının ispatı mahiyetindedir. Tabiat kavramı ise tamamen ezeli olanın ilmine dayandırılarak izah edilir.

2] Gazzâlî'nin bu meselede izlediği ikinci yol bu tür çirkin sözlerden kurtulmaya dayanır. Gazzâlî ateşin kendine has bir mizaçta yaratıldığını, birbirine benzer iki pamuğa yaklaştırıldığında bütün yönlerden birbirine benzer olsa bile pamukların ikisini de yakacağını ve aralarında ayırım yapmayacağını kabul eder. Ancak bunları kabul etmekle birlikte Gazzâlî peygamberin ateşe atıldığında ister ateşin niteliğinin değişmesiyle olsun isterse peygamberin vücudunun özelliğinin değişmesiyle olsun ateşin peygamberi yakmadığını da kabul eder. Zira ona göre Allah veya melekler aracılığıyla ateşin yakıcı niteliğinin beden üzerindeki ısıyı azaltılarak bu durum meydana gelmiş olabilir. Yani ateşin ısısı ve tesiri bedenin ısınısını geçmemiştir. Diğer bir ifadeyle peygamberin bedeninde, et ve kemikten oluştuğu halde bir nitelik meydana gelmiş ve ateşin tesirini ortadan kaldırmış

¹²⁵² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 514.

¹²⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 514.

olabilir.¹²⁵⁴ Nitekim bedenine *talk* maddesi süren ve tandır gibi yakıcı bir yerde tutulan ancak ateşin tesir etmediği kişilerin varlığı yadsınamaz bir gerçektir.¹²⁵⁵

Gazzâlî'ye göre bedende veya ateşte herhangi bir sıfatın var olup bunun yanmayı engellediğini inkar etmek suretiyle kudretin kuşatıcılığını inkâr eden daha önce *talk* maddesi ve tesirini müşahade etmeyen kişinin inkarına benzer. Halbuki insanlar göremese de Allah'ın kudreti içerisinde böyle tuhafıklar ve harikulade olaylar vardır. Gazzâlî bu noktadan hareketle söz konusu durumu inkâr etmenin ve bunun imkânsızlığını ileri sürmenin bağlayıcı olmadığını ileri sürer.¹²⁵⁶

Yukarıda işaret edilen ateşe atılmasına rağmen yanmayan bir insanın durumunu örnek veren Gazzâlî'nin örnekleri bununla sınırlı değildir. O ölünün diriltilmesi, asanın yılanı dönmesi gibi diğer mucizelerin de bu yolla mümkün olduğunu söyler. Maddenin her şeyi kabul etme imkânı vardır. Toprak ve diğer unsurların bitkiye döner, bitki hayvanların yemesiyle kana dönüşür. Kan meniye dönüşür. Meni rahimde yer edinir ve bir canlı yaratılır. Bu uzun zamandır gerçekleştiği için âdet hükmünü alır. Gazzâlî buraya kadar izah ettiklerinin peşi sıra şu imalı soruyu sorar: Allah'ın alışılmıştan daha hızlı bir şekilde maddenin şekillerini değiştirip döndürebilmesinin O'nun kudreti dahilinde/*makdûrât* olması niçin imkânsız olsun?¹²⁵⁷ Maddenin daha kısa sürede değişip dönüşmesi mümkün olduğunda bu süreden daha kısa bir sürede gerçekleşmesine engel bir şey de yoktur. Böylece bu kuvveler maddenin dönüşümünü hızlıca gerçekleştirebilir Nitekim nebinin mucizesi de böyle meydana gelir.¹²⁵⁸

Gazzâlî bu durumun nebinin bizatihi kendisinden mi yoksa nebinin isteği üzerine başka bir ilkeden mi kaynaklandığı şeklindeki bir soru sorar. Ona göre bu soruyu dile getirenler yağmurun yağması, şimşegin çakması ve yerin sallanması gibi hâdiselerin nebinin kuvvetiyle olduğunu kabul etmezler. Dolayısıyla onlar bu olayların nebinin bizatihi kendinden mi veya başka bir ilkeden mi olduğunu nasıl kabul ederler? Gazzâlî filozofların

¹²⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 245-246.

¹²⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

¹²⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

¹²⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

¹²⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

¹²⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 247.

görüşlerinin tam olarak buna tekabül ettiğini söyler. Ona göre burada kabul edilmesi gereken şey meleklerin vasıtasıyla olsun veya olmasın bu hâdiseler bir şekilde Allah'a izafe edilir. Ancak bu hâdiselerin meydana gelmeyi hak ettiği vakit/*vakt-i istihkâk*, nebinin dikkatinin bu fiili gerçekleştirmeye odaklandığı ve şeriatın düzeninin sürmesi için iyilik düzeninin belirlendiği vakittir. Böylece mucize hususunda varlık açısından tercih yapılmış olunur. Eşya özü itibariyle mümkündür, eşyanın ilkesi ise [*Allah'ın*] iyilikseverlik ve cömertliğidir.¹²⁶⁰ Ancak sadece bu ilkenin varlığına ihtiyaç duyulduğunda bu hâdiseler gerçekleşir. Burada belirleyici olan iyiliktir ve peygamberin sadece nübüvvetin ispatında ihtiyaç duyduğu durumda bu hadiselerin gerçekleşmesinde belirleyici olan da bu iyiliktir.¹²⁶¹

Gazzâlî bu hususların filozofların sözleriyle uyumlu olduğunu ve onlar için bağlayıcılık ifade ettiğini vurgular. Ona göre filozoflar peygamberin özellikle de insanların adet olarak gördüklerine muhalif olacak şekilde tercihte bulunmasından/*ihtisas* bahsetmişlerdir. Dolayısıyla bu ihtisas Allah'ın kudreti dahilinde olup bunun aklen kavranması mümkün değildir. Dahası Gazzâlî doğruluğu tevatürle nakledilmesine ve şeriat tarafından varid olmasına rağmen bu durumun nasıl yalanlanabildiğini sorar.¹²⁶²

Özetle canlılık suretini sadece nutfе alınca, bu hayvani kuvveler filozoflar nezdinde varlıkların ilkesi olan meleklerin üzerinde olur. Dolayısıyla Gazzâlî insan nutfesinden insan dışında bir şey veya atın meydana gelmesinin diğer suretlere nazaran at sureti uygun olduğundan bu suretin tercih edilmesi gerektiği için at nutfesinden at dışında bir şey yaratılmadığını kabul eder. Bu yolla sadece tercih edilen suretler kabul edilir. Bundan dolayı asla arpadan buğday; armut tohumundan elma yetişmez. Gazzâlî bazı hayvanların oluşumundan bahseder. Hayvanlardan bazıları mesela solucanlar topraktan türer doğumla meydana gelmez. Yine fare, yılan ve akrep gibi bazı hayvanlar doğumla da türerler topraktan da meydana gelebilirler. Bunların suretleri kabul etme istidadlarındaki farklılıkları insanlar bilemez ve beşerin kuvvesi buna vâkıf olamaz. Çünkü felâsife nezdinde suretler meleklerden ne bir arzu/*teşehhi* ne de gelişigüzel/*cezâf* bir şekilde sudur eder. Aksine zati itibariyle hazır

¹²⁶⁰ İtalikler bize aittir.

¹²⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 247.

¹²⁶² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 247.

olduğu için her mahâl üzerine sadece kabule hazır olduğu şey sudur eder. Felâsife'ye göre istidadlar farklı farklıdır ve bu istidadların ilkeleri yıldızların birbirine dahil olması /*imtizâc* ve göksel cisimlerin hareketlerindeki nispete göre farklılaşmasıyla olur.¹²⁶³

Gazzâlî bu söylemlerden hareketle söz konusu istidadların ilkelerinde birtakım tuhaf ve harikulade şeylerin var olduğuna işaret eder. Çünkü tılsım erbabı hem madeni cevherlerin özelliklerinin hem de yıldızların bilgisinden yola çıkarak göksel kuvvelerin madeni özelliklerle mecz edildiği sonucuna ulaşır. Bu ilmin erbabı olanlar belli karasal özellikler almışlar, bunlar için özel bir burç araştırmışlar ve âlemde garip birtakım durumlar meydana getirmişlerdir. Muhtemelen tılsım ilmini bilerek bir ülkeden yılan ve akrebi ortadan kaldırırken başka bir ülkede bunları hayatta bırakmışlardır. Bunun dışındaki birçok durum da tılsım ilmiyle bilinir.¹²⁶⁴

Gazzâlî istidadın ilkelerinin bu denli çok ve farklı farklı olmasından hareketle bir çerçeve çizer. Ona göre bu istidad ilkeleri belirlenemiyor, künhü kavranamıyor ve onları sınırlandırmanın bir yolu yoksa, bazı cisimlerde istidadın meydana gelmesinin imkânsız oluşu bilinemez. Çünkü bazı cisimler daha önce bir sureti almaya hazır değilken o sureti olabildiğince hızlı bir zamanda ve şekilde almaya hazır olabilir ve bu şekilde mucize gerçekleşebilir. Gazzâlî bu durumu inkar eden kişiyi havsalası dar olmakla itham eder. Zira ona göre yüce varlıklarla ünsiyeti olan kişi, yaratılış ve fıtrattaki Allah'ın sırlarına hayran kalır.¹²⁶⁵ Bu ilimlerdeki tuhaflıkları okuyup anlayan bilen Peygamberlerin gerçekleştirdiği anlatılan mucizeleri Allah'ın kudretinden uzak görmez.¹²⁶⁶

Gazzâlî bu izahların akabinde kendisine yöneltilebilecek başka bir düşünceyi dile getirir. Burada meselenin farklı bir yöne evrildiği görülebilir. Yani Allah'ın kudreti neleri kuşatır veya bir diğer ifadeyle Allah'ın kudreti içerisinde imkânsız durumların var olduğu söylenebilir mi? İmkan ve imkânsızlık bağlamında Allah'ın kudreti nasıl anlaşılabilir? Müstakil bir başlık olarak imkân ve kudret ilişkisi ilerleyen sayfalarda ele alındığı için burada imkânsızlık ve kudret kavramları arasında nasıl bir tartışma yapıldığına odaklanılabilir.

¹²⁶³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 247-248.

¹²⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 248.

¹²⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 248.

¹²⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 248.

Gazzâlî bu tartışmada da cedelci üslubunu kullanmaya devam eder. Önce farazî bir kayıt düşer akabinde de buna cevap verir. Ona göre filozoflar şu iddiada bulunabilir: Bütün mümkünlerin Allah'ın kudreti içerisinde olduğunu savunmak, aslında her şeyin imkânsız olduğunu ancak kudret içerisinde görülmediğini veya başka bir ifadeyle takdir edilmediğini savunmak anlamına gelir. Çünkü bazı şeylerin imkânsızlığı, bazı şeylerin de mümkün oluşu akılla bilinir. Burada akıl hem imkânsız hem de mümkün şeklinde hüküm vermez.¹²⁶⁷

Yine Gazzâlî'nin anlatımıyla filozoflar muhal kavramının nasıl tanımlandığına dair birtakım tenkitler dile getirir. Buna göre hasım imkânsızı, “tek bir şeyde varlık ve yokluğu bir araya getirmektir” şeklinde tanımladığında aslında şunu söyler: Varlık ve yokluk ne öyledir ne böyledir. İkisinden birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmez. Dolayısıyla Allah muradını bilmeksizin iradeyi yaratmaya kâdirdir, ölü birinin elini hareket ettirmeye ve indirip kaldırtmaya kâdirdir, bu ölü elle ciltlerce yazı yazdırmaya ve el sanatlarıyla meşgul oldurmaya kâdirdir ve görmeyen kendisinde bir canlılık ve kudret olmadığı halde görebilen bir göz yaratmaya kâdirdir. Ölü elin hareketi de dahil olmak üzere bu durumların hepsi Allah'ın yaratmaya kâdir olduğu farazî fiillerdir. Nitekim hareket de Allah'tandır.¹²⁶⁸

Filozoflar nazarında yukarıdaki farazi durumun caiz görülmesi ihtiyari bir hareketle titreme gibi bir hareket arasındaki ayrımı geçersiz kılar. Bu ise gerçekleştirilmesine karar verilmiş bir fiilin bilgiye veya failin kudretine dayanmadığını gösterir. Ayrıca cevheri araza, ilmi kudrete, siyahı beyaza, sesi kokuya, cansız canlıya, taşı altına döndürmeye kadir olmak gibi cinsleri döndürmeye kâdir olmak gerekir. Bu, beraberinde sınırsız sayıda imkânsız durumu getirir.¹²⁶⁹

Gazzâlî farazi olarak hasmın ağzıyla dile getirdiği bu tenkitlere cevaben muhal kavramının tanımına işaret eder. Ona göre muhal farklı şekillerde tanımlanabilir: “Güç yetirilmeyen şey”, “bir şeyi olumsuzuyla birlikte olumlamak”, “daha genel olanı olumsuzlamak suretiyle daha özel olanı olumlamak”, “ilkini olumsuzlayarak ikinciye olumlamak”. Öyleyse bunlara dayanmayan muhal değildir,

¹²⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 248.

¹²⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 249.

¹²⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 249.

muhal olmayan da güç yetirilebilir şeydir/*makdûr*. Bu muhal tanımlarından hareketle Gazzâlî bir dizi misal getirir. İlk misal siyah ve beyaz renklerinin tek bir şeyde bir araya gelmesinin muhal oluşu hakkındadır. Zira bir mahalde siyahlık suretinin varlığından bahsedildiğinde, beyazlık mahiyetinin olmadığı dolayısıyla siyahın varlığı anlaşılır. Beyazlık suretinin olmamasından da siyahın var olduğu anlaşılır. Beyazın aynı anda hem var hem yok olması muhaldir.¹²⁷⁰ İkinci misal tek bir şahsın iki mekânda bulunmasının mümkün olmadığı hakkındadır. Zira evde olan kişiden bahsedildiğinde, onun evin dışında olmadığı anlaşılır. O kişinin hem evde hem de evin dışında olmasına güç yetirmek/*takdir* mümkün değildir.¹²⁷¹

Üçüncü misal cansız olanda bir bilginin yaratılmasının imkânsız oluşuna dairdir. Zira cansızdan idrak edemeyen anlaşılır. Cansızda bir idrak yaratmak ve insanların anladığı manada onu cansız olarak isimlendirmek imkânsızdır. Cansız varlık idrak edemiyorsa bu hâdis varlığı bilgi ile adlandırmak ve bu varlığın bilgiyle kendi mahallini idrak edememesi muhaldir.¹²⁷²

Cinslerin dönüştürülmesi meselesinde Gazzâlî, bazı kelamcıların bunları Allah'ın güç yetirebileceği şeyler içerisinde gördüklerini belirtir. Kendi kanaati bir şeyin başka bir şeye dönüşmesinin makûl olmadığıdır. O renk örneğine tekrardan müracaat eder. Ona göre siyah griye dönüştüğünde onda siyahlık kalır mı kalmaz mı? Şayet siyahlık yok olduysa, o griye dönüşmemiştir. Aksine bu siyahın yokluğunu ve siyah dışında başka bir şey olarak var olduğunu gösterir. Şayet siyahlık grilik ile var olduysa yine dönüşmemiştir sadece siyahlık dışında bir şey ona eklenmiştir. Siyahlık kaldıysa grilik yok olmuştur. Yani yine dönüşüm olmamıştır. Hatta siyahlık olduğu hal üzere kalmıştır.¹²⁷³

Gazzâlî kan sperme döner derken ki maksadının maddenin aynı oluşuna işaret etmek olduğunu söyler. Yani kanın sperme dönmesi bir suretin çıkarılıp başka bir suretin maddeye giydirilmesidir. Bir diğer ifadeyle bir suretin yok edilip başka bir suretin ortaya çıkmasıdır. Yani madde kalıcıdır. Sadece suretler birbirini takip eder. Yukarıdaki örnekle ifade edilecek olunursa kan sureti sperm suretini izler. Madde daimidir. Bir diğer örnek suyun buharlaşıp havaya dönmesidir. Gazzâlî buradaki

¹²⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 249.

¹²⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 249.

¹²⁷² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 250.

¹²⁷³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 250.

maksadın maddenin “su olmaklık” suretini kabul edici olmasıdır, der. Su sureti çıkarılır başka bir surete döndürülür. Madde müşterek, suret değişkendir. Aynı şekilde asanın yılanı, toprağın hayvana dönüşmesinden bahsedildiğinde maddenin müşterek; suretin değişken olduğu kastedilir.¹²⁷⁴ Araz ve cevher arasında ise müşterek bir madde yoktur, siyahlık ve grilik arasında müşterek bir madde yoktur ve diğer cinslerin aralarında da müşterek bir madde yoktur. Bu açıdan burada bir imkânsızlık vardır.¹²⁷⁵

Allah’ın ölünün elini hareket ettirmesi, aşağı yukarı hareket eden bir şekle döndürüp yazı yazan bir suret haline getirmesi ve böylece elin bu hareketinden yazı yazma hadisesinin meydana gelmesi, hâdis şeyler muhtar bir iradeye bağlandığı sürece Allah’ın zatı hakkında imkânsız değildir. Dolayısıyla adet denilen şeyin O’nun iradesinin aksine gerçekleşmesi kabul edilemezdir.¹²⁷⁶

Gazzâlî filozofların görüşlerinin fiili failin ilmi üzerinde ihkam ettiren delillerinin geçersiz olduğunu söyler. Zira anın faili Allah’tır. O hüküm veren ve verdiği hükmünü en iyi bilendir. Gazzâlî filozofların ‘iradeli hareketle titreme hareketi arasında bir fark kalmaz’ şeklindeki çıkışlarını da cevaplandırır. Ona göre insanlar zihinlerinde zorunlu bir şekilde bu iki hareketin ayrı olduklarını bilirler. Gazzâlî bu ayrımı kudret ismi ile açıklar. Ona göre gerçekte her iki hareket de birbirinden farklı iki durum olup mümkünün kısımları içerisinde. Yani kudretle hareketin meydana geldiği bir durum ve kudret olmaksızın hareketin meydana geldiği bir durum.¹²⁷⁷

Gazzâlî bu hareketler dışında da düzenli birçok hareketin olduğunu Allah’ın kudretiyle insanlarda bunlara dair bilgi meydana getirdiğini belirtir. Allah’ın adetler mecrasında yarattığı bu ilimler sayesinde iki mümkünün ilkinin varlığı yani kudretle meydana gelen hareket bilinebilir. Ancak ikinci mümkün durumun yani kudret olmaksızın hareketin meydana geldiği durumun imkânsızlığı bu ilimle izah edilemez.¹²⁷⁸

¹²⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 250.

¹²⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 251.

¹²⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 251.

¹²⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 251.

¹²⁷⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 251.

İbn Rüşd eşyanın kendisinden hususi fiilleri gerektiren kendine özgü sıfatları ve suretleri olmadığı düşüncesini kabul etmeyi akılla çeliştiği için çirkinliğin nihai noktası olarak görür. Ona göre Gazzâlî bu düşünceyi kabul etmiş ve bu inkârını iki noktada ele almıştır. Birinci nokta bu sıfatların mevcut için varlığının mümkün olduğunu kabul etmekle beraber sözgelimi ateş gibi adeti olduğu üzere tesir ettiği şeylerde etkisi olmadığı fikrine dayanır. Çünkü ateşte ısı bulunduğu halde ateşe yaklaştırılan şeyi kendisinde yanma niteliği bulunsa bile yakmayabilir. İkinci dayanak noktası, her bir özel suretin özel bir maddesinin olmadığıdır. İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu dayanak noktalarından ilkinin felâsifenin kabul etmesinin uzak bir fikir olmadığını dile getirir. Bunun gerekçesi failin fiilleri kendisinden zorunlu olarak meydana gelmezse bu durumda dışarıdan bir âmil tarafından meydana getirilmesi gerektiğidir. Bu sebepten dolayı İbn Rüşd ateş ve pamuğun yan yana gelip de herhangi bir vakitte yanma hadisesinin meydana gelmemesini mümkün kılan tek şeyin talk maddesi gibi yanıcılığı kabul etmeyen bir maddenin varlığına bağlar.¹²⁷⁹ İbn Rüşd maddenin varlık şartlarından biri olarak özlere sahip oluşunu Eş'arî kelimcilerin reddedemeyecekleri bir şey olarak görür. Gazzâlî'ye atıfla İbn Rüşd bir şeyi aynı anda *ret/nefy* ve kabul/*isbâd* etme arasında veya aynı anda bir şeyin bir kısmını reddedip bir kısmını kabul etme arasında bir fark bırakmayacak bir durum olarak bunu nitelendirir. Eşya genel ve özel iki sıfatla felâsifenin adlandırmasıyla cins ve ayırmadan oluşan mürekkep tanıma delalet eder şekilde kaim olduğu sürece, bu iki sıfattan birini kaldırmakla varlığı kaldırmak arasında bir fark yoktur. İbn Rüşd buna bilindik bir misal olan insanı verir. Sözgelimi insan canlılık gibi genel bir sıfatla; konuşmak/*nutk* gibi özel bir sıfatla vardır denildiğinde, insandan natık özelliği kaldırıldığında insanlık da kalmaz. İnsandan canlı olma özelliği kaldırıldığında da canlılık nutkun şartı olduğu için onda nutk özelliği kalmaz. Dolayısıyla şart kaldırıldığında kendisiyle şart koşulan/*meşrûû* da ortadan kalkar.¹²⁸⁰

İbn Rüşd felâsife ile kelimcilerin genel ve özel sıfatlar hakkındaki kabullerinin farklılıklarına dikkat çeker. Sıcaklık ve nemlilik felâsifeye göre hayattan daha önce oldukları için oluş ve bozuluş dünyasında sıcaklık ve nemlilik yaşamın varlık şartıdır -nutk özelliği ile hayatın birlikte olması da böyledir-. İbn

¹²⁷⁹ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 517-518.

¹²⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 519.

Rüşd'e göre kelamcılar bunu kabul etmemişlerdir. Onlar “kuruluk ve nemlilik hayatın bir şartı değildir” diyen filozoflara kulak vermemişlerdir. Filozoflar nazarında şekle girme/*teşekkül*, bir şekle sahip olan varlığa özgü olarak hayatın şartlarından biridir. Bunun sebebi şayet *teşekkül*, bir şekle sahip olan varlığa özgü olarak hayatın şartlarından biri olmasaydı, iki durumdan birinin mümkün olmasıdır. 1] Ya canlılığa özgü olarak var olur ve asla ondan bir fiil varlığa gelemezdi. 2] Ya da canlılığa özgü olarak varlığa gelemezdi. Felâsifeye göre bunun misali, aklî eylemlerin insandan meydana geldiği aklın organı olan eldir. Nitekim yazmak vb. gibi sanatsal şeyler bu organdan meydana gelir. Aklın cansızda varlığı mümkün olsaydı, aklın kendisinden bir fiil sadır olmaksızın var olması da mümkün olurdu. Yine bir misal olarak zikredilen şu örneği hatırlamakta fayda vardır. Isının varlığının, kendisinde ısınma/*tesahhün* vasfı olanı ısıtmaksızın mümkün olması da böyledir. Yani bu durum “ısı kendisinden bir fiil sadır olmaksızın da var olabilir” anlamına gelirdi. Felâsife nazarında her bir varlıkta bir araz olsa da sınırlı bir nicelik ve nitelik vardır. Yine filozoflara göre bir araz olsa da mevcudatın var oluşunun özü ve bu varlığını devam ettirdiği zaman da sınırlıdır.¹²⁸¹

Kelamcılar ve felsefeciler arasında varlıkların tek bir maddede müşterek oldukları hususunda ihtilaf olmadığına değinen İbn Rüşd bunu onların gözüyle izah eder. Ateş, hava, su ve toprak şeklindeki dört basit cismin suretindeki durum gibi madde bazen iki suretten birini kabul ederken bazen mukabili olanı kabul eder. Buradaki ihtilaf noktası, müşterek bir maddesi veya muhtelif maddeleri olmayan şeylerin birbirlerinin suretlerini kabul etmesinin mümkün olup olmadığı hakkındadır. Mesela sadece birçok vasıta aracılığıyla bazılarının belli bir sureti kabul etmesi mümkün olan şeylerin sonuncu sureti vasıtasız kabul etmesi mümkün müdür? Bunu şöyle bir örnekle İbn Rüşd daha anlaşılır hale getirir. Unsurlardan bitki oluşur, bitkiden hayvan beslenir kan ve sperm olur bu kan ve spermden de hayvan meydana gelir. Akabinde filozof Kur'an'dan bu bağlamda bir iktibas yapar: “Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan

¹²⁸¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 519-520.

haline getirdik. Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.”¹²⁸² Kelamcılar insan suretinin yukarıda da ifade edilen vasıtalar olmaksızın toprağın içerisinde olduğu görüşündedir. Felâsife ise bu görüşe karşı çıkar. Zira böyle bir şey mümkün olsaydı, hikmet bu vasıtalar olmaksızın insanın yaratılması olurdu. Ayrıca onu diğer aşamalara ihtiyaç duymadan doğrudan topraktan yaratmasıyla da en güzel ve en güçlü yaratıcı olurdu. Her iki fırkanın iddia ettiklerinin kendiliğinden bilinen hakikatler mesabesinde olduğuna değinen İbn Rüşd her iki ekolün de bir delile sahip olmadıklarını ifade eder. Burada kişiyi kalbine danışmaya ve inancının gerektirdiği şeye razı olmaya yönlendirir.¹²⁸³ Yani bu bahiste kendi görüşünü ifade etmediği gibi diğer iki ekolün nerede ve neden hata yaptıkları meselesine dair de bir cevap vermez.

İbn Rüşd cevapsız bıraktığı bu iddiaların akabinde, bazı Müslümanların Allah’ın iki zıttı bir araya toplamaya kâdir olduğu şeklindeki söylemlerini değerlendirir. Onlar aklın bunu imkânsız gördüğünden şüphe ettiler. Halbuki aklın bu meselenin imkânsız oluşuna hükmetmesi bizatihi aklın üzerindeki bir etkiden dolayıdır. Nitekim akıl üzerindeki bu etki bunun mümkün olduğuna dair hüküm verseydi, iki zıttı bir araya toplamayı akıl imkânsız görmez ve aksine bunu mümkün görürdü. İbn Rüşd bu görüşte olan insanların düşüncelerini ilzam eden iki noktaya değinir. İlki, aklın ve mevcudatın sınırları belli/iyi tanımlanmış /*muhasal* bir tabiatı yoktur. İkincisi, akılda var olan gerçeğin, mevcudatın varlığıyla ilgisi yoktur. İbn Rüşd’e göre kelamcılar böyle bir görüşü kabul etmekten haya ederler. Ancak böyle bir görüşü savunmaları, hasımlarının dile getirdiği karşıt görüşlerden daha tutarlı olurdu. Zira kelamcıların karşıtları, kelamcıların ispat ve nefy arasında yatan farklılığın ne olduğunu bulmalarını istemiş, kelamcılar bunda zorlanmış ve sadece vehme dayalı görüşler bulabilmişlerdir.¹²⁸⁴

İbn Rüşd burada şöyle delili arasında, illeti arasında, tanımı arasında ve şart ile meşrut arasındaki zorunluluğu inkar etmede kelam ilminin pek mahir olduğunu söyleyerek bir tenkit dile getirir. Anlamsız kabul ettiği tüm bu şeylerin sofistlerin düşüncelerinde yer aldığını ilave edip bu sözleri safsata olmakla itham eder. Bu ithamının başına da Gazzâlî’nin de hocası olan Cüveynî’yi yerleştirir.

¹²⁸² Mü’minûn, 23/12-14.

¹²⁸³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 520.

¹²⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 521; Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, 442-443.

Nihai olarak İbn Rüşd'ün bu meseledeki şüpheleri giderecek yaklaşımı şöyle ortaya konulabilir. İbn Rüşd mevcudatı mütekabiller ve mütenâsibler şeklinde ikiye böler. Mütenasiblerin farklılaşmasının mümkün olarak görülmesinin mütekabillerin bir araya gelmesini de mümkün kılacağından bahseder. Ancak ne mütekabiller bir araya gelir ne de mütenâsib olanlar ayrılır. Zira bu Allah'ın mevcudattaki hikmeti; yarattıkları üzerindeki değişmeyen sünnetidir. İbn Rüşd "Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın" ayetine işaret eder.¹²⁸⁵ O insandaki aklın ancak bu hikmeti idrak etmekle hakiki manada akıl olacağını ve hikmetin bu şekilde ezeli akılda var olmasının mevcudattaki varlığının illeti olduğunu söyler.¹²⁸⁶ İbn Rüşd nedensellik yasasını ilahi kudretin tecellisi olarak değerlendirdiğinden Bârî'nin kâdir oluşuna herhangi bir noksanlık geldiğini düşünmez. Aksi durumda âlemde var olan hikmet yok sayılmış olunur. Peki İbn Rüşd'ün teolojik ve teleolojik gerekçelerinin yanı sıra temelde rasyonel bir yorumla açıkladığı nedensellik yasası ve mucize nasıl anlaşılacaktır?

İbn Rüşd nedensellik tartışmasını linguistik tahliller üzerinden ele alır. Söz gelimi *Keşf*'te mucize ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi mantıkî önermeler formunda tahlil eder. Aslında İbn Rüşd'ün yapmaya çalıştığı şey risâletin göstergesi olarak zikredilen mucizeler konusunda hangi mucizenin nübüvvete delil olacağını tespit etmektir. Bunu ortaya koymak mucize ve nedensellik arasındaki ilişkiyi anlamamıza imkân sağlayacaktır. Öncelikle o mucizenin farklı türlerinden bahseder. Buna göre şeriatla ortaya konulan, kural ve kanunlarla ilgili bir bilgi bağlamında vahiyle sabit olan mucize ancak peygamberliğe delil olabilir. Tabiattaki harikulâde olaylar ise ancak vahye yaslanıyorsa bir delildir. Aksi durumda salt başlı başına nübüvvete delil olamaz. Bunu ortaya koyduğunda İbn Rüşd iki şeyi tespit etmiş olur. İlki kendisinden harikulâde olaylar gelse bile bir kişi peygamber olmayabilir. Çünkü vahiyle desteklenmiş olması gerekir. İkincisi şeriatte vaz olunan kural ve kaideler etrafında gerçekleşen yani ilim ve ameldeki mucize asıldır. İbn Rüşd'ün tüm bu söylemlerinin özeti şudur: Berrânî yani harici, hissî ve kevnî mucize peygamberliğin varlığına delil olmaya uygun değildir. Bu sebeple o Hz. Muhammed'in mucizesinin Kur'an oluşuna Nisa ve Ahkâf surelerinden deliller getirir. Özetle İbn Rüşd Hz. Peygamberin tek

¹²⁸⁵ Fetih, 48/23.

¹²⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 521.

mucizesinin Kur'ân olduğunu farklı bir üslupla söyler: Peygamberden birçok mucize sâdır olur. Berrânî mucizeler avama has iken ilmî ve amelî mucize ise avam ve havas için müşterektir. Şeriat açısından asıl mucize, münâsib yani ilmi ve amelî mucizedir.¹²⁸⁷ Tüm bu ifade edilenlerden nedensellik ve mucize ilişkisi İbn Rüşd açısından vuzuha kavuşmuş olur. Zira ona göre esas olan berrânî değil münâsib mucizedir. Bu yorumuyla İbn Rüşd mucizenin nedensellik yasasını ihlal etmediğini ispatlamaya çalışır. Ancak Kur'an'da geçen Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi, Hz. Musa'nın Tur dağında Allah ile buluşup konuşması gibi belirgin örnekler karşısında İbn Rüşd sessiz kalır. Daha doğru bir tabirle Nisa Suresi 162-163. ayetler etrafında tüm peygamberlere verilen şeyin tek mucize olan vahiy olduğuna işaretle yetinir. Bu, Aydın'ın ifadesiyle, İbn Rüşd'ün mucize hakkında bulanık¹²⁸⁸ bir üslûba sarıldığının kanıtıdır.

3.3.3. Mümkün ve Yaratma

Mümkün ve yaratma mefhumları bağlamındaki tartışma Tanrı'nın kâdir oluşunun keyfiyeti üzerinden yapılır. Bazı sorular etrafında konu özetlenebilir: Tanrı her şeyi yapabilir mi? Tanrı için mümteni bir durum söz konusu olabilir mi? Tanrı sadece aklen mümkün olan şeyi mi yapabilir? Kâdir olmak, mümteni ve acziyet arasında nasıl bir korelasyon vardır? Diğer bir ifadeyle Tanrı imkansızı yapmaya kâdir midir? Mümteni bir fiile güç yetirememek acziyet bildirir mi?

Yukarıdaki sorulara verilen cevaplar karşısında kudret sıfatı linguistik izahlarla tartışılmıştır. İlk yaklaşımda 1] Tanrı her şeyden güçlüdür/*almighty*; 2] Tanrı mutlak kudret sahibidir/*omnipotence* gibi ifadeler arasında farklılıklar olduğu gösterilmiş. Diğer bir yaklaşımda tanrısal kudret, nedensel ve yaratıcı güçlere sahip olmasıyla izah edilmiştir.¹²⁸⁹

Mümkün ve yaratma ile Allah'ın kâdir oluşu arasındaki ilişkinin tartışıldığı zeminlerden ilki mümkün âlemler teorisi. Burada cevaplanmayı bekleyen soru şudur: Allah âlemi bir sene, yüz sene, bin sene veya sonsuz senelerden önce yaratmaya kâdir midir?

¹²⁸⁷ İbn Rüşd, *Keşf*, 173-185.

¹²⁸⁸ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kader* VI/2 (2008), 130.

¹²⁸⁹ Mehmet Ata Az, *Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), XXXII-XXXIII.

İbn Rüşd sürenin 1000 yıl olduğu farz edildiğinde “Allah bu âlemden önce, başka bir âlem yaratmaya kâdirdir” düşüncesini kabul eden kalamcıların peşi sıra gelen birtakım hususlara cevap vermesi gerektiğine işaret eder. Bir başka ifadeyle kalamcılar, Allah’ın bu âlemi yaratmadan önce, sınırlı bir ölçü ile takdir edilen ilk âlemin süresinden daha uzun bir süre ile takdir edilen başka bir âlemi yaratabileceğini savunmuş olurlar. Ancak bu mümkün olduğunda başka mümkünler de mevzubahis olur. Bu durumda işaret edilen ikinci âlemden önce bir üçüncü âlemin varlığı da mümkün hale gelir ve her bir âlemin varlığını önceleyen, âlemin varlığının ölçüsünün kendisiyle takdiri mümkün bir süresinin olması gerekirdi.¹²⁹⁰ İbn Rüşd açıkça Allah bunu yapmaya kâdirdir veya değildir gibi bir ifade kullanmaz. Ancak böyle bir şeyi mümkün görmenin teselsül başta olmak üzere içinden çıkılmaz başka sorunları doğurduğunu vurgular. Öte taraftan bir ön kabul olarak İbn Rüşd de diğer İslam filozofları gibi Allah’ın kâdir oluşunu kabul eder. Sadece söz konusu kudreti nedensel bir kudret şeklinde anlar. Bu şekilde anlaşıldığında Allah’ın kudreti farazi kurgular içerisinde ele alınıp yine Allah’ın vaz etmiş olduğu âlemdeki işleyişe hâlel gelmez ve bu gibi daha birçok dilemma kendiliğinden çözüme kavuşur.

Diğer bir misal Allah’ın yarattığından daha büyük bir ölçüde/*zirâ* ‘en büyük feleği/*el-felekü’l-‘alâ* yaratmaya kâdir olup olmadığıdır. Gazzâlî bu soru karşısında felâsifenin evet ya da hayır şeklindeki cevapları üzerinden meseleyi tartışır. Ona göre Felâsife hayır derse Allah’ı âciz bırakmış/*ta‘cîz*; evet derse yani Allah en büyük feleği iki ya da üç katı büyüklükte yaratmaya kâdirdir dediklerinde bu cevap sonsuza dek götürülebilir bir cevap olur. Bu kurgudan hareketle Gazzâlî burada ölçü ve niceliğe sahip olan âlemin ötesinde bir boyutun ispatının var olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü iki ya da üç *zirâ*‘dan daha büyük yer meşgul etmek, iki ya da üç *zirâ*‘nın meşgul ettiği mekândan daha büyüktür. Bu nicelik hükmüyle âlemin ötesinde bir niceliğe sahip doluluk kastedilir ki bu cisim veya boşluktur/*halâ*. Öyleyse âlemin ardı boşluk veya doluluktur. Buna ne cevap verilir diye sorar.¹²⁹¹

Aynı örnek üzerinden konuyu biraz daha detaylandıran Gazzâlî Allah bir ya da iki ölçü olarak yarattığı âlemi daha küçük yaratmaya kâdir midir? sorusunu sorar. Akabinde bu hususa cevaben felâsifenin mekânsal imkânların takdiri hususunda

¹²⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 172.

¹²⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 116.

söylediğini o zamansal imkânların takdiri şekline dönüştürür ve her iki cevap arasında bir fark olmadığına işaret eder. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse felâsife âlemin varlığının ardında *mekânsal imkânların* Gazzâlî ise *zamansal imkânların* takdirini vehim tahayyül edebilir, der.¹²⁹²

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflar için bağlayıcı olan bir noktaya değindiğini kabul eder ancak buna bir kayıt düşer. Ona göre âlemin yapısında sonsuz bir artış kabul edildiğinde bu doğru olabilir. Çünkü buradan şöyle bir sonuç çıkar: Bârî'de sonsuz bir niceliğin imkânını önceleyen, sonlu bir şey vardır. Bu durumda, âlemin daha büyük yaratılmasının imkânı hakkında [sonluluk] mümkün görüldüğünde, âlemin zaman açısından imkânı da [sonluluk] mümkün görülür. Her ne kadar sonlu zamandan önce sonsuz zamansal imkânlar var olsa bile, her iki açıdan sonlu bir zaman var olabilir.¹²⁹³

İbn Rüşd âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasını düşünmeyi doğru kabul etmediği gibi bunu imkânsız görür. Bu âlemden önce bir âlemin imkânının varlığının imkânsız olduğunu düşünmek ise imkânsız değildir. Sadece meydana gelmiş bir mümkünün tabiatı hakkında bunun imkânsız olduğu söylenebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre âlem varlığa gelmeden önce zorunlu ve imkânsız olmak üzere sadece iki tabiat söz konusudur. Aklın zorunlu ve imkânsızın varlığına dair hükmü gibi, üç tabiatın (mümkün, zorunlu ve imkânsız) geçmiş/*lem tezel* ve gelecekte/*lâ tüzâl* sonsuz olduklarına hükmetmesi aynıdır.¹²⁹⁴

İbn Rüşd nazarında bu tartışma felâsife için bağlayıcı değildir. Söz gelimi İbn Sînâ âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olmasının mümkün olmadığına inanır. Çünkü ona göre varlık ya zorunlu ya da mümkündür. Her mümkünün illeti zorunlu varlıkta son bulur. Dolayısıyla mümkünlerin sonsuz mümkün illeti yoktur.¹²⁹⁵ Yani âlem mümkündür, onun illeti birdir ve o zorunlu varlıktır. İmkansız ise varlık sahasına çıkamayan şeydir.¹²⁹⁶ Öte taraftan Kaya'nın ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiği üzere bu fikrin tam aksi bir istikamette İbn Sînâ'nın görüş bildirdiğini görürüz. Zira onun düşüncesinde mevcut âlemin mükemmel

¹²⁹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 174.

¹²⁹³ Averroes, *The Incoherence*, 95.

¹²⁹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 48.

¹²⁹⁵ İbn Sînâ, *Necât*, 213.

¹²⁹⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 35.

olduğu iddia edilir ve bu fikir temelinde zorunlu varlığın eksiksiz oluşu ispatlanmaya çalışılır.¹²⁹⁷

İbn Rüşd filozofların iki tür gerekçeyle bu bahse yaklaşıklarını gösterir.

1] Âlemin mevcut büyüklüğünden daha büyük olması mümkün olsaydı bu durum sonsuza kadar devam eder ve sonu olmayan bir büyüklüğün var olması da mümkün olurdu.

2] Sonu olmayan bir büyüklüğün varlığı mümkün olsaydı sonsuz bilfiil bir büyüklük var olurdu. Bu imkânsızdır. İbn Rüşd bu noktanın yani büyüklüğün sonsuza dek artmasının imkânsız olduğu fikrinin Aristoteles tarafından izah edilen bir konu olduğunu belirtir.¹²⁹⁸ Burada İbn Rüşd filozofların saçmaya indirgeme/*reductio ad absurdum* metodu üzerinden görüşlerini ikame ettiklerini göstermeye çalışır.

İbn Rüşd yaratıcıda bir acziyet fikrini kabul etmemek adına âlemin olduğundan daha büyük yaratılmasını veya sonsuza dek süren bir büyüklüğün varlığını kabul etme gayretinde olan için bu yaklaşımın doğru kabul edileceği fikrindedir. Felâsife nezdinde âlem var olmadan önce nasıl mümkün ise söz konusu düşünceleri savunanların dile getirdiği imkân fikri de aklîdir. İbn Rüşd bu noktayı temel alarak âlemin zamansal bir hudûs ile var olduğunu ve her cismin bir mekânda olduğunu savunan kişinin, âlemden önce bir mekânın var olduğunu kabul etmesi gerektiğini söyler. Bu mekân ya sonradan ortaya çıkan bir cisim ya da boşluk olur. Çünkü mekân fikri, muhdes olanın zorunlu olarak önce gelmesini gerektirir. Filozof hem boşluğun varlığını kabul etmeyip hem cismin sonlu olduğunu savunan kişinin âlemin sonradan yaratılmış olduğu tezini savunamayacağını belirtir.¹²⁹⁹

Gazzâlî'nin mümkün lafzından hareketle dile getirilebileceğini söylediği itiraz mantikî önermeler formunda şöyle ifade edilebilir:

Mümkün olmayan şey, güç yetirilemeyendir/*ğayr-i maktûr*.

Âlemin var olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir.

¹²⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 55.

¹²⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 174-175.

¹²⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 175.

O halde âlemin daha büyük veya küçük olması güç yetirilebilir bir şey değildir.¹³⁰⁰

İbn Rüşd ise bu itirazın Eş'arîlerin şu çirkin tutumuna bir cevap olduğunu ifade eder: Bârî'nin âlemi olduğundan daha büyük veya daha küçük yaratmasının mümkün olmayışı, onu âciz bırakmaktır. Zira onlara göre âcizlik imkânsız olanda değil, güç yetirilebilen şeyde olur.¹³⁰¹

Gazzâlî bu fikirleri geçersiz kılan üç delil öne sürer: 1] Aklın âlemi olduğundan daha büyük veya küçük bir ölçüde akledebileceği gerçeğini kabul etmemek akla karşı gelmektir. Bu, beyaz-siyah, varlık-yokluk gibi şeyleri bir araya getirmek şeklindeki bir güç yetirebilme/*takdîr* gibi değildir. İmkânsız olan, olumsuz ve olumluyu bir araya getirmektir. Bu imkânsızlıkların hepsi buna dayanır. Bu ise geçersiz hüküm vermektir.¹³⁰² 2] Âlem olduğu hal üzere var olunca, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün değil, vacip olur. Vacip ise illete ihtiyaç duymaz.¹³⁰³ Gazzâlî bunun dehrîlerin görüşü olduğunu belirtir. Nitekim onlar bir yaratıcıyı yani sebeplerin müsebbibi olan sebebi kabul etmezler. 3] Gazzâlî'ye göre bu görüş geçersizdir. Çünkü hasımda benzeri bir sözle cevap verebilir. Nitekim âlemin varlığının, varlığa gelmeden önce mümkün olmadığı herhangi bir artma ve eksilme olmaksızın varlığın imkâna denk olduğu söylenebilir. Gazzâlî kadîm âcizlikten kudrete geçmiştir şeklindeki bir ifadeyi kabul etmez. Çünkü varlık ne mümkün ne de güç yetirilebilir/*makdûr* bir şeydir. Mümkün olmayanın meydana gelmesinin imkânsızlığı, acze delâlet etmez. Peki imkânsız iken nasıl mümkün oldu? sorusuna nasıl cevap verilir. Gazzâlî'nin cevabı bir şeyin bir halde mümkün başka bir halde mümteni olmasının imkânsız olmayacağı kabulüne dayanır. Gazzâlî, haller eşittir şeklindeki bir itiraza ölçülerin de eşit olduğuyla karşı çıkılabileceği görüşündedir. Dolayısıyla bir ölçünün mümkün olup bir tırnak ölçüsünden daha büyük veya daha küçük olabilecek bir şeyin nasıl imkânsız olabileceğini sorar. Şayet o imkânsız değilse, bu da imkânsız değildir. Gazzâlî filozofların imkânlar olarak takdir ettikleri şeyin bir anlamı olmadığını dile getirir ve tartışmanın odak noktasından koparak sözü Allah'ın irade ve kudretine getirir: Allah

¹³⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 116.

¹³⁰¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 175.

¹³⁰² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 117.

¹³⁰³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 117.

irade ettiği bir fiili yapması asla imkânsız olmayan, kadîm ve kâdirdir. Gazzâlî zihin zamana bir şey eklemedikçe, süregiden “sınırsız”¹³⁰⁴ bir zamanın varlığını gerektiren bir şey olmadığını da belirtir.¹³⁰⁵

Bir Eş‘arî düşünür olarak Gazzâlî’nin nihai olarak söylemi de tenkit ettiği diğer Eş‘arîler gibi konuyu Allah’ın kudreti bağlamında ele almaktan öteye geçmez. İbn Rüşd’ün bu bahisteki değerlendirmeleri ise Allah’ın kudreti tartışmasını merkeze koymaksızın doğrudan konuya ve verilen örneklerle yoğunlaşır.

İbn Rüşd Gazzâlî’nin maddeler halinde getirmiş olduğu açıklamaları teker teker tahlil eder. 1] Gazzâlî’nin söylediği ‘bu akla karşı gelmektir’ ifadesi ilk bakışta yani yüzeysel olarak ele alındığında doğru gözükse de gerçek bir akıl yürütme nezdinde bu durum akla karşı gelmek değildir. Aksine bu durumun mümkün olup olmadığı ispata yani burhana muhtaçtır. Bundan dolayı İbn Rüşd nezdinde bu siyah ve beyazı aynı anda bir araya getirmek türünden bir imkânsızlık değildir, şeklindeki sözünde Gazzâlî haklıdır. Zira bu, imkânsızlığı kendiliğinden bilinen bir durumdur. Filozof, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olmasının mümkün olmayışının ise bizatihi bilinen bir şey olmadığını ifade ettiğinde aslında imkânsızlığın/*muhâl* anlamını ikiye ayırır: 1] İmkansızlığı apaçık olarak kendiliğinden bilinen imkânsızlıklar ve 2] uzun ya da kısa bir süre zarfında mutlak olarak imkânsız olarak vaz edilmesi gereken imkânsızlıklardır.¹³⁰⁶

Bu ayrımın akabinde İbn Rüşd yukarıdaki misali hatırlatarak bir izahta bulunur. Ona göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olmasının mümkün olduğunu farz etmek, âlemin dışında bir boşluk veya doluluğun olmasını gerektirir. Âlemin dışında bir boşluk ve doluluk olduğuna dair farazi bir şey vaz etmek ise muhal durumlardan birini gerektirir: Âlemin dışında boşluk varsaymak, maddeden ayrı/*mufârik* bir boyutun var olduğunu gösterir. Dolu bir cisim farz etmek, onun varlığının aşağı, yukarı ya da dairesel hareketle olması anlamına gelir. Âlem böyle olduğunda ise onun başka bir âlemin parçası olması gerekir. Bu âlemle birlikte başka bir âlemin varlığının fizik ilminde muhal olduğu kesindir. Âlemden bir boşluğun

¹³⁰⁴ Bu lafız metnin aslında olmayıp *Tehâfütü’l-Felâsife*’nin İngilizce tercümesinde parantez içi ifade olarak eklenmiştir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 117; Al-Ghazali, *Incoherence*, 39.

¹³⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 117; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 178.

¹³⁰⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 176; Averroes, *Incoherence*, 97.

lazım gelmesi ise daha nadirdir. Çünkü her âlem için dört unsur ve etrafında döndüğü dairesel bir cisim gerekir.¹³⁰⁷

2] İbn Rüşd “âlem olduğu hal üzere var olunca, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün değil, vaciptir. Vacip ise illetten müstağnidir” görüşünün İbn Sînâ’nın ekolüne daha yakın olduğunu iddia eder. Nitekim İbn Sînâ düşüncesinde vacibul vücud bizatihi ve biğayrihi olarak iki kısımda incelenir.¹³⁰⁸

İbn Rüşd kendi cevabının doğruya daha yakın olduğunu iddia eder ve şöyle gerekçelendirir. Bu görüşe göre zorunlu şeylerin bir faili ve yaratıcısının olmaması gerekir. İbn Rüşd buna ahşabı kesen alet olan testereyi misal verir. Bu alet nicelik, nitelik ve madde açısından ağacı kesmeye muktedir bir alettir. Yani İbn Rüşd bu aletin demir dışında bir alet olmasının ve testere şekli dışında rastgele herhangi bir şekilde olmasının mümkün olmadığını kasteder. İbn Rüşd hiç kimsenin buradan hareketle testere vacibu’l-vücûd diyemeyeceğini zira böyle bir ifadenin en bayağı mugalata olacağını ifade eder. Sözü Eş‘arîlerin yaklaşımına getiren filozof, onların yatanla yaratılanlar hususunda zannettiği gibi, masnu şeylerin niceliğinden, niteliğinden ve maddesinden zorunluluk kalktığına, sâni ve mahlukattaki var olan hikmetin de ortadan kalkacağını belirtir. Bu durum ise her faili sâni, varlığa her tesir edeni yaratıcı kabul etmeyi mümkün kılardı. Bu ise akli ve hikmeti iptal etmek anlamına gelir.¹³⁰⁹

İbn Rüşd’ün itirazının temeli, fizik âleminin üzerine inşa edildiği yasaları diğer bir ifadeyle sünnetullahı ortadan kaldırmak pahasına doğadaki sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu inkâr etmenin sebep olacağı mugalatalara işaret etmektir.

3] İbn Rüşd’e göre Gazzâlî’nin dile getirdiği üçüncü itiraz esasında Eş‘arîlerin filozoflar için söyledikleri bir düşüncedir. Eş‘arîlere göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olabilmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlığın sebebi imkânın, “sadece bir şeyin fiile çıkmasından yani mümkün şeyin var olmasından önce geldiği” şeklinde tasavvur edilmesidir. İbn Rüşd imkânın bu şekilde anlaşılması hasebiyle tenkitlerini dile getiren Eş‘arîlerin imkân tanımına da yer verir: Eş‘arîlere göre imkân

¹³⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 176-177.

¹³⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 177.

¹³⁰⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 177.

herhangi bir artma ve eksilme olmaksızın, şeyin var olduğu hal üzere fiil ile birlikte var olmasıdır.¹³¹⁰

İbn Rüşd önce imkânın tanımına dair bir hususun altını çizer. Ona göre imkânın mümkün şeyi öncelediğini inkâr etmek zaruriyyatı inkar etmektir. Çünkü mümkün aralarında herhangi bir ortaklık olmadığı imkânsızın mukâbilidir. Eğer şey var olmadan önce mümkün değilse o zorunlu olarak imkânsızdır. Mümteniye bir varlığa indirgemek imkânsız bir yanlış; mümkünü bir varlığa indirgemek ise imkânsız bir yanlış değil, mümkün bir yanlıştır. Buradan hareketle İbn Rüşd Eş‘arîlerin imkân tanımına bir eleştiri getirir. Onların imkân fiil ile birlikte bulunur sözünü yanlış görür. Zira imkân ve fiil, aynı anda bir araya gelemeyecek şekilde birbirinin zıttıdır. İbn Rüşd Eş‘arîlerin bu yaklaşımının onları kabule mecbur bıraktığı hususu şöyle özetler: ‘İmkân fiille birlikte ve fiilden önce olmadan var olamaz’.¹³¹¹

İbn Rüşd’e göre Eş‘arîler 1] ‘kadîmin âcizlikten kudrete intikali söz konusu değildir’ dediklerinde doğru bir sonuca ulaşmış değillerdir. Aksine onlar 2] şey imkânsız tabiatından varlık tabiatına intikal eder’ dediklerinde doğru bir delil getirmiş olurlar. İbn Rüşd ilk kısma yönelik önemli bir tanım yapar. Ona göre imkânsız bir fiili yapmaya güç yetirememek, âcizlik olarak isimlendirilemez. İkinci noktayla ilgili olarak bir şeyin imkânsız tabiatından varlığa dönmesi zorunluluğun imkâna dönmesi gibidir. Bir şeyin bir vakitte mümteni, bir vakitte mümkün olana indirgenmesi onu mümkün tabiatından çıkarmaz. Zira tüm bu haller mümkündür.¹³¹²

Buna misal olarak İbn Rüşd ‘her mümkünün zıttıyla beraber bir mevzuda varlığının imkânsız’ oluşunu delil gösterir. Dolayısıyla bir şeyi bir vakitte mümteni, bir vakitte mümkün olarak kabul etme, bu şeyin mümteni tabiatında olmadığını mutlak mümkün tabiatına sahip olduğunu kabul etmektir. Burada ‘âlemin sonsuz bir zamanla varlığa gelmeden önce mümteni olduğu farz edilirse âlem varlığa geldiğinde, âlemin tabiatı imkânsızlıktan imkâna dönmüş olur.’ İbn Rüşd bu meselenin ayrıntılarına girmez. Zira ona göre bu, üzerinde konuşulan konudan farklı

¹³¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 178; Averroes, *Incoherence*, 97.

¹³¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 178-179.

¹³¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 179.

bir konu olup sofistçe bir iştir.¹³¹³ İbn Rüşd'ün sofistçe bir iş olarak ifade ettiği bu husus ve diğer birçok yerde sıklıkla geçmesi safsatanın bir itham mı yoksa hakikat mi olduğu sorusunu akla getirir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozofların imkânlar olarak takdir ettikleri şeyin bir anlamı olmadığını ifade ettiği yerde tartışmayı esas noktadan koparak sözü Allah'ın irade ve kudretine getirdiğine işaret eder. Gazzâlî burada Allah irade ettiği bir fiili yapması asla imkânsız olmayan, kadîm ve kâdirdir, der. Ayrıca o zihin zamana bir şey eklemedikçe, süregiden “sınırsız” bir zamanın varlığını gerektiren bir şey olmadığını da belirtir.¹³¹⁴ İbn Rüşd'e göre burada zamanın sermedî oluşunu zorunlu kılan bir şey olmasaydı, bu durumda âlemin sermedî olarak meydana gelebilmesini zorunlu kılan bir şey olurdu ve aynı şey zaman için de geçerli olurdu. Çünkü Allah ezelden fiili yapmaya kâdirdir. Burada Allah'ın fiilini, sürekli olarak O'nun varlığına yaklaştırmanın/*mukârene* imkânsızlığını gerektiren bir şey yoktur. Aksine muhtemelen bunun zıttı yani Allah'ın bir vakitte kâdir olmayıp başka bir vakitte kâdir oluşundan bahsetmek gerekirdi ki bu imkânsızdır. Çünkü O sadece sonlu ve sınırlı vakitlerde kâdir'dir denilmez. O ezeli kadîm bir varlıktır.¹³¹⁵

Nihai olarak İbn Rüşd'e göre tanrısal kudret nedensel bir kudrettir. Bu nedensel kudret sebep-sonuç ilişkisi üzere âlemi inşa etmiş ve birtakım tabiat yasaları vaz etmiştir. O halde bu tanrısal kudret kendi vaz ettiği kanunları çiğnemez. Dolayısıyla âlemin farklı mümkün hallerinin olduğunu kabul salt mümteni olan üzere konuşmaktan kaynaklanan bir açmaz barındırmaz. Aynı zamanda nedensellik açısından da aşılması zor bariyerlerle karşılaşır. İbn Rüşd bunu fark etmiş olmalı ki filozofların söylemlerinin râci olduğu noktaları göstermekte ısrar eder ve tanrısal kudreti hiçe sayacak şekilde bir kudret telakkisini kabul etmez.

3.3.4. Yokluk

Kudret mefhumunun irtibatlı olduğu konulardan birisi de ‘yokluk’ meselesidir. Yokluk fenâ, adem ve ma'dûm lafızları sıklıkla felsefe metinlerinde geçen bir kavramdır. İlerleyen sayfalarda gösterildiği gibi kudret mefhumuyla

¹³¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 179.

¹³¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 117; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 178.

¹³¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 179.

doğrudan bağlantılıdır. Bahsi geçen bu kelimelerin anlamlarına yakından bakmak elzemdir. Bekâ kelimesinin aksi olarak kullanılan fenâ “geçici olmak, yok olmak” anlamlarında,¹³¹⁶ adem ise “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hal” gibi anlamlarda kullanılır.¹³¹⁷ Esasen bu terimler arasında bir fark olmadığı en azından Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*’lerinde eş anlamlı olarak kullanıldıkları görülür.

Yokluk tartışması bir şeyin yok edilip edilemeyeceği bağlamında ele alınır. Diğer bir ifadeyle âlemin yok olması imkânsız mıdır değil midir? sorusu etrafında tartışılır. İbn Rüşd Gazzâlî’nin konuyu incelediği düzlemde hareket ettiği için Gazzâlî’nin bu bahiste fikirlerine yer verip tenkit ettiği Mu‘tezile, Kerramiyye, Eş‘arîler ve son olarak felâsifenin yokluk-kudret ilişkisi bağlamında ne söylediğine değinmek gerekir. Gazzâlî’nin felâsifeye karşı çıktığı ve delillerini çürütmeye çalıştığı konulardan birisi âlemin yok olmasının imkânsızlığı meselesidir. Gazzâlî ismi zikredilen ekollerin fikirlerini tahlil ederek konuya dair yaklaşımını ortaya koyar.

Tartışmanın ayrıntılarına bakıldığında Gazzâlî’nin meseleye dair konumu daha iyi anlaşılabilir. Onun aktarımıyla Mu‘tezile yokluğu/*fenâ* herhangi bir mahalde olmaksızın yaratılmış ve Allah’tan sadır olan bir fiil olarak görür. Onlar âlemin bir başka yokluğa muhtaç olmaksızın yani bir teselsüle sebep olmaksızın bizatihi kendiliğinden yok olacağını düşünür. Kerrâmiyye, yok etmeyi Allah’ın bir fiili ve Allah’ın zatında yarattığı bir varlık görerek âlemin yok olacağını ileri sürer. Onların görüşünde varlık da yokluk da Allah’ın zatında meydana gelir. Eş‘arîler, âlemi araz kabul edip arazların kendiliğinden yok olacağını ve sürekliliklerinin düşünülemeyeceğini savunur. Filozoflar, ezeli olsun muhdes olsun herhangi bir mahalde bulunmaksızın kendi kendine var olan bir şeyin var olduktan sonra yok olmasının düşünülemeyeceğini savunur. Yani âlemi oluşturan cevherler yok olmaz. Onları yok edecek bir sebep düşünülemez. Yok değil iken yok olanın bir sebebi olacağından ezeli irade için bu imkânsızdır. Çünkü bu O’nun iradesinin [yok

¹³¹⁶ Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333.

¹³¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

olmasını dilememesi iradesinin yok olmasını dilemesi iradesine dönüşmesi] değişmesi anlamına gelir.¹³¹⁸

Gazzâlî'nin yukarıdaki görüşlere getirdiği itirazda hemen hemen ortak olan önemli bir nokta vardır. Yani söz konusu itirazların mevcut çalışmaya taalluk eden yönü Gazzâlî'nin 'kudret' mefhumu çerçevesinde meseleyi tartışma noktasındaki ısrarıdır. Âlem yok olur mu tartışması Gazzâlî'nin gözünde ilahi kudret ile beraber değerlendirilir. İbn Rüşd daha önce de bahsi geçtiği üzere bu tavrın safsata olduğunu ileri sürüp tenkit eder. Şimdi bu bahsi yorumlarken Gazzâlî'nin kudret kavramını önceleyerek getirdiği izahlara akabinde de İbn Rüşd'ün tahlillerine yer verilebilir. Zira bu daha sağlıklı bir mukayese için gereklidir.

Mu'tezile'nin yukarıdaki değerlendirmelerini birçok yönden fasit gören Gazzâlî'nin ilahi kudret temelindeki yorumu şudur: Mu'tezile'nin görüşünden Allah'ın âlemin bazı cevherlerini yok etmeye kâdirken bazılarını yok etmeye kâdir olmadığı hatta Allah'ın sadece yokluğu sonradan var etmeye kâdir olduğu neticesi çıkar.¹³¹⁹

İbn Rüşd Mu'tezile'nin yokluk konusundaki görüşünü cevap vermeye değmez olarak niteler. O bahsi geçen nitelemenin gerekçesini Mu'tezile'nin fena ve adem lafızlarının müteradif olarak kullanıldığını görememiş olmasına dayandırır. Nitekim adem yaratılmamışsa yokluk da yaratılmamıştır. Fenanın var olduğu takdir edilirse onun araz olduğu düşüncesi uzak bir fikir olur. Zira arazın başka bir mahalde varlığı imkânsızdır.

İbn Rüşd yokluğun yokluk fiilini yaptığıının nasıl tasavvur edilebileceğini sorar ve bütün bu söylenenleri mübersimin sözüne benzetir. Fıkıh eserlerinde "birsâm" hastalığının ismi, hastalığa yakalanan şahsa ise "mübersim" denilir. İbn Rüşd mübersim lafzını kasıtlı olarak kullanır. 'Gerçekte var olmayan bir şeyi varmış gibi gören' şeklindeki bir nitelendirme ile Mu'tezile'nin görüşünü alaya alır.¹³²⁰ Zira

¹³¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129-130; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 211.

¹³¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129.

¹³²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 211-212.

İslam hukukunda boşama tasarrufu geçersiz kabul edilen şahıslar için mübersim lafzı kullanılır.¹³²¹

Gazzâlî ‘varlığa getirme de yok etme de Allah’ın zatındadır. Âlemin yok olması da yine zatında olur’ diyen Kerrâmiyye’nin tavrını makûl olandan dışarı çıkmak görür. Var etme/*icâd* sadece irade ve kudretin kendisine nispet edildiği bir varlıkla akledilir. İrade, kudret ve kudrete konu olan varlığın dışında yani âlemin dışında bir şeyin ispatı ise akledilemez. Bu söylenenler yokluk için de geçerlidir.¹³²² Yani Gazzâlî irade ve kudretten bağımsız bir şekilde var etmeyi ya da yok etmeyi Allah’ın zatında olup biten şeylermiş gibi izah etmenin makûl olmadığını dile getirerek Kerrâmiyye’yi tenkit eder.

İbn Rüşd bu meselede de analitikçi yönünü gösterir ve Kerrâmiyye’nin kullandığı üç kavramı teker teker analiz eder. Bu kelimeler: Fail, fiil/*icâd* ve fiille irtibatlı olan şey yani mefuldür. Yokluk bahsinde fail, yok eden/*mu’dim*; yok etme fiili/*i’dâm* ve yok edilen şey/*ma’dûm*dur. İbn Rüşd Kerrâmiyye’nin, fiili failin bizatihi kaim bir şeyi olarak gördüğünü ve onlar nezdinde muhdeslik gibi bir halin failde olmasının zorunlu olmadığını tespit eder. Zira bu nispet ve izafetle alakalı bir şeydir. Nispet ve izafetin sonradan olması onların mahallerinin de sonradan olmasını gerektirmez. Bilakis mahallinin değişimi zorunlu olan hâdis şeylerin, mahallinin özü de değişir. Misal olarak şeyin beyazlıktan siyahlığa değişmesi zikredilebilir.¹³²³

İbn Rüşd Kerrâmiyye’nin “fiil failin zatıyla kaim olan şeydir” görüşünü hatalı bulur. Zira fail ve meful arasında bir izafet vardır. İzafet faile nispet edildiğinde fiil, mefule nispet edildiğinde ise infiâl şeklinde isimlendirilir. Ancak İbn Rüşd’e göre mevcut konumuyla ne Kerrâmiyye için kadîmin muhdes bir fiil yapması ne de Eş‘arîlerin zannettiği gibi kadimin kadim olmaması onlar açısından bir bağlayıcılık ifade etmez. Ona göre Kerrâmiyye için bağlayıcı olan husus şudur. Bu fikirlerden, kadîmden daha kadîm bir sebep olduğu sonucu çıkar. Zira fiili yapmadığı durumda bir eksiklik olmaksızın fail bir fiili yapmayıp daha sonra yaptığında, bu açıkça failde fiilden önce olmayan bir sıfatın, fiil gerçekleştiği vakitte sonradan ortaya çıktığı anlamına gelir. Her hâdisin bir muhdisi vardır ilkesi düşünüldüğünde bu durumun ilk

¹³²¹ Ahmet Aydın, *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif Nazariye Açısından Analizi* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2016), 16.

¹³²² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129.

¹³²³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 212.

sebepten önce de bir sebebin olmasını gerektireceğinin altını çizen İbn Rüşd, nihai olarak bu durumun sonsuza kadar devam edeceğini belirtir.¹³²⁴ Görüldüğü üzere farklı düzlemlerde olsa da İbn Rüşd de Gazzâlî gibi Kerrâmîyye'yi tenkit eder. Gazzâlî kudret mefhumu bağlamında tartışmayı ele alırken İbn Rüşd daha ziyade kavram tercihlerini analiz eder ve saçmaya indirgeme metodunu kullanarak sebep olacağı imkânsız durumlara telmihte bulunur.

Gazzâlî Eş'arîlerin konu hakkındaki görüşlerini ise iki grupta inceler:

1] Gazzâlî'nin aktarımıyla ilk görüş, arazların kendiliğinden yok olacağını onların sonsuzluğunun/*bekâ* düşünülmemeyeceğini, şayet bu arazlar sonsuz olarak tasavvur edilirse, bu manadan ötürü arazların yok olmasının da tasavvur edilemeyeceğidir. Öte taraftan cevherler kendiliğinden sonsuz olmayıp varlık üzere zait olan bir sonsuzluk ile bâkîdir. Allah bekâyı yaratmadığında, bekânın olmaması durumu da ortadan kalkardı. Bu da fâsit bir durum olurdu.¹³²⁵

Gazzâlî siyahlığın, beyazlığın ve varlığın yeniden meydana gelmesinin sonsuza/*bâkî* dek olmayacağı gerekçesiyle duyuların inkar edilmesini akıldan uzaklaşmak olarak gördüğü gibi bu düşünceyi fasit olarak niteler. Gazzâlî'ye göre 'cisim her durumda yeniden var olur/varlığı yenilenir' demek de bir o kadar akıldan uzaklaşmaktır. O aklın yargılarının da bunu ispatladığına işaret eder. Mesela akıl insanın başındaki saçın dünkü saçıyla benzemediği yargısına vardığı gibi saçın siyah olduğu yargısına da varır. Gazzâlî nezdinde burada başka müşkil bir nokta vardır. Bâkî, bekâ ile sonsuz olduğunda, Allah'ın sıfatlarının da bekâ ile sonsuz olması lazım gelir ve Allah'ın sıfatlarının kendisiyle sonsuz olduğu bu bekâ da bâkî olur ve başka bir bekâyâ muhtaç olur. Bu durum sonsuza dek sürecek bir teselsüle sebebiyet verir.¹³²⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Kerrâmîyye'yi tenkit ettiği düzlem de¹³²⁷ Gazzâlî'nin Eş'arîleri eleştirdiği düzlem de her iki grubun teselsül fikrine dayanmalarındır.

2] Gazzâlî Eş'arîler içerisinde başka bir gruba işaret ederek ikinci bir görüşe yer verir. Bu Eş'arî düşünürler, arazların kendiliğinden yok olacağını, cevherlerin ise Allah tarafından bir hareket veya sükûn, bir araya gelme ve ayrılık gibi bir durumda

¹³²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 213.

¹³²⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 130.

¹³²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 130.

¹³²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 213.

yaratılmadığı için yok olacağını düşünürler. Sakin ve hareketli olmayan cismin, sonsuz olması imkânsızdır ve o yok olur. Gazzâlî'ye göre iki Eş'arî grup da yokluğun varlığını bir fiil olarak akıl edemedikleri için, yok etmeyi/ 'idâm sanki bir fiil değil de aksine fiilden vazgeçme gibi düşünme eğiliminde olmuşlardır.¹³²⁸

İbn Rüşd ise bir bütün olarak yukarıda betimlenen tartışmayı son derece hatalı bulur. Ona göre önceki filozofların birçoğu 'mevcûdât sürekli seylan içerisinde' demiş olsalar da bu görüşün imkânsız oluşunu gerektiren neredeyse sonsuz görüş vardır.¹³²⁹ Burada zımnen ifade edilen düşünce aslında Yunan filozoflarından Heraklitos'a atıftır. O 'bir nehirde iki kez yıkanılmaz' derken eşyanın sürekli değişim içerisinde olduğunu vurgulamıştır.

İbn Rüşd bu çerçevede varlık yokluk ile yok olurken, kendiliğinden yok olan/yüfnâ bir varlığın nasıl var olacağını sorar. Zira varlık kendiliğinden [بنفسه] yok oluyorsa, kendiliğinden [بنفسه] varlığa da gelecektir. Durum böyle olduğunda ise kendisi ile [بعبينه] var olan bir şeyin yok olması/fâni gerekirdi. Bu ise muhaldir. Çünkü varlık, yokluğun/fenâ zıttıdır. İki zıttın tek bir cihetten var olması mümkün değildir. Bundan dolayı yokluğu/fenâ tasavvur edilemeyen mahza bir varlık yoktur. Bunun sebebi, şeyin varlığı yokluğunu gerektirirse, aynı anda bir şey hem var hem yok olur. Bu ise imkânsızdır.¹³³⁰

Öte taraftan İbn Rüşd bir başka noktaya temas eder. Ona göre eğer mevcûdât zatında baki bir sıfatla baki kalır ise mevcudatın yokluğu varlık cihetinden mi, yokluk cihetinden mi yokluğa intikal eder? Mevcudatın yokluğunun yokluk cihetinden olması muhaldir. Geriye mevcudatın varlık cihetinden yokluğa intikal etmesi kalır. Öyleyse her mevcudun var olma cihetiyle bakî olması gerekir ve yokluk varlık üzerine gelir. Dolayısıyla mevcûdâtın beka ile bâkî kaldığını keşke bilseydim, diyerek bunun imkânsız oluşuna imalı bir gönderme yapar. Bunların tamamı akılda olanı bozmaya benzer. İbn Rüşd nihai olarak meseleyi tartışmak isteyen kimse için Eş'arîlerin sözlerindeki imkânsızlığın oldukça net olduğunu söyler.¹³³¹

¹³²⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 130.

¹³²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 214.

¹³³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 214.

¹³³¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 214.

Eş'arîlerin görüşlerine dair yukarıda yaptığı izahlardan sonra Gazzâlî filozofların değerlendirmelerine geçer. Onun bakış açısıyla, filozoflar nezdinde yukarıda yapılan izahlar batıl olup, âlemin yok olmasının mümkün olduğuna dair söylenecek herhangi bir şey kalmamıştır. Felâsife açısından âlemin yok olmayacağı hususu sabittir. Ancak 'âlem hâdistir' denilse bile filozoflar insani nefsin hâdis olduğunu kabul etmekle beraber insani nefsin yok olmasının imkânsız olduğunu da iddia ederler. Özetle onlar bir mahalde olmayan her şeyi kendisiyle kaim görürler. İster hâdis ister kadîm olsun bir şeyin var olduktan sonra yokluğu düşünülemez. Filozoflara suyun altını yaktığımızda su yok olur denilse, filozoflar suyun yok olmadığını buhar olup suya dönüştüğünü söyler. Madde havada bâkî olan bir heyûlâ olup suyun suretinin mahalli olan maddedir. Madde yeniden var edilmeksizin heyûlâ'dan su sureti çıkarılır hava sureti giydirilir. Havaya soğukluk isabet ettiğinde hava yoğunlaşır ve suya dönüşür. Hatta madde unsurlar arasında müşterektir. Sadece maddenin suretleri değişir.¹³³²

İbn Rüşd 'arazların iki zamanda sonsuz/bâkî olmadığını ve cevherlerdeki varlıklarının cevherin bekası için şart olduğunu' söyleyen Eş'arîleri içerisine düştükleri çelişkiyi anlamamakla suçlar. Zira cevherler arazların varlık şartı olduğunda, arazları oluşturan cevherler olmaksızın arazların var olması mümkün değildir. Arazları cevherlerin varlığı için şart olarak vaz etmek, cevherlerin bizzat arazların varlığı için şart olmasını zorunlu kılar. Bir şeyin bizatihi varlığında şart olması ise imkânsızdır. Dolayısıyla iki zamanda sonsuz olmayan arazlar, cevherlerin bekası için nasıl şart olabilir? Bunun sebebi *ânın*, arazların varlığının yok olmasıyla sona ermesi ve yine *ânın* arazların varlık parçasının varlığının ilkesi olmasıdır ki *ân* içinde cevherin bozulmasını zorunlu kılar.¹³³³

İbn Rüşd *ân* fikri üzerinden madum ve mevcud mefhumlarına yönelik tahliller yaparken saçmaya indirgeme/*reductio ad absurdum* metodunu sıklıkla kullanır. Ona göre *ân* içerisinde ne madumun cüzünden bir şey ne de mevcudun cüzünden bir şey vardır. Şayet bu *ân* içerisinde madum şeyin bir parçası olsaydı, o parça sonlu olmazdı. Aynı şekilde bu *ân* içerisinde mevcudun cüzünden bir şey olsaydı, bu durumda da zaman açısından bâkî olmayan arazların, zaman açısından

¹³³² Gazzâlî, *Tehâfût*, 130-131.

¹³³³ İbn Rüşd, *Tehâfût*, 215-216.

bâkî olan cevherlerin varlığının bekası için şart kılınması düşünülemezdi. Çünkü bu, zaman açısından bâkî olan daha doğrusu zaman açısından baki olmayan bir beka ile bâkî olan şey anlamına gelirdi. Zaman açısından bâkî olmayanın varlığı [içinde bulunduğumuz şu] ân ile sınırlı olup Heraklitos'un ifadesiyle akmaktadır [seyyâl]. Zaman açısından bâkî olanın varlığı sâbittir. Akıp giden şey, sabit olan cevherin varlığı için nasıl şart olur veya tür açısından bâkî olan, türün mukabili olan şahıs¹³³⁴ açısından bâkî olanın bekâsında nasıl şart olur?¹³³⁵

İbn Rüşd bu ifadelerin tamamını hezeyan olarak niteler. Ona göre var olan şeyin heyulasının olmadığı düşünülürse, varlığın basit olması gerektiği fikrinin kabul edilmesi gerekir. Çünkü basit varlıkta yokluk mümkün olmadığı gibi o değişmez ve onun cevheri başka bir cevhere dönüşmez. Bundan dolayı Hipokrat insan tek bir şeyden olsaydı, bedeni elem duymazdı yani bozulmaz ve değişmezdi, der. Aynı şekilde insanın meydana gelmemiş olması hatta onun geçmişte ve gelecekte var olması gerekirdi.¹³³⁶

Gazzâlî'nin felâsifenin bahsi geçen düşüncelerine de aynı düzlemde karşılık verdiği görülür. O felâsifeye 'Allah'ın kâdir iradesiyle var ettiğini ve yok ettiğini nasıl kabul etmezsiniz' diyerek karşı çıkar. Gazzâlî Allah'ın kâdir oluşu hususunda herhangi bir eksikliğe mahal verilemeyeceğine dair bir açıklama yapar: 'Allah var etmeyi yok etmeyi irade ettiğinde, zatında herhangi bir değişikliğin meydana gelmeksizin bilakis fiilin değiştiği, bir kemâl üzere kâdirdir.' Yine Gazzâlî 'failden bir fiilin sudur etmesi gerekir' şeklindeki ilkedен hareketle 'o vakit failden sadır olan şey nedir' sorusu bağlamında kişisel kanaatini şöyle ifade eder: Failden sudûr eden şey, yeniden meydana gelen yokluktur/*adem*. Çünkü adem, yoktu; daha sonra yeni olarak meydana gelmişti. O halde failden sadır olan şey *adem*'dir.¹³³⁷ Ancak Gazzâlî verdiği cevabın yeterli olmadığını fark etmiş olacak ki, felâsife üzerinden gelecek 'yokluk bir şey değilken failden bu fiil nasıl sudûr etmiştir' şeklindeki muhtemel bir soruya başka bir soru ile cevap verir: 'Madem ki yokluk bir şey değildir. O halde

¹³³⁴ Şahıs lafzı eski filozofların dilinde, insan, bitki veya hayvan gibi kişinin önünde duran her ferttir. Mantıkta türün mukabili olarak kullanılır. Muhammed ve bu kâlem denildiğinde bu iki şahıs olup, mutlak insan ve kâlem anlamında türdür. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 142. 40 numaralı dipnot.

¹³³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 215-216.

¹³³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 215-216.

¹³³⁷ Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, 53; Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, 134.

nasıl meydana geldi?’ İlahi kudrete telmihte bulunarak Gazzâlî yokluğun failden sudur etmesinin anlamının sadece failin kudretine izafe edilerek anlaşılabileceğine değinir. Dolayısıyla Gazzâlî açısından yokluğun meydana geldiği nasıl akledilebilirse, yokluğun meydana gelmesinin ilahi kudrete izafe edilmesi de akledilebilir. Aynı şekilde felâsife nezdinde yokluğun sudûr ettiğine dair yapılan izah nasıl makûlse, yokluğun kâdirin kudretine izafe edilerek anlaşılması da aynı şekilde makûldür.¹³³⁸

İbn Rüşd, Gazzâlî’nin felâsife hakkında dile getirdiği bu sözlerin tamamının çirkin bir safsata olduğu ithamıyla sözlerine başlar. İbn Rüşd’e göre felâsife yok eden varlığın/*müfsîd* bir şeyi yok ettiğinde/*ifsâd* o şeyin yok edildiğini inkar etmez. Ancak yok eden varlığın fiili, yok olması bakımından şeyin yokluğuyla ilgili değildir. Bilakis yok eden varlığın fiili, bilfiil varlık olmaktan bilkuvve varlık olmaya geçmesiyle alakalıdır. Dolayısıyla bozan varlığın bu fiilini yokluğun ortaya çıkması ve sonradan meydana gelmiş olması takip eder. Bu açıdan yokluğu faile nispet etmek gerekir.¹³³⁹ Özetle İbn Rüşd mutlak yokluk fikrini felâsifenin kabul etmediğini ve yokluğun bilkuvvelikten bilfiil olmaya geçiş şeklinde anlaşıldığını söylemiş olur. Bir şeyin bozulmasıyla yok olacağı fikrinin felâsife nezdinde kabul edildiğine işaret ederek Gazzâlî’yi safsata yapmakla suçlar.

İbn Rüşd’ün safsata ithamının ilk bakışta filozofların söylemediği veya kabul etmediği bir şeyi Gazzâlî’nin onlara nispet etmesi sebebiyle olduğu görülür. Filozof bu ithamın ötesinde meseleyi tahlil ederken yokluğu fail (yok eden) ve fiil (yok etme) açısından ele alır. Ona göre varlık sahasında yokluğun failin fiilinin sonucunda/*isra* gerçekleşmesi/*vukû*‘, failin yok etme fiilinin ilk ve bizzat faili olmasını gerektirmez. İbn Rüşd’e göre Gazzâlî bu meselede yokluğun yok eden varlığın yok etme fiilinin sonucunda gerçekleştiğini ve gerçekleşmesi gerektiğini kabul edince, yokluğun failin fiilinden ilk ve bizzat vaki olması lazım gelir, zannetmiştir. Ancak bu mümkün değildir. Zira failin yok etme fiili, yok olması bakımından yoklukla yani yokluğun ilk olması ve zati itibariyle yokluğa taalluk etmez.¹³⁴⁰

¹³³⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 131; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 217.

¹³³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 217.

¹³⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 217.

İbn Rüşd'ün dikkat çektiği diğer bir nokta failin fiilinin yoklukla olan ilişkisine yöneliktir. O, failin fiilinin yokluğa ilk olması ve zati itibariyle taalluk etmesi durumu dışında, duyulur varlıklar basit olsaydı bu varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olmayacaklarını ifade eder. Çünkü onun nezdinde failin fiilinin yokluğa taalluk etmesi sadece arazî ve ikincil şekilde mevzubahis edilebilir. Arazî ve ikincil olması bilfiil varlık olan şeyin başka bir varlığa yani bilkuvve varlığa taşınmasıdır. İbn Rüşd misal olarak ateşin havaya dönüşmesini zikreder. Çünkü ona göre ateş havaya döndüğünde, havaya ateşin yokluğu katılır.¹³⁴¹ İbn Rüşd'ün aktarımıyla felâsife açısından varlık ve yokluk hakkındaki mesele mutlak yokluğun inkarı şeklinde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bütünüyle yokluk reddedilmemiştir. Ancak yokluk ya da burada geçtiği şekliyle *adem* bilfiillikten bilkuvveliğe geçme durumu olarak anlaşılır. Ateşin havaya dönüşmesi örneğinden bu meseleyi daha açık bir şekilde şöyle izah etmek mümkündür.

[*] Ateş: sıcaklık ve kuruluşun bir araya gelmesiyle oluşur.

[**] Hava: ıslaklık ve sıcaklığın bir araya gelmesiyle oluşur.

Bu aksiyomlara göre ateş havaya dönüştüğünde ateşin içerisindeki kuruluk yerini ıslaklığa bırakır ve hava oluşur. Buradaki yokluk bu anlamda mutlak bir yokluk değildir. İşte İbn Rüşd buradan hareketle yokluk bilfiil var olan ateşin, bilkuvveye dönmesidir, şeklinde bir izah yapar. Sonuç olarak tabiatlarındaki unsurların baskın gelmesiyle hava ateşe, ateş de havaya dönüşür, bilgisi mutlak yokluğun reddinin en açık ifadesidir. Yani buradaki yokluk zati değil, arazidir.

Gâzzâlî felâsifeyi 'yokluğun meydana gelişini inkar ediyor' gösterse de İbn Rüşd filozofların asla yokluğun vaki oluşunu inkar etmediğini sadece yokluğun failden meydana gelişini kabul etmediklerini vurgular. İbn Rüşd bu noktayı daha belirgin hale getirmeye çalışır. Ona göre felâsife ile yokluğun vaki oluşunu inkar edenler arasında bir fark vardır. Yukarıda vurgulandığı üzere felâsife yok etme fiilinin ilk olarak ve zati itibariyle failden vaki olduğunu kabul etmez. Çünkü failin fiili zorunlu olarak ilk ve bizatihi yokluğa taalluk etmez. İbn Rüşd filozoflar nazarında yokluğun gerçekleşmesinin, failin varlık sahasındaki fiiline tabi olduğuna

¹³⁴¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 218.

işaret ederek buradaki ilzam edici durumu ‘âlem asla mevcut olmayacak şekilde yok edilir’ diyen için mevzubahis görür.¹³⁴²

Gazzâlî kurgusal olarak felâsifeyi konuşturmaya devam eder. Ona göre filozoflar ‘bu husus var olduktan sonra bir şeyin yok olmasının mümkün olduğunu söyleyenler için bağlayıcıdır. Zira onlara burada meydana gelen şey nedir?’ denilerek bir itiraz ortaya atabilir. Ancak filozoflar nezdinde var olan şey yok olmaz. Burada yok etmenin anlamı, mevcut olan arazların zıtlarının meydana gelmesidir. Bir şey olmayan mutlak yokluğun meydana gelmesi değildir. Şey olmayan nasıl meydana gelmek ile vasıflanır. Saç beyaz olduğunda, meydana gelen şey sadece beyazlıktır ve o mevcuttur. Filozoflar bu durumu ifade ederken ‘meydana gelen şey siyahlığın yokluğudur’ demezler.¹³⁴³

İbn Rüşd burada filozoflar adına konuşan Gazzâlî’nin verdiği cevabı geçersiz addeder. Zira filozoflar yokluğun meydana geldiğini ve fail aracılığıyla gerçekleştiğini reddetmezler. Ancak o filozoflar nezdinde yokluğun “madumun suretinin kaybolup zıttı olan suretin meydana gelmesiyle gerçekleştiğinin” kabul edildiğine işaret eder. İbn Rüşd filozofların düşüncesini bu şekilde netleştirdikten sonra Gazzâlî’nin ele aldığı tartışmanın yerinde bir tartışma olduğunu söyler.

Gazzâlî filozoflar adına kurguladığı yukarıdaki düşünceyi iki açıdan geçersiz bulur.

A) İlk noktayı, ‘beyazın meydana gelmesi siyahlığı içerir mi içermez mi?’ sorusu ile özetler. Ona göre bu soruya a] ‘hayır’ denilirse, akla karşı çıkılır. Şayet bu soruya b] ‘evet’ diye cevap verilirse, beyazın siyahlığı içermesi b.1] farklı bir tazammun mudur yoksa b.2] aynı tazammun mudur? Beyazın siyahlığı içermesi aynı tazammundur [b.2], denilirse bu çelişki olur. Zira şey bizatihi kendini içermez. b.1.1.] Beyazın siyahlığı içermesi farklı bir tazammundur, denilirse, böyle bir farklılık b.1.1] makûl müdür b.1.2.] makûl değil midir? b.1.2] Beyazın siyahlığı içermesinin farklı bir tazammun olması makûl değildir, denilirse onun içeren oluşunu nereden hareketle biliyorsunuz, denilir. Onun içeren oluşuna hükmetmek, makûl olduğunu kabul etmektir. b.1.1] Beyazın siyahlığı içermesinin farklı bir tazammun olması makûldür, denilirse, bu durumda içeren oluşun makûl olması yani siyahlığın

¹³⁴² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 218.

¹³⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 131-132.

yokluğu b.1.1.1] kadîm midir b.1.1.2] hâdis midir? b.1.1.1] İçeren oluşun makûl olması yani siyahlığın yokluğu kadimdir, denilirse bu imkânsızdır b.1.1.2] İçeren oluşun makûl olması yani siyahlığın yokluğu hâdisdir, [b.1.1.2] denilirse hudûsla vasıflanan nasıl makûl olmaz? Ne kadimdir ne hadistir demek ise imkânsızdır. Çünkü beyaz meydana gelmeden önce siyahlık yoktur/*ma'dûm* demek yanlıştır. Beyazlık meydana geldikten sonra siyahlık yoktur demek doğrudur. Kesinlikle meydana gelen budur ve makûldür. Bunu Kâdir olanın kudretine nisbet etmek mümkündür.¹³⁴⁴

İbn Rüşd meydana gelenin makûl olduğunu ve Kâdir olana nispetini kabulde Gazzâlî ile aynı çizgidedir. Ancak İbn Rüşd bu nispetin bizzat değil bilaraz oluşuna dikkat çekerek kendi bakış açısının farklı olan yönünü gösterir. Zira ona göre failin fiili mutlak yokluğa ve belli bir şeyin yokluğuna taalluk etmez. Kâdir'in, varlığı, önce ve bizzat yokluğa dönüştürdüğü varsayılmaz. Yani varlığın yokluğa ayniyle döndürülmesi varsayılmaz. Bir madde olarak vaz edilmeyen her şeyin bu şüpheden kurtulamayacağını ifade eder. Daha açık bir ifadeyle failin fiilinin yokluğa önce ve bizzat taalluk etmesi gerekir şeklindeki bir şüphe madde olarak vaz edilmeyen her şeye ilişir. İbn Rüşd tüm bu ifade edilen hususları apaçık meseleler olarak görüp sözü uzatmanın bir anlamı olmadığını belirtir ve hükemaya atıfla onların şöyle bir düşünceyi benimsediklerini aktarır. Filozoflara göre oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin ilkeleri özü itibariyle ikidir: Bunlar madde ve surettir. Yine oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin ilkeleri arazi olarak birdir ve bu yokluktur. Zira yokluk hâdis olanın meydana gelmesinin şartıdır. Yani yokluk hâdis olan şeyin meydana gelmesini önceler. Nitekim hâdis varlığa geldiğinde yokluk ortadan kalkar, varlık bozuluşa uğradığında yokluk meydana gelir.¹³⁴⁵

B) Gazzâlî'nin itiraz ettiği ikinci nokta, felâsife nezdinde arazların bazılarının zıttı sebebiyle yok olmadığı hakkındadır. Nitekim hareketin zıttı yoktur. Hareket ve sükûn arasındaki tekâbül meleke (varlık) ve adem (yoksunluk) açısından bir tekâbüldür. Sükûnun anlamı, hareketin yokluğudur. Hareket yok olunca, zıttı olan sükûn da meydana gelmez. Hatta sükûn sırf yokluk olur. Duyuların algıladıklarının gözün saydam tabakasındaki intiba bırakması ve makûllerin suretlerinin de zihinde

¹³⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132.

¹³⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 219-220.

intiba bırakması gibi kemale erme veya bir başka deyişle yetkinleşme türünden sıfatlar da böyledir. Zira bu sıfatlar, zıttı ortadan kalkmaksızın bir varlığın yeniden başlamasına dayanır. Bu sıfatlar yok olunca, bunun anlamı zıddın yerine geçmeksizin varlıkların yok olduğudur. Öyleyse bu sıfatların ortadan kalkması, meydana gelen sırf bir yokluktan ibarettir. Meydana gelen yokluğun gerçekleşmesi ve bir şey değilken bizatihi meydana gelen olarak akledilmesi, kâdirin kudretine nispetle akledilebilir.¹³⁴⁶ Gazzâlî bu ifadelerini takiben şöyle der: Kadîm bir iradeyle hâdis olanın meydana gelmesi düşünüldüğünde, sonradan meydana gelenin varlık ve yokluk açısından durumunun farklı olmadığı anlaşılır.¹³⁴⁷

İbn Rüşd Gazzâlî'nin ikinci itirazına onun son cümlesinden hareketle karşı çıkar. İbn Rüşd 'her ne zaman kadîm bir iradeyle hâdis olanın meydana geldiği düşünülürse, varlık ve yokluk açısından hâdis olanın meydana gelmesi ile ilgili durum farklı değildir' cümlesine itiraz eder. Ona göre söz konusu meselede farklı olmaması bir kenara ciddi bir farklılık vardır. Mesela varlığın failden sudûr etmesi gibi yokluğun da failden sadır olduğu vaz edildiğinde iki durumdan bahsedilebilir: 1] Ya önce varlık sonra yokluk vaz edilir. Yani varlık türlerinden birinin aracılığıyla failden hâdisin meydana geldiği vaz edilir. Bu mahalde var olan fiilin iptal edilmesiyle, bilfiil olan varlığın bilkuvve hale dönmesi demektir ki bu doğrudur. Felâsifeye göre de âlemin bu şekilde yani başka bir surete intikal ederek yok olmasına engel bir durum yoktur. Çünkü yokluk burada tâbi ve arazi olandır. Filozoflar ise şeyin asla var olmayan bir şekilde yok olmasının imkânsızlığına vurgu yapar. Zira durum böyle olsaydı, şey asla mevcut olmayan bir şekilde yok olsaydı, failin fiili öncelikli ve bizzat yokluğa taalluk ederdi. İşte bu görüşlerin tamamı arazi olanı zati olan şeklinde kabul etmektir. İbn Rüşd nezdinde bu filozofların söylemekten imtina etmeleri gereken bir sözdür.¹³⁴⁸ İbn Rüşd bu noktada safsata türlerinden birine telmihte bulunur. Yani 'arazi olanı zati olan şeklinde kabul etmek.'

İbn Rüşd işaret ettiği bu noktadan hareketle Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün içerisindeki düşüncelerin ekseriyetinin bu minvalde olduğunu belirtir. Ona göre bu

¹³⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 132.

¹³⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 133.

¹³⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 220.

kitap filozofların tutarsızlığı kitabı olarak değil mutlak tutarsız bir kitap veya mutlak tutarsızlık kitabı olarak isimlendirilmeyi daha çok hak eder.¹³⁴⁹

3.3.5. Değerlendirme

Evveleminde dikkat çekilmesi gereken İbn Rüşd'ün kalam ve felsefeye dair eserlerinde kudret sıfatının ilim, irade ve diğer sıfatlar kadar genişçe yer bulmadığı iddiasıdır.¹³⁵⁰ Haklılık payı olmakla birlikte kudret, imkân, yokluk, nedensellik, mümteni gibi konular bağlamında tahlil edildiğinde İbn Rüşd düşüncesinde hatırı sayılır düzeyde yer aldığı görülür.

İbn Rüşd ilahın kudret sıfatına sahip olmasının imkânını, ilim ve irade sıfatlarına dayanarak açıklar. Nitekim bu diğer birçok sıfatı ele alırken de kullandığı bir izah biçimidir. Ancak İbn Rüşd kudret sıfatının ilahta varlığının ispatı hakkında ayrıca bir gerekçe sunmaz ve şeriatın zahirinde olandan daha fazla bir şey söylemez. Onun nassa bu şekilde müracaat ediyor oluşu bir amaca dayanır. Zira o Allah'ın kudretinin büyüklüğüne telmihte bulunmak için bunu yapar. İktibas ettiği ayetler âlemlerin rabbinin gücü hakkında düşünmek ve itaate teşvik etmek maksadını taşır.¹³⁵¹ Ayrıca bu durum İbn Rüşd'ün kudret sıfatının imkânını teolojik delille izah ettiğini gösterir. Öte taraftan İbn Rüşd'ün kudret sıfatı dahil olmak üzere üç kavramla meseleye yaklaştığı görülür: Mümâsele, müşabehe ve cismiyyet.¹³⁵² Bu kavramlardan her birinde filozofun altını çizdiği şey Allah'ın bu sıfatlara sahip oluşunun insanın sahip olması gibi noksanlık içermediği aksine bu tür bir şeyden münezzeh olduğudur.¹³⁵³

Aydın'ın ifadesiyle nedensellik *Tehâfüt*'lerdeki neredeyse bütün tartışmaların odak noktasını oluşturur.¹³⁵⁴ Kudretle ilgili olarak nedensellik Eş'arîler özelinde kalamcılarla filozofların arasında gerilimli konuların başında gelir.¹³⁵⁵ Her iki ekolün yaklaşımı açık bir şekilde farklıdır. İbn Rüşd'ün yaklaşımı da Eş'arîler karşısında

¹³⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 220.

¹³⁵⁰ Bahî, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu'l-ilahiyye*, 281.

¹³⁵¹ Averroes, *On the Harmony*, 20.

¹³⁵² Muhammed Yusuf Musa, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî ra'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-'asri'l-vasîf* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2018), 146.

¹³⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 368.

¹³⁵⁴ Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", 97.

¹³⁵⁵ Kara Richardson, "Causation in Arabic and Islamic Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020).

felâsifenin yanında konumlandırılabilir.¹³⁵⁶ Zira Eş‘arî kelamcılar yukarıda ayrıntılarına yer verildiği üzere kudret sıfatını merkeze aldıklarından sebepler ve sonuçlar arasında zorunlu ilişkilerin olmadığını ısrarla vurgular.¹³⁵⁷ Gazzâlî özelinde Eş‘arîlerin yaklaşımıyla İbn Rüşd özelinde filozofların yaklaşımındaki farklılık esasen şöyle bir farklılıktır: Gazzâlî’ye göre nedensellik¹³⁵⁸ olgusal düzlemde zorunlu olsa bile mantıkî düzlemde zorunlu değildir. İbn Rüşd’e göre ise hem olgusal hem de mantıkî düzlemde nedensellik zorunludur.¹³⁵⁹

İrâkî’ye göre İbn Rüşd Eş‘arîlerin tuttuğu yolu cedelî kelami bir yol şeklinde niteler. Felsefî bir yaklaşımı tercih eder ve âlemde özü gereği var olan zorunlu düzene vurgu yaparak bunu Allah’ın var ettiği üzerinde durur.¹³⁶⁰ İbn Rüşd fizik âlemindeki sebep-sonuç ilişkisi arasındaki zorunluluğun kaldırılmasını hikmeti ve akli devre dışı bırakmak olarak görür. Buradan yola çıkan Mehdî İbn Rüşd’ün nazarında hikmetin, aklın mantığı üzere ikame edilen sebepleri bilmek olduğuna değinir. Eşyadaki nicelik, nitelik ve içeriklerden zorunluluk kalkarsa, tıpkı Eş‘arîlerin yaratılan ve yaratanla ilgili olarak gördüğü gibi, sani ve mahlukta var olan hikmet ortadan kalkardı. Böylece her failin sani, mevcudata tesir eden her şeyin hâlık olması gerekirdi. Bu ise hikmeti ortadan kaldırırdı. O halde İbn Rüşd açısından sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul etmek, Allah’ın yaratmış olduğu her varlıkta hikmet ve gayeyi idrak eden akıl üzere ikame edilir.¹³⁶¹ Câbîrî nedensellik fikrinin içerisinde barındırdığı açmazları İbn Rüşd’ün diliyle şöyle özetler: Nedensellik inkar edildiğinde insanın âlemle arasında bir uyum olmadığı düşünülür. Âlemdeki varlıklar âlemi meydana getiren yaratıcıya delil olarak sunulamaz. Akıl ve hikmet rafa kaldırılır.¹³⁶² Nedensellik ve kudret tartışmasında Belo İbn Rüşd’ün yaklaşımını tabir yerindeyse ikircikli bir tutum olarak görür. Zira

¹³⁵⁶ Âtuf el-İrâkî, *el-Menhecü ’n-Nakdiyyi fi felsefeti İbn Rüşd* (Kahire: Daru’l-Maârif, 1984), 99.

¹³⁵⁷ Cüveynî özelinde Eş‘arîlerin konu hakkındaki yaklaşımı için bk. Dağ, Mehmet, “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 35-53.

¹³⁵⁸ Gazzâlî’nin nedensellik konusu etrafındaki red-kabul-uzlaştırıcı üç yolun detayları için bk. Yaşar Türkben, *Gazzâlî ve Nedensellik* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 9.

¹³⁵⁹ Enver Hâlid ez-Zabî, “Fî Mefhûmi’t-Tehâfût”, 145.

¹³⁶⁰ el-İrâkî, *Menhecü ’n-Nakdiyyi*, 99-100.

¹³⁶¹ Bahît, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu ’l-ilahiyye*, 282.

¹³⁶² Muhammed Âbid Câbirî, *İbn Rüşd Sîret ve Fikr* (Beyrut: Merkezü Dirâsâtî’l-vahdeti’l-‘Arabiyye, 2008), 127.

ona göre İbn Rüşd hem filozofların ikincil nedenler veya ikincil nedensellik fikirlerini kabul etmiş hem de ilahi kudretin tüm var olanları tek bir etkiyle değil, doğrudan veya dolaylı olarak her bir tikel olayı var ettiğini kabul etmiştir.¹³⁶³ İbn Rüşd'ün nedensellik konusuna bu derece önem vermesi düşünce sisteminde baskın bir yer işgal etmesinden dolayıdır. Zira onun felsefesinde salt ontolojik bir nedensellikten bahsedilemez. Buna ilaveten lojik ve epistemolojik nedensellikler de vardır.¹³⁶⁴ Öte taraftan nedensellik konusundaki eleştiriler genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: 1] Eşyadaki nedensel zorunluluğun inkarı onların türsel niteliklerini ve onlar hakkındaki gerçeklikleri ontolojik olarak yadsımaktır. 2] Evrendeki düzen ve ilahi kudretteki düzen ve tertibi yok saymaktır. 3] Epistemolojik açıdan insanın bir şeyi bilmesini imkânsız hale getirmektir. 4] Tanrısal hikmeti inkâr etmek ve her şeyi tesadüf ile açıklamaktır. 5] Tanrı'nın âlemdeki takdiri ve düzeni keyfilik ile açıklandığında eskatolojik olarak insanlarda iman duygusu zarar görür.¹³⁶⁵ 6] Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına delil getirilemez. 7] Neden-sonuç arasındaki ilişki bilgiyi oluşturduğundan onun inkarı bilginin inkarı anlamına gelir ve bu safsata olur.¹³⁶⁶

Belo'nun dikkat çektiği üzere İbn Rüşd ile Eş'arî yaklaşım arasında metodik bir farklılık vardır. Eş'arîlerin Tanrı'nın kudretini eksiltmek şeklinde filozoflara getirdikleri eleştiri, İbn Rüşd tarafından felsefi bir üslup içerisinde savunulmuştur. İkincil nedenler fikrini görmezden gelen her açıklamanın hikmet, gaye ve akla ters düşeceğini sıklıkla vurgulayan İbn Rüşd, nedensellik teorisiyle kader ve levh-i mahfuz gibi İslami kavramları bir araya getirip uzlaştıran bir görüntü ortaya koyar.¹³⁶⁷ Burada belirginleştirilmesi gereken husus İbn Rüşd ve Eş'arîlerin kudret ve nedensellik arasında nasıl bir ilişki kurduklarıdır. Bahît, her iki ekol açısından önemli bir ihtilafın var olduğunu söyler. Eş'arî anlamıyla ilahi iktidar, herhangi bir anda dilemesine uygun olarak, âlemin nizamını çeviren ve değişimin üzerinde olan ilahi kudrettir. Felsefi açıdan ilahi iktidar ise Allah'ın âlemi değişmeyen sabit kurallarla

¹³⁶³ Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", 194.

¹³⁶⁴ Mehmet Fatih Birgöl, *İbn Rüşd'de Nedensellik* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2012), 146.

¹³⁶⁵ Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", 111-115.

¹³⁶⁶ Hasan Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik* (Samsun: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022), 432-438.

¹³⁶⁷ Belo, *Chance and Determinism*, 216, 220.

yönetmesidir.¹³⁶⁸ İbn Rüşd'ün savunduğu da esasen budur. Taylor'un ifadesiyle İbn Rüşd açısından Tanrı âleme dair bilgi ve ilgiye sahip değilken, âlem var olabilmek için Tanrı'nın vaz etmiş olduğu prensiplerle irtibatlıdır.¹³⁶⁹

Eş'arî kelamcılarının özellikle de Gazzâlî'nin tenkitlerinin dayandığı nokta zımnen filozofların tabiatın işlemesine yönelik konularda sebep-sonuç ilişkisi ile her şeyi açıklayıp aralarındaki ilişkiyi zorunlu görürken Allah'a ve onun ilim, irade ve kudret sıfatına değinmemeleridir. Tabir yerindeyse Eş'arî kelamcılar gözünde filozoflar Allah'ın kudretini hesaba katmaksızın bir izah yapma gayretindedirler. Yine onların nazarında bu tür bir yaklaşım, Allah'ı bir şeyi yapmaya mecbur ve zorunluymuş gibi gösterir. İbn Rüşd ise filozofların maksadının fiziki âlemde meydana gelen olayların gerçekleşmesini nedensellik düzleminde ele almak olduğunu ısrarla belirtir. Yani her iki cihetin kendi içerisinde haklı olduğu söylenebilir. Ancak İbn Rüşd Eş'arî kelamcılarının bu izahını gâib âlem ile şâhid âlem arasında mukayese yapmak temelinde değerlendirerek tenkit eder. Birgül'ün ifadesiyle Gazzâlî özelinde Eş'arî kelamının konuya yaklaşımı Tanrı'yı takdis etmek adına mevcudatta içkin olan zorunlulukları inkar etmekten ibarettir.¹³⁷⁰ Ayık ise bunun aksi yönde görüş bildirir ve Gazzâlî'nin yapmaya çalıştığı şeyin ilahi kudrete işaret etmek, akılcı düşünceleri yapı sökümüne uğratmak ve insanlara yönelik bir uyarı olduğunu belirtir.¹³⁷¹ Diğer taraftan İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* teki Eş'arî karşıtlığı daimi bir şüphencilik üzere kuruludur. Sebebi onların nedenselliği inkâr etmeleri ve okasyonalist bir metafizik anlayışı savunmalarıdır.¹³⁷² Macit Fahri'ye göre bu tartışmanın galibi yoktur. Her iki ekolün de içerisinde barındırdığı birtakım handikaplar vardır. İbn Rüşd'de mutlak determinist yaklaşım tabir yerindeyse kâdir-i mutlak olan Tanrının elini bağlarken Gazzâlî'nin aşırı voluntarist yaklaşımında öngörülen ise Tanrının kâdir-i mutlak oluşu pahasına O'nu değişken despot bir konuma sokar.¹³⁷³

¹³⁶⁸ Bahît, *İbn Rüşd ve Felsefetuğu'l-ilahiyye*, 283.

¹³⁶⁹ Taylor, "Averroes: God and the Noble Lie", 47.

¹³⁷⁰ Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, 147.

¹³⁷¹ Hasan Ayık, "Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* I/Gazzâlî Özel Sayısı (2011), 29.

¹³⁷² Majid Fakhry, *Causality in al-Ghazali, Averroes and Aquinas* (Edinburgh: Edinburgh University, PhD Thesis, 1949), 104.

¹³⁷³ Fakhry, *Causality*, 121.

Kudretin imkân mefhumuyla olan irtibatına, âlemin kıdemi ve zaman üzerinden misal getirilir. Burada Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki ayrım imkân mefhumunun nasıl anlaşılması gerektiğinde düğümlenir. Gazzâlî imkânı aklen imkânsız sınırında olanları da içine alacak şekilde tanımlar. İbn Rüşd'ün tanımında ise tamamen zıt bir anlam vardır: İmkan aklın kabulü dışında kalmayan şeydir. Şayet akıl bunu kabul etmiyorsa bu imkân dahilinde değildir.¹³⁷⁴ İbn Rüşd'ün söyledikleri kadar söylemedikleri de önemlidir. Onun ifadelerinde tazammun eden önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmak gerekir. Zira İbn Rüşd meseleyi Allah'ın kâdirliği şeklinde ele alıp yorumlamanın, izahı kâbil olmayan ve diğer meselelerde de içinden çıkılmayacak müşkil durum ve yorumlara sebebiyet verebileceğine telmihte bulunur. Daha açık bir ifadeyle Allah yüz, bin, iki bin yıl vb şeklinde bir zaman dilimi içerisinde dünyayı yaratmaya kâdirdir denildiğinde, mümkün tasavvurunun sonsuz mümkün âlemler fikrine götüreceğini yani teselsüle sebep olacağını belirtir. Nedensellik konusu ile bağlantılı olan mümkün tartışmasının özünde filozofların ilzam edildiği nokta Allah'ı fiili yapmaya mecbur görme fikridir. Öte taraftan İbn Rüşd tam aksi bir bakışla Allah'ın kudretiyle mümkün arasında bu tür bir akıl yürütmenin sünnetullah fikrini görmezden gelmeye sebep olacağı üzerinde durur. O Allah'ın hikmet ve gaye üzerine tabiatı bir sünnetullah ortaya koyduğunu vurgular. Allah'ın vaz etmiş olduğu bu gaye ve hikmet O'nun kâdir oluşunun en bariz göstergesidir. Dolayısıyla sünnetullah fikrini sanki başka başka failer tarafından ortaya konmuş bir düşünce gibi ele almak çarpık bir bakış açısını yansıtır. İnsanın şâhid âlemde akletmesinin, düşünmesinin ve yaşamasının yolu söz konusu sünnetullah üzerinden yani tabiatı yasalarla mümkündür. Allah'ın kudretine halel gelir endişesiyle bu fikir ıskalanırsa, insanın en temel hayati işlerinin bile işlevsiz kaldığı görülebilir. İbn Rüşd teleolojik delile müracaatla âlemin ve içerisindeki tüm şeylerin bir gaye ve hikmete mebni olduğunu belirtir. Bu sebeple İbn Rüşd nezdinde Allah'ın kudretini O'nun takdir ettiği âlemi, tabiatı ve düzeni ifsat edecek şekilde imkân dahilinde düşünülen her şey için mevzu etmek esasen doğrudan O'nun kudretini görmezden gelmektir.

¹³⁷⁴ Ömer Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2009), 177-178.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi sofistçe tutum takınmakla itham etmesi zan bildirmez. Zira konunun tartışılma zeminini değiştiren, tahrif etmek maksadıyla filozofların amaçlarını görmezden gelen Gazzâlî İbn Rüşd tarafından sofistlik delillerle hareket etmekle nitelendirilmiştir. Ayrıca bu husus İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsinde mantıkî geçerlilik açısından meseleyi ele alırken sıklıkla değindiği bir noktadır. Sözgelimi duyulur âlemde müşahade edilen fail sebepler fikrini reddederek sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu kabul etmemeleri¹³⁷⁵ İbn Rüşd tarafından sofistçe bir iş olarak nitelendirilmiştir.¹³⁷⁶ Câbirî de Gazzâlî'nin çoğu kez bir safсата türü olan 'bir mevzudaki konuyu alakalı olmayan başka bir mevzuda ele alma' yanlışına düştüğünü ifade eder. Öte yandan Câbirî Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün ilk sayfalarından başlayarak ideolojik bir tavır takındığını dile getirir ve sebebini şöyle gerekçelendirir: Gazzâlî'nin *Tehâfütül-Felâsife*'nin başına yazdığı ikinci mukaddimedeki filozofların sıfatlar, haşr, âlemin hudusu vb konuları bütünüyle reddettiğini söylemesi aynı ideolojik propagandayı sürdürdüğünü gösterir.¹³⁷⁷

Yokluk ve kudret bağlamında İbn Rüşd meselenin kavramsal düzeyde tartışılması gerektiği fikrini benimser. Kavramlar etrafında inşa ettiği izah biçiminde filozofların mutlak bir yokluk fikrini benimsemedikleri sonucunu çıkarır. Öte taraftan İbn Rüşd yokluğu bir halden başka bir hale geçmek gibi arazî bir durum olarak gören filozoflarla hemfikirdir. Bu açıdan ona göre Gazzâlî'nin eleştirileri havada kalır. Zira onlar mutlak anlamda yokluğu reddetmedikleri gibi yokluğu kelamcılardan farklı tanımlarlar. Hudayrî'nin de vurguladığı üzere gerek filozoflar gerekse İbn Rüşd yokluğu bilfiil durumdan bil kuvve duruma geçmek şeklinde tanımlar.¹³⁷⁸ Bu açıdan yokluk başka bir surete intikal etmektir. Yani İbn Rüşd'ün ifadesiyle bunu yapan yaratıcı kudrettir.¹³⁷⁹ Bu anlamda felâsife nezdinde yokluk tabî'î ve arazidir.¹³⁸⁰ İbn Rüşd Aristoteles gibi kuvve ve fiilin kaynağı âlemin varlık kaynağı olan sürekli hareketlilik olarak gördüğünden¹³⁸¹ yokluğa verdiği tanım kendi

¹³⁷⁵ Âtuf el-İrâkî, *Tecdidü fi 'l-mezâhibi 'l-felsefiyye ve 'l-kelâmiyye* (Kahire: Daru'l-Maârif, 1976), 112.

¹³⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 217.

¹³⁷⁷ Câbirî, "Genel Giriş", 44.

¹³⁷⁸ Zeyneb Mahmûd Hudayrî, *Âsârü İbn Rüşd fi felsefeti 'l-'usûri 'l-vüstâ* (Kâhire: Daru's Sekâfe ve'n-neşr, 1983), 227-228.

¹³⁷⁹ Hudayrî, *Âsârü İbn Rüşd fi felsefeti 'l-'usûri 'l-vüstâ*, 234.

¹³⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 220.

¹³⁸¹ Farah Antûn, *Felsefetü İbn Rüşd* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve's-sikâfe, 2012), 8.

sistemi açısından bir tutarsızlık içermemektedir. Öte taraftan Fârâbî’de yokluğu ay altı âlemdeki hâdis ve değişen mevcudat için görme fikri¹³⁸² İbn Rüşd’ün gâibin şâhide kıyası metodunu eleştirdiği hatırlandığında onun düşüncesinde de izi sürülebilir bir fikirdir.

Kudret sıfatının Gazzâlî ve İbn Rüşd açısından taalluk ettiği çerçeve ile bu bahse son verilebilir. Filozof ve kelimcilerin bu konuda iki yaklaşım geliştirdikleri söylenebilir.¹³⁸³ İlki ‘Tanrı *her şeyi* yapabilir’ [x] önermesi, ikincisi ‘Tanrı *mantiken mümkün her şeyi* yapabilir’ [y] önermesidir.¹³⁸⁴ Gazzâlî ve Eş‘arîlerin kâdiri mutlak fikri temelinde [x] çatısı altında; İbn Rüşd ve felâsifenin ise [y] önermesine taraf oldukları söylenebilir. [x] bağlamındaki temel problem İbn Rüşd’ün de işaret ettiği gibi imkân ve ihtimal kapsamına giren her şeyi Tanrı’nın meydana getirmesi anlamına gelir ki İbn Rüşd bu durumu hegemonyası altındakilere keyfî davranan despot bir kral gibi ilahî görmek şeklinde ifade etmiştir. [y] düşüncesi ise aşkın olan hakkında bir sınırlılık fikrini içerir. İbn Rüşd nedensellik düşüncesi üzerinden kudreti sünnetullah merkezinde ele alırken; Gazzâlî özelinde Eş‘arîler ise nedensellik fikrinin de üzerinde bir kâdir-i mutlak Tanrı fikrini benimsemişlerdir. Açıkça ortada olan bu dikotomi karşısında perspektivist bir yaklaşım ile mesele çözülemese bile anlaşılır kılınabilir.

Genel hatlarıyla buraya kadar ilim, irade ve kudret sıfatlarının tartışmalı boyutları ve tartışıldıkları kavramsal zeminler ele alınmıştır. Bu tasviri analizlerde İbn Rüşd’ün savunmacı bir pozisyon içerisinde yer aldığı görülebilir. Öte taraftan buradaki betimlemelerin satır araları İbn Rüşd’ün kendine özgü yaklaşım biçimleriyle sıfatlar konusunda metodik yorumlar getirdiğini gösterir. Bir sonraki bölümde onun metodik tenkidini sıfatlar bahsine nasıl tatbik ettiği gösterilmiştir.

¹³⁸² Âtuf el-İrâkî, *Şevretü’l-‘aql fi felsefeti’l-‘Arabi* (Kahire: Daru’l-Maârif, 1978), 100-101.

¹³⁸³ Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, 3-17.

¹³⁸⁴ Az, *Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu*, XXIX-XXX.

4. SONUÇ

İbn Rüşd ilahi sıfatlar konusunun müşkil olduğunu kabul etmekle birlikte bunun gerekçelerini de ortaya koymuştur. Mantık ve dil perspektifinden konuya yaklaşmasıyla kendisine has otantik bir yaklaşıma sahiptir. Eserlerinin satır araları dikkatle tetkik edildiğinde teolojik delile sık sık müracaat etmesi ile dinî; epistemolojik ve ontolojik izahlara dayanması ile felsefî olmak üzere iki cihet onun metinlerinde ön plana çıkar. Sıfatlar bahsinde nasıl bir yol izlediği tespit edilmek istendiğinde konunun izahındaki zorluk ve onun yaklaşım biçimindeki muğlaklık agnostik bir yaklaşımı benimsemiş bir konumda İbn Rüşd'ü gösterir.

Sıfatlar bahsinin alt tartışma konularından biri olan zât-sıfat ilişkisinde İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirginleştirmek ve onu konumlandırmak sanıldığı kadar kolay değildir. Zira ilk bakışta realist yaklaşımları tenkit etmesi onu nominalist teoriye yaklaştırır da perspektivist bir tavrın izleri de onun düşüncesinde takip edilebilmektedir. O 'sıfatları zâtın aynısı görmesi' nedeniyle ilk bakışta nominalist teoriye yakın durur. Ancak tek bir zâtın birçok sığata sahip oluşunun salt nominal olarak izah etmenin zor olduğunu ifade ettiğı yerlerdeki yaklaşımıyla yani 'sıfatlar zâtın gayrisıdır' söylemiyle ve hâl mefhumuna müracaatla realist teoriden kopamayan bir görüntü sergiler. Bu tartışmada her iki tarafa da yaklaştırılabilen İbn Rüşd perspektivist bir konuma yerleştirilebilir. Ancak her iki teoriyi eleştirdiğı noktalarda sözkonusu perspektivizm kendisini konseptüalizme bırakır. Sonuçta İbn Rüşd'ü nominalist tarafa yakın duran bir konseptüalist olarak nitelendirmek daha doğru olur.

İbn Rüşd ilim, irade ve kudret sıfatları özelindeki tartışmada kendisinden önceki birikimi dikkate alarak bir sentez yapar. Sözelimi ilim sıfatı özelinde filozofları tekfir eden Gazzâlî'yi sıfatların tartışıldığı linguistik bağlamı anlamamakla suçlayıp tenkit ederken Bârî hakkında kadîm, hâdis, tümel ve tikel gibi lafızların kullanılmasının teşbih fikrini tazammun etmesinden dolayı da filozofları eleştirir. İbn Rüşd'ün antropomorfist yaklaşımlar karşısındaki tenzihçi tavrının en bariz göstergesi ilah hakkında Bârî lafzına müracaat ederek konuyu tartışmasıdır. Bu durum onun, konu hakkındaki akıl yürütmelerin ve yapılan tartışmaların, ilah hakkında bir eksiklik fikrini imlemesini bile sakıncalı bulduğunu gösterir.

İbn Rüşd'ün subûti sıfatlar hakkındaki değerlendirmeleri tıpkı ilham aldığı Aristoteles gibi metodik bir kurgu ile konuyu tartıştığını gösterir. Onun sıfatlar bahsindeki yaklaşımı hermenötik bir kaygı güder. İnsanın anlama çabasının nerede başlayıp nerede durduğunu veya daha doğru tabirle durması gerektiğini imleyen fikirler savunur. İbn Rüşd tartışmayı insanın sınırlı idrak ve dile sahip olmasıyla irtibatlandırarak yine daha önce işaret edilen agnostik bir tavra sarılır.

İlim ve irade sıfatları özelinde İbn Rüşd öncelikle filozoflara nispet edilen inkâr fikrini kabul etmez. O beşerî ve ilm-i ilâhî ayrımı ile filozofların sıfatlara müracaat ettiğini vurgulayarak meseleye bir açılım getirir. Diğer taraftan ilah hakkında değişme, çokluk, artma, eksilme vb. nâkıs nitelikleri beraberinde getirecek izahları izale etmek gayesiyle İbn Sînâ gibi sıfatları negatif teoloji ile yorumlar.

Kudret sıfatı özelinde İbn Rüşd filozofların görüşlerinin Eş'arî kelamcılarının iddia ettiklerinin aksine Tanrı'ya bir acizlik ve eksiklik nisbet etmediğinin altını çizer. İbn Rüşd Tanrı'nın âlemde vaz etmiş olduğu sünnetullah fikrini kâdir-i mutlak ilahın kudretinin ispatı olarak ele alır. İradeci/*voluntarist* Eş'arî yaklaşım karşısında İbn Rüşd akıl, hikmet ve gaye üzerinden hem rasyonel, hem teleolojik hem de teolojik bir izah yapar ve bir tür kompatibilizmi savunur. Yani İbn Rüşd hem özgür iradeyi hem determinist düşünceyi birlikte savunan bağdaştırıcı bir yaklaşıma dayanır.

İbn Rüşd söz konusu sıfatları ele alırken dört metodik tavra sürekli temas eder: Bir metot olarak gâibin şâhide kıyasının eleştirisi, retorik, diyalektik ve apodeiktik ayrımı ile seçkin teori, sıfatların eşadlı oluşu, bir metot olarak gâibin şâhide kıyasının eleştirilmesi ve son olarak kasıtlı veya kasıtsız olarak yapıldığını ima ettiği karşıtlarının görüşlerinin sofistlik çürütmelere dayandığı iddiasıdır.

Gâibin şâhide kıyası İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsindeki metodik eleştirilerinden biridir. Onun bu yöntem hakkındaki eleştirileri İmam Eş'arî ve mütekaddimûn dönemi düşünürlerinden Bâkılânî'ye yöneliktir. Cüveynî ve Gazzâlî ile hem fikirdir. Sebebi ise metodun teşbihe kapı aralaması ve yakîn değil de zan bildirmesidir. Buna ilaveten İbn Tufeyl dışarıda bırakılırsa Endülü's'teki İbn Hazm, İbn Tûmert gibi düşünürlerin metodu eleştirmede onu öncelemesi aynı zamanda İbn Rüşd'ün onların tesiri altında kaldığına bir işarettir. Tüm bu eleştirilere rağmen metodun cumhur için

işlevsel bir boyutu olduğunu kabul etmesi ve metodun tarzlarından biri olan kıyas-ı evlâyî sıfatlar bahsinde kullanması mutlak anlamda reddedici olmadığına ispatıdır.

Retorik, diyalektik ve apodeiktik şeklindeki Arisoteles'ten mülhem İbn Rüşd'ün yaptığı bu ayrımın türevleriyle İslam düşüncesinin birçok sahasında karşılaşılır. En genel anlamda bu tür ayrımların tamamı seçkinci teori olarak adlandırılabilir. İbn Rüşd'ün sıfatların anlaşılmasında dikkat çektiği seçkinci nazariye üst-ast ilişkisi gibi bir hiyerarşi fikrini imler. Ancak tüm bu olumsuz imaları bir kenara bırakıldığında seçkinci teori sıfatlar konusunun anlaşılmasında bir metodoloji içerisinde konuyu tartışmaya imkân veren epistemik, lojik ve pedagojik tazammunları olan bir teoridir.

Eşadlılık bahsi üzerinden sıfatları yorumlama İbn Rüşd'ü otantik kılan diğer bir noktadır. Aristoteles'e atıfla konuyu ele alan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi o da eşadlılık teorisini çeşitli felsefî bahislere tatbik etmiştir. Onu diğerlerinden farklı kılan lafzın manaya delâleti bağlamında işlenen bir konu olan eşadlılığı sıfatlara uyarlamasıdır. O sözkonusu teoriyle sıfatların anlaşılmasında dilden kaynaklı sınırlılıklara işaret etmiş. İnsan ve ilaha hamledildiğinde sıfatların farklı şekillerde tezahür edeceği fikrini eşadlılık üzerinden incelemiştir. Bununla o hem insanın ilah hakkında keskin yorumlar yapmasının doğuracağı sıkıntılara işaret etmiş hem de dilde sınırlılık ve belirsizlik gibi durumların varlığına işaretle ilah hakkında konuşmanın zorluğunu kabul etmiştir. İbn Rüşd bu tür durumlarda zâhiri bir yaklaşımı benimsemiş ve nasta olana tabi olmaya çağrı yapmıştır.

Sofistik çürütme, İbn Rüşd'ün Gazzâlî özelinde Eş'arî kelamcıları içine düşmekle suçladığı bir akıl yürütmedir. Onun sofistçe bir iş, mugalata, teşevvüş vb. söylemlerle hasımlarını itham etmesi altı doldurulmamış bir iddia değildir. Her ne kadar tahkîr etme gayesi ön planda olsa da İbn Rüşd Gazzâlî'yi merkeze alarak yaptığı safsata yapma suçunu sofistlik çürütmenin dile ve manaya ilişkin türlerine atıf yaparak yani spesifik safsata türlerine işaret ederek ispatlamaya çalışır.

İbn Rüşd'ün en hassas olduğu konulardan birisi kavramların anlam sahasının belirlenmesi ve hangi bağlamda kullanıldıklarının tespit edilmesidir. Gazzâlî özelinde Eş'arî kelamcıları eleştirip filozofları savunduğu birçok yerde kavramlar konusundaki titiz tavrı ile kavram tahlilleri üzerinden konuyu ele alır ve karşıt görüşte olanların eksik bıraktıkları ve yanlış anladıkları hususları gözönüne getirir.

Ancak bu dilsel izahlar veya kavramsal tasniflere sık sık yapılan müracaatlarda İbn Rüşd konunun özüne girmeden salt metodik açıdan tahliller yapar. Bu durum ise onun agnostisizmin gölgesinde meseleleri yorumladığı iddiasını kuvvetlendirir.

İbn Rüşd'ün sıfatları yorumlama tarzının en temel dinamiği nedir? diye sorulsa cevap antropomorfik tanrı tasavvurlarının önüne geçebilme kaygısı olur. Bu açıdan o tenzihi bir dili tercih eder. Teşbih fikrinin açmazlarına dikkat çeker. Kelamcıların ve filozofların kullanmış oldukları selbî dile müracaat ettiği yerlerde negatif teolojiye de hak veren bir görüntü sergiler.

İbn Rüşd ilim, irade ve kudret sıfatını metodik bir düzlemde yorumlamış kendisinden önceki gelenekten beslenmiş, yer yer eleştirmiş dil, mantık ve felsefe sahaları üzerinden yeni açılımlar getirmiştir. Epistemolojik, lojik, ontolojik, pedagojik çıkarımlar ihtiva eden özgün bir yorum getirmiştir. Tüm bu hususlara ilaveten sıfatların anlaşılması hususunda onun takındığı tavır bazen agnostik bazen de zahiri bir görüntü sergilemesine neden olmuştur.

Sonuçta dil felsefesi ve mantık gibi sahaların bazı problemlerine İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsinde önemli oranda yer verdiği görülmüştür. Buradan hareketle yapılması önerilebilecek husus anakronizme düşmeden klasik metinleri anlayabilme ve izah edebilme imkânı tanıyan felsefî tartışmalara kapı aralamaktır. Nitekim hermenötik, analitik felsefe, dil felsefesi ve zihin felsefesi gibi yaklaşımlar etrafında İbn Rüşd felsefesi başka araştırmaların konusu olarak araştırılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî. “Allah’ın Sıfatları Hakkında Konuşma”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 245-256.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*. thk. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kâhire: Darü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1958.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muhtaşar fî uşûli’d-dîn*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Acar, Rahim. “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (2006), 99-118.
- Açıkgenç, Alpaslan. “Bir Felsefe Problemi Olarak Gayb”. *İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I*. ed. Komisyon. V/105-128. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Adsoy, Şerefettin. *Aldatanların Söylem Dili Safsata*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Ahmed Alemî Hamedan. “Kıyâsu’l-gâib ‘ale’ş-şâhid: Eşnâfuhu ve’l-makşûdu minhâ fi nakdi İbn Hâzım li ba’di’l-menâhici’l-istidlâl”. *Âliyâtü’l-istidlâl fi’l fikri’l-İslâmiyyi’l-vasîf*. ed. Saîd Bûskulâvî, Tefvîk Fâizî. 165-178. Ucdâ: Merkezi Dirâsâtî ve’l-buhûsu’l-insâniyye ve’l-ictimâiyye, 2013.
- Akarsu, Bedîa. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.
- Akdağ, Özcan. “Ortaçağda ‘Fail’ Kavramı ve Tanrı”. *Bilimname* 2/XXIX (2015), 231-243.
- Akkâd, Abbas Mahmûd. *İbn Rüşd*. Beyrut: Dâru’l Ma’ârif, 1953.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammed. *The Incoherence of the Philosophers*. çev. Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hâkimeyn”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 145-172.
- Al-Tamamy, Saud M. S. *Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought*. London: I.B.Tauris, 2014.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Alûsî, Hüssâm Muhyiddîn el-. *İbn Rüşd: Dirâsetün Nakdiyyetün Mu’âşirâtün*. Kâhire: Dâru’l-Hulud li’t-türâs, 2006.

- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. “Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arca, Abdullah. *Fahreddin Râzî’ye Göre Allah’ın Sıfatları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Aristoteles. *Eudemos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı., 2001.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 6. Baskı., 2021.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Aristotle. “De Interpretatione”. çev. John Lloyd Ackrill. *Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. 1/2-18. Princeton, N.J: Princeton University Press, Bollingen Series edition., 1984.
- Aristotle. “Topics”. çev. Arthur Wallace Pickard-Cambridge. *Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. 1/2-137. Princeton, N.J: Princeton University Press, Bollingen Series edition., 1984.
- Arkan, Atilla. “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/27 (2013), 121-142.
- Arnaldez, Roger. *Averroes a Rationalist in Islam*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Arnaldez, Roger. “İbn Rushd”. *The Encyclopaedia of Islam*. 3/909-920. London: E. J. Brill, 1986.
- Arslan, Hulusi. “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi’ş-Şâhid Ale’l-Gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)”. *Tabula Rasa* III/9 (2003), 65-85.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Baskı., 2015.

- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ataman, Kemal. "İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği". *Milel ve Nihal* 10/3 (2014), 201-223.
- Atay, Hüseyin. "Gayb". *Diyanet İlmi Dergi* VIII/82-83 (1969), 119-121.
- Atay, Hüseyin. "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2004), 7-61.
- Avde, Selmân. *el-Vücûd ve'l-ma'rife 'inde İbn Sînâ ve İbn Rüşd*. Bingâzî: Dârû şumû's-sikâfe:, 2004.
- Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. çev. George F. Hourani. London: Gibb Memorial Trust, 2012.
- Averroes. *Tafsir Ma Ba'd At-Tabi'at*. thk. Maurice Bouyges. 4 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1954.
- Averroes. *The Incoherence of the Incoherence*. çev. Simon Van Den Bergh. United Kingdom: Gibb Memorial Trust, 2008.
- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilince Lafız-Mana İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları". *Erdem Bilim Tarihi ve Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı* (2019), 87-126.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kader* VI/2 (2008), 115-130.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî'nin Siyasal Teolojisinde Seçkincilik ve Sıradancılık Öğretisi ve Kimi Sonuçları". *Bilim ve Gelecek* 214 (Şubat 2022), 20-29.
- Aydın, Hasan. *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*. Samsun: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.
- Ayık, Hasan. "Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* I/Gazzâlî Özel Sayısı (2011), 15-30.
- Ayık, Hasan. *Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.

- Az, Mehmet Ata. “İlahi Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği Meselesi”. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*. ed. Recep Alpyağıl. 267-304. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Az, Mehmet Ata. *Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Farḥ beyne'l-fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Kitâbu Uşûlu'd-Dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bahî, Muhammed Hasan Mehdî. *İbn Rüşd ve Felsefetuhu'l-ilahiyye*. Ürdün: Âlemu'l-kutubi'l-hadîs, 2014.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Ṭayyib el-. *Kitâbu't-Temhîd*. thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: el-Mektebetu's-şarkiyye, 1957.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Barnes, Jonathan. “Homonymy in Aristotle and Speusippus”. *The Classical Quarterly* 21/1 (1971), 65-80.
- Bedevî, Abdurrahman. *el-Felsefe ve'l-Felâsife fi'l-haḍârati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1987.
- Behî, Muhammed el-. *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*. çev. Fuat Sezgin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ünde Dini Delili Kullanması”. *EKEV Akademi Dergisi* VII/14 (2003), 145-166.
- Belo, Catarina. *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*. London: Routledge, 2013.
- Belo, Catarina. “Averroes on God's Knowledge of Particulars”. *Journal of Islamic Studies* 17/2 (2006), 177-199.
- Belo, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden & Boston: Brill, 2007.
- Belo, Catarina. “İbn Rüşd, Faslı'l-makâl”. çev. Mustafa Yalçınkaya. *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*. ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke. 397-419. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

- Bennett, Michael James. *Deleuze and Ancient Greek Philosophies of Nature*. Hamilton, Ontario: McMaster University, PhD Thesis, 2014.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birgül, Mehmet. “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/1 (2010), 243-254.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd’de Nedensellik*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Bohas, Georges - Sauger, Abderrahim. *The Explanation of Homonymy in the Lexicon of Arabic*. Lyon: Ens Editions, 2014.
- Bolay, M. Naci. “Beş Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Booth, Anthony Robert. *Analytic Islamic Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Bor, İbrahim. “İbn Rüşd’e Göre İlahî Kelâm’ın Anlaşılmasında Felsefî Yöntemin Rolü”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*. ed. Komisyon. 2/247-255. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- Boynueğri, Merve. “İbn Tûmert’in Bilgi Anlayışı”. *Anasay* 21 (2022), 141-159.
- Bozkurt, Ömer. “Gazali ve İbn Rüşd’de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)”. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 199-217.
- Bozkurt, Ömer. “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd’e Göre İmkân Meselesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2009), 139-179.
- Butler, Travis. “The Homonymy of Signification in Aristotle”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies “Supplement”* 68 (1997), 117-126.
- Butterworth, Charles E. (ed.). *Averroes’s Three Short Commentaries on Aristotle’s “Topics,” “Rhetoric,” and “Poetics”*. Albany: State University of New York Press, 1977.
- Butterworth, Charles E. “Editors Introduction”. *Averroes’s Middle Commentary on Aristotle’s Topics*. Kahire: American Research Center, 1979.

- Butterworth, Charles E. “İbn Rüşd’ün Aristo’nun Topikleri, Retoriki ve Poetiki Üzerine Üç Kısa Şerhi”. çev. Metin Özdemir. *Kelam Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2009), 81-134.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Genel Giriş”. *Tehâfütü’t-Tehâfüt*. 15-56. Beyrut: Merkezü dirâsâtî’l-vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Rüşd Sîret ve Fıkr*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî’l-vahdeti’l-‘Arabiyye, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Medhalün ‘âmmun”. *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fî ‘akâidi’l-mille*. 11-62. Beyrut: Merkezü dirâsâtî’l-vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Muqaddimetün Taḥlîliyyetün”. *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fî ‘akâidi’l-mille*. 65-88. Beyrut: Merkezü dirâsâtî’l-vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. “Risâletü’l-me’âd ve’l-me’âş”. *Mecmû’u resâili Câhız*. thk. Paul Kraus, Muhammed Taha el-Hâcirî. 1-36. Kahire: Lecnetü’t-te’lif ve’t-tercüme ve’n-neşr, 1943.
- Canatan, Kadir. “İbn Rüşd’ün Epistemolojik Projesi: ‘Dini Bilgi’ ve ‘Felsefî Bilgi’nin Uzlaştırılması”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*. ed. Komisyon. 1/55-73. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- Carrasquillo, Francisco J. Romero. “Averroes and Aquinas on the Dialectical Nature of Revealed Theology”. *Aquinas and Arabs*. 2012. Paris: American Catholic Philosophical Association, 2012.
- Carrasquillo, Francisco J. Romero. “The Dialectical Status of Religious Discourse in Averroes and Aquinas”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014), 361-379.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Baskı., 2009.
- Cengiz, Yunus. *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Cengiz, Yunus - Gökdağ, Kamuran. “Metinlerin Aşkın Kullanımı ya da Klasikle Karşılaşma Metodolojileri”. *İslam Medeniyetinin Geleceği Yeniden Dirilişin*

İmkanları. ed. Ömer Bozkurt vd. 131-152. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Chapa Montes, Paola Minerva. “*Tò kalón*” is Said in Many Ways: The Homonymy of “*kalón*” in Aristotle’s Philosophy. Leeds: University of Leeds, PhD Thesis, 2020.

Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû’atu muştalâhâtî İbn Rüşd el-feylesûf*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2000.

Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû’atu muştalâhâtî İbn Sînâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû’atu muştalâhâtî ‘ilmü’l-mantık ‘inde’l-‘Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû’atu muştalâhâtî’l-felsefe ‘inde’l-‘Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997.

Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû’atu muştalâhâtî’l-Kindî ve’l-Fârâbî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2002.

Cürcânî, Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitâbu’t-Ta’rîfât*. thk. Heyet. Lübnan: Dârü’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 1403/1983.

Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh el-. *el-Burhân fî Uşûli’l-Fıkh*. thk. Şalâh b. Muhammed b. ‘Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.

Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh el-. *Kitâbü’l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Çapak, İbrahim. “Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd’ün Kıyasa Bakışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 47-68.

Çelebi, İlyas. “Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. “İnsanın Gaybı İlişkisi”. *Din Dilinde Gayb*. ed. Komisyon. 253-286. İstanbul: Kuramer, 2015.

Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemma”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde ‘Konu’ Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2014), 5-35. <https://doi.org/10.15370/muifd.24052>

- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Şehâdet Âlemi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Baskı., 2015.
- Çelikyön, Muhammet Halit. *Gazzâlî ve İbn Rüşd Tehâfütlerinde Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dağ, Mehmet. “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 35-53.
- Daiber, Hans. *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*. London: Brill, 2012.
- Demir, Gökhan Yavuz. *Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelam Örneği-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Demir, Osman. “Zât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Deniz, Gürbüz. “Al-Farabi On Divine Knowledge”. *Journal of Islamic Research* 2/2 (2009), 24-33.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Baskı., 2017.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Baskı., 2015.
- Doğan, Hüseyin. “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî ve Kelamdaki Yöntemi Üzerine (II)”. *Kader* XI/2 (2013), 37-53.
- Doğan, Hüseyin. “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî ve Kelamdaki Yöntemi Üzerine (I)”. *Kader* XI/1 (2013), 139-168.
- Dombrowski, D. “Plato’s ‘Noble’ Lie”. *History of Political Thought* 18/4 (1997), 565-578.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebherî. *İsâgûcî*. çev. Hüseyin Sarioğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

- Eblâğ, Muhammed. *İbn Rüşd ve 'akâidetü'l-Mehdî bin Tûmert*. b.y.: Mü'minûn bilâ hudûd, 2018.
- Ebû'l-Bekâ', Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî. *el-Küllîyyât Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lüğaviyye*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Ece, Muhammet Nasih. "Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)". *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (2020), 119-157.
- Emiroğlu, İbrahim. "Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?" *Mantık Yazıları*. 401-429. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. Ankara: Elis Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Emiroğlu, İbrahim. "Muğalata Nedir?" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* VIII (1994), 237-260.
- Emiroğlu, İbrahim. "Safsata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Enbârî. *el-Ezdâd*. Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1987.
- Enver Hâlid ez-Zabî. "Fî Mefhûmî't-Tehâfût". *el-'Atâu'l-fikri li Ebi'l-velîd İbn Rüşd*. ed. Fethi Hasan Melkavî - Azmi Taha es-Seyyid. 133-166. Umman: el-Mahedü'l-âlemî li'l fikri'l-İslâmî, 1999.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 52/1 (2016), 225-246.
- Erilli, Tuğçenur. "Bîrûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi: Havas ve Avam Ayrımı". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019), 95-110.
- Erkol, Ahmet. "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı". *Şarkiyat* I/1 (2009), 24-44.
- Erkol, Ahmet. "Kelam İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib 'Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* VIII/20 (2004), 157-176.
- Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Erkol, Ahmet. "Kelamî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2002), 67-94.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-. *el-İbâne ve Uşûlü Ehli's-Sünne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-. *el-Lüma'*. çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el- el-. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşallîn*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fahri, Mâcid. *İbn Rüşd Feylesûfu Kurtuba*. Beyrut: Daru'l-meşrik, 2009.
- Fakhry, Majid. *Averroes: His Life, Work and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Fakhry, Majid. *Causality in al-Ghazali, Averroes and Aquinas*. Edinburgh: Edinburgh University, PhD Thesis, 1949.
- Fakhry, Majid. "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes". *Mediaeval Studies* 30 (1968), 78-89.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-manṭık*. thk. Muḥsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2002.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *el-Fuṣûşü'l-hikem*. thk. Muhammed Hasan Ali Yasin. Kum: Menşûrâtü Bîdâr, 1985.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *el-Medînetü'l-Fâḍıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *es-Siyâsetü'l-medeniyye / Mebâdî'ül-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. "et-Tavṭie". *el-Manṭık inde'l-Fârâbî*. thk. Refîk el-'Acem. 1/55-88. Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'ade*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2014.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *Fuṣûlü'l-medenî*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2014.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *İḥşâu'l-'Ulûm*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *Kitâbu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. Lübnan; Beyrut: Dâru'l Maşrik, 2. Baskı., 1984.

- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *Kitâbu'l-Ḥurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. “Kitâbü'l-Emkineti'l-muğlaṭa”. *el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî*. thk. Muḥammed Selîm Sâlim. 2/131-164. Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. “Kitâbü'l-Ḳıyâs”. *el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî*. thk. Refîk el-'Acem. 2/11-64. Beyrut: Dâru'l Maşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *Kitâbü'l-'İbâre*. thk. Muḥammed Selîm Sâlih. Mısır: Dâru'l-kütüb, 1976.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. “Risâle fî işbâtı'l-müfâraḳât”. *Resâilü'l-Fârâbî*. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1930.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. “Soyut Varlıkların İspatı”. çev. Hüseyin Aydın. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9-12.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. “Şerḥu Risâleti Zenon”. *Resâilü'l-Fârâbî*. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1930.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭarḥân el-. *Taḥşilü's-sa'âde*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2012.
- Farah Antûn. *Felsefetü İbn Rüşd*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lîm ve's-sikâfe, 2012.
- Fazlurrahman. “Dhât”. *The Encyclopaedia of Islam*. C. 2. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Fletcher, Madeleine. “Ibn Tūmart's Teachers: the Relationship with al-Ghazālî”. *Al-Qanṭara* 18/2 (1997), 305-305.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gazzâlî. *el-İkṭisâd fî'l- i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gazzâlî. *el-Ḳıstâsü'l-müstakîm*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gazzâlî. *el-Maḳşadü'l-esnâ fî şerḥi esmâ'illâhi'l-ḥüsnâ*. çev. Muhammed Ferşat. İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- Gazzâlî. *Maķâşidü'l-felâsife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *Mihakkü'n-nażar*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-'ilm*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ, Süleyman Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1966.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.
- Gimaret, Daniel. "Şıfa". *The Encyclopaedia of Islam*. C. 9. Leiden: E. J. Brill, 1998.
- Gökçe, Orhan. *Klasik ve Nitel İçerik Analizi: Felsefe Yöntem Uygulama*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Görkaş, İrfan. "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 67-90.
- Görkaş, İrfan. "Fârâbî Metafiziğinde 'Varlıkta Müştereklik' Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2017), 13-34.
- Görkaş, İrfan. "Kindî Metafiziğinin Temel Kavramları". *Erdem* 81 (2021), 41-62.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 1/269-289. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Hadis Bilgin. *İbn Bâcce'nin "Risale fi İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsan" Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hakkı, İzmirli İsmail. "İslam'da Felsefe Cereyanları X: İbn Rüşd". *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* V/21 (1931), 17-35.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 21. Baskı., 2013.
- Hanoğlu, İsmail. "Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler". *İslami Araştırmalar* 28/2 (2017), 137-149.

- Hatiboğlu, Mehmed Said. “Kur’ân’da Gayb”. *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi*. ed. Komisyon. 331-360. İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı, 2017.
- Hayyat, Ebu’l Huseyn el-. *el-İntişâr*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı., 2018.
- Hudayrî, Zeyneb Mahmûd. *Âsâru İbn Rüşd fî felsefeti’l-‘usûri’l-vüstâ*. Kâhire: Daru’s Sekâfe ve’n-neşr, 1983.
- Hurri, Abdunnebî el-. *Sûret-i İbn Rüşd Fi Fikri’l-mağribi’l-mu‘âsir*. Mağrib: Merkezu’s-sikâfiyyi’l-‘arabî, 2015.
- Irâkî, Âtîf el-. *el-Feylesûf İbn Rüşd ve Müstakbeli’s-sikâfeti’l-‘Arabi*. Kahire: Daru’r-Reşâd, 2. Baskı., 2005.
- Irâkî, Âtîf el-. *el-Menhecû’n-Nakdiyyi fî felsefeti İbn Rüşd*. Kahire: Daru’l-Maârif, 2. Baskı., 1984.
- Irâkî, Âtîf el-. “Filozoflar Reisi: İbn Rüşd”. çev. Metin Yasa, Dursun Ali Türkmen. *Diyanet İlmi Dergi* XLIII/1 (2007), 103-118.
- Irâkî, Âtîf el-. *Şevretü’l-‘aql fî felsefeti’l-‘Arabi*. Kahire: Daru’l-Maârif, 4. Baskı., 1978.
- Irâkî, Âtîf el-. *Tecdîdü fî’l-mezâhibi’l-felsefiyye ve’l-kelâmiyye*. Kahire: Daru’l-Maârif, 3. Baskı., 1976.
- Irwin, T. H. “Homonymy in Aristotle”. *The Review of Metaphysics* 34/3 (1981), 523-544.
- Irwin, Terence. *Aristotle’s First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1. Baskı., 1988. <https://doi.org/10.1093/0198242905.001.0001>
- Ivry, Alfred L. “Averroes”. *Medieval Philosophy*. ed. John Marenbon. 49-64. London: Routledge, 1998.
- İbn Bâcce, Muhammed b. Yahyâ b. Bâcceh ‘ve kad Yu’rafu bi-İbni’s-Şâiğ ‘Ebû Bekir et-Tuceybî el-Endelûsî es-Seraşîfî. “İttişâlu’l-‘aql bi’l-insân”. *Resâilü İbn Bâcce el-ilahiyye*. thk. Macit Fahri. Beyrut: Dâru’n-nehâr li’n-neşr, 2. Baskı., 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Faşl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Faşl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *et-Taḳrîb li ḥaddi'l-manṭıḳ ve'l-medḥal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyyeti ve'l-emşileti'l-fıḳhiyye*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Aḥlâḳ*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İbn Miskeveyh. *Tertibu's-sa'âdât ve Menâzilu'l-ulûm*. çev. Hümeysra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. "Cevâmi'u Kitâbi'l-Cedel". çev. Ali Tekin. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 189-197.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. "Cevâmi'u Kitâbi'l-Ḥaṭâbe". çev. Ali Tekin. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 179-193.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. "Ḍamîme: Fi'l-ilmî'l-ilâhî". *Faşlü'l-maḳâl fîmâ beyne'l-ḥikme ve's-şerî'a mine'l-ittişâl*. 127-130. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'aḳâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. *Faşlü'l-maḳâl fîmâ beyne'l-ḥikme ve's-şerî'a mine'l-ittişâl*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. *Kitâbü'l-Ḳıyâs*. thk. Cîrâr Cihâmî. Beyrut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. *Kitâbü'l-Maḳûlât*. thk. Cîrâr Cihâmî. Beyrut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî. *Tefsîru mâ ba'de't-tabi'a 1*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Tefsîru mâ ba'de't-ṭabi'a* 2. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Tefsîru mâ ba'de't-ṭabi'a* 3. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Beyrut: Merkezü dirâsâtî'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*. thk. Muhammed Selîm Sâlim. Mısır: Matbaatu Dâru'l-kütüb, 1978.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu Kitâbi'l-Cedel*. thk. Muhammed Selîm Sâlim. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1980.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu Kitâbi'l-His ve'l-Maḥsûs*. thk. Harry Blumberg. Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1972.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu Kitâbi's-ş-i'r*. thk. Charles E. Butterworth, Ahmed Abdülmecîd Hüreyd. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1986.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu mâ ba'de't-ṭabi'a*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu'l-Ḳıyâs li Aristû*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: es-Silsiletü't-tûrâsiyye, 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Telḥîşu's-Safsa'a*. thk. Muhammed Selîm Sâlim. Kahire: Mektebetu Dâru'l-Kütüb, 1972.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. "er-Risâletü'l-'Arşıyye". çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu. *Risaleler*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, Ebî Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-İlâhiyât*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. "Kitâbü'l-Kıyâs". *eş-Şifâ' Mantık*. thk. Sa'îd Zayd. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmе li şûûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 1964.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine" 9/1 (2000), 641-656.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *Cedel*. thk. Aḥmed Fuâd Ehvânî. Kahire: el-Heyetü'l 'Amme li şûûni'l Metabi'îl-Emiriyye, 1965.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. "el-Aḫḫaviyye fi'l-me'âd". *Felsefe ve Ölümler*. ed. Mahmut Kaya. 1-46. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. Umman: Vizâratu't-türâs ve'l-kavmiyyi ve's-sikâf, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-Medḫal*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Baskı., 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-Mübâḥaṣât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrâtı Bîdâr, 1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *En-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. "er-Risâletü'l-'arşıyye fi ḥaḳâiki't-tevhîd ve işbâtı'n-nübüvve". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 307-323. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. "er-Risâletü'l-'arşıyye fi tevḥîdihi te'âlâ ve şifâtihi". *Mecmû'u Resâili Şeyh er-Reîs*. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1934.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *Maḳûlât*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb, Abdülfettâh Katlân. Kahire: Sikketü'l-cedîde, 1910.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *Risâle fi mâhiyyeti'l-'ışḳ*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. "Risâle fi sırri'l-kader". çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 173-178.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. ‘Abdullâh. *Safsağa*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. ‘Abdullâh. *‘Uyûnü’l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1980.
- İbn Tûmert, Muhammed Mehdî el-Muvahhidîn. *E‘azzu Mâ Yuṭlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezâir: Vizâratu’s-Şikâfe, 2007.
- İbn Zûr’a. “Kitâbu’l-Burhân”. *Manṭıku İbn Zûr’a*. thk. Cîrâr Cihâmî, Refîk el-‘Acem. 215-287. Beyrut: Daru’l-fikri’l-Lübânî, 1994.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni’s-Şafâ*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Ali Durusoy vd. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni’s-Şafâ*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Abdullah Kahraman vd. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni’s-Şafâ*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Abdullah Kahraman vd. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni’s-Şafâ*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Abdullah Kahraman vd. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- İlyas Çelebi. “Giriş”. *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*. kitap editörü Kâdî Abdülcebbâr, 11-63. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İmamoğlugil, Halil. “Kindî’nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. *Şarkiyat* 10/1 (2018), 197-229.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Jacob, Pierre. “Intentionality”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2023. Erişim 13 Mart 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/intentionality/>
- Ka‘bî, Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-. *Kitâbu’l-Maḳâlât ve ma‘ahu ‘Uyûnü’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kanavâtî, Cûrc Şehâte. *Müellefâtü İbn Rüşd*. Edinburgh: Müessesetü Hindâvî, 2020.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena*. çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3. Baskı., 2002.
- Kaplan, Ahmet. *Arap Dilinde İltibas Problemi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Karlığa, Bekir. *Batı’yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014.

- Kâsım, Mahmûd. *el-Feylesûfî'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd*. Kahire: Matbaatu Muhaymer, ts.
- Kâsım, Mahmûd. “Muḳaddime”. *Menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. kitap editörü İbn Rüşd. Kâhire: Mektebetü'l-Angolo el-mısıryye, 2. Baskı., 1964.
- Kassâm, Muhammed Sa'îd. *Menhecü'l-baḥş fî felsefeti İbn Rüşd*. Dımaşk: Daru'l-vahyi'l-kalem, 2014.
- Kassûm, Abdurrezzâk. “el-Menhecü'l-'aqlî 'inde İbn Rüşd”. *İbn Rüşd Feylesûfî's-Şark ve'l-Garb*. ed. Mikdat Arefe Mensiyye. 2/213-246. Tunus: el-Mecme'u's-Sekâfî, 1999.
- Kaya, Hacı. “İbn Rüşd'de Bilimsel Kanıtlama Yöntemi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2020), 27-86.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Mugalata”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'arî Sisteminde Bilgi Sorunu”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemaleddin Erdemci, Fadıl Aygân. 1/177-250. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Kılıç, Cevdet. “Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 117-133.
- Kılıç, Sadık. “Kur'an-ı Kerim'de Gayb Âlemi”. *İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II*. ed. Bedreddin Çetiner. 39-53. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. 125-177. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı., 1996.
- Koca, Ferhat. “Tahsis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı., 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Sıfat Teorileri”. *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/956-978. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

- Kömürcü, Kamil. “İbn-i Sînâ’ya Göre Mantık Yanlıları ve Sebepleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 175-195.
- Kumeyr, Yuhanna. *İbn Rüşd: Dirâsât ve Muhtârât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l Maşrik, 1986.
- Kutluer, İlhan. “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefî Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?” *İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II*. 215-243. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Küçükalp, Kasım. “Fizik, Metafizik ve Gayb Ayrımı Bağlamında Dinin Ontolojik Statüsü Üzerine Bir Teklif”. *Teklif* 4 (2022), 90-97.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Richmond, Surrey England: Routledge, 1997.
- Lewis, Frank A. “Aristotle on the Homonymy of Being”. *Philosophy and Phenomenological Research* 68/1 (2004), 1-36.
- Lloyd, G. E. R. *Aristoteles*. çev. Aylin Kayapalı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Lune, Howard - Berg, Bruce L. “Giriş”. çev. Mehmet Koçyiğit. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Asım Arı. 11-32. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Lune, Howard - Berg, Bruce L. “İçerik Analizine Giriş”. çev. Emel Şentuna Akay. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Asım Arı. 343-380. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Lune, Howard - Berg, Bruce L. “Sosyal Tarihi Araştırma ve Sözel Gelenekler”. çev. Gökhan Kayır. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Asım Arı. 299-322. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- İbn Sina / İbn Tufeyl Hay bin Yakzan*. çev. M. Şerafeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı., 2004.
- MacDonald, Duncan Black. “Sıfat”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/550-551. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- Macic, Haris. *Filozof İbn Ruşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Mannick, Paul David. *Aristotle’s Essences as Subject and Actuality*. St Andrews: The University of St Andrews, PhD Thesis, 1984.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr el-. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

- McGinnis, Jon. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- McKee, Alan. *Textual Analysis: A Beginner's Guide*. London: Sage Publications, 2003.
- Mechûl, Faysal Gâzî. *Nağdü İbn Rüşt li ilahiyyâti İbn Sînâ*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2. Baskı., 2008.
- Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-felsefi*. Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li şûûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 1983.
- Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-felsefi*. Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li şûûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 1983.
- Mills, C. Wright. *İktidar Seçkinleri*. çev. Ünsal Oskay. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2019.
- Muhammed Yusuf Musa. *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî ra'yi İbn Rüşt ve felâsifeti'l-'asri'l-vasîf*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2018.
- Murâd, Berekât Muhammed. *İbn Rüşt Feylesûfen Mu'âşirân*. Kahire: Mışru'l-'Arabiyye li'n-neşr ve't-tevzî', 2002.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. "Mugalata". çev. Necmettin Pehlivan. *Mantık*. 329-347. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Neccâr, Abdülmecid en-. *el-Mehdî b. Tûmert*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Necdet Subaşı. "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi". *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 78-82.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-bahş inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1984.
- Neşşâr, Ali Sâmi en-. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı., 1999.
- Ocak, Hasan. *İbn Rüşt Felsefesinde Yorum Bilim*. İstanbul: Ek Kitap, 2014.
- Owen, G.E.L. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. ed. Ingeman Düring, G. E. L. Owen. 163-190. Göteborg: Humanities Press, 1960.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/323-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özdemir, İlyas. "İbn Bacce'de Düşünülür Nesneler İle Birleşmenin Basamakları". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 51-69.

- Özdemir, Metin. “İbn Rüşd’ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2009), 69-92.
- Özdemir, Metin. “Kelâmî İstidlâlin Problematigi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2001), 175-201.
- Özdemir, Muhammet. *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatları Tesbitte Yöntem”. *EKEV Akademi Dergisi* I/1 (65-79), 1997.
- Pareto, Vilfredo. *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*. çev. Merve Zeynep Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Baskı., 2015.
- Plotinus. *Ennead VI.8: 6 On the Voluntary and on the Free Will of the One*. çev. Kevin Corrigan, John D. Turner. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2017.
- Plotinus. *Tâsû’âtü Eflûfîn*. ed. Cîrâr Cihâmî, Semîh Dağım. çev. Ferid Cebr. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı., 1997.
- Richardson, Kara. “Causation in Arabic and Islamic Thought”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Erişim 14 Mart 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/arabic-islamic-causation/>
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi 2 (Ortaçağ)*. çev. Muammer Sencer. 4 Cilt. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Sâlim, Muhammed Selîm. “Mukaddime”. *Telhîşu’s-Safsafa*. kitap editörü İbn Rüşd. Kâhire: Dâru’l-kütüb, 1972.
- Sancar, Muhammed Mustafa. *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş’arî Kelâmının Değişim Süreci*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Schopenhauer, Arthur. *Bilim ve Bilgelik*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı., 2009.
- Serdar, Murat. “İbn Hazm’ın Eş’arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”. *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemaleddin Erdemci, Fadıl Aygân. 2/89-120. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

- Shields, Christopher John. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford, 1999.
- Slattey, Martin. “Seçkinler Teorisi”. çev. Ümit Tatlıcan. *Sosyolojide Temel Fikirler*. ed. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz. 87-92. İstanbul: Sentez Yayınları, 8. Baskı., 2015.
- Sonneborn, Liz. *Averroes (Ibn Rushd) Muslim Scholar, Philosopher and Physician of the Twelfth Century*. New York, 2006.
- Sorokin, Pitirim Aleksandroviç. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.
- Sözen, Kemal. “İslam Meşşâî Felsefe Geleneğinde Metodik İlkeler ve Değeri”. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6/1 (2021), 27-45.
- Stette, Hallvard Markus. *Homonymy in Aristotle*. Oslo: University of Oslo, Master Dissertation, 2011.
- Suraysarî, Kemâl Sâlim. *Kıyâsu’l-gâib ‘ale’ş-şâhid leda’l-felâsifeti ve’l-mütekellimin ve âşârîhi ‘arḍen ve nakḍen ‘ala ḍav’i menheci Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*. Mekke: Câmî’atü Ummi’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu‘tezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Muḥammed b. Abdu’l-Kerîm. *el-Milel ve’n-Nihâl*. çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Baskı., 2017.
- Şerefeddin, Mehmed. “İbn Tümert”. haz. Hakan Öztürk. *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 295-308.
- Şimşek, Ali - Yıldırım, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şimşek, Oya - Aydın, Yaşar. “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 283-296.
- Tamtürk, Bayram. *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce’nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tarán, Leonardo. “Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy”. *Hermes* 106/1 (1978), 73-99.
- Taşçi Yıldırım, Emine. “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 665-685.

- Taylor, Richard. "Averroes: God and the Noble Lie". *Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB. ed. R. E. Houser. 38-59. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Taylor, Richard. "Ibn Rushd/Averroes and 'Islamic' Rationalism". *Medieval Encounters* 15/2-4 (2009), 225-235.
- Tehânevî, Muḥammed b. 'Alî b. el-Ḳâḍî Muḥammed Ḥâmid b. Muḥammed Şâbir el-Fârûkî el-Ḥanefî et-. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Alî Daḥrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, 1996.
- Tehânevî, Muḥammed b. 'Alî b. el-Ḳâḍî Muḥammed Ḥâmid b. Muḥammed Şâbir el-Fârûkî el-Ḥanefî et-. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Daḥrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, 1996.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Terkan, Fehrullah. "el-Ğazâlî'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali*. ed. Komisyon. 615-639. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 289-328. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Terkan, Fehrullah. "Ibn Rushd, Fasl al-Maqal and the Theory of Double Truth". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 13 (2012), 107-131.
- Terkan, Fehrullah. *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali And Ibn Rushd On God's Knowledge*. Chicago, Illinois: The University of Chicago, PhD Thesis, 2004.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Tolkiehn, Niels. *The Notion of Homonymy, Synonymy, Multivocity, and Pros Hen in Aristotle*. München: Ludwig-Maximilians-Universität München, PhD Thesis, 2019.
- Toshihiko Izutsu. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Tüccar, Zülfikar. "Kıyas (Arap Dili)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/539-540. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Türkben, Yaşar. *Gazâlî ve Nedensellik*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Baskı., 2018.

- Türker, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.
- Türker, Ömer. “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ulukütük, Mehmet. “Felsefî Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneutik Ufukları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları”. *Uluslararası Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. 263-281. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya. “İbn Rüşd”. *İslam Ansiklopedisi*. 5/2/781-798. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Warburton, Nigel. *Klasiklerle Felsefe*. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Baskı., 2019.
- Ward, Julie. “Aristotelian Homonymy”. *Philosophy Compass* 4/3 (2009), 575-585.
- Ward, Julie K. *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Wolfson, Harry Austryn. “Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam”. *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 73-80.
- Wolfson, Harry Austryn. “The Twice-Revealed Averroes”. *Speculum* 36/3 (1961), 373-392.
- Wulf, Maurice De. *History of Medieval Philosophy*. çev. P. Coffey. London: Longmans, Green, & Co., 1909.

- Yar, Erkan. “Kelâm İlminde Dokunulamaz Bilgi Alanları Paradigması ve Epistemolojik Değeri”. *Kelamda Bilgi Problemi*. ed. Orhan Şener Koloğlu vd. 53-70. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahval”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/208-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hatâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Küllâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Onur. “İbn Tümtar ve Muvahhid Davası’nın Oluşumu”. *Belleten* 62/234 (1998), 403-424.
- Yıldız, Mustafa. “İbn Rüşd’ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 35-64.
- Yılmaz, Furkan. *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yunus Cengiz. “Ahval Teorisi”. *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/980-994. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Yunus Cengiz. “Mâna Teorisi”. *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/996-1008. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Zafer Erginli. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.
- Zein, Abdulhamid el-. “İdeoloji ve Teolojinin Ötesinde: Bir İslam Antropolojisi Arayışı”. çev. Halil Saim Parladr. *Sosyoloji Dergisi* 28 (2013), 145-176.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-. *el-Mufaşşal fî Şına‘ati’l-İ‘râb*. thk. ‘Alî bû Mulaḥḥam. Beyrut: y.y., 1993.