

İbn Rüşd'ün

Ömer M. ALPER

İbn Sînâ'yı eleştirisi:

el-Fark beyne
re'yeyi'l-hakîmeyn*

İslâm felsefe gele-
neği içerisinde
İbn Rüşd (ö.
595/1198) hem
yöneliş ve gâye
hem de felsefesinin te-
mel özellikleri bakımın-
dan husûsî ve mümtâz

bir mevkiye sahiptir. Gerek “Şârih” olarak gerekse felsefenin bir kısım temel ve merkezî sorunlarına getirdiği çözüm önerileri bakımından o, İbn Bâcce (ö. 533/1138) ile başlayan Batı İslâm felsefe tarihinde kemâl noktasını ifade etmektedir. Ayrıca bütün husûsiyetleriyle birlikte o, Doğu İslâm felsefe geleneğinden açık bir farklılaşmayı ortaya koymaktadır.¹

Kuşkusuz İbn Rüşd'ün içerisinde bulunduğu kültürel, sosyal ve siyasal ortam, onun Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 429/1037) ile temsil edilen Doğu İslâm felsefe geleneğinden belli noktalarda ayrılmasına sebebiyet vermiş, farklı bir istikamet belirlemede etkili olmuştur. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün gerek Aristoteles'e yaptığı şerhleri, gerekse felsefi ve kelâmî görüşlerinin anlaşılması için en önemli kaynak olan *Tehâfütü'r-Te-hâfüt* gibi bazı eserleri incelendiğinde sadece felsefesinin diğerlerinden farklı olduğu değil, aynı zamanda onun muayyen meselelerde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Doğu İslâm dünyasına mensup bazı filozof ve düşünürleri eleştirdiği de açıkça görülecektir.

* Bu makalenin özeti, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TDV. İslâm Araştırmaları Merkezi, Alman Goethe Enstitüsü, İstanbul Orient Enstitüsü ve Fransız Enstitüsü'nün organizasyonu ile 11-13 Aralık 1998'de İstanbul'da gerçekleştirilen “Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd” konulu uluslararası sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

1 Muhammed Âbid el-Câbirî, İbn Rüşd'ün genel olarak İslâm felsefesi ve özel olarak da Batı İslâm felsefe geleneği içerisindeki bu ve benzeri konumunu esas almak suretiyle ve diğer Batılı İslâm düşünürlerinin de bir kısım görüşlerini hesaba katarak tartışılabilir bir bakış açısı ortaya koymaktadır. O, Batı-Doğu (Mağrib-Maşrik) kutuplaşmasına dayalı bir “mega teori” kurmaya çalışmakta ve sonuç olarak İbn Rüşd ile temsil edilen Batı İslâm felsefe geleneğinin Doğu İslâm felsefe geleneği karşısında rasyonel, felsefi ve bilimsel düşünme noktasından bari bir üstünlük taşıdığını iddia etmektedir. İslâm felsefe geleneğinin böyle bir çerçevede yapılan yorumu ve bunun üzerine kurulan teorinin ayrıntılı bir açıklaması için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahmü ve'r-Türâs: Kurâât Muâsıra fî Türâsina'l-Felsefî* (Beirut 1993), s. 211 vd.

İbn Rüşd'ün söz konusu edilen eleştirisinin belli bir hedef ve program dâhilinde gerçekleştirildiği aşikârdır. Bu hedef ve program, öyle anlaşılacaktır ki, bir yandan Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından asıllarından koparıldığı düşünülen “burhânî felsefenin”² yeniden gerçek temellerine oturtulmasını, öte yandan Gazâlî'nin (ö. 505/1111) Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ciddi bir biçimde eleştirmesi sûretiyle itibarını kaybetme aşamasına gelen felsefeye (din nazarındaki) üstün mevkiinin yeniden kazandırılmasını kapsamaktadır.

İbn Rüşd'ün eserlerinin en mühim yanlarından birini oluşturan İbn Sînâ eleştirisinin³ hangi düzeyde olduğu ve ne tür alanları kapsadığının tespiti ve tahlili onun, kendinden önceki İslâm filozoflarından ayrıldığı bazı temel yönlerinin vuzûha kavuşması, bir ideal ve hedef olarak gerçekleştirilmeye çalışıldığı felsefî projesinin daha doğru bir biçimde kavranması ve belki de İslâm dünyasından ziyade Ortaçağ Avrupa'sında etkili olmasının nedenlerinin anlaşılmasında önem arz etmektedir.

İbn Rüşd'ün eserleri incelendiğinde onun İbn Sînâ'yı eleştirisinin (1) anlama ve yorumlama sorunu, (2) yöntem sorunu ve (3) ilâhiyyât ve tabiiyyât ile ilgili bir kısım sorunlar olmak üzere üç ana noktada toplandığı görülmektedir.

Şimdi İbn Rüşd'ün İbn Sînâ eleştirisinin dayandığı bu üç temel noktayı ele alıp incelemeye çalışalım.

I. Anlama ve Yorumlama Sorunu

Meşşâî filozoflar açısından Aristoteles'in felsefesi büyük önem arz etmektedir. Çünkü tarihî süreç içerisinde saf hakikati ortaya koyan “burhânî felsefe”, en mükemmel halini Aristoteles'te (Muallim-i Evvel) almıştır. O halde onun doğru bir biçimde anlaşılıp yorumlanması ve kapalı noktalarının açıklığa kavuşturulması önemli bir görev olmaktadır.⁴ İşte böyle

2 “Burhânî felsefe” terimi burada ve ileriki sayfalarda, muhtelif kıyas türleri arasından “kesin bilgiye götüren” burhânî kıyas yöntemine dayalı felsefe anlamında kullanılmaktadır. “Zannî felsefe” ve “yanıltıcı felsefe”nin karşıtı olarak ortaya konulan “burhânî felsefe” ya da aynı manaya gelen “yakini felsefe” teriminin Fârâbî tarafından kullanımına örnek olarak bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (Beyrut 1990), th. Muhsin Mehdi, s. 153, 154, 155. Ayrıca burhânî kıyas yöntemiyle ilgili geniş bilgi için bu makalenin “Yöntem Sorunu” bölümüne bak.

3 Mâcîc Fahrî haklı bir tespitle İbn Rüşd'ün eserlerinin üç önemli yanı olduğunu belirtmektedir: (1) Aristoteles üzerine şerh yahut yorumlarda bulunması, (2) saf Aristoculuk adına Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tenkit etmesi (ki İbn Rüşd'e göre onlar onu ya tahrif etmişler ya da çarpıtmışlardır), (3) doğru anlaşılmalı felsefe ile doğru yorumlanan din arasındaki aslı uyumu göstermesi. Bk. Mâcîc Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul 1987), çev. Kasım Turhan, s. 216.

4 Bu konuyla ilgili olarak bazı örnekler verilebilir. Mesela Kindî *İlk Felsefe Üzerine* adlı risâlesinde (s. 3) Aristoteles'i “Yunanlıların seçkin kişisi” olarak anmakta ve *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*'de (s. 154, 157) “öğrencinin filozof olabilmesi için matematik ilminden sonra Aristoteles'in sıra düzenine konulmuş olan kitaplarını art arda okuması gerekmektedir” demektedir. Aristoteles'in ✍

bir gâye ile ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'den (ö. 260/873) başlamak üzere Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi pekçok filozof düzey, kapsam ve konuları birbirinden farklı olabilmekle birlikte Aristoteles'in eserlerini şerh etmiş ve yorumlamışlardır. Yine bu öneminde dolaydır ki, bilimsel ve felsefî konulara ilgi duyan ve bu alanlarda çeşitli atılımlarda bulunan Muvahhidler Devleti'nin emîri Ebû Ya'kûb Yûsuf (ö. 580/1184) "iyice kavranıp asıl söylenenin ortaya konulması ve böylece kolay bir biçimde anlaşılmasının sağlanması" gâyesiyle Aristoteles'in eserlerinin şerh edilmesini istediğinde İbn Rüşd, böyle büyük ve zor bir işe girmekten kaçınmamıştır.⁵

Aristoteles şârihi olmak ve yorumculuğu aşarak önemli felsefî ve kelâmî meseleleri ele alıp çözüm üretmeye çalışmak gibi iki temel yönü olan İbn Rüşd'ün yorumculuk yönü açısından bakıldığında sadece öz olarak değil, şekil olarak da İslâm dünyasındaki Aristoteles şârihlerinden farklı bir çizgiyi oluşturduğu görülmektedir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere bu şârihlerin yapmış oldukları Aristoteles şerhlerinde, İskender Aphrodisias (ms. ö. 200 [?]), Themistius (ms. ö. 360 [?]) ve Simplicius (ms. ö. 533) gibi kendilerinden önceki Aristoteles yorumcularının yolu-

eserlerini yöntem ve muhtevâ açısından belli noktalardan tanıttıktan sonra aynı risâlesinde (s. 165) o, "insanı son yetkinliğe ulaştırarak olan ilmi elde etme yöntemlerini sıra düzenine göre" anlatmış olduğunu kaydetmektedir ki bu onun felsefe ya da başka bir ifadeyle hakikatin bilgisiyle Aristoteles'i nasıl irtibatlandırdığının açık bir göstergesidir. Kadîm bilgelerin eserlerini açıklama ve yorumlama konusunda da o yine *İlk Felsefe Üzerine*'de (s. 4) şunları kaydetmektedir: "Bize düşen, âdetimiz olduğu üzere ele aldığımız bütün konularda eskilerin o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir. Bu kitabımızda da aynı ilkeye bağlı kalacağız; gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz." (Kindî, *Felsefî Risâleler* (İstanbul 1994), çev. Mahmut Kaya). Bu konuyla ilgili olarak verilebilecek tipik bir diğer örnek Fârâbî'dir. İnsanlık tarihi içerisinde burhânî felsefenin bir anda değil, aksine çeşitli aşamalardan geçilerek elde edildiğini ortaya koyan Fârâbî, müstakil bir sistem olarak "burhânî felsefe"nin vücut bulmasının Platon ile birlikte mümkün olabildiğini söylemekte ve hatta tam bir istikrara kavuşmasının Aristoteles ile sağlandığını kaydetmektedir. Bu noktadan hareketle o, felsefenin bütün eksikliklerden uzak ve her şeyi kuşatıcı kemâl noktasının Aristoteles olduğunu ifade etmektedir (Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 150, 151, 152). Platon ve Aristoteles'in her ilmi disiplinde kendisine dayanılacak asıl olduğunu belirten Fârâbî, bu ikisinin felsefenin kurucusu, kaynağı, sonuna ve detaylarına varıncaya kadar tamamlayıcısı olduğunu kaydetmekte (Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* (Beirut 1986) nşr. Alber Nasri Nâdir, s. 80) ve Aristoteles'ten sonra araştırılacak bir konu kalmadığını, artık yapılacak şeyin bu gerçek filozoflar tarafından ortaya konulanların öğrenilmesi ve öğretilmesi olduğunu vurgulamaktadır. (Fârâbî, *Hurûf*, s. 151-152).

5 Bu olayla ilgili geniş bilgi için bk. Abdolvâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Abbâri'l-Mağrib* (Kahire 1324), s. 158-159. Krş. Leon Gauthier, *İbn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres* (Paris 1909), s. 17.

nu izledikleri anlaşılmalıdır. Cevâmi' ya da Telâhîs (tekil halinde Paraphares ya da Compendium) olarak bilinen bu şerhlerde önceki yorumcular Aristoteles'in genel felsefesi içerisinde yer alan bir bölümü ele almakta ve o bölümle ilgili olarak Aristoteles'in amacını özetlemektedirler. Buna misal olarak daha sonraki devirlerde özellikle Kindî, Fârâbî ve hatta İbn Rüşd gibi filozof yorumcuların akıl konusundaki risâlelerine model aldıkları İskender'in *Risâle fi'l-Akl* adlı eseri gösterilebilir. Onların İskender'in eserini model alarak hazırlamış oldukları bu risâleleri açık bir biçimde Aristoteles'in nefis konusunda yazmış olduğu eserinin akıl ve idrak meselesini ele alan üçüncü bölümüne dayanmaktadır. Fakat bu eserlerde kelimenin tam anlamıyla bir şerh ya da yorum söz konusu değildir. Gerçek şu ki Aristoteles'in metinlerini hakikî manada yorumlama usûlü İbn Rüşd'e dayanmaktadır ve bu usul daha sonra XIII. yüzyılda Batı'da Saint Thomas Aquinas (ö. 1274) tarafından da benimsenmiştir.⁶

Aristoteles'in eserlerini şerh konusunda İbn Rüşd'ün diğerlerinden farklı ve imtiyazlı yönü asıl olarak onun şerhlerinin özüne ve muhtevâsına ilişkindir. İşte tam da bu noktada o, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya bir kısım eleştiriler yöneltmektedir. O gerek şerhlerinde, gerekse müstakil olarak kaleme aldığı bir kısım eserlerinde Aristoteles'in görüşlerini anlayamadıkları, yanlış anladıkları, başkalarının görüşleriyle karıştırdıkları ve çarpıttıkları gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tenkit etmektedir. Bundan da öte o, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e tam olarak ters düştüğünü göstermeyi amaçlayan doğrudan bir dizi eleştiri kitabı kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün günümüze ulaşmayan *Kitâbu Mâ Hâlefe Fibi Ebû Nasr li Aristo fi Kitâbi'l-Burbân*⁷, *Kitâbu Fimâ Hâlefe Ebû Nasr li Aristotâlis fi Kitâbi'l-Burbân min Tertîbihi ve Kavânîni'l-Burbân ve'l-Hudûd*⁸ ve *Makâle fi'r-Red alâ Ebî Ali İbn Sînâ fi Taksîmihi'l-Mevcûdât ilâ Mümkîn ala'l-İtlâk ve Mümkîn-Bizâtihi Vâcib-Bigayrihi ve ilâ Vâcib-Bizâtihi*⁹ adlı klasik İslâm kaynaklarında zikredilen eserleri, bunlara örnek gösterilebilir.

Yukarıda adı geçen eserleri dışında İbn Rüşd'ün, (Fârâbî ve İbn Sînâ gibi) sonraki filozofların eskilerin görüşlerini anlamayıp yanlış yorumladıklarına ilişkin eleştirel tutumunu onun *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde de net olarak görmek mümkündür. O burada, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden mutlak olarak felsefe ve filozofları eleştirisine bir bakıma kendisi de filozof eleştirisi yaparak “cevap ver-

6 İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yaptığı şerhlerinin sayısı ve adları, yorumlama ve şerh tekniğindeki orjinalliği ve diğer şârihlerden ayrılan üstün yönleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Mâcîd Fahrî, *İbn Rüşd: Feylesüfu Kurtuba* (Beyrut 1986), s. 12-175.

7 Zehebî'nin *Târibu'l-İslâm*'ından naklen; G.C. Anawati, *Müellefâtü İbn Rüşd* (el-Cezâir 1978), s. 35.

8 İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ* (Beyrut thz.), th. Nizâr Rıza, s. 533.

9 İbn Ebî Useybia, *a.g.e.*, s. 533.

me” yoluna gitmektedir. İbn Rüşd pekçok meselede Gazâlî'nin eleştirilerine hak vermektedir ve benzer bir biçimde o da eleştiriler sunmaktadır. Fakat bu çabasıyla o, açıkça “sonraki filozoflar”ın gerçek felsefeyi, yani eskilerin ortaya koyduğu burhânî felsefeyi temsil etmediğini, çünkü onu doğru bir biçimde anlayıp ortaya koyamadıklarını anlatmak istemektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında “filozofların tutarsızlığı”nı ortaya koymak gerçek filozofların değil, bu gerçek filozofları anlayamadığı halde temsile kalkışan bir kısım “sonraki filozofların tutarsızlığı”nı ortaya koymak demektir. O halde Gazâlî'nin asıl yanlışı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kitaplarına bakarak bir kısım eleştiriler getirmesidir. Oysa onların felsefesinin kusurlu olduğu ve felsefî meselelerde başkalarına da kusur bulaştırdığı âşikârdır.¹⁰

İbn Rüşd'ün, Aristoteles'i anlayamadıkları ya da yanlış anladıkları gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirisine somut bir örnek olarak onun, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında yapmış olduğu bazı açıklamaları verilebilir. *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Aristoteles'in “bir” ve “varlık” konusundaki bazı görüşlerini özetledikten sonra İbn Rüşd, Aristoteles'ten önce bu meseleyi kavrayan bir kimsenin bulunmamış olması ve onun anlamını kavramanın zorluğu nedeniyle sonradan gelen bir çok kimsenin bu konuyu anlayamadığını belirtmekte ve “birden ancak bir çıkar” diye bir zan içerisinde olan kimselerin görüşünün Aristoteles'in konuyla ilgili yaklaşımına aykırı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu konuda filozoflar açık bir yanlgı içerisinde dirler ve onların sözünü iyi araştırmak gerekir. Dolayısıyla meseleyle ilgili olarak eskilerin kitaplarına müracaat etmek elzem olup, İbn Sînâ ve benzerlerinin kitaplarına bakmak doğru değildir.¹¹ Yine o, eşyânın oluşu ve fâilinin ne olduğu konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Platon'a meylederek yanlgıya düşmelerini Aristoteles'in bu mesele ile ilgili “burhân”ını anlamamakla irtibatlandırmaktadır.¹²

İbn Rüşd, sadece yanlış anlama problemi üzerinde durmamakta, Meşşâî bazı filozofların kendi görüşlerini Aristoteles'in görüşleriymiş gibi sunduklarını¹³, bilhassa İbn Sînâ'nın Metafizik alanında “kudemâ”nın görüşlerini değiştirip tahrif ettiğini¹⁴ ve yanlış bir biçimde Aristoculara bir kısım görüşler atfettiğini, eleştirilerine ilave etmektedir.¹⁵ Hatta o, daha da ileri giderek İbn Sînâ başta olmak üzere Fârâbî ve diğer sonraki filozofların eski filozoflar hakkında asılsız sözler uydurduklarını da kaydetmektedir.¹⁶

10 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (Kahire 1980), th. Süleyman Dünya, c. I, s. 413.

11 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 303-305.

12 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa* (Beyrut 1983) th. S.J. Maurice Bouyges, c. II, s. 885.

13 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 343.

14 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 305.

15 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 392.

16 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 310.

Bir başka açıdan, İbn Rüşd'e göre, bazı filozofların Platon ile Aristoteles'in görüşlerini cem' etme çabalarının¹⁷ arkasında da eskilerin görüşlerini yanlış anlama ve yorumlama yatmaktadır. Çünkü Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin bir kısım meselelerde kesin olarak farklılık arzettiği bilinmektedir.¹⁸ Bu da, farklı sistemlere ve görüşlere sahip olan bu iki filozofun görüşlerinin te'vîl edilerek te'lif edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. O halde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoculuk adına bu iki farklı filozofu te'lif ve cem' etme çabaları ve sistemlerini böyle bir zeminde inşa etmeleri aslında her iki filozofun da görüşlerini doğru anlamamaktan kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak İbn Rüşd, Aristoteles'in felsefesini derinliğine kavrayarak onu, Simplicius ve Yuhanna en-Nahvî (ö. 568) gibi İskenderiyeli şârihlerin eliyle oluşturulan Yeni-Platoncu bulanıklıktan arındırmak konusunda gerçekten de üstün bir nitelik taşımaktadır. Onun bu yaptığı, daha sonraları bilinen şekliyle felsefî metinleri ilmî olarak inceleme tekniklerinin olmadığı ve Yunanca'yı bilmeyen müslüman yorumcuların aslî metinlere ulaşamadığı bir dönemde kayda değer bir başarı olarak değerlendirilmelidir.¹⁹ Aynı zamanda onun, saf Aristoculuk adına bazı Meşşâîleri ve özellikle de İbn Sînâ'yı, Yeni-Platoncu bakışla Aristoteles'i yorumlaması ve Platon ile Aristoteles'i -açık farklarına rağmen- yakınlaştırmaya çalışması konusunda eleştirmesi de felsefe tarihi açısından önemli bir görevi ifade etmektedir.²⁰

II. Yöntem Sorunu

Kindî'den itibaren ilk İslâm filozofları felsefenin ya da felsefî bilginin yöntemi ve kriteri üzerinde önemle durmuşlar, eşyânın hakikatinin bilgisi olarak tanımladıkları felsefeyi "burhân" a dayalı bir sistem olarak ele almışlardır.

17 Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma teşebbüsleri geç dönem Yunan ekolleri tarafından, özellikle de İskenderiye mektebine bağlı filozoflarca denenmişti. Mescela Porphyry (ö. 304), birçok risâlesini Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma ve cem' etme teşebbüsüne hasretmiş, İskenderiye mektebinden de pekçok kişi onun yolunu izlemiştir. Ayrıca Hristiyan Skolastik düşünürlerinin ilki olarak görülen Anicius Manlius Boethius'un (ö. 525) Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma teşebbüsünde bulunduğu bilinmektedir. Bu önceki teşebbüslerin etkisinde ilk defa olarak İslâm dünyasında Fârâbî, Yeni-Platoncu bir bakışla bu iki filozofun sistemleri arasında temelde bir fark bulunmadığını, farklılığın görünüşte olduğunu ortaya koymak için *Kitâbu'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı bir eser kaleme almıştır. (İbrahim Medkur, "Fârâbî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul 1990), ed. M.M. Şerif, çev. Osman Bilen, c. II, s. 74; Saîd Zâhid. "el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn li'l-Fârâbî", *Mevsûatü't-Türâsi'l-İnsâniyye* (Kâhire 1971), c. IX, s. 217-218; Betül Çotuksöken, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (İstanbul 1993), s. 91, 96; a. mlf., *Ortaçağ Yazıları* (İstanbul 1993), s. 32.

18 İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de'r-Tabîa* (Beirut 1994), nşr. Refik el-Acem, s. 76. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *el-Kesf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille, Felsefetü İbn Rüşd* (el-Kâhire 1967) nşr. Mustafa Abdulcevâd Umrân içerisinde, s. 59.

19 Mâcîc Fahrî, *İbn Rüşd*, s. 17-18.

20 Mâcîc Fahrî, İbn Rüşd, s. 18; a. mlf., *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 225.

İslâm felsefe geleneği içerisinde burhân teorisini ilk defa olarak bütün metodolojik (ve epistemolojik) muhtevasıyla ortaya koymayı başaran Fârâbî²¹ kesin bilgiye ulaşmanın yolunun (cedelî, hatabî, şî'rî, mugalitî gibi) temelde bir kıyâs türü olan, bununla beraber hakikate yalnız kendisiyle ulaşılabilen burhândan geçtiğini söylemektedir. “Felsefe” olarak da adlandırdığı burhânî kıyâs yöntemini o, bir şeyin kesin bilgisinin (el-ilmü'l-yakîn) ortaya çıkarılması sûretiyle gerçeğin öğretilmesi ve açıklanmasının amaçlandığı bir teknik olarak tanımlamaktadır.²² Yine o felsefi ilimlerin yakînî bilgiye dayalı ilimler olduğunu ve sürekli bir biçimde problemlerini ele alırken burhâna dayandıklarını söylemekte²³ ve daha yaygın olarak bilinen şekliyle burhânı, “zarurî yakîn” ile bilinen öncüllerden elde edilen kıyâs olarak tanımlamaktadır.²⁴

Bilginin (el-ilmü'l-mükteseb) belli bir yol ve yöntem ile elde edilebileceğini kaydeden İbn Sînâ²⁵ ise, bu yol ve yöntemin doğru kıyası oluşturan yakînî kıyas, yani burhân olduğunu kaydetmektedir. O halde bilgiye ulaşmada öncelikle burhân yönteminin bilinmesi gerekmektedir.²⁶ Bu da kesin bilginin elde edilmesinde mantık disiplinini tanımayı gerekli kılmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre mantık, kendisiyle sahîh haddin ve sahîh kıyasın (burhân) bilindiği teorik bir sanattır.²⁷

Burhânı, “kesin sonuç vermesi için yakîniyyâttan (yakînî/kesin öncüllerden) oluşturulan kıyas” olarak tanımlayan İbn Sînâ, yakîniyyâtın ise evveliyât, tecrübiyyât, mütevâtirât ve mahsûsât türünden olabileceğini, meşhûrât, makbûlât ve maznûnât türünden olmasının söz konusu edilemeyeceğini kaydetmektedir.²⁸ O halde kesin bilgiye ulaştıran burhânî kıyasın elde edilebilmesi öncelikle bu kıyası oluşturan öncül ve önermelerin kesin olmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi halde cedelî, hatabî, sufestâî gibi zan ve gerçek olmayanı ifade eden kıyas türlerinden söz edilmiş olunacaktır.

İbn Rüşd de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dediklerine benzer bir biçimde eşyanın hakikatının sadece en mükemmel bir yöntem olan burhân ile bilinebileceğini kaydetmekte ve varlıklar hakkındaki kesin bilginin ancak bur-

21 Bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul 1996), s. 178.

22 Fârâbî, *et-Tavti, el-Mantık inde'l-Fârâbî* (Beyrut 1986) th. Refik el-Acem içerisinde, c. I, s. 56-57.

23 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel, el-Mantık inde'l-Fârâbî* (Beyrut 1986) th. Refik el-Acem içerisinde, c. III, s. 27.

24 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî* (Beyrut 1986) th. Macit Fahrî içerisinde, c. I, s. 27.

25 İbn Sînâ, *el-Burhân, eş-Şifâ* (Mısır 1965), th. Ebu'l-Alâ Affî, s. 258.

26 İbn Sînâ, *el-Cedel, eş-Şifâ* (Mısır 1965), th. Ahmed Fuad el-Ehvânî, s. 7.

27 İbn Sînâ, *en-Necât* (Beyrut 1992), th. Abdurrahman Umeyra, c. I, s. 10.

28 İbn Sînâ, *en-Necât*, c. I, s. 83.

hânî kıyasla elde edilebileceğini belirtmektedir.²⁹ Bununla birlikte o, kendinden önceki bu filozofları, özellikle de İbn Sînâ'yı doğruluğunu kabul ettiği bu yöntemi gereği gibi benimsemediği ve ona dayanmadığı gerekçesiyle keskin bir biçimde tenkit etmektedir.

Burhânî yönteme dayalı görüşlerin önceki (kudemâ) filozofların ve özellikle de Aristoteles'in (el-Hakîmu'l-Evvel) felsefe konusunda yazdığı kitaplarda olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu yönteme dayalı görüşlerin İbn Sînâ ve diğer müslüman filozofların felsefe konusunda yazdığı kitaplarda bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre bu ilimle (felsefe) ilgili olarak bu filozofların ortaya koydukları zanna dayalı görüşler kategorisine dahildir. Zira onların kullandıkları öncüller genel öncüller olup, özel değildir. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse onların kullandığı öncüller, araştırılan konunun tabiatı dışında kalan öncüllerden ibarettir.³⁰

İbn Sînâ'yı "yanılmıştır"³¹, "karıştırmıştır"³², "vehmetmiştir"³³ ve "sanmıştır"³⁴ gibi, ancak burhânî metoda aykırı bir tutum içerisine giren kimseler için kullanılabilir ifadelerle eleştiren İbn Rüşd, *Tefsîru's-Simâi't-Tabîi* adlı eserinde onu, açıkça kelâmcıların yöntemini kullanmakla suçlamakta ve genel olarak bakıldığında onun ne bütünüyle Aristocu ne de bütünüyle kelâmcı yöntemi kullandığını söylemektedir: "İbn Sînâ'nın İlk İlke'nin isbâtı konusunda takip ettiği yöntem kelâmcıların yöntemidir ve o daima Aristocularla kelâmcılar arasında yaklaşık olarak orta bir yerdedir."³⁵

İbn Rüşd İbn Sînâ'nın Eş'arilikle temas halinde olduğunu söylemekte ve bundan dolayı onun bir takım burhânî olmayan görüşlere sahip olduğunu kaydetmektedir.³⁶ Ayrıca o, Eş'arî kelâmcıların görüşlerine tabi olması ve İlâhiyyât konusundaki bilgisini onların görüşleri ile mezcetmesi dolayısıyla da İbn Sînâ'yı eleştirmektedir.³⁷ Yine İbn Rüşd'e göre bir başka noktadan İbn Sînâ'nın bazı meselelerde Aristoteles'i terkedip Pla-

29 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul 1992), çev. Bekir Karlığa, s. 65-66, 75. İbn Rüşd'ün burhân görüşü ile ilgili geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Burhân, Telhîsu Mantiki Aristo* (Beyrut 1982), th. Gerard Jehami, c. II, s. 373 vd.

30 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt* (Kahire 1981), th. Süleymân Dünya, c. II, s. 509.

31 İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de't-Tabîa*, s. 66.

32 İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de't-Tabîa*, s. 117.

33 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, c. II, s. 559.

34 İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de't-Tabîa*, s. 116.

35 Abdurrahman Bedevî'nin Arapça nüshası kaybolduğu için Latince çevirisinden yaptığı bu alıntı için bk. a. mlf., *et-Türâsu'l-Yûnânî fî Hadâratî'l-İslâmiyye* (Beyrut 1980), dipnot, s. 285.

36 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa* (Beyrut 1986) th. S.J. Maurice Bouyges, c. I, s. 46-47.

37 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, c. I, s. 313.

ton'un görüşlerine eğilim göstermesi de Platon'un o konularda kelâmcıların görüşüne yakın ve benzer olması nedeniyledir.³⁸

İbn Sînâ'yı yöntem olarak etkilediğini iddia ettiği kelâmcıların ve özellikle de Eş'arîlerin ortaya koyduğu görüşleri cedeli, hatâbî ve şî'rî gibi çeşitli şekillerde nitelendiren İbn Rüşd, onların burhânî yöntemden uzaklaşarak bu hakikat dışı görüşleri benimsemelerinin nedenini kesin öncüllerden hareket etmemelerine bağlamakta ve bunun da mutlak âlemle mukayyed âlem, şehâdet âlemiyle gayb âlemi arasında benzerlik kurmaktan kaynaklandığını belirtmektedir. Mesela o, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille* adlı eserinde Eş'arîlerin arazların hepsinin hâdis olduğu konusundaki görüşlerinin, şahidin gâibe kıyâsından dolayı ortaya çıktığını söylemekte ve bu delilin hatâbî olduğunu açıkça kaydetmektedir.³⁹

O, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*'ünde ise, İlk'in kendisinden başkasını bilmesi konusuyla alakalı olarak kelâmcıların söylediklerinin Tanrı'yı ezeli bir insan konumuna soktuğunu, bunun da bütün bir evreni insanın irâdesi, bilgisi ve kudretinden meydana gelen şeylere benzetmekten kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Onların aynı mevzu ile ilgili olarak söylediklerinin şî'rî ve misâlî (benzetmeye dayalı) olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bunların oldukça iknâ edici görünmesine rağmen gerçekte sağlam görüşler olmadığını ifade etmektedir. "Çünkü ezeli olan ile ezeli olmayan arasındaki mesafe, türlerin birbirlerine olan uzaklıklarından daha fazladır. O halde birbirlerine son derece zıt oldukları halde nasıl olur da görünen âlemle (şâhid) ilgili bir hüküm, görünmeyen âleme (gâib) uygulanabilir? Görünen âlemle görünmeyen âlemde var olan niteliklerin anlamı kavranırsa, bu ikisi arasında bir isim ortaklığı olduğu ve görünenden görünmeyene geçmenin mümkün olmadığı açıkça ortaya çıkar."⁴⁰

Burada kelâmcıların yöntemiyle ilgili olarak söylenenlerin, yani onların görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında benzerlik kurarak bir alanla ilgili olarak elde ettikleri hükmü diğer alana da uygulamalarından kaynaklanan yöntem hatalarının İbn Sînâ için de söylenmiş olduğu açıktır. Zira İbn Rüşd yukarıda söylendiği gibi İbn Sînâ'yı burhânî yöntemi bırakıp çeşitli meselelerde kelâmcıların yöntemini benimsemesinden dolayı eleştirmektedir. Bu yöntem de asıl itibarıyla farklı tabiatlara sahip oldukları durumlarda bile görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında benzerlik kurarak bir alan hakkında ortaya konulan hükmü diğer alana taşımaktan ibarettir. Nitekim o, örnek vermek gerekirse, "birden ancak bir çıkar" anlayışı konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı görünmeyen âlemde-

38 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'r-Tabîa*, c. II, s. 886.

39 İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 52. Bununla birlikte aynı yerde İbn Rüşd, şahidden gâibe geçişin ma'kul olduğu durumlarda, yani her iki alanın da tabiatının kesin olduğu bilindiği hallerde böyle bir geçişin ya da istidlâlin yapılabileceğini söylemektedir.

40 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. II, s. 644-645. Ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 545 vd.; a. mlf., *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 49.

ki fâili görünen âlemdeki fâil gibi düşünmelerinden dolayı açıkça tenkit etmektedir.⁴¹

Görüldüğü üzere İbn Rüşd İbn Sînâ'yı kesin bilginin ve hakikatin kriteri olan burhânî kıyas yöntemini kullanmamaktan dolayı şiddetle eleştirmekte ve böylece onu bu ideal yöntemin kemâl seviyesini temsil eden Muallim-i Evvel'in çizgisinden uzaklaşmakla suçlamaktadır. Ona göre İbn Sînâ, gerçek felsefecilerin çizgisinden uzaklaşarak zannî görüşlere veya kelâmcıların yöntemine tabi olan bir kişidir. Bu tutumuyla da o, Aristoteles'in yolunu izleyen gerçek bir filozof sayılamaz. O nedenle hakikate ve kesin bilgiye ulaşmak isteyen kimse, zanna dayalı görüşlerden oluşan İbn Sînâ'nın eserlerine değil, burhâna dayanan görüşlerin yer aldığı Muallim-i Evvel'e dönmelidir.

III. İlâhiyyât ve Tabîyyât Konularıyla İlgili Sorunlar

İbn Rüşd'ün eleştirisi sadece anlama ve yorumlama ile yöntem konusunda sınırlı kalmamakta, aynı zamanda o, İlâhiyyât ve tabîyyât ile ilgili çeşitli temel konularda da İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Aristoteles'i anlama ve yorumlama ile yöntem konusundaki eleştirisi doğal olarak onun İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu felsefi sistemin belli temel konularında da eleştiriler getirmesini gerekli kılmıştır. Bir başka ifade ile İbn Rüşd'ün İbn Sînâ felsefesinin usûlüne ilişkin yapmış olduğu eleştiriler, tabîi olarak bu usûle uygun bir biçimde meselelere yaklaşan İbn Sînâ'nın bir kısım temel meselelerde de eleştirilmesine neden olmakta ya da imkan sağlamaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın felsefenin İlâhiyyât ve tabîyyât konuları başta olmak üzere ele aldığı meseleler bu usul ve anlayış çerçevesinde vücut bulmaktadır.

Bir başka açıdan bakıldığında ise İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı bu meselelerde eleştirisi onun usûlüne yönelik eleştirisinin somut örnekleri olarak gündeme gelmektedir. Ayrıca o, bu konularda İbn Sînâ'nın yanıldığını ortaya koymak sûretiyle onun hakikate götürücü gerçek felsefi yöntemine sahip olmadığını, dolayısıyla da gerçek filozof olamayacağını kendi açısından isbatlamış olmaktadır.

Aşağıdaki örnekler İbn Rüşd'ün bu çerçevede İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler olarak oldukça önem arz etmektedir.

A. Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki

Varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki konusu Aristoteles'den itibaren açık bir biçimde felsefi bir mesele olarak vazedilmeye başlanmış ve özellikle de Ortaçağ İslâm ve Hristiyan felsefelerinde üzerinde çokça durulan temel bir problem halini almıştır. Bu bağlamda varlık ile mâhiyetin aynı şeyler mi yoksa birbirinden tamamen farklı şeyler mi olduğu sorusu, pekçok meseleye kapı aralayan bir soru olarak felsefe tarihi boyunca tartışmaların ana eksenini oluşturmuştur.

⁴¹ İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. I, s. 301-302.

İbn Rüşd varlık ve mâhiyetin aynı şeyler olduğunu kabul eden Aristoteles'i⁴² takip ederek bu konuda farklı düşündüğü görülen İbn Sînâ'yı, varlık ile mâhiyet arasında ayırım yapması ve varlığı mâhiyet üzerine zâid (sonradan katılan) bir nitelik olarak görmesi⁴³ sebebiyle eleştirmektedir. Nitekim o, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde "Allah Teâlâ'nın birliğini ve herbiri nedensiz olan iki zorunlu varlığı varsaymanın imkansızlığını ispatlama hususunda filozofların yetersizliği"ni konu alan bölümde Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın varlık ile mâhiyeti birbirinden ayıran "yanlış görüş"üne dayanarak bir takım itirazlar ileri sürdüğünü belirtmekte ve burada Gazâlî'yi eleştirmekten ziyâde İbn Sînâ'ya yüklenmektedir.⁴⁴

Varlığın mâhiyete sonradan katılan bir şey olduğu ve varolan şeylerin (mevcûd) özlerinde (cevherlerinde) varlığın (vücûd) varolmadığı şeklindeki İbn Sînâ'nın görüşünü açıkça tutarsız ve hatalı bulan⁴⁵ İbn Rüşd, Aristoteles'in *Metafizik*'te ortaya koyduğu "bir" ile "varlık"ı aynı gören yaklaşımını⁴⁶ açıklarken de İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşüne atıfta bulunmakta ve onu bu açıdan sorgulamaktadır. Ona göre İbn Sînâ'nın "mevcûd" (var) ile "bir"i, bir şeyin zâtına sonradan katılan bir sıfat olarak görmesi o şeyin zâtıyla varolmayıp, kendisi üzerine bir araz ya da sıfatın (varlık sıfatı) gelmesi ile mevcûd olduğunu düşünmesi sebebiyledir. Onun görüşüne göre bir ve mevcûd bir şeydeki araza delâlet eder ki, bu, birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Öncelikle şu sorulabilir: Kendisiyle birin bir olduğu ve mevcûdun mevcûd olduğu bu araz ya da sıfat, zâid anlamda mı var ve birdir, yoksa kendi özüyle (bizâtili) mi var ve birdir? Eğer zâid anlamda var ve birdir denirse bu sonsuza kadar sürüp gider. Çünkü mevcûdu mevcûd yapan zâid bir sıfat ise onu da mevcûd yapan bir başka sıfat olması gereklidir. Yok eğer kendi özüyle var ve birdir denirse, bu durumda da kendi başına bir şeyin varlık sıfatını hâiz olduğu

42 *Metafizik* adlı eserinde varlık ile mâhiyetin aynı şey olmaması durumunda bir şeyin bilinemeyeceğini (1031 b 1-5) ifade eden Aristoteles bu konuda açıkça şöyle söylemektedir: "Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mâhiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek onun mâhiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım da zorunlu olarak onların her ikisinin bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir" (1031 b 15-20). Aristoteles, *Metafizik* (İstanbul 1996), çev. Ahmet Arslan.

43 İlk defa varlık ve mâhiyetin ayrılığı üzerinde duran Fârâbî (Geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara 1983), s. 69-74.) gibi İbn Sînâ da Tanrı dışındaki varlıkların mâhiyetlerine varlığın (vücûd) bir illet (Tanrı) sebebiyle dışarıdan katıldığını kaydetmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ* (Tahran 1964) th. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya vd., c. II, s. 347; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Beyrut 1992), th. Süleyman Dünya, c. I, s. 154 vd. İbn Sînâ, *en-Necât* (Beyrut 1992), th. Abdurrahman Umeyra, c. II, s. 59 vd. Ayrıca bk. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 80 vd.

44 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 480-481.

45 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 483.

46 Aristoteles, *Metafizik*, 1054 a 13-19.

kabul edilmiş olur. Bu da varlığın mâhiyet üzerine zâid (sonradan katılan) bir sıfat olmadığı şeklindeki görüşü doğrudur.⁴⁷

İbn Rüşd'e göre aslında "bu adam"ı (İbn Sînâ'yı) iki şey yanıltmıştır. Bunlardan birincisi onun, niceliğin (sayıların) ilk ilkesi olan birin, mevcûd kelimesiyle eşanamlı olan "bir" olduğuna inanması ve birin arazlardan sayılması sebebiyle de on kategoriye delâlet eden birin araz olduğunu sanması; ikincisi ise, doğru (sâdık) anlamına gelen mevcûd kelimesi ile cins anlamına gelen mevcûd kelimesinin onun zihnindeki karışıklığıdır. Şu bir gerçektir ki, doğru anlamına gelen mevcûd arazdır; cins anlamına gelen mevcûd ise on kategoriden her birine uygun bir biçimde delâlet etmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla bu anlamdaki mevcûd araz olmadığından varlığın, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi, mâhiyete "âriz" olan bir nitelik olması düşünülemez.

Bir ile mevcûdun bir şeyin zâtına sonradan katılan sıfatlar olduğu şeklindeki yanlış anlayışı konusunda İbn Rüşd İbn Sînâ'yı şaşkınlıkla karşılar: Nasıl olur da "bu adam" metafizik ile ilgili konulardaki görüşlerini Eş'arîlerin görüşleriyle karıştırdığı ve onlara uyduğu halde böyle bir görüşü savunabilir? Çünkü onlar (Eş'arîler), sıfatları manevî ve nefsî (zâtî) olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar ve şöyle söylemektedirler: "Bir ve mevcûd kendileriyle nitelenen zâta râcî olup âlim, canlı ve beyaz gibi bir kısım sıfatlarda olduğu şekilde zâta sonradan katılan bir şeye işâret eden sıfatlar değildir."⁴⁹

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın kendi görüşünü "eğer bir ve mevcûd kelimeleri tek bir anlama gelseydi, bizim 'mevcûd birdir' sözümüz 'mevcûd mevcûddur' ve 'bir birdir' sözümüz gibi saçma olurdu" şeklinde delillendirdiğini söyler. Oysa ona göre bu itiraz bir şey hakkında tek bir açıdan ve yünden tek bir anlama gelecek şekilde "o mevcûddur ve birdir" sözünü söyleyen birisi için geçerlidir. Dolayısıyla bu delillendirme, bu iki terimi çeşitli yönlerden ve açılardan tek bir zât için aynı anlama gelecek şekilde kullandığını söyleyen birisi için geçerli değildir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın zihninde, belli bir zâta sonradan katılan sıfatlara delâlet etmeksizin sadece o zâtın çeşitli yönlerine delâlet eden anlamlarla, belli bir zâta sonradan katılan sıfatlara delâlet eden ve bilfiil o zâttan başka olan anlamlar birbirinden net bir biçimde ayrılmamıştır. Nitekim İbn Sînâ'yı bu noktada yanıltan hususların belli başlıları şunlardır:

47 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'r-Tabîa* (Beyrut 1973) th. S.J. Maurice Bouyges, c. III, s. 1279-1280.

48 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'r-Tabîa*, c. III, s. 1280.

49 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'r-Tabîa*, c. I, s. 313. İbn Sînâ'da varlık görüşünü çalışan Hüseyin Atay, İbn Rüşd'ün bu meseleyle ilgili olarak İbn Sînâ'yı Eş'arî kelâmcılara uymak konusundaki eleştirisini isabetli bulmamakta ve şöyle demektedir: "İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık görüşü kelâmcılardan hiçbirine uymamaktadır. İbn Rüşd'ün çağdaşı Fahreddin Râzî (606/1209) İbn Sînâ'yı bu görüşünde de tenkit etmiştir. Ancak şunu ilave edelim ki onun mâhiyet-varlık görüşü İbn Sînâ paralelindedir. Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'dan ayrıldığı cihet İbn Rüşd'ünkünden başkadır." Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 88.

1. Bir sözcüğünün araza ve cevhere delâlet eden türemiş sözcüklerden sayılması.
2. Bir sözcüğünün bölünemez bir şeydeki anlama delâlet ettiğinin sanılması ki, bu anlam, tabiattan başka bir anlamdır.
3. On kategori için söylenen bir teriminin sayıların ilkesi olan “bir” zannedilmesi ve sayı araz olduğundan bir sözcüğünün varlıklar içerisinde araza delâlet ettiğine inanılması.⁵⁰

Mevcûd teriminin Tanrı'yı ve varlıkları içine alan bir cins olup olmadığı ve bu terimin cins olarak O'nun hakkında kullanılıp kullanılmayacağı meselesi de varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki ile doğrudan alakalı olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede de İbn Rüşd İbn Sînâ'ya bazı eleştiriler yöneltmiştir.

İbn Sînâ'ya göre mevcûd kelimesi müşterek bir ad değildir ve bu nedenle de cins ifade etmez. O halde Tanrı ve diğer varlıkları içine alacak genişlikte kullanılamaz. Çünkü varlık bir şeyin mâhiyetine sonradan katılan bir şeydir ve o şeyin ayrılmaz bir lâzımıdır. Zorunlu Varlık diğer varlıklar içerisinde her hangi bir şeyin mâhiyetine ortak olmadığına göre mevcûd kelimesinin Tanrı için cins olarak kullanılması doğru değildir.⁵¹ Ayrıca diğer varlıklardan farklı olarak Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusu değildir ve varlığın O'nun mâhiyetine sonradan katılması söz konusu edilemez. Haddi zâtında O'nun mâhiyeti de yoktur ve o sırf varlıktır (Mücerredü'l-Vücûd). Aynı şekilde O, cins de değildir. Çünkü mâhiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Zira cins bir şeyin ne olduğu ile ilgili bir soruya verilen cevapta ortaya çıkar ve bir açıdan o şeyin belli kısmına işaret eder. Oysa Tanrı mürekkebe olmadığından belli bir “kısmı”ndan bahsetmek mümkün görülemez.⁵² Zaten bu nedendir ki O'nun tanımını yapmak imkansızdır.

İbn Rüşd İbn Sînâ'nın bu görüşüne karşı çıkar ve varlık (vücûd) lafzının anlamından hareketle meseleyi izah etmeye çalışır. Ona göre varlık lafzı iki anlama gelmektedir. Bunlardan birincisi “şu şey var mıdır yoksa var değil midir?” örneğinde olduğu gibi doğru (sâdık) anlamına gelmektedir. Varlık kelimesinin ikinci anlamı ise, on kategori ile cevher ve araz ayırımında ortaya çıktığı gibi varlıkları cins konumuna getiren anlamdır. O halde bu kelimededen “zât” ve “şey” anlamı anlaşılırsa cins teşkil eder ve Zorunlu Varlık için de söylenilebilir. Bu kelimenin Zorunlu Varlık dışındakiler için kullanımı ise takdîm ve te'hîr ile gerçekleşir. Mesela sıcaklık kelimesi öncelikle ateş için kullanılır ve ancak bundan sonra diğer sı-

50 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'r-Tabîa*, c. I, s. 313-314.

51 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'r-Tenbîhât* (Beirut 1993), th. Süleyman Dünya, c. III, s. 49. Ayrıca bk. Mahmut Kaya, “Varlık ve Mâhiyet Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı* (Ankara 1984), der. Aydın Sayılı, s. 457.

52 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ*, c.II, s. 347-348.

çak şeyler bu kelimenin kapsamına girer.⁵³ Aynı şekilde mevcûd kelimesi de öncelikle Tanrı için kullanılır ve daha sonra O'nun sebep olması sonucu varolan varlıklara geçer.

Sonuç olarak denilebilir ki İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı mâhiyet ve varlık arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak eleştirisi bir açıdan kullanılan kavramlara farklı anlamlar yüklenmesiyle alakalı görünmektedir. Nitekim bazı çağdaş müellifler, varlığı mâhiyete katılan bir araz olarak görmesi konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisinde onun kullanmış olduğu araz kavramını mantıktaki anlamı dışında kullandığını dikkate almadığını, oysa İbn Sînâ'nın varlık ve mevcûd kavramının araz olduğunu söylerken onun kelime anlamından hareketle ontolojik anlamını kastettiğini kaydetmektedirler. Yani onlara göre İbn Sînâ araz kavramını mâhiyetin tasavvur durumundan çıkıp varolması ve gerçeklik kazanması anlamında kullanmaktadır. Yoksa İbn Sînâ'ya göre mâhiyet cevher gibi varolup da sonradan varlık sıfatı ona araz olarak katılmış değildir.⁵⁴

E. Gilson, İbn Rüşd'ün konuyla ilgili olarak eleştirisini şöyle dile getirmektedir: “İbn Rüşd İbn Sînâ'nın varlığın araz olması nazariyesi aleyhine yönelttiği bütün delillerinde şu faraziyeyle dayanır: Aristoteles'in ağzına göre söylenemeyen bir şey doğru olamaz.”⁵⁵ Gerçekten de İbn Sînâ'nın kendisine kadar bir mantık terimi olan araz kavramını ilk defa ontolojide kullanmış olması İbn Rüşd'ün ona ilk itiraz edenlerin başında yer almasına neden olmuştur. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşü Aristoteles'in mantıktaki kategorilerine uymamaktadır⁵⁶ ve bu nedenle de onun Aristotelesçi perspektiften bakılarak eleştirilmesini ortaya çıkarmıştır.

B. Varlıkların Bölünmesi

Varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin kavranış biçimi ile yakından alakalı olan varlıkların bölünmesi konusunda da İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya ciddi eleştiriler yöneltmekte ve onun varlıkları bölünmesinin belli noktalardan gerçeğe aykırı olduğunu öne sürmektedir. Şerh ve te'liflerinde muayyen yönlerden bu konuya temas eden İbn Rüşd'ün, yukarıda da değinildiği gibi *Makâle fi'r-Red alâ Ebî Ali İbn Sînâ fî Taksîmihi'l-Mevcûdât ilâ Mümkîn ala'l-İtlâk ve Mümkîn-Bizâtihi Vâcib-Bigayrihi ve ilâ Vâcib-Bizâtihi* adında doğrudan meseleyle ilgili olarak İbn Sînâ'yı hedef alan bir eseri de bulunmaktadır.

İbn Rüşd, temel noktalarda Fârâbî'yi izleyen İbn Sînâ'nın varlıkları, “her yönden mümkün” (mümkînü'l-vücûd), “zâtıyla zorunlu” (vâcibu'l-vücûd bizâtihi) ve “zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu” (vâcibu'l-vücûd

53 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. II, s. 480, 567-568.

54 Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 80; Mahmut Kaya, *a.g.mk.*, s. 454.

55 Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*'tan naklen; Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 87.

56 Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 80, 87.

biğayrihi) şeklindeki ayrımını⁵⁷ belirli yönlerden aslı olmayan ve kendi içerisinde çelişkiler barındıran bir ayırım olarak görmekte ve onu böyle bir bölümlmeye götüren mantığı hatalı ve tutarsız bulmaktadır.

O, *Tebâfütü't-Tebâfüt*'ünde, İbn Sînâ'nın "Varlığı mümkün olanın ya başkasıyla zorunlu olanda ya da zâtıyla zorunluda son bulması gerekir. Eğer başkasıyla zorunluda son bulursa, o zaman başkasıyla zorunlunun zâtıyla zorunluda son bulması gerekir. Çünkü başkasıyla zorunlu aslında zâtıyla mümkündür ve mümkün zorunluya gereksinim duyar" şeklindeki görüşüne⁵⁸ değinmekte ve onun mümkün ve zorunluya ilaveten yaptığı "zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu" şeklindeki üçüncü ayrımının gereksiz ve hatalı olduğunu söylemektedir. Zira İbn Rüşd'e, göre nasıl düşünülürse düşünülün, zorunluda asla imkan yoktur ve bir yönden mümkün bir yönden de zorunlu olduğu söylenen bir tek tabiat sahibi bir şey kesinlikle mevcût değildir. Ona göre İbn Sînâ başkasıyla zorunluyu nihai tahlilde zâtıyla mümkün görmektedir ki bu zorunluluk ve imkanı aynı şeyde varsaymak demektir ve kendi içerisinde açıkça bir çelişki taşımaktadır. Zaten önceki filozoflar (kavm) da zorunluda asla imkânın olmadığını, çünkü imkanın zorunlunun çelişği (nakîz) olduğunu net olarak ortaya koymuşlardır.⁵⁹

İbn Rüşd, Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı büyük şerhinde de aynı konuya değinerek İbn Sînâ'nın zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu şeklindeki varlık ayrımının doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre zorunluyu zâtıyla zorunlu ve başkasıyla zorunlu şeklinde ikili bir ayırma tabii tutmak ancak göğün hareketiyle ilgili olarak söz konusu olabilir. Bununla birlikte cevherinde mümkün, başkasından dolayı zorunlu bir şeyin mevcût olması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin cevherinde mümkün varlık olup da zorunlu varlığı başkasından alabilmesi (kabul etmesi) imkan dahilinde görülemez. Böyle bir durum ancak o şeyin tabiatının değişmesi halinde gerçekleşebilir. Harekette ise, başkasıyla zorunlu zâtıyla mümkün olma durumundan bahsedilebilir. Zira onun varlığı bir başkasından, yani hareket ettiriciden gelmektedir. Hernekadar hareket ezeli olarak var ise de ne zâtıyla ne de araz olarak hareket etmeyen bir hareket ettirici tarafından meydana getirilmesi zorunludur. Demek ki, hareketin bekâsı başkası tarafından sağlanmaktadır. Cevherin bekâsı ise onun zâtındandır. O halde zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu bir cevherin bulunması mümkün değildir.⁶⁰

57 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ*, c. I, s. 37 vd.; İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 77 vd.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. III, s. 19 vd. Ayrıca bk. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 142.

58 Bu görüşün ayrıntılı izahı için bk. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ*, c. I, s. 37 vd.

59 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 602-603; a. mlf., *el-Kesf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 57-58.

60 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, c. III, s. 1632.

“Zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu” görüşünü ilk ortaya atanın İbn Sînâ olduğunu söyleyen İbn Rüşd’e göre⁶¹ imkan, bilkuvve olan şeyin yüklemidir ve o şey bilfiil olarak var olduğunda artık mümkün değil zorunlu olmuş olur. Aynı şekilde zorunlu olan varlık da bilkuvve var değildir. Öte yandan İbn Sînâ’nın iddia ettiği gibi âlem bir taraftan bütünüyle mümkün de değildir. Çünkü husûsî bir varlıkta son bulan tabîi ve semâvî sebepler silsilesi kabul edildiğinde o mümkün olarak adlandırılan varlık artık hakikî ve zorunlu demektir. Ayrıca Aristoteles’in ifade ettiği gibi ezeli-ebedî olan hiçbir şey bilkuvve olarak var değildir.⁶² Bu, ezeli-ebedî varlıklarda imkanın zorunlulukla aynı anlama gelmesi demektir. Zira ezeli olarak mümkün olan şeyin, ezeli olarak imkansız olduğu kabul edilmedikçe –ki bu imkansızdır– ezeli olarak mevcut olması gerekir.⁶³

Zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu şeklindeki ayırımın nedenini İbn Sînâ’nın “imkan”a yüklediği anlamla ilişkilendiren İbn Rüşd, onun bu kavramı “kendisinde imkan bulunan bir şey” olarak değil de, bir şeyin sıfatı olarak algıladığını belirtmekte ve böyle bir imkan anlayışının İlk’in altındaki ilk nedenlinin imkan ve zorunlulukla muttasıf iki şeyden mürekkebb olduğu sonucuna götürdüğünü kaydetmektedir. Oysa böyle bir görüş kesinlikle doğru değildir.⁶⁴

İbn Rüşd’e göre, İbn Sînâ’nın anladığı gibi zorunlu varlıktan nedeni olmayan varlık, mümkün varlıktan da nedeni olan varlık anlaşıldığında varlığın zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılması dahi doğru görülemez. Çünkü materyalistlerin itirazlarında olduğu gibi, muhâlif biri bu âlemdeki şeylerin bir nedeni olmadığını söyleyebilir. Öte yandan İbn Sînâ’nın yaptığı bu bölümlenmeye göre varlığın bir bölümünü oluşturan mümkün, nefsin dışında bilfiil bulunmamaktadır. O halde nasıl olur da bilfiil bulunmayan birşey mümkün varlık kategorisine girebilir? Çünkü varolmasında bir nedenin söz konusu olduğu varlığın yokluktan başka, kendi zâtından kaynaklanan bir kavramı bulunmamaktadır. Ancak o şeyin tabiatı gerçek mümkünün tabiatına dönüştüğünde yokluktan başka bir kavram onun hakkında kullanılabilir. Bu durumda İbn Sînâ’nın yokluk için mümkün kavramını kullanması ve nedeni bulunan bir şey zâtı ile yokluğu ifade ederken onun mümkün olduğunu söylemesi doğru değildir. Eğer mümkün-den, bir şeyde bilkuvve olarak bulunan şey anlaşılırsa ve o şey bilfiil var olduğunda mümkün tabiatından zorunlu hale geçtiği kabul edilirse bu durumda böyle bir ayırım (mümkün ve zorunlu) tutarlı olarak yapılmış olur. İşte bu nedendir ki zorunlu varlıktan zorunlu mevcûd, mümkün varlıktan da gerçek mümkün anlaşılmadıkça varlığı mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırmak doğru bir ayırım olarak kabul edilemez.⁶⁵

61 İbn Rüşd, *Tehâfütü’r-Tehâfüt*, c. I, s. 330.

62 Aristoteles, *Metafizik*, 1050 b 5-20.

63 Mâcîc Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 227. Ayrıca bk. Cîrâr Cehâmî, *Mefhûmu’s-Sebebiyye beyne’l-Müttekellimîn ve’l-Felâsîfe (beyne’l-Gazâlî ve İbn Rüşd): Dirâsât ve Tablîl* (Beyrut 1985), s. 39-47.

64 İbn Rüşd, *Tehâfütü’r-Tehâfüt*, c. I, s. 330.

65 İbn Rüşd, *Tehâfütü’r-Tehâfüt*, c. I, s. 330-333; c. II, s. 449, 636-637.

Anlaşılabileceği üzere İbn Rüşd, varlıkların bölünmesi konusunda İbn Sînâ'yı eleştirirken getirdiği itirazlarını esasen iki nokta üzerinde teksif etmektedir. Bunlardan birincisi zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu şeklindeki ayırımın kendi içerisindeki çelişkisiyle alakalıdır. Buna göre bir şey zorunlu ise, tabiatını değiştirmeksizin o şeyin aynı zamanda mümkün olması imkansızdır. İmkân ile zorunluluğun aynı anda bir arada olması mümkün görülemez. İkinci nokta ise, mümkün ve zorunlu kavramına yüklenen anlam ile ilgilidir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın mümkün ve zorunlunun tanımına ilişkin düşünceleri sağlıklı bir zemine oturmamaktadır. Bu nedenle böyle bir tanım karışıklığı ve tutarsızlığı içerisinde varlıkları mümkün ve zorunlu diye iki kısma ayırmak bile doğru değildir.

C. Tanrı'nın Kanıtlanması (İsbât-ı Vâcip)

Felsefe tarihi içerisinde Tanrı'nın kanıtlanması konusu önemli bir yer tutmaktadır. Pekçok filozof kendi felsefi sistemine uygun ve paralel olarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmış ve bu çerçevede çeşitli yöntem ve deliller ortaya koymuştur. İslâm felsefe geleneği içerisinde İbn Rüşd'ün konuyla ilgili olarak özel bir yönelimi bulunmaktadır. O, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda temel olarak "ihtira" ve "inâyet" delillerini öne sürerken⁶⁶, kendinden önceki bir kısım İslâm düşünürlerinin ve ekollerinin Tanrı'nın kanıtlanmasında kullandıkları yöntem ve delilleri de belli açılardan eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu eleştiriye muhatap olanlar arasında diğer bazı İslâm filozofları yanında İbn Sînâ da bulunmaktadır.

İbn Rüşd, *el-Kesf an Menâhici'l-Edille* adlı kitabının giriş kısmında görüşlerini serdetmeye öncelikle Yaratıcı'nın varlığına götüren yol ve yöntemleri irdelemekle başlayacağını belirtmekte ve buna neden olarak da "mükellef" in ilk olarak bilmesi gerekenin bu olduğunu göstermektedir. O, devamla aynı eserde konuyla ilgili olarak kendi dönemindeki çeşitli yaygın yaklaşımları ortaya koymakta ve Haşeviyye, Eş'ariyye, Mu'tezile ve Sûfiyenin Tanrı'nın kanıtlanması konusundaki yöntemlerini ve delillerini ciddi bir biçimde tenkit etmektedir.⁶⁷

İbn Sînâ'yı, yukarıda da ortaya konulduğu gibi açıkça kelâmcıların yöntemini kullanmakla suçlayan İbn Rüşd, onun İlk İlke'nin isbâtı konusunda takip ettiği yöntemin kelâmcıların yöntemi olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ her fiilin bir fâili olduğu ve dolayısıyla âlemin bir yaratıcısı olması gerektiğini ortaya koyarken burhânî yöntemi takip etmemekte, aksine ikna'a ve cedele dayalı bir yöntemi benimsemektedir. Hakikati vermeyen bu yöntem ise önceki filozofların (müttekaddimûn) değil, "müslüman kelâmcılar"ın yöntemidir.⁶⁹

66 İbn Rüşd, *el-Kesf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 65 vd.

67 İbn Rüşd, *el-Kesf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 42-64.

68 Bkz. 34 no'lu dipnot.

69 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. I, s. 125-126. İbn Teymiyye de İbn Rüşd gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu yöntemi kelâmcılardan aldığını kaydetmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Yer yok 1978), th. Muhammed Reşâd Sâlim, c. VIII, s. 131, 132, 133, 135, 136.

Şüphesiz varlıkların bölümlenmesinde temel alınan bakış açısı ile Tanrı'nın kanıtlanması arasında yakın bir alaka söz konusudur ve İbn Rüşd'ün varlıkların bölümlenmesi konusunda İbn Sînâ'yı eleştirmesinin bu alandaki eleştirisiyle de irtibatı bulunmaktadır. Nitekim o, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde İbn Sînâ'yı mümkün ve zorunlu varlık ayırımı ve tanımlaması konusunda eleştirirken böyle bir yanlış anlayışa dayalı bir İlk İlke isbâtı girişiminin de başarısız olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın, varlıkları mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırarak nedeni olan varlık anlamına gelen mümkünün nedeni olmayan zorunlu varlıkta, yani İlk İlke'de son bulması gerektiği şeklinde özetlenebilecek kelâmî kanıtı doğru değildir. Buradaki yanlışlık esasen mümkünü bir nedeni olan, zorunluyu da bir nedeni olmayan varlık olarak tanımlamaktan ileri gelmektedir. Çünkü muhâlif biri, her var olanın bir nedeninin var olması gerektiğini kabul etmeyebilir. Fakat zorunlu varlıktan zorunlu mevcut, mümkününden de gerçek mümkün, yani "hâdis" anlaşıldığında bunun mutlaka bir nedeni olmayan varlığa götüreceği âşikardır. Zira mevcûd ya mümkün ya da zorunludur. Eğer mümkün ise, bir nedeni var demektir. Bu neden de mümkün tabiatında ise teselsül ortaya çıkar ve teselsülün bir zorunlu nedende kesilmesi gerekir.⁷⁰ O halde mümkününden gerçek mümkün anlaşılmadıkça nedeni olmayan bir zorunlu nedenden bahsetmek imkansız olur. Çünkü mümkününden bilfiil var olan ve fakat nedeni olan şey anlaşılırsa, bunun bir nedeni olması gerektiği zorunlu olarak kanıtlanamaz. Yok eğer mümkününden dış dünyada gerçekliği olmayan zihnî bir imkan anlaşılırsa bu durumda da böyle bir mümkününden yokluktan başka bir sonuca varılamaz. Tanrı'nın yokluktan bir şey yarattığını söylemek veya yokluktan kalkarak Tanrı'ya ulaşmak ise imkansızdır. Oysa mümkün, ilk maddede ya da oluş ve bozuluşa uğrayabilecek şeylerdeki imkanı veya bilkuvve oluşu ifade ettiğinde ve bu anlamda mümkününden dış dünyada gerçekliği olan bir imkanlılık hali anlaşıldığında, böyle bir durumda o şeyi bilkuvve halden bilfiil hale getiren bir nedenin bulunması, bunun da teselsülün olmaması için bir zorunlu nedende son bulması kaçınılmaz olur.

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserinde Eş'arîlerin Tanrı'nın kanıtlanması konusunda âlemin sonradan olduğu prensibine dayandıklarını kaydetmekte ve bu konuda çeşitli açıklama tarzları getirdiklerini öne sürmektedir. Ona göre İbn Sînâ, âlemin hâdis olduğunu ortaya koyma açısından Eş'arîler arasında önemli bir yeri olan ünlü kelâmcı Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 478) öncülüne⁷¹ tabi olmaktadır ve bu bâtl öncüle dayanması sebebiyle Tanrı'nın kanıtlanması konusunda başarısız kalmaktadır.

İbn Rüşd'e göre el-Cüveynî'nin hatabî olan bu öncülü şu şekildedir: "Âlem tüm içindekileriyle birlikte câizdir (mümkün)." Buna göre mesela

70 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 635-636.

71 Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye* (Kâhire 1992), th. Muhammed Zâhid el-Kevserî, s. 16 vd.

âlemin bulunduğu durumdan daha küçük veya daha büyük olması, olduğundan tamamen başka bir yapı ve vasıfta bulunması mümkündür. Herşey olduğunun tam tersi bir durumda olabilir. Bu mukaddimeyi ciddi olarak eleştiren İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın İlk Fâil dışındaki varlıkların mümkün ve câiz olduğu görüşünü esas alan varlık tasnifini bu öncüle dayandırdığını ve bu varlık ayırımından kalkarak Tanrı'yı kanıtlamaya giriştiğini söylemektedir. Böyle bir kanıt ise öncülü yanlış olduğundan sonuç vermeyecektir.⁷²

İbn Rüşd, bu öncülün doğru olmadığına ve dolayısıyla Tanrı'nın kanıtlanması konusunda kullanılamayacağına ilişkin bazı nedenler ortaya koyar. Bunlardan birincisi, özünde ve cevherinde mümkün olan bir şeyin fâili tarafından zorunluya dönüştürülmesinin o şeyin tabiatı değişmeksizin mümkün olamayacağı şeklindedir. İkincisi âlemin bütünüyle mümkün ve câiz olduğu ilkesi kendiliğinden bilinebilecek ve burhânî yoldan kesin olarak kanıtlanabilecek bir ilke değildir. Ayrıca varlıkların doğasından da bu tür bir mümkün ve zorunlu varlık ayırımı çıkmamaktadır.⁷³ Üçüncü olarak bu önerme âlemdeki zorunluluk ilkesini zedelemektedir ve âlemde zorunluluk kaldırıldığında Tanrı'nın hikmeti iptal edilmiş olur. Dolayısıyla O'na ulaşmak da imkansız hale gelir. Zira hikmet bir şeyin sebeplerini bilmekten daha fazla bir şey değildir. Eğer varlıklar için zorunlu sebepler bulunmazsa başkalarına değil de sadece Tanrı'ya has olan hikmet de ortadan kalkar ve böylece O'nun hakkında bile bir bilgi edinmek imkansızlaşır.⁷⁴ Oysa felsefenin işi var olanlara bakmaktan ve Tanrı'ya delâleti bakımından onları değerlendirmekten ibarettir. Var olanlar ise, ancak kendilerindeki sanatı bilmek sûretiyle Tanrı'ya delâlet edebilir.⁷⁵

Anlaşılabileceği üzere İbn Rüşd, âlemin bütünüyle mümkün olduğu öncülünü esas aldığı gerekçesiyle İbn Sînâ'yı varlıklar dünyasında zorunlu bir sebepliliğin olduğunu inkar etmekle suçlamakta ve böylece onu Tanrı bilgisine giden yolu kapattığı konusunda itham etmektedir. Oysa İbn Sînâ, Âtuf el-İrâkî'nin belirttiği gibi⁷⁶, kerâmet konusundaki söyledikleri dışında neden ve sonuç arasındaki zorunluluğu reddetmemektedir. Aksine o, bir neden (illet) olduğunda nedenlinin (ma'lûl) de mutlaka olacağını ısrarla vurgulamakta ve bu sebeptir ki âlemin kadîm olduğu görüşüne ulaşmaktadır. Görülen o ki İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu görüşünün doğrudan zorunluluğu inkar anlamına gelmesinden ziyade, böyle bir görüşün sonuç olarak zorunluluk anlayışını iptale götüreceğini ifade etmeğe çalışmaktadır.

72 İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 54-58.

73 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 445-446, 636; a. mlf., *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 56.

74 İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 57.

75 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 64.

76 Âtuf el-İrâkî, *el-Menhecü'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Rüşd* (Kâhire 1984), s. 217, 42 no'lu dipnot.

D. Tanrı'dan Varlıkların Sudûru

Bir olan Tanrı'dan, kendisinde çokluk bulunan âlemin nasıl meydana geldiği sorunu felsefe tarihi boyunca ciddi tartışmalara yol açmış ve bu çerçevede çeşitli açıklamalar getirilmiştir. Bu açıklamalardan biri Plotinus ve diğer Neo-Platonistlere atfedilen ve sonraları oldukça etkili olan sudûr ya da feyz görüşüdür. Aristoteles tarafından formüle edilen Bir olan Tanrı'dan âleme, yani çokluğa hiçbir geçit olmadığı şeklindeki eli-kolu bağlı ve savunulamaz bir Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermek isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bazı İslâm filozofları, Neo-Platonist yaklaşımdan ilham alarak Bir'den varlıkların nasıl çıktığını ve böylece âlemdeki çokluğun nasıl meydana geldiğini sudûr teorisine dayalı olarak izaha çalışmışlardır.⁷⁷

Tanrı-âlem ilişkisinin izahında ya da Bir'den çokluğun nasıl çıktığının açıklanmasında filozofları sudûr görüşüne iten neden onların, “birden ancak bir çıkar” ilkesini benimsemiş olmalarında yatmaktadır. Yoktan yaratma anlayışını devre dışı bırakan bu görüşe göre çokluğun Bir olan Tanrı'dan çıkmış olması demek Tanrı'nın da çokluğa sahip olmasını kabullenmek demektir. Oysa Tanrı Bir olduğuna göre O'ndan doğrudan çokluğun meydana geldiğini söylemek imkansızdır. O halde çokluğa sahip varlıkların Tanrı'dan sudûr yoluyla meydana geldiğini ve İlk Bir'de çokluğun bulunmadığını kabul etmek gerekmektedir.

Varlıkların Tanrı'dan sudûr yoluyla meydana geldiği görüşünün tutarsız ve gerçek dışı olduğunu belirten İbn Rüşd, bu görüşe kâil olan filozofları eleştirisini öncelikle “birden ancak bir çıkar” ilkesi çerçevesindeki sorgulamalarıyla başlatır. İbn Rüşd'e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ birden ancak bir çıkar ilkesini İlk Fâil'e taşımakla büyük bir yanılğı içerisine düşmüştür. Zira onlar görülen âlemlerle görülmeyen âlemi bir tutmuşlar ve böylece görülmeyen âlemdeki fâili görülen âlemdeki fâile benzetmişlerdir. Oysa bu ilke, görülen âlemdeki fâiller için geçerli olsa bile, Tanrı için geçerli değildir. Çünkü görülmeyen âlemdeki İlk Fâil mutlak bir fâildir, görülen âlemdeki fâil ise sınırlıdır. Dolayısıyla İlk Fâil'in fiili mutlak olarak ortaya çıkarken sınırlı fâillerin fiilleri sınırlı olarak ortaya çıkacaktır.⁷⁸ O halde Tanrı için birden ancak bir çıkar ilkesi söz konusu olmamaktadır ve bu ilkeye dayalı olarak tesis edilen sudûr teorisi anlamını ve lüzumunu yitirmektedir. Bu durumda tabii ki İlk Fâil'den mutlak fiilin nasıl sâdir olduğunun da ortaya konulması icap etmektedir.

Birden ancak bir çıkar ilkesini kabul edenlerin ortak bir problemle karşı karşıya olduklarını kaydeden İbn Rüşd, bu filozofların gerçekte çokluğun

77 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlıkların Tanrı'dan nasıl çıktığına ilişkin izahları için bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ-i Ehlî'l-Medîneti'l-Fâzıla* (Beirut 1986), nşr. Alber Nasri Nâdir, s. 61-62; a. mlf., *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Mardıyye* (Leiden 1890) içinde, nşr. Friedrich Dieterici, s. 59; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c. II, s. 405 vd.; a. mlf., *el-İşârât ve'r-Tenbîhât*, c. III, s. 219 vd.; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd* (Tahran 1984), th. Mehdi Muhakkik, s. 78-79.

78 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. I, s. 302-303.

nereden geldiğini açıklayamadıklarını belirtmektedir. Ona göre böyle bir ilkeyi âlemin Tanrı'dan meydana geliş şeklini açıklamakta kullananlar cedelî bir yola başvurmuşlardır ve bu yolun hakikate götürmeyeceği açıktır. Kendi döneminde bu tür gerçek dışı açıklamaların geçersiz olduğunun anlaşıldığını kaydeden İbn Rüşd, çeşitli ve birbirinden farklı bütün varlıkların bir defada İlk Bir'den sâdır olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁷⁹

İbn Rüşd'e göre filozofların ve bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ'nın birden ancak bir çıkar şeklindeki görüşleri, sudur teorisini açıklarken ortaya koydukları "birden kendisinde çokluk bulunan bir şey çıkar" görüşüyle çelişiklik arz etmektedir. Çünkü birden ancak bir çıkarsa, ilk nedenlideki çokluğun nereden geldiğinin izahını yapmak güçleşir. Onların, ilk nedenlideki çokluğun her birinin ilk olduğunu söylemeleri meseleyi izah etmeye yetmez; zira bu durumda da ilklerin çok olması durumu ortaya çıkmaktadır. Böylece onlar her açıdan çelişkiye düşmektedirler. Fakat burada ilginç olan şey bu gerçeğin nasıl olup da Fârâbî ve İbn Sînâ'ya gizli kalabilmiştir. Çünkü bu tür hurâfeleri ilk icad edenler onlardır. Diğerleri bu görüşleri filozoflara mal ederek sadece onları taklit etmiştir.⁸⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsemiş olduğu "birtek şey ancak bir tek şeyi yapar" önermesinden daha yanlış bir önerme bulunamayacağını kaydeden İbn Rüşd⁸¹, bu filozofların âlemdeki çokluğu İlk İlke'ye bağlamaları durumunda çokluğun nedenini de açıklayamayacaklarını, daha doğrusu bu çokluğun nedensiz olduğunu kabul etmek durumunda kalacaklarını söylemektedir. Çünkü çokluğun varlığı kesindir ve bunun nedeni İlk Neden'den başkası olamaz. O devamlı, çokluğun ikinci nedene bağlanması konusunda da şu soruyu sormaktadır: Niçin çokluk ikinci nedende bulunmaktadır da İlk Neden'de bulunmamaktadır? İbn Rüşd'e göre onların bunun izahını yapmaları mümkün değildir ve sudûr teorisi ile ilgili söyledikleri boş söz ve hurâfeden ibarettir. Pekiyi onlar nasıl böyle bir hataya düşmüşlerdir? İbn Rüşd, kendince bunun da nereden kaynaklandığını tesbit eder ve şöyle der: "Bunun asıl nedeni, onların, Aristoteles'e ve onların yolunu izleyen Meşşâilere göre Bir'in nasıl neden (illet) olduğunu anlayamamalarıdır."⁸²

İbn Rüşd bu eleştirisini bir başka açıdan şöyle temellendirir: Eğer bu filozoflar ikinci ilkedeki çokluğun, zâtını ve başkasını akletmesinden dolayı meydana geldiğini söylüyorlarsa -ki böyle söylemektedirler- o zaman onların ikinci ilkenin zâtının çift tabiatlı, yani çift sûretli olduğunu düşünmeleri gerekmektedir. Bu durumda bunların hangisinin İlk İlke'den sâdır olduğunu, hangisinin olmadığını bilmek ise, imkansızdır. Aynı sorun, onların bu ikinci ilkenin zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu olduğunu söylediklerinde de geçerlidir. Çünkü bir şey ya mümkün tabiata ya da zorun-

79 İbn Rüşd, *Tebâfütü'r-Tebâfüt*, c. I, s. 297, 299.

80 İbn Rüşd, *Tebâfütü'r-Tebâfüt*, c. I, s. 400-401.

81 İbn Rüşd, *Tebâfütü'r-Tebâfüt*, c. I, s. 399.

82 İbn Rüşd, *Tebâfütü'r-Tebâfüt*, c. I, s. 406-407.

lu tabiata sahiptir. Bir şeyin aynı zamanda çift tabiata sahip olması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak bu filozofların ortaya koyduğu bütün bu görüşler tamamen hurâfeler olup kelâmcıların görüşlerinden bile daha zayıftır. Bu görüşler adı geçen filozoflar tarafından felsefeye sonradan sokulmuş görüşlerdir ve gerçek filozofların söylediklerine ya da asıllara tersdir. Bu görüşler, cedeli olmaları bir yana hatabî ve iknâî mertebeye dahi ulaşabilecek görüşler değildir. İşte bundan dolayı Gazâlî haklı olarak kitaplarının bir çoğunda bu filozofların metafizik konusundaki bilgilerinin zana dayalı olduğunu belirtmiştir.⁸³

Gazâlî'nin kozmolojik akılların ve gök kürelerinin oluşumu ile ilgili filozoflara getirdiği eleştirilerine de belli noktalardan hak veren İbn Rüşd, konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'ya ve onun gibi düşünönlere ait olan görüşlerin doğru olmadığını belirtmekte ve bunların gerçekte filozofların usûllerine de aykırı olduğunu kaydetmektedir.⁸⁴ Pekiyi ama bu durumda âlemdeki çokluğun nedeni nasıl izah edilecektir?

İbn Rüşd'e göre filozoflar tarafından çokluğun nedeni üç biçimde izah edilmektedir. Bunlardan birisi çokluğun maddeden (isti'dât) ileri geldiği, ikincisi âletlerden ileri geldiği, üçüncüsü ise araçlardan ileri geldiği şeklindedir. Bununla birlikte ona göre, gerçek Aristocular açısından çokluğun nedeni bu üç sebebin toplamından ibarettir. Yani çokluk, araçlar, isti'dâtlar ve araçların biraraya gelmesi sonucu oluşmaktadır. Tabii ki bütün bu nedenler de neticede Bir'e istinad etmekte ve O'na dönmektedir. Çünkü onlardan herbirinin varlığı salt birlikle varolmuştur ki bu birlik aslında çokluğun da sebebidir. Öyle görünüyor ki mufârik akılların çokluğunun sebebi onların tabiatlarındaki kâbiliyetlerin farklı farklı olmasındandır. Bu farklılık nedeniyle onlar, İlk İlke'yi aklederler ve O'ndan, kendinde bir tek fil olduğu halde, bu fiili kabul edenlerin çokluğu nedeniyle çok olan birliği elde ederler. Bu tıpkı, bir başkana bağlı olan ve onun himayesinde bulunan diğer başkanların var olduğu durum gibidir; ya da bu, bir disiplin altında, ona bağlı diğer disiplinlerin varlığı gibi bir durumdur.⁸⁵

E. Bilfiil Sonsuz Varlığın Mevcudiyeti

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, bilfiil varlığı bulunan şeylerin sonsuz olması meselesinde de yanılığa düşmüştür. Ona göre filozoflar, ister cisim olsun ister olmasın bilfiil mevcûd olan bir sonsuzun olamayacağını temel bir ilke olarak kabul etmektedirler. Fakat İbn Sînâ, böyle bir ilkeyi kabul etmemektedir. İbn Sînâ'nın bu tavrı aslında filozofların genel ilkeleriyle de uyuşmaktadır. Bu nedenle bunu saçma bir görüş olarak ele almak gerekir.⁸⁶

İbn Rüşd, bilfiil sonsuz varlığın olamayacağını ve İbn Sînâ'nın bu konudaki yanlışlığını ortaya koymak amacıyla bazı kanıtlamalara girişir. Ona göre, bilfiil sonsuz şeyler bulunsaydı ve bunlar ikiye bölünseydi, parça

83 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. I, s. 401-402.

84 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. I, s. 411.

85 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. I, s. 419-421.

86 İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, c. I, s. 94.

(cüz) bütün (kül) gibi olurdu. Yani parça ile bütün birbirine eşit hale gelirdi. Mesela, her iki taraftan da bilfiil sonsuz olan bir çizgi ya da sayı bulunsaydı ve sonra bu, ikiye bölünseydi, her parça bilfiil sonsuz olmak durumunda kalırdı. Bir başka ifade ile, her ikisinin de bilfiil sonsuz olması sebebiyle bütün ve parça birbirine eşit olmuş olurdu. Bu ise imkansızdır ve bütün bunlar göstermektedir ki, bilfiil değil, ancak bilkuve sonsuz söz konusu olabilir.⁸⁷

es-Semâü't-Tabîi adlı eserinde ise “bilfiil varlık” ile “sonsuz”un birbiriy-le çelişir olduğunu vurgulayan İbn Rüşd, hem sayının hem de büyüklüğün bilfiil var olması cihetiyle sonsuz olamayacağını kaydetmekte ve bunun bir kısım nedenlerini ortaya koymaktadır. Ona göre bilfiil var olan her sayıya bir başka sayının ilave edilmesi mümkündür. Bu durumda sonsuz olarak bilfiil var olduğu iddia edilen sayının, kendisine yapılan ilaveden sonraki sonsuz sayıdan küçük olması gerekir. Bu ise iki sonsuzdan birinin daha büyük ya da küçük olduğu gibi bir sonucu ortaya çıkarır ki bu saçmadır. Ayrıca her sayı ya tektir ya da çifttir. Bunların her ikisinde bir sonu olduğundan bütün sayıların sonlu olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.⁸⁸

İbn Rüşd'e göre bilfiil var olan bütün büyüklükler de sonludur. Çünkü büyüklükler ya çizgidir, ya basittir ya da cisimdir. Çizginin sonu, tanımında da belirtildiği gibi iki nokta, basitin sonu çizgi ya da çizgiler, cismin sonu ise yüzey ya da yüzeylerdir. O halde bu büyüklüklerin de bilfiil var oldukları halde sonsuz olması mümkün görülemez. Zira bilfiil bulunan herşey bütün cüzleri ile beraber bulunur ki, bu da onun tam, bütün ve sonlu olması demektir.⁸⁹

87 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 93-94. Kindî de “nicelik ve niteliği olan cismin ve öteki varlıkların ezeli ve bilfiil sonsuz olamayacaklarını, sonsuzluğun ancak bilkuve olacağını” (s. 13) söyleyerek bilfiil sonsuz varlığın olamayacağını benzer bir biçimde şöyle isbatlamaktadır: “Eğer sonsuz bir cisim varsa, ondan bir miktar ayrılınca geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim sonsuz farzedilen cismin ilk halidir. Bu, ‘sonlu olan sonsuzdur’ anlamına gelir ki, imkansız bir çelişkidir. Şayet geriye kalan sonsuz kabul edilecek olursa, alınan kısım ona ilave edilince bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük veya ona eşit olacaktır. Önceki durumundan büyük olursa bu, ‘sonsuz olan sonsuz olandan daha büyük’ anlamına gelir. İki şeyden daha küçük olanı, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. Büyüğünü oluşturan şüphesiz onun bir kısmını da oluşturur. Öyleyse küçük olan büyüğün bir kısmına eşittir. Benzer iki eşitlik, sınırlarının arasındaki boyutlar aynı olanıdır. Bu durumda her ikisi de sonlu demektir... Sonsuz kabul edilen cisimden küçük olanı sonludur denirse, bu bir çelişki olur. Zira biri diğerinden daha büyük değildir. Bu birleşim cismin önceki durumundan büyük olmasa bu durumda bir cisim diğer cisme ilave edildiği halde bir artış olmuyor ve ikisinin birleşimi cismin önceki durumuna eşit oluyor demektir. Dolayısıyla, ‘parça bütün gibidir’ anlamına geldiğinden bu da imkansız bir çelişkidir. Böylece herhangi bir cismin sonsuz olamayacağı, yine bu yöntemle hiç bir niceliğin bilfiil sonsuz olmasının imkansızlığı ortaya çıkmış oluyor.” Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 14.

88 İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâi't-Tabîi* (Beyrut 1994), nşr. Cîrar Cehâmî, s. 50-51.

89 İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâi't-Tabîi*, s. 51.

Tabîi bir cismin sonsuz olmasını da imkan dışı gören İbn Rüşd, sonsuz bir cismin bulunması halinde o cismin ya basit ya da mürekkep olacağını söylemekte ve basit olması ve bütün boyutlarıyla sonsuz olması durumunda hareket etmesinin ya da sükûn bulmasının mümkün olamayacağını belirtmektedir. Çünkü böyle bir durumda o cisim için hareket edeceği ve sükûn bulacağı bir mekan yok demektir. Hareket ve sükûn vasfına sahip olmayan tabîi bir cismin var olması ise söz konusu değildir. Zira onda tabîi bir cisimde olması gereken değişim ilkesi bulunmamaktadır. Şayet o cismin bir boyutunun sonlu olduğu iddia edilip isbat edilirse, bu durumda diğer boyutlarının da aynı mantıkla sonlu olduğu isbat edilebilir. Böylece cismin sonsuz olduğu iddiası da çürütülmüş olur.⁹⁰

Basit cismin sonsuz olamayacağını mekan, zaman ve hareket açısından da kanıtlamaya çalışan İbn Rüşd, mürekkep cismin de sonsuz olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre sonsuz mürekkep bir cisim ya türde sayıları sonsuz olan ve büyüklükte her biri sonlu olan basitlerden mürekkeptir ya da onlardan biri büyüklükte sonsuz, türde sayısal olarak sonlu olur ki bu durum yukarıda da belirtildiği gibi aklen imkansızdır. Fakat mürekkep cismin büyüklükte sonlu, türde sonsuz basitlerden meydana geldiği farzedilirse bu durumda da (yukarı-aşağı, ön-arka ve sağ-sol gibi) mekan türlerinin sonsuz olması gerekir. Böylece de hareket türleri sonsuz olmuş olur. Oysa hem mekan türlerinin hem de hareket türlerinin sonlu olduğu bilinmektedir. Böylece her hâlükârda mürekkep cisimlerin sonsuz olamayacağı açığa çıkmaktadır.⁹¹

F. Nefsin Hâdis (Sonradan) Oluşu

Nefsin gerçek anlamda hâdis olduğunu İbn Sînâ'dan⁹² başka hiçbir filozofun söylemediğini kaydeden İbn Rüşd, nefsi hâdis kabul etmesi nedeniyle İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. İbn Rüşd'e göre bütün filozoflar, nefsin hâdis oluşunu izâfi görmekte ve bunu nefis ile birleşmeye hazır durumda olan cismin birleşme imkânı olarak açıklamaktadırlar. Bu imkan, tıpkı Güneş ışınlarının aynadaki yansımaları örneğinde ortaya çıkan bir duruma benzemektedir. Nasıl Güneş ışınlarının ayna ile birleşebilme ve aynanın da bu ışınları yansıtabilme kabiliyeti varsa, aynı şekilde cismin de mevcut olan nefis ile birleşebilme imkanı söz konusudur ve bu durum hiçbir zaman onun gerçek anlamda hâdis olduğu anlamına gelmemektedir.

Nefsi almaya hazır durumda olan cisimlerdeki bu imkanın nasıl bir imkan olduğunu da ele alan İbn Rüşd, filozoflara göre bunun, oluş ve bozu-

90 İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâi't-Tabîi*, s. 51-52.

91 İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâi't-Tabîi*, s. 53. Ayrıca bk. Hasen Mecid el-Ubeydî, *el-Ulûmu't-Tabîyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, s. 45-50.

92 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs, es-Şifâ* (Kâhire 1975), th. G.C. Anawati, s. 198, 202-208; a. mlf., *el-Ilâhiyyât*, c. I, s. 178-179; a. mlf., *en-Necât*, c. II, s. 35 vd.; ayrıca İbn Sînâ'nın *es-Şifâ* ve diğer bazı eserlerindeki görüşlerinden vazgeçip nefsin bedenden önce ferdi bir varlığa sahip olduğu görüşünü savunduğunu iddia edenlerin eleştirisi için bk. Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 78.

luşa uğrayan sûretlerin imkânı gibi olmadığını, kendisine burhânla ulaşıl-
lan ve heyûlânın tabiatından farklı bir tabiata sahip olan bir imkan oldu-
ğunu belirtmektedir.⁹³

G. Gök Cisminin Mâhiyeti

Gök cisminin (el-cismü's-semâvî) basit olduğunu ve madde ve sûretten mürekkep olmadığını kaydeden İbn Rüşd, İbn Sînâ dışında hiç bir filozofun bunun aksini iddia etmediğini kaydetmektedir. Ona göre İbn Sînâ, aşağı âlemdaki basit cisimler gibi, gök cismini madde ve sûretten mürekkep olarak düşünmüş ve bu konuda yanılmıştır.⁹⁴

Gök cisimleri ile ilgili İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasındaki ihtilaflardan bir diğeri, gök cisimlerinin tahayyülde bulunup bulunmadığı hususudur. İbn Rüşd, bununla ilgili olarak da İbn Sînâ'yı yanılığa düşmekle suçlamakta ve onun filozofların çizgisinden ayrıldığını söyleyerek eleştirmektedir.

İbn Rüşd'e göre gök cisimlerinin tahayyülde bulunduğunu aynı şekilde filozoflardan sadece İbn Sînâ söylemektedir. Nitekim Aphrodisiaslı İskender, gök cisimlerinin tahayyülde bulunamayacağını, çünkü hayâlin sadece canlılarda kendilerini korumak için söz konusu olduğunu belirtmektedir. Oysa bu cisimlerde bozulmaya uğrama korkusu bulunmamaktadır ve bu sebeple de hayâl onlar için anlamsızdır. Aynı şekilde onlarda duyu da bulunmamaktadır. Zaten onlar tahayyülde bulunabilselerdi, duyuya da sahip olurlardı. Çünkü hayâl edebilmek için duyu şarttır. Her hayâlde bulunanın duyularıyla algılamada bulunması zorunludur.⁹⁵ O halde İbn Sînâ'nın söyledikleri doğru görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün, gök cisimlerinin tahayyülde bulunmadığını ortaya koymak için ileri sürdüğü bir başka kanıt da tahayyülün aklî tasavvurla olan ilişkisine dayanmaktadır. İbn Rüşd'e göre gök cisimleri tahayyülde bulunamaz, çünkü hayâl bir başka yönden bakıldığında aklî tasavvurun bir gereğidir. İşte insanların tasavvurlarının oluş ve bozulma uğramaları da onların hayâlde olan irtibatları sebebiyledir. Gök cisimlerinin tasavvurunun ise, oluş ve bozulma uğramadıkları için, hayâlde bir irtibatları söz konusu değildir ve herhangi bir biçimde hayâlde dayanmaları da gerekmemektedir.⁹⁶

İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de't-Tabîa* adlı eserinde de İbn Sînâ'nın gök cisimlerinin üzerinde yer değiştirdikleri konumları tahayyül edebildikleri şeklindeki görüşüne karşı çıkararak bunun doğru olmadığını belirtir. Ona göre İbn Sînâ'nın bu görüşü doğru olmuş olsaydı, tahayyül edilen şeylerin ve onlardaki durumların sürekli olarak değişmesi sebebiyle gök cisimlerinin hareketleri tek ve bitişik olamazdı.⁹⁷

Gök cismi ile ilgili olarak ortaya çıkan bir başka husus da onun nefis sa-

93 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 199.

94 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 476-477.

95 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 746-747.

96 İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 755.

97 İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de't-Tabîa* (Beyrut 1994), th. Refik el-Acem, s. 148.

hibi olup olmadığıdır. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın gök cisminin nefis sahibi olduğu yolundaki açıklaması doğru değildir. Bu konuda eski filozofların görüşlerinin İbn Sînâ'nın görüşleriyle çeliştiğini kaydeden İbn Rüşd, onların ortaya koyduğu açıklamaların daha güvenilir ve açık olduğunu belirtmektedir.⁹⁸

H. Küllî İlim ile Cüz'î İlim Arasındaki İlişki

İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasındaki ihtilaflardan bir diğeri de küllî bir ilim olan metafizik ile cüz'î bir ilim olan fizik arasındaki ilişki konusundadır. İbn Rüşd bu konuda da İbn Sînâ'nın görüşlerine karşı çıkmakta ve onu esasen, fizik ilminin nesnelere ile metafizik ilminin nesnelere arasında ayırım yapmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, tabiat ilmi gibi cüz'î ilimlerin ilkelerinin açıklanması ancak küllî bir ilim olan metafizik ilmi tarafından yapılabilir. Bu sebeple, tabiat ilmi için küllî ilkelerin vazedilmesi ve bu ilmin onlara dayanması gerekmektedir. Bu anlayışa göre, cins türlerinden bir şeyin mevcut olup olmadığının kanıtlanması ancak metafizik ilmi tarafından gerçekleştirilebilir. Zira kesin kanıt yoluyla bir şeyin varlığının ve mâhiyetinin bilgisi ancak orada bulunabilir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın tabii bir cismin araştırılması konusunda hem metafizik ilmine hem de tabiat ilmine fonksiyon yüklemesi, kendisi açısından bir epistemolojik problem oluşturmamaktadır. Her ilmin belli bir konu hakkında bir bakışı vardır ve tabiat ilmi cismin ilkelerini metafizik ilminden aldığı ve onun kanıtlamalarına dayandığı müddetçe bir sorun oluşmamaktadır.⁹⁹

İşte İbn Rüşd bu konuda İbn Sînâ ile uyuşmadığı gibi, onu tenkit etmektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ, ezeli olan ve oluş ve bozuluşa uğramayan cevher ile ezeli olmayan ve oluş ve bozuluşa uğrayan cevher arasında bir ayırım yapmamakta, her ikisinin de varlıklarının açıklanmasını ve kanıtlanmasını metafizikte görmektedir. Oysa bu iki tür cevher arasında fark vardır. Zira oluş ve bozuluşa uğrayan cevher madde ve süretten mürekkep olup duyulur bir cevher iken, ezeli olan cevher bunun aksine maddeden uzak olup soyuttur.¹⁰⁰

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, tabiat ilminin ilkelerini, metafizik ilmi içerisine sıkıştırmaktadır. Bu durum ise kesinlikle kabul edilebilecek bir durum değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre metafizik ilmi, hareket ve sükûn halinde olmayan cevherlerin ilkelerini açıklarken, tabiat ilmi de hareket ve sükûn halinde olabilen cevherlerin ilkelerini açıklayabilmektedir. Böylece İbn Rüşd, metafiziğe tabiat ilminin ilkelerinin kanıtlanması konusunda fazladan bir hak vermemekte, sadece onun bu fonksiyonunu belli bir alanla sınırlandırmaktadır. Yani İbn Rüşd'e göre metafizik, hareket ve sükûn ha-

⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 719.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Fî'l-Ecrâmi'l-Ulviyye, Tis'u Resâil* (Konstantiniyye 1881) içinde, s. 28-29. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c. I, s. 14; a. mlf., *en-Necât*, c. I, s. 91-93, 121. Ayrıca bk. Hasen Mecîd el-Ubeydî, *el-Ulûmu't-Tabiiyye fî Felsefeti İbn Rüşd* (Beyrut 1995), s. 23.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, c. III, s. 1425-1426.

linde olan varlıkların ilkelerini açıklamaya girişmemelidir. O sadece varlığın cevher-araz, mümkün-zorunlu ve kadîm-hâdis şeklinde bölümlenmesi konusunda olduğu gibi mutlak varlıkla ilgili bir kısım prensipler ortaya koyabilir.¹⁰¹

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın bu konudaki yanılması, Aristoteles'in "genel disiplin (metafizik) diğer ilkelerin açıklanmasını üstüne alır" şeklindeki ifadesini yanlış algulamaktan kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ bu ifadeyi mutlak olarak almış ve tabiat bilgininin ilk ilkenin ya da ilk maddenin açıklanması ve kanıtlanmasını metafizik ilminden alacağını sanmıştır. Oysa Aristoteles hiçbir zaman, cüz'î ilim sahibinin kendi konusunun sebeplerini kanıtlayamayacağını söylememiştir. Onun söylediği, tabiat bilgininin kendi konusunun sebeplerini mutlak bir kanıtlamayla, yani onun sebebini ve varlığını ortaya koyan bir biçimde kanıtlayamayacağına ilişkindir. Çünkü tabiat ilminin konusunun sebepleri, daha üst bir tabiata aittir. Bu üst tabiat, o disiplinin konusunun cinsi durumundadır. O halde bu üst tabiat hakkında düşünmek metafizik bilgininin işi olmaktadır. Zira cüz'î ilimlerin konusunu kapsayan bu üst tabiat, mutlak olarak varlıktır ve bu da metafiziğin konusuna girmektedir. İşte bundan dolayı Aristoteles yukarıdaki ifadeyi şu sözleriyle devam ettirmiştir: "Bu böyle olunca açıktır ki, bir ilimde bilgin olan bir kimsenin o ilme özgü ilkeleri açıklaması mümkün değildir." Aristoteles'in burada kastettiği mutlak bir açıklama, yani hem sebep hem de varlık itibarıyla o ilmin ilkelerinin açıklanması anlamındadır. Yoksa bu ifade bir ilimde bilgin olan bir kişinin kendi disiplininin ilkeleri konusunda hiç bir açıklama yapamayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü Aristoteles'in *Semâu't-Tabî'*de ilk maddeyi ve ilk hareket ettiriciyi açıklamasında olduğu gibi cüz'î ilimde yetkin olan bir kişinin delillerle, konusunun nedenlerini kanıtlaması mümkün olabilir. Hatta denilebilir ki, ilk muharrikin varlığının açıklanması ya da kanıtlanması ancak tabiat ilmindeki bir delille mümkündür. Yoksa İbn Sînâ'nın sandığı gibi ilk ilkenin varlığının isbatı, küllî olarak sadece metafizik bilgininin işi ya da konusu değildir.¹⁰²

IV. Sonuç

Klasik İslâm felsefe geleneğinin yeknesâk bir çizgi olmayıp bünyesinde, Meşşâî ya da İshrâkî gelenekte olduğu gibi, bazı ekoller ve ekolleşmeler barındırdığı bilinen bir husustur. Bu ekollerin belli müştereklerine rağmen kendi aralarında farklılıklar taşıdığı ve hatta bu farklılıkların tartışmalara yol açtığı da bir vâkıdır. Bununla birlikte aynı ekol içerisinde yer alan ya da öyle farzedilen filozofların ne ölçüde mütecânis oldukları konusu hâlâ önemli bir sorun olmaya devam etmektedir.

Yapılan çalışmalar, kaba bir tasniflemeyle aynı ekol içerisinde görünen ya da gösterilen filozofların aslında belli temel noktalardan ayrışıp farklı

101 Hasen Mecid el-Ubeydi, *el-Ulûmu't-Tabîyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, s. 24.

102 İbn Rüşd, *Şerhü'l-Burhân li Aristu ve Telhîsü'l-Burhân* (Kuveyt 1984), s. 297-298.

bir çizgi haline gelebildiğini ve hatta bu çerçevede kendi aralarında belli bir eleştiri geleneğinin dahî oluştuğunu ortaya koymaktadır. İşte İbn Rüşd'ün, yukarıda verilmeye çalışıldığı gibi, Fârâbî ve bilhassa İbn Sînâ'yı ciddi olarak eleştirisi "Meşşâî ekol" içerisindeki bu tenkit geleneğinin örneklerinden birini teşkil etmektedir.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı açıkça önceki filozofları ve bilhassa Aristoteles'i anlama ve yorumlama, yöntem ve felsefenin belli problemlerine getirdiği çözüm önerileri açısından şiddetli bir tenkide tabi tutmakta ve onu Meşşâî gelenekten uzaklaşmakla suçlamaktadır. Böylece o, aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan kalkarak felsefe eleştirisi yapan Gazâlî'ye de bir cevap vermektedir. Buna göre Gazâlî'nin bu filozofları eleştirisi belli noktalardan haklılık kazansa da bu eleştiri, mutlak olarak felsefenin ya da bütün filozofların eleştirisi anlamına getirilmemelidir. Zira İbn Rüşd açısından Fârâbî ve İbn Sînâ, gerçek anlamda bir filozof olmadığı gibi, felsefenin en büyük kaynağı olan Aristoteles'i de temsil etme kabiliyetinde değildir. O halde sorun felsefe ile ya da gerçek anlamdaki filozoflarla ilgili bir sorun değil, yukarıda genişçe ele alındığı gibi, Aristoteles'in felsefesini anlamaktan âciz, kelâmcıların yöntemini kullanan ve böylece de birçok konuda yanlış ve "saçma" çözüm önerileri getiren "bu adam"ların sorunudur.

İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisinin "hakikat"i ortaya koyma yanında, felsefeyi temize çıkarma ve dolayısıyla da felsefe-din uzlaştırmasına bir dayanak teşkil etme gibi önemli bir fonksiyonu da söz konusudur. Böylece o, belli bir kesim nazarında Fârâbî ve İbn Sînâ yoluyla itibarını kaybetmiş felsefeye yeniden itibarını kazandırmayı ve dinin, aslında Aristoteles'in temsil ettiği felsefe ile, bir başka ifade ile gerçek felsefeyle uzlaşır olduğunu göstermeyi istemektedir. İşte onun Aristoteles'in eserlerini şerh etmedeki titizliği ve hassasiyeti de bir ölçüde bu vâkıyla alakalıdır.

Aslında Fârâbî de Platon ile Aristoteles'i cemetmeye çalışırken benzer bir gâye gütmüş ve bu çabasıyla bu iki filozofun "doğru" bir biçimde anlaşılmasını hedeflemiştir. Böylece o, gerçek filozoflar doğru anlaşıldığında aralarında ihtilaf olmadığını, yani felsefenin tek bir hakikate sahip olduğunun görüleceğini ortaya koymaya çalışarak dinin kendisiyle uzlaşabileceği tek bir felsefenin olduğunu kanıtlamak istemiştir.¹⁰³

Platon ile Aristoteles'in farklı düşünen iki filozof olduğunun bilincinde olarak İbn Rüşd, Aristoteles adına böyle bir uzlaştırmaya karşı çıkmış ve bu uzlaştırmaya dayalı felsefelerin kendi açısından bir eleştirisini denemiştir. Böylece o, Platon ile Aristoteles arasındaki ihtilafı ortaya koyma yanında, Meşşâî olarak nitelenen Fârâbî ve İbn Sînâ ile kendi arasındaki farkın da altını çizmiş olmaktadır. Kuşkusuz bu fark, felsefenin mâhiyetine ilişkin bir gerçeğin de ifadesi olmaktadır: Tek bir felsefe yoktur, birçok felsefeler vardır. Felsefe tarihi Fârâbî'nin göstermeye çalıştığı ve bir tez olarak ortaya koyduğunun aksine, felsefenin birliğini değil, çokluğunu doğrulamaktadır.

103 Geniş bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği* (İstanbul 2000), s. 79-83.