

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları

The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, fevziyigit58m@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-9420-5186.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	14 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Yiğit, F. (2021), İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları/The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1035-1052. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/982738>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları

Fevzi YİĞİT

Öz

Bu makalede, İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin görece neden ve sonuçları konu edilmektedir. Böylece İbn Rüşd örneğinden hareketle, filozofların Tanrı telakkilerinin aslında metafiziğin konusuyla doğrudan bağlantılı olduğu gösterilmek istenmektedir. Makalede bilkuvve-bilfiil, cevher-araz, varlık-mâhiyet, madde-sûret ve teşkik gibi güçlü felsefi ayrımlara ihtiyaç duyuldukça başvurulacaktır. İbn Rüşd'e göre mevcut/var olan araştırması temelde bir cevher araştırmasıdır. Mevcut kavramı cevherin üstünde yer alan daha üst bir varlık seviyesini temsil etmese de kapsamının genişliği yüzünden cevherden daha üst bir kavramdır. Oysaki İbn Sînâ'ya göre mevcut, cevherden daha üst bir varlık seviyesini karşılar ve bu yüzden mevcut araştırması sadece cevher araştırmasına hasredilemez. Dolayısıyla ona göre metafiziğin konusu cevher olması açısından cevher değildir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin muhtemel nedenleri şunlardır: Birincisi, Tanrı bütün mevcudat içerisinde cevher tanımına en uygun olandır. İkincisi onun mevcut kavramını -diğer anlamlarını akılda tutmak kaydıyla- dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel bir kavram yani cins olarak kabul etmesi dolayısıyla sadece cevhere gerçeklik tanımış olmasıdır. Üçüncüsü, göksel cisimlerin sonsuz bir biçimde hareket ettiği düşüncesidir. Dördüncüsü tümeller ve ayrık mevcutlar ile hissedilir ferdi cevherler arasındaki ilişkiye dair görüşüdür. İbn Rüşd Aristoteles'i takiben tümellerin ve ideaların ferdi cevherlerin varoluşunda katkısı olmadığını düşünür.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin muhtemel sonuçlarıysa şunlardır: Birincisi onun din felsefe ilişkisine dair yazdığı *Faslü'l-makâl* ve *el-Keşf an menâhicü'l-edille* kitaplarında Tanrı hakkında takındığı Hanbeli tavrıdır. İkincisi aslında yukarıda sebep olarak zikredilen burada ise sonuç olarak dile getirilebilecek döngüsel bir şeydir. Yani gök cisimleri ve âlemi ezeli olarak kabul etmek Tanrı'ya cevher denmesine sebep olurken Tanrı'ya cevher denmesi de âlemin Tanrı'nın etkisiyle ancak O'ndan ayrı ve kopuk olarak mevcut olması fikrini sonuç vermektedir. Üçüncüsü sudûr ve yoktan yaratma doktrinlerini reddetmesidir. Yoktan yaratmayı reddi ise -antik filozofların da açıkça dile getirdiği üzere- "salt yokluğun varlığın kaynağı olamayacağı" şeklindeki genel bir ontolojik ilkeye dayanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: İslâm Felsefesi, İbn Rüşd, Tanrı, Varlık, Cevher.

The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God

Abstract

This article deals with the relative reasons and consequences of Averroes' saying God the essence. Thus, based on the example of Averroes, it is desired to show that the philosophers' conception of God is actually directly related to the subject of metaphysics. The distinctions between potential and actual, being-essence and matter-form, which are thought to have strong forms of explanation, will be applied when needed. According to Averroes, his research of being is basically an investigation of essence. Although the concept of being/existence does not represent a higher level of being above the substance, it takes place in metaphysics as a higher concept with different meanings. However, according to Ibn Avicenna, the existing meets a higher level of being than the substance, and therefore its inquiry cannot be only the one for substance. Therefore, according to him, the subject of metaphysics is not a substance qua substance.

In short, the possible reasons for Averroes to call God essence are as follows: First, God is the most suitable for the definition of essence in all existence. The second is that, keeping other meanings of being in mind, he accepted the concept of "*mawjūd*" as a mental concept that has no reality in the external world, that is, as a genus, and therefore only recognized the substance as reality. The third is the idea that the celestial bodies move endlessly. The fourth is his view on the relationship between universals and discrete entities and tangible individual essences. Following Aristotle, Averroes thinks that universals and ideas do not contribute to the existence of individual essences.

The possible consequences of Averroes' calling God a substance are as follows: The first is his Hanbalī attitude towards God in his books *Fasl al-maqāl* and *al-Kashf an manāhij al-adilla*, which he wrote on the relationship between religion and philosophy. Secondly, what was mentioned above as a cause, is a cyclical thing that can be expressed as a result here. In other words, while accepting the celestial bodies and the universe as eternal, causes God to be called essence, calling God essence results in the idea that the universe exists only apart and disconnected from him under the influence of God. The third is his rejection of the doctrines of creation out of nothing and *sudūr* (emanation). The refusal to create out of nothing is based on a general ontological principle -as the ancient philosophers openly expressed- "absolute absence cannot be the source of existence".

Keywords: Islamic Philosophy, Averroes, God, Existence, Essence.

Structured Abstract

This article deals with the relative reasons and consequences of Averroes' saying God the essence. The distinctions between potential and actual, being-essence and matter-form, which are thought to have strong forms of explanation, will be applied when needed. According to Averroes, his research of being is basically an investigation of essence. For this reason, he calls God, who is at the top of the ranks of being, the essence. According to him, the universe has an eternal existence with God, since the concept of existence or being does not represent a higher kind or ontological degree above the essence. So, the following question may be posed: Is it possible to talk about the creation of the world, since according to Averroes, nothing will emanate from God and the universe is eternal? For Averroes, who answered "yes" to this question, the meaning of creating is the actualization of the world from the potential level by God. Hence, God's priority to the universe is that He is

actually being, and as the first mover who does not move, God gives the universe only the first movement. However, in this case, the issue of whether the essence is potential or not, comes to the fore. Because in Avicennan thought, who defends the idea of necessity and possibility, possibility represents a state of absence and exists in a state of its own in the knowledge of the perpetrator before the existence reaches him. Is it possible to say the same for essence? In Averroes's understanding of essence, it is the matter that is potential and that is a kind of absence. This seems to have led him to a greater difficulty, that is, to the conclusion that metaphysics is built on the visible material realm, in other words, on the potential. Although his attitude is in harmony with his defense of the invalidity of the distinction between nature and existence in the external world, isn't accepting God as an essence, in a sense, defending the seen's (*shāhid*) attestation to the unseen (*ghaib*), which is an attitude that Averroes constantly criticizes? This is the question that should be asked.

The concept of existence (*mawjūd*) is basically used by Averroes to mean the opposite of faithful and nonexistence. This dual usage shows us that Averroes accepted existence as it cannot be found without substance, whether in the mind or in the external world. This is of course valid for objects, otherwise it cannot be said that discrete beings such as God and mind have a quiddity. It seems that Averroes' saying that the existing concept has the quality of *tashkīk* is compatible with the view of essence. Because substances do not exist in a subject, they cannot be compared with other substances in terms of competence, power and deficiency.

According to Averroes, essence is something that does not exist in a subject and is not predicated on a subject. This means that each essence can exist on its own. In that case, does the realm consisting of essences exist on its own without the need for God's creating? Averroes answers "no" to this question. Reminding that he accepts the efficient cause, it should be said that nothing can arise from God, nor is the universe created out of pure non-existence. So, what is meant by the creation of the world even it is eternal in one respect? According to Averroes, the purpose of the creation of the world is for the world to act with His love. Therefore, God is not temporally prior to the world but in terms of essence. Hence, as the first non-moving mover, God potentially actualizes the sub-lunar realm through celestial bodies. However, in this case, the issue of the meaning of substances in potentiality comes to the fore. According to him the concept of existence or being does not represent a higher kind or ontological degree above the essence. Is it possible to say the same for essence? In Averroes' understanding of substance, the potential is matter, and the actualization of matter from the potential to the actual takes place thanks to the actual beings. This view of his is compatible with his defense of the invalidity of the distinction between essence and existence in the external world.

Averroes calls God as substance for the following four reasons: First, God is the most suitable for the definition of substance in all existence. Second, the concept of "*mawjūd*" is an intelligible that has no reality in the external world. Third, the idea that the celestial bodies move endlessly. Fourth, universals have no effect on the particulars in the external world. Followings are the consequences of Averroes's calling God as substance: He adopts theological views. He considers the universe eternal. He rejects the doctrines of emanation and creation out of nothing, *ex-nihilo*.

Giriş

İbn Rüşd (ö. 595/1198), metafiziğin konusunu “mevcut olması bakımından mevcut” olarak belirlemek¹ noktasında İbn Sînâ² (ö. 428/1037) ile uyuşurken bunu “cevher olması bakımından cevhere” indirgemek ve tabiat ilminde açıklanmış şeyleri ön doğru olarak almak yönünden ondan farklılaşır.³ Bu yüzden de o, Tanrı'ya cevher demekle bir mahzur görmez,⁴ âlemin kadim olduğu ve gök cisimlerinin de ezelden beri hareket ettikleri fikrine yönelir. İbn Sînâ, cevher olması açısından cevherin metafiziğin araştırma konularından birisi olabileceğini çünkü metafiziğin konusunu temsil eden kavramın kavram olması açısından en kapsamlı, zihinde ve dış dünyada bulunması açısından en açık, ispata ihtiyaç duymayan ve mâhiyeti yalnızca kendisi olan bir kavram olması gerektiğini dile getirir.⁵ Buna göre bu kavram cevher değil mevcut/varlık kavramıdır.

İbn Rüşd, Aristoteles'in (ö. MÖ 322) Platon'u (ö. MÖ 347) “arazî olarak var olan şeyin fail ilkesini -yani uzak ilkeyi- bizzat var olan şeyin fail ilkesi -yani yakın ilkesi- yapması nedeniyle eleştirdiğini, dile getirir.⁶ Bu eleştirinin ve Aristoteles'in Platon'a karşı koyuşlarının temelinde, filozofun “metafiziğin konusu ve varlık telakkisi” noktasındaki tavrı vardır. Buna göre “Aristoteles metafiziği”, mevcut kavramından ziyade cevher kavramını konu edinir. Öte taraftan İbn Rüşd'ün ifadesine göre Yeni Platoncu birçok filozof ve İbn Sînâ gibi Doğu hikmetini savunan İslâm filozofları, İlk İlke'yi sadece hareket ettirici olarak tasavvur etmesi nedeniyle Aristoteles'i yetersiz bulmuştur.⁷ Oysaki İbn Rüşd'e göre bu durum, onların Aristoteles'i doğru ve tam olarak anlamadıklarının açık bir göstergesidir. Ayrıca o, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'yı Meşşâî felsefeden uzaklaşma ve onu tahrip etmekle suçlarken temelde görünür âlem ile görünmeyen âlemi birbirine kıyas etmeleri yani şahidin gaibe istidlâli yöntemini kullanmaları dolayısıyla şiddetle

¹ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa: Grand Commentaire de la Métaphysique*, Ed. M. Bouyges (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1938), 1/298.

² Fârâbî ve İbn Sînâ cevher ismini Tanrı'ya doğrudan ad olarak söylemezler. Buna rağmen onu Tanrı için yüklem olarak kullanırlar. Ad vermeyle yüklem kılma arasında fark olduğu malumdur. bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/108; Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medinetü'l-fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 39-40.

³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 3/299.

⁴ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 1/340.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/9.

⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi -Telhisü mâ ba'de't-tabîa-*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 47.

⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, tkd. Muhammed Arîbî (Beyrut: Dâru'l-Lübânî, 1993), 238; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/2.

eleştirir⁸ lakin farkına varmadan kendisi de bazı konularda kelâmî görüşlere meyleder.⁹

İbn Rüşd ile Doğu Hikmetini savunan filozoflar arasında yaşanan felsefi ve teolojik ihtilaflardan olan Tanrı'ya cevher denilip denilmeyeceği meselesinde İslâm filozofları genel olarak Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini savunurken İbn Rüşd aksi yönde görüş bildirerek Aristoteles'in peşinden gitmiştir. İlginçtir ki Aristotelesçi tutum bu konuda kelâmcı bakış açısıyla mutabıktır. Konuyu olabildiğince açık ve seçik kılabilme adına İbn Rüşd'ün mevcut, cevher ve Tanrı-âlem hakkındaki görüşlerini bazı yönlerden kısaca incelemek istiyoruz.

1. İbn Rüşd'e Göre Mevcut Kavramı

İbn Rüşd'e göre mevcut/var olan kavramı, şu manalara ve/veya şunlar üzerine söylenir: On kategori, sâdık/doğru, mâhiyet, zât, tür, cins, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi belirleyen edat ve araz.¹⁰ Bunlar değerlendirilince mevcut kavramının, şu iki temel anlama indirildiği veya bu iki anlamın öne çıktığı görülür: Bunlardan birincisi sâdık anlamı, diğeryse “zihnin dışında bulunan zât” anlamıdır.¹¹ İbn Rüşd, *Tehâtütü't-tehâfüt*'te “zihnin dışında bulunan zât” anlamı yerine “yokluğun karşıtı” anlamını kullanır.¹² Sâdık, dış dünyada bulunan şeye mutabık olarak zihinde yer alandır.¹³ Sâdık ile nesne arasındaki örtüşme mâhiyet yönünden bir örtüşme değildir çünkü sâdık anlamında örtüşme sağlanmadan o şeyin mâhiyetinin araştırılmasına geçilmez. Örneğin dış dünyada yokluk anlamında boşluk bulunmadığından boşluğun mâhiyetinden bahsedilemez.¹⁴ Ancak sâdık ile dış dünyada olan arasındaki örtüşme, o şeyin sadece dış dünyada bulunmasını ifade etmez. Aksine sâdık anlamında mevcut, mâhiyete bürünmüş olarak dış dünyada bulunan mevcuttur. Öyleyse mevcudun mâhiyetsiz olarak dış dünyada gerçeklik kazanması söz konusu değildir.¹⁵ İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, mevcut kavramını yanlış

⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 203), 239.

⁹ M. Nesim Doru, “Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması”, *Marife* 9/3 (Kış 2009), 275.

¹⁰ İbn Rüşd, *Risâle Ma ba'de't-tabîa*, thk. Cerar Cihâmî (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 35-37; Mahmut Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, *Türk Tarih Kurumu Yayınları 7/80 İbn Sînâ Özel Sayısı*, (2014), 565-566.

¹¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 9.

¹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 175.

¹³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 76.

¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 175; Salih Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/611; Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 49.

¹⁵ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 155.

anladığından onun bir araz gibi olduğunu ifade etmiştir,¹⁶ ki onun bu konuda İbn Sînâ'yı yanlış anladığı söylenebilir. İbn Sînâ varlık ile mahiyetin her ikisinin de dış dünyada gerçekliği olduğunu kabul eder lakin varlığın mahiyete ârız olması durumunda ancak mahiyetin var olabileceğini düşünür. Bu ârız olma durumu, mantıktaki ârız olma durumuyla aynı değildir.¹⁷

Mevcut ismi, on kategoriye teşkik (dereceli anlamdaşlık) yoluyla delalet eden ortak bir isimdir. Teşkik vasfı olan isimler, aynı şeye belirli bir öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde söylenir.¹⁸ Buna göre mevcut ismi öncelikle şeylerin İlk ve Mutlak olanına, sonra “o nedir” sorusuna cevap olarak verilen bizatihi kaim somut fertlere söylenir. Yani “O nedir?” sorusunun cevabı, önce cevhere delalet eder, sonra da diğer kategorilere.¹⁹ Buna göre mevcut kavramı hem cevher ve arazın üzerinde birleştikleri en genel kavram olarak bir cinstir hem de kategorilerin cinsi gibidir. Şu hâlde mevcut, dış dünyada karşılığı olmayan zihinsel bir kavramdır.²⁰ Son olarak mevcut, somut şeylerin cevherlerine delalet ettiği kadar cevherin mâhiyetine de delalet eder.²¹

İbn Rüşd felsefesinde mevcut, bir cins olarak beş tümelin en üstünde bulunurken İbn Sînâ felsefesinde böyle değildir.²² İbn Sînâ'ya göre, cevher başka bir konuda bulunmayan mevcuttur. Onu cevher kılan şey, dış dünyada var olması değil başka bir konuda bulunamıyor olmasıdır.²³ İbn Rüşd'ün mevcuda verdiği anlamı İbn Sînâ cevhere verir.²⁴ İbn Rüşd, genel varlığı tümel bir kavram olarak konumlandırarak onu cevher veya araz olmasına bakılmaksızın bir özneye yüklem yapar. Tekil varlığı ise cevher veya araz olmasına bakılmaksızın bir özneye yüklem yapmaz.²⁵

Özetle İbn Rüşd, mevcut olması açısından mevcudu cevher olması açısından dikkate alır. O, varlık ve mâhiyet ayrımının zihinsel bir ayrım olduğunu,²⁶ yani dış dünyada bu ikisinin birbirinden ayrı olmadığını düşünür. Anlaşılan İbn

¹⁶ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 3/1279; Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, 569.

¹⁷ Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, 564.

¹⁸ İbn Rüşd, *Risâle Ma ba'de't-tabîa*, thk. Cerar Cihâmî (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 59-60,135; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 30-31.

¹⁹ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 2/747; İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/88.

²⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 165-166.

²¹ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 2/746.

²² Hülya Altunya, “Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012), 70.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, thk. Eleb Kanavâtî vd. (Kahire: Vezeratü'l-Segafeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1959), 92.

²⁴ Altunya, “Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu”, 71.

²⁵ Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 47.

²⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 163.

Rüşd, mevcut kelimesinin cevher ve arazlara söylenmesi sebebiyle ortaya çıkan güçlüğü mevcut kelimesinin teşkik niteliğiyle aşmaya çalışır. Ancak mevcudun hem cins hem de teşkik niteliğine sahip bir şey olarak değerlendirilmesi önemli bir güçlük gibi görünmektedir. Ayrıca o, mevcut kavramının ifade ettiği anlamı en iyi cevherin karşıladığını düşündüğünden cevherde teşkiki kabul eder. Nitekim cevher, teşkikin bütün yönlerini değil sadece öncelik ve sonralık yönünü içerir.

2. İbn Rüşd'ün Cevher Anlayışı

Aristoteles ve İbn Rüşd, metafiziğin temeline cevher ve araz ayrımını yerleştirir. İbn Rüşd, cevher konusunun felsefenin en temel mevzusu olduğunu göstermek için antik filozofların görüşlerini delil olarak kullanır. Zira onların görüşlerine göre felsefe, “cevherlerin unsurları ve illetlerini” araştırmaktan başka bir şey değildir.²⁷ Aristoteles cevheri, gerçek anlamda mevcut olan ve geriye kalanların illeti olarak tanımlar.²⁸ İbn Rüşd ise cevheri, herhangi bir konuda olmayan ve herhangi bir konuya yüklenmeyen şey olarak tanımlar.²⁹ O, *Telhisü mâ ba'de't-tabîa*'da üç şeye cevher der: Birincisi, bir konuda olmayıp bir konuya yüklem yapılmayıdır. Bu anlamda cevher, bir fert olarak kendisine işaret edilen şeydir. İkincisi kendisine işaret edilebilen şeyin mâhiyetini tanıtan cins, tür veya fasıl gibi tümel yüklemelerdir. Üçüncüsü ise on kategoriden hangisi olursa olsun onların her birinin mâhiyetini tanıtan şeydir.³⁰ O, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*'da ise şu dört şeye: cins, sûret/tanım, sûretin mevzusu ve tümelere cevher der. Bu durumda akla ilk gelen şey idealardır. Onlar tikel mevcutlar dışında kendi başlarına var kabul edilemezler. Tanım cevher midir? Tanım da onun unsurları da cevherdir. Dolayısıyla buradan dış dünyada tanımın karşılığı olan madde ve sûretin incelenmesine geçilir. Tümel ise ne cevherdir ne de cinstir;³¹ o, sadece zihinde bulunması açısından anlamlıdır. Dış dünyada varlık mâhiyet ayrımı vaki olmadığından cevherler ayrık ve hissedilir fertlerden ibarettir.

Cevherler daha az veya daha çok cevher olmakla nitelenemezler. Cevher olmanın zıttı yoktur lakin ferdi bir cevher zıtları kabul edebilir.³² Bir açıdan cevherler ilk ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılır. Birinciye göre âlemde önceliğe ve

²⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/286. İlkçağ filozoflarının temel araştırma konularının arkhe ve neden arayışı olduğu malumdur.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 484 (XII.1 1069a 20); 192 (VI.2 1003b 15).

²⁹ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât – Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, thk ve çev. Salih Yalın (Ankara: Elis, 2017), 16; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 11.

³⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 11; Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 26.

³¹ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/542.

³² İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 40-42.

hakikate sahip olan ilk cevherlerdir ki bunlar dış dünyayı oluştururlar. İlk cevherler ayrı ve hissedilir şahsi mevcuttur. Zihnin dış dünyadan elde ettiği tür ve cinsler ise ikincil cevherlerdir.³³ Türün ifade ettiği anlam, cinse nazaran ikincil cevher anlamına daha çok yakındır. Çünkü tür, “O nedir?” sorusuna verilebilecek en yakın ve en uygun cevaptır.³⁴ İlk cevherler hem bir konuda bulunmaz hem de bir konu hakkında söylenmezken ikincil cevherler sadece bir konuda bulunmazlar ancak bir konu hakkında söylenirler. Şu hâlde bir konuda bulunmamak iki cevher çeşidinin de ortak yönüdür.³⁵ Genel ve şahsi cevher ayrımı Aristoteles'te görülmez.³⁶

İlk cevherler üç çeşittir: Birincisi duyumsanmayanlardır. Bunlar basit varlıklar olup mâhiyetleriyle varlıkları aynıdır ve kendilerine Aristoteles tarafından ayrı akıllar adı verilmiştir. İkinci ve üçüncü çeşidi ise duyumsananlardır. Bunlardan ilki, oluş ve bozulma uğramayan beş cisimdir yani hava, su, ateş, toprak ve esirdir. İkincisiyse insan, taş, bitki ve hayvanlar gibi oluş ve bozulma uğrayanlardır.³⁷

Aristoteles'e göre her bir cevher; sanat, doğa ve tesadüf yollarından birisi yoluyla benzeri olan bir cevherden ortaya çıkar.³⁸ Aristoteles, mufârik sûretleri oluş bozulma tâbi olan cevherlerin illeti olarak görmez ve aksi yöndeki görüşü dolayısıyla Platon'u eleştirir. Aristoteles'e göre bilfiil bitki ve hayvan, tohuma durarak bilkuvve olanı meydana getirir. Ancak bazı bitki ve hayvanların bu kuralın dışında varoluşa çıktığı gözlemlenir. Bu durumda bazı mevcutların, bu bitki ve hayvanlara sûret kazandırdığı sanılır.³⁹ İbn Rüşd'e göre de tohuma duran bitkiler taşıdıkları sûreti, tohumsuz bitkiler ise sûretlerini gök cisimlerinin yardımıyla alırlar.⁴⁰ Anlaşılan çağlar boyunca gözle görünmeyen bitki tohumları, yumurta ve larvaların zamanla canlıya dönüşmesi filozofların kafasını karıştırmıştır. Ancak bununla beraber güneşin hayatın kaynağı olduğu ve gök cisimlerinin dünyayı etkilediği çok eskilerden İbn Rüşd'e kadar ulaşan genel bir kabuldür.

İbn Rüşd, *Telhis*'te duyulur cevherin ilkesinin ayrı bir cevher olup olmadığı noktasında net bir tavır takınmazken⁴¹ *Metafizik*'in *Büyük Şerhi*nde ise

³³ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 48.

³⁴ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 32.

³⁵ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 36.

³⁶ Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 126.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 485 (XII.1 1069a 30).

; Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 23.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 488 (XII.3 1070a 5).

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 341 (VII.9 1034b 5).

⁴⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/314.

⁴¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 94, 110.

ayrık cevherin tabii cevherin ilkesi olduğunu açıkça ortaya koyar.⁴² İbn Rüşd'e göre tümel yüklem ancak cevherin üzerine yüklem yapılabilir; onun mâhiyetini ve zâtını tarif etmesi yönüyle ancak cevher olarak isimlendirilir.⁴³ Bu yüzden tümel müşterektir. Eğer tümeller ve idealar gerçek olsaydı -örneğin akledilir ve hissedilir insanın toplamından üçüncü bir insanın elde edilmesi gibi- tümel olan ve dış dünyada olanın yanında üçüncü bir şeyin ortaya çıkması lazım gelirdi veya da madde ve sûretin toplamından cismin lazım gelmesi gibi bir durum meydana gelirdi.⁴⁴ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Rüşd'e göre tümeller zihin dışında mevcut olmasa da onların tamamıyla gerçek dışı bir şey olduğu yani insan zihninin bir ürünü olduğu söylenemez. Tümeller idealar âleminde veya zihinde yerleşik şeyler değildir aksine onlar dış dünyadaki ferdi mevcutlarda bulunurlar.⁴⁵ Şu hâlde bozuluşa uğramayan bilgilerin mahalli olan tabiat ile cevher olan tabiat arasında bir ayırım yapılmalıdır. Aksi takdirde bozulmayan cevher olarak tümelleri, bozulan cevherlerin sûretinin aynısı yapmak gibi bir yanılsa düşülür.⁴⁶ Buradan hareketle İbn Rüşd, idealar probleminde dış dünyadaki bileşik ve ayrık durumda bulunan nesnelere fiil ve sürekliliği ile bunlara dair akli yargıların karıştırılmasının kaynaklık ettiğini düşünür. Öyle ki tümellerin ifade ettiği anlamın dış dünyada mevcut ferdi cevherlerde bulunuyor olması bu şeylerin bilkuvve yatkınlıklarını ifade eder. Başka bir deyişle şeylere sâdik anlamında mevcut denilmesi durumunda ancak bu şeylerin dış dünyada mevcut olduğu anlaşılır.⁴⁷

İdeaların ve/veya tümellerin ferdi varlıklar üzerinde etkisi olmadığına göre, cevher bir şeyin zâtı ya da *bir şeyin* cevheridir. Yani cevher, pek çok şeyde aynı anda mevcut olduğu söylenen müşterek şeylerin aksine pek çok şeyde aynı anda mevcut olamaz.⁴⁸ İbn Rüşd, filozoflara nispet ederek bir cevherin diğer bir cevherin varlık sebebi olmasını, "bilfiil olarak bulunan cevherin potansiyel olarak bulunan cevheri yetkinleştirmesi" şeklinde yorumlar. Öyle ki bu durumda bilfiil olan,

⁴² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/318; 3/298. İbn Rüşd, sudûru geçersiz saymakla birlikte aklın çeşitli mevcutların nedeni olabileceğini dile getirmektedir. O, her ne kadar bunu tasavvur farklılaşmasına bağlasa da konuyla ilgili olarak kararsız bir tavır sergilemektedir. Bununun muhtemelen sebeplerinden birisi İbn Rüşd'ün, belli bir dönem Fârâbî ve İbn Sînâ etkisinde kalmış olmasıdır. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/610. Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 177.

⁴³ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 32.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/452.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 86; Hüseyin Aydoğdu, "İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayrımı Bağlamında Tümeller Sorununun Çözümlemesi", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 1/226; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 163.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/506.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 86.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/502-504.

bilkuvve olanın gayesi ve tamlık hâli olur.⁴⁹ Öyleyse cevher ismini almaya en layık olan mevcut, İlk İlke'dir ve yalnızca o, araçlar vasıtasıyla ay altı âlemi potansiyel hâlden fiil hâline çıkarır. O, cevher olmanın zirvesindedir ve kendi zâtından başka bir şeye dayanmaz. Hatta o, diğer cevherlerin sebebi ve hepsinin kendisine döndüğü mercidir. Her şeyin kendisine dönmesinin anlamı, Onun aynı zamanda evrensel birliğin kendisi olduğu anlamına gelir.⁵⁰

İbn Rüşd, Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, kendisi hareket etmeyen İlk Cevher'in oluş ve bozuluş âlemiyle irtibatının olup olmadığı, varsa bunun nasıl olduğu meselesinin büyük bir müşkülât olarak karşımızda durduğunu, açıkça dile getirmiştir.⁵¹ Hatta ona göre antik filozoflar gerçekte oluştan bahsedilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, yoktan bir şey var olmayacağı gibi mevcuttan da bir şey var olamaz. Şu hâlde mevcutlar hep bilfiil hâlde bulunmaktadır; sadece hislerimiz sebebiyle bize var oluyorlarmış gibi görünmektedir.⁵² Antik filozofların yolunu sürdürdüğünü ileri süren İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesi ne anlama gelmektedir?

3. Tanrı'ya Cevher Denilmesi

İbn Rüşd'ün antik filozofları takip ederek mümkün varlık fikrini reddettiğini belirtmiştik. Ona göre, var olması bir nedene bağlı olan bir varlık, esasında yokluktan başka bir şey olmadığı için varlık tasnifine dâhil edilmesi ve buna bağlı olarak zorunlu ve mümkün varlık ayrımına gidilmesi doğru değildir. Oysaki varlığın imkânından değil olsa olsa mümkün olanın bizzat kendisinden bahsedilebilir.⁵³ Yukarıda görüldüğü üzere varlık tümel bir kavram ve gerçekten var olan da sadece cevher olduğuna göre varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ayrımı felsefi bir ayrım olmayıp kelimâdir.⁵⁴

İbn Rüşd, Zorunlu Varlık denilen şeyde mantıken imkânın bulunamayacağını çünkü imkânın zorunlunun karşıtı olduğunu dile getirir. Bu durumda mümkün varlığın Zorunlu Varlık sayesinde zorunlu olduğu düşüncesi geçersizdir. Bununla birlikte o, gök cisimlerinin cevherleri yönünden zorunlu; hareket ve uzay bakımından mümkün olduğunu savunur. Yani cevheri farklılaşmanın doğal bir sonucu olarak gök cisimleri zorunlu varlıklardır. Ona göre,

⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 244.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 133.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 505-506 (XII.7 1072b 10-15).

İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/556.

⁵² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/324.

⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 122.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 160.

İbn Sinâ bunu fark edemediği için göğü ve içerisindeki cisimleri kendi cevherleri açısından zorunlu varlıklar olarak görememiş ve onların zorunluluğunu “kendi başına zorunlu olana” bağlamıştır.⁵⁵

İbn Rüşd’e göre zorunlu mümkün ayrımı mantık temelli yapılan bir ayrımdır. Buna göre mevcut/varlık açısından değil sadece cevher açısından zorunlu olan ve olmayan ayrımı yapılabilir. Bu açıdan zorunlu olan cevherdir ve o da hareket türleri yönünden potansiyel durumlar taşımaz. Öyleyse cevherleri bakımından dört unsur ve gök cisimleri zorunlu mevcutlardır.⁵⁶ Âlem; dört unsur ve gök cisimleri gibi içerdikleri yönünden çok olmakla birlikte aslında birdir. Âlem bir ise faili de birdir.⁵⁷ İbn Rüşd’ün âlemin bir olduğu yargısı -olumlu anlamda- vehmin bir yargısı gibi durmaktadır. Aksî takdirde cevher öğretisi buna pek izin vermemektedir. Ona göre yaratma anlamında bütün âlem, bilkuvve bir şey olarak ise ay-altı âlem, failin kendisinde eylemde bulunduğu tek maluldür. Ay-altı âlemin bilfiil olması varlıkta yetkinliğe kavuşması anlamına gelir.⁵⁸

İbn Rüşd, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı yapmanın, ilke ve gayeler arasındaki vasıtaların ihmal edilmesi anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Ayrıca kelamcılarının nedenselliği tahrip eden cevaz/mümkün anlayışına, aslında âlemdeki tertip ve nizamın kaldırılması faaliyeti anlamına geldiği için güçlü bir biçimde karşı çıkmıştır.⁵⁹ İbn Rüşd nedenselliği zâtî-arazî, bilkuvve-bilfiil ve yakın-uzak bağlamlarında değerlendirerek Aristoteles metafiziğine uygun bir nedensellik anlayışı geliştirmiştir.⁶⁰

İbn Rüşd cevher tanımına uyan en uygun varlığın Tanrı olduğunu dile getirir. O, ay-altı âlemi kuvveden fiile geçiren Tanrı’yı -bir cevher olarak- âlemin uzak faili konumuna yerleştirir.⁶¹ Tanrı ezeli, cevher, mahza fiil ve maddeyle karışmamış olandır. O; sevilenin, arzu edilenin ve leziz olanın etkin oldukları şeyleri hareket ettirmesi gibi⁶² “ilk hareket edeni” harekete geçirir. İlk hareketli ise diğer bütün gök cisimlerini, oluş ve bozuluşa uğrayanları hareket ettirir.⁶³ İbn Rüşd, ay-

⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 224.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 239.

⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 124.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/652.

⁵⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi 'akâ'idi'l-mille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsetü'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 1998), 169.

⁶⁰ Nuri Adıgüzel, “İbn Rüşd’e Göre İlet Çeşitleri, Gücün (Kuvve) İlliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 52.

⁶¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 107; Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 169.

⁶² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/542.

⁶³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/552.

altı âlemin kuvve hâlinde fiil hâline geçişini şöyle açıklar: Bir tarafta salt fiil hâlinde olan Tanrı, diğer tarafta ise salt kuvve hâlinde olan madde/heyûlâ vardır.⁶⁴ Salt kuvve ile salt fiil arasındaki kopukluk, araya yerleştirilen geçiş elemanlarıyla giderilir.⁶⁵ Bu geçiş elamanları gök cisimleri, ayrık sûretler ve benzeridir. Öyleyse gök cisimlerinin hareketi döngüsel olup ezeldir.⁶⁶ Şöyle ki kuvve, fiile göre zamansal bir önceliğe sahip değildir. Çünkü o, fiilden sonra ancak var olabilir. Kuvve içermeyen ezeli mevcutlar kuvveden öncedir.⁶⁷ Yani onların maddesi yoktur, salt fiildir, zâtî bir birliğe sahiptir ve mâhiyeti varlığının aynıdır. İdeaları kabul edenlerin hatası işte bu noktada meydana gelmektedir. Çünkü mâhiyeti ve tanımı olmayan salt fiili şeyler böyle olmayan duyulularla bir tutulamaz ve aynı düzlemde yer alamaz.⁶⁸

İbn Rüşd salt kuvve olan ile mutlak yokluğu birbirinden ayırır. Ona göre failin mutlak yokluğa etkisi olmadığı gibi var olanı da yok edemez. Ancak arazî anlamda yokluktan bahsedilebilir. Arazî yokluk; oluş ve bozuluşun bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁶⁹ Öyleyse âlem formu itibari ile hâdis, fakat bizatihi varlığı ve zamanın her iki tarafında bulunması itibariyle sonsuzdur.⁷⁰

İbn Rüşd, bir taraftan âlemin yaratılmadığını ve sonsuz olduğunu söylerken öte taraftan cevher ve ayan sahibi olanların Tanrı tarafından yaratıldığını dile getirir. Tanrı sebepler vasıtasıyla bütün şeylerin cevherini yaratır. Dünyadaki nizamın içsel nedeni Tanrı'nın yarattığı tabiat ve ondaki nefisler iken dışsal nedeni ise göksel cisimlerdir.⁷¹ İsmail Hakkı İzmirli bu durumu, İbn Rüşd'ün sûreti dıştan gelen bir şey değil de maddede mündemiç bilkuvve bir gerçeklik olarak gördüğü, şeklinde dile getirir.⁷²

İbn Rüşd âlemi oluşturan fertlerin hâdis olduğu konusunda kelamcılarla mutabıktır. Ancak kelamcılardan farklı olarak ona göre Tanrı, evreni bir bütün olarak sürekli bir sonradan oluşla yaratır.⁷³ Oysaki ay-üstü âlemin ezeli oluşuyla sonradan ve sürekli yaratmayı beraberce savunmak oldukça güçtür. Başka bir

⁶⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/802.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 83.

⁶⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 111.

⁶⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 82.

⁶⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 63.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 96.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl-Din Felsefe İlişkisi-*, thk. M. Abdülvâhid el-Asrî, çev. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 142.

⁷¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 191-192.

⁷² İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları" *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 21 (1931), 28.

⁷³ Mehmet Bayrakdar, "İbn Rüşd ve Allah'ın Varlığının Kanıtları", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 49.

ifadeyle ezeli olanın yaratılmasıyla sürekli olarak bilfiil hâlde olmasını telif etmek anlaşılması zor bir durumdur.

İbn Rüşd, ayırık sûretlerin herhangi bir şekilde fail ilkeler olmasını Aristoteles'in kabul etmediğini bildirir. Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konuda Aristoteles'ten uzaklaşarak Platon'a meylettğini ifade eder.⁷⁴ Onun ifadesine göre Aristoteles akli kuvveleri maddeyle karışık kuvvetler olarak kabul etmez. Öyleyse akli olandan akıl, maddi olandan da maddi şeyler doğar.⁷⁵ İnsanı ancak insan doğurur ve güneş buna katkı yapar. İbn Rüşd, Aristoteles'in peşinden giderek doğal olanın oluşumunda tabiatı esas alır. Fert ferdi doğurmaktadır ve olsa olsa güneş ve diğer göksel cisimlerin buna katkısı olabilir.⁷⁶ Şu hâlde ideaları kabul etmek veya bilfiil mevcutları dikkate almaksızın kelamcılarının yaptığı gibi yaratılışı doğrudan Tanrı'ya dayandırmak yanlıştır.⁷⁷ İbn Rüşd, “tabiattaki çoğalmanın fertler vasıtasıyla gerçekleştiğini” ve “maddi unsurlara faal aklın etki yaptığını” iki ayrı cümlede peş peşe dile getirerek bir tür telif yoluna gider.⁷⁸ *el-Keşf an menâhici'l-edille*'de ise cevher ve ayanları ihtira edenin Tanrı olduğunu net bir şekilde dile getirir.⁷⁹ Kanaatimizce İbn Rüşd genellikle felsefe yaparken daha çok gerçeğin resmini çizmeye çalışan ve yakaladığı gerçeğin peşinden giden bir filozof görüntüsü verir. O, izah edemediği ve anlamlandıramadığı noktaları, büyük bir alçakgönüllülükle kendi yetersizliğine bağlamaktan çekinmez.

İbn Rüşd'e göre, İlk İlke'nin cisim olmadığına inanan düşünürler arasında ittifak olduğu gibi kesin kanıtlar da bunu doğrular.⁸⁰ Lakin halk nazarında cisim olmayanın mevcut olmadığına hükmolunur.⁸¹ O; halk seviyesinde aklın tahayyülden ayrılmadığını hatta halkın hayal ve tahayyül edilmeyen bir şeyin varlığını kabul ve tasdik etmesinin imkânsız olduğunu ve bunun için şeriatın onlara “İlk İlke'nin cisim olup olmadığı meselesini” açıklamaktan vaz geçtiğini ileri sürer.⁸² Ayrıca halkın yetersizliği ve ölüm ötesi anlatıların çoğunun cismani olması da bunda etkilidir.⁸³ Bu

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'ı beyne ra'yeti'l-hakîmeyn*, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 66-67. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerh*'te Fârâbî'yi “*hakîmeyn*” adlı eserinde Aristoteles'i ideaları benimsiyor gibi gösterdiği için eleştirir. Orada, bu yanı sıra İbn Sînâ'nın da ortak olduğunu iddia eder ancak iddiasına mesnet olacak bir kaynak zikretmez. Oysaki İbn Sînâ'nın idealar düşüncesini eleştirdiği bilinmektedir: İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/56.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/318.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 141.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/414.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 141.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 192.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 172.

⁸¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 139.

⁸² İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 138.

⁸³ Ömer Bozkurt, *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 138.

nedenle şeriat, Tanrı'nın cisim olup olmadığı meselesinde sessiz kalmış, Tanrı'yı halkın muhayyile ve tasavvur kuvvetine yakın ve uygun gelecek şekilde nitelmiştir.⁸⁴ Örneğin Kur'an'ın Nûr Sûresi otuz beşinci âyetinde “Allah'ın nur olduğu” ifade edilmiştir. Şu hâlde Allah, en üstün hissedilir mevcuttur. Lakin göz ve zekâ O'nu idrak etmekten acizdir.⁸⁵ Yine de Tanrı'nın yüzü ve eli gibi Kur'an'da geçen tabirlerden anlaşılan O'nun bir tür cisim olduğu yönündedir. Ancak O'nun âleme nazaran mükemmel olduğu da söylenmelidir. İbn Rüşd, bu gibi konularda Hanbeli bir tutum takınmanın doğru olduğunu savunur. Bu tavrın geçerlik nedeni, gaipteki bir mevcudun cisim olup olmadığının halk tarafından bilinemeyeceğidir.⁸⁶

İbn Rüşd'ün, halkın anlayabilmesi açısından Yüce Allah'ın hem hissedilir olduğunu söylemesi hem de akıl ve duyu organları tarafından idrak edilemediğini ileri sürmesi oldukça ilginç ve orijinal bir görüştür. Öte taraftan o, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kelamcılara yaklaşılarak failin cisim olmadığını ileri sürmeleri nedeniyle eleştirir hatta onların tuttuğu bu yolun insanı Tanrı'ya ulaştırmadığını iddia eder.⁸⁷

Hâsılı İbn Rüşd'ün Tanrı'nın İlk Muharrik olması, bilkuvve nitelikler ihtiva etmemesi, hiçbir şeye benzememesi ve cins yönünden iştirakçisinin olmaması görüşleri felsefî görüşleri olarak, Tanrı'nın idrak edilebilmesi için cisimden tenzih edilmemesi gerektiği görüşü ise halka yönelik görüşü olarak değerlendirilebilir. Yani muhatap kitleye göre İbn Rüşd'ün felsefî ve dinî görüşlerde farklılığa gittiği söylenebilir. Aslında o, bu tutumunun sonuçlarının çelişik olmadığını gösterme gayreti içerisindeydi. Ayrıca onun bazı metafiziksel görüşlerini çağın eksik ve yanlış fizik bilgisine dayandırdığı görülmektedir. Göksel cisimlerin ezeli olarak dönüş hareketi içerisinde bulunduğu fikri bunların başında gelir. Zannımızca bu düşünce sadece onun değil birçok İslâm filozofunun bazı yanlışlara düşmesine sebep olmuştur.

Sonuç

Aristoteles'in, dikkatlerimizin idealara yönelmesini engellemek amacıyla metafiziğin konusunu “mevcut olması açısından mevcut” araştırmasından “cevher olması açısından cevher” araştırmasına dönüştürdüğü söylenebilir. Onun sıkı bir takipçisi olan İbn Rüşd'de de benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Bu yüzden o, metafiziği daha çok “cevher olması açısından cevher” araştırması şeklinde icra

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 157.

⁸⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 144.

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 139,144.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/318.

etmektedir ve bu durum İbn Rüşd'ün Tanrı'nın cevher olduğu yönündeki düşüncesinin temel dayanağıdır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin birinci sebebi şu olabilir: Cevherin ifade ettiği anlamı en çok karşılayan varlık Tanrı'dır. İkincisi mevcut kavramının dış dünyada karşılığı olmayan cins anlamında zihinsel bir kavram şeklinde anlaşılması ve buna bağlı olarak da cevher kavramının ifade ettiği anlamın genişletilmesi, İbn Rüşd'ün Tanrı-âlem ilişkisine dair orijinal bir girişimdir. Şöyle ki o, ezeli gök cisimlerinin Tanrı'ya yönelik aşk ve şevk hissiyle harekete geçtiklerini, ay-altı âlemde ise kuvveden fiile çıkarma yani hareket verme anlamında bir ilişkinin oluştuğunu dile getirir. Âlemin ezeli olduğunu kabul ettiği için İbn Rüşd, Tanrı-âlemi ilişkisini cevher temelinde değerlendirir. Bu durumda oluşabilecek yanlış anlamaları teşkik fikrini savunarak aşmaya çalışır. Buna göre Tanrı cevheri yönünden âlemden öncedir. Bu öncelik zâtî ve cevheri bir öncelik olduğu için âlemin ezeli olmasının Tanrı'nın ulûhiyetine bir zararı dokunmamaktadır. Onun teşkikî dar anlamda kullanma girişimi genel düşüncesiyle uyum arz eder. Çünkü cevherde yetkinlik-noksanlık, güçlülük-zayıflık, zenginlik-fakirlik, imkân ve zorunluluk gibi yönlerin olması cevherin tanımına ve genel vaziyetine aykırıdır. Başka bir deyişle paylaşabilir ve ortak bir şey olmadığından dolayı cevherde sayılan yönlerden teşkikin olması mümkün görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin üçüncü sebebi, yaşadığı zamanda yerleşik olan yanlış fizik ve astronomi bilgisidir. Buna göre o, Aristoteles'e güvenerek gök cisimlerinin ezelden beri hareket ettiğini varsaymıştır. Başka bir ifadeyle gök cisimleri; dünyadaki oluş ve bozuluşun gerçekleşmesinde etkinlik kazanarak salt fiil olan Tanrı ile salt kuvve olan maddî varoluş arasında aracılık yapmaktadır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin dördüncü sebebi, tümeller ve idealar konusundaki tavrıdır. Aristoteles, bu konuda Platon'a güçlü bir şekilde karşı dursa da meselenin taşıdığı zorluğu ve güçlüğü itiraf etmesi bunun tam anlamıyla aşlamadığının bir itirafı gibidir. O, Aristoteles'i takip ederek idealar ile tikel mevcutlar arasında ontolojik bir paydaşlığın gerçekleşmediği düşüncesiyle, gök cisimlerini devreye sokmuştur.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin sonuçlara gelince, bunların birincisi onun *Faslü'l-makâl* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille* gibi teolojik eserlerindeki Hanbelî anlayışı benimseyen tavrıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ'yı felsefeyi felsefe olmaktan çıkartıp kelama yaklaştırdıkları yönünde eleştiren İbn Rüşd'ün

tutarlı bir biçimde felsefi görüşleriyle dini görüşlerini birbirinden ayırt ettiği söylenebilir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin ikinci sonucu, âlemin ezeli olması fikrini kabul etmesidir. Şöyle ki, cevher bir konuda bulunmadığı ve bir konuya yüklem olmadığına göre sonsuzca ve kendiliğinden var olması gerekir. Yani Tanrı ve âlem, iki ayrı cevher olarak ezelden beri var olmalıdır. Bu durumda Tanrı âlem ayrımının korunması için İbn Rüşd, öncelik sonralık ve bilkuvve bilfiil ayrımlarını devreye sokar. Bu müdahalenin sonucu olarak Tanrı önce iken âlem sonradır, Tanrı bilfiil iken ay-altı âlem ise bilkuvvedir. Şu hâlde Tanrı ay-altı âleme varlık veren değil, bilkuvve hâlde bulunan ay-altı âlemi göksel cisimler vasıtasıyla bilfiil kılandır. Öte taraftan Tanrı cevheri itibariyle âlemden önce olduğu gibi âlem de ilk hareketini ona duyduğu aşkla kazanmıştır. Öyleyse İlk Muharrikin âleme hareket vermesi “aşğın maşukunu hareket ettirmesine” benzer.

Tanrı'ya cevher demenin üçüncü sonucu sudûr düşüncesi, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ve ontolojik nedensellik fikri gibi Yeni Platoncu düşüncelerin ikincil konuma itilmesidir. Gerçi Yeni Platoncu düşüncüyü savunan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar doğrudan Tanrı'ya cevher adını takmasalar da cevher kavramını Tanrı'ya yüklerler. Sudûr, zorunlu mümkün ayrımı ve nedensellik gibi konularda özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefeyi tahrip ettiğini düşünen İbn Rüşd, Tanrı'nın bir cevher olarak “İlk Muharrik olduğu” fikrini, en doğru düşünce olarak kabul eder. Denilebilir ki o, bu konuyu öylesine önemser ve elde ettiği sonuçlara öylesine güvenir ki İslâm filozoflarının birikimlerine sırt çevirmekte herhangi bir çekince duymaz. Hâsılı İbn Rüşd örneğinden hareketle söylemek gerekirse filozofların Tanrı telakkileri, “metafizik konusunu ne olarak kabul ettikleriyle” doğrudan bağlantılıdır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri. “İbn Rüşd'e Göre İlet Çeşitleri, Gücün (Kuvve) İlliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 40-52.
- Adıgüzel, Nuri. *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Altunya, Hülya. “Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012), 59-81.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

- Aydoğdu, Hüseyin. “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayrımı Bağlamında Tümele Sorununun Çözülmesi”. *Doğu Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- Bayraktar, Mehmet. “İbn Rüşd ve Allah’ın Varlığının Kanıtları”. *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 31-50.
- Bozkurt, Ömer. *Gazali ve İbn Rüşd’de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 203.
- Doru, M. Nesim. “Tanrı’nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması”. *Marife* 9/3 (Kış 2009), 257-276.
- Fârâbî. *Kitâbü ehli’l-medînetü’l-fâzıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî. *Kitâbü’l-cem’i beyne ra’yeti’l-hakîmeyn*. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd. *Faslü’l-makâl-Din Felsefe İlişkisi-*. thk. M. Abdülvâhid el-Asrî. çev. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an menâhici’l-edille fî ‘akâ’idi’l-mille*. thk. Muhammed Âbid Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsetü’l-Vahdeti’l-Mürebbiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi -Telhîs mâ ba’de’t-tabîa-*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd. *Risâle Ma ba’de’t-tabîa*. thk. Cerar Cihâmî. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994.
- İbn Rüşd. *Tefsîr mâ ba’de’t-tabîa: Grand Commentaire de la Métaphysique*. Ed. M. Bouyges. Beyrut: Dârü’l-Maşrik, 1938-1952.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü’t-Tehâfüt*. tkd. Muhammed Arîbî. Beyrut: Dârü’l-Lübnânî, 1993.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi’l-Makûlât – Kategoriler Kitabı’nın Orta Şerhi*. thk ve çev. Salih Yalın. Ankara: Elis, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’ş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, thk. Eleb Kanavâtî vd. Kahire: Vezeratü’l-Segafeti ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, 1959.

- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 21 (1931), 17-35.
- Kaya, Mahmut. "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi". *Türk Tarih Kurumu Yayınları 7/80 İbn Sînâ Özel Sayısı*. (2014), 563-570.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım. 2020.
- Yalın, Salih. *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Yalın, Salih. "İbn Rüşd ve Metafizik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/607-636. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Yalın, Salih. *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.