

İbn Rüşd'e Göre Yaratma

Dr. Tuncay AKGÜN *

Atıf / ©- Akgün, T. (2010). İbn Rüşd'e Göre Yaratma, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 111-149.

Özet- *Yaratma kavramı, Tanrının diğer sıfatlarının ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin anlaşılmasında anahtar kavramlardan biridir. Çünkü bu konu, Tanrı'nın ilmi, iradesi, yarattıklarına benzememesi, imkân, nedensellik, varlık – mahiyet ilişkisi, ezeli yaratma, yoktan yaratma ve sudûr konusu gibi daha birçok önemli problemi içinde barındırmaktadır. Yaratma konusunda gerek felsefe gerekse teolojik düşünce geleneğinde iki temel bulunmaktadır. Bunlardan birisi genelde kelimacılar tarafından temsil edilen 'zamansal (sonradan) yaratma' iken, diğeri genelde filozofların temsil ettiği 'ezeli yaratma' anlayışıdır. İbn Rüşd'e göre dini nasırlar yaratma konusunda yoruma açık argümanlar ortaya koymuştur. Dolayısıyla böyle bir metafizik konuda, hiç kimse kendi düşüncesini mutlak doğru gibi görerek diğerlerinin düşüncelerinin din dışı olduğunu iddia etmemelidir. Diğer filozoflar gibi, İbn Rüşd'de âlemin ezeli olduğunu düşünür. Fakat onun iki türlü ezeli varlık anlayışı vardır. Biri zamansız ve nedensiz ezeli varlık ki bu Allah'tır. Diğeri ise, zamansız fakat nedenli ezeli varlık ki bu da âlemdir.*

Anahtar sözcükler- *İbn Rüşd, yaratma, varlık, ezeli yaratma, yoktan yaratma, zamansal yaratma.*

§§§

Giriş

İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yazdığı özetler ve bu eserlere getirdiği yorumlar nedeniyle, Aristo felsefesine ve sistematığına en fazla bağlılık gösteren İslam filozofu olduğu görüşü hâkim bir görüştür.¹ İbn Rüşd'ün felsefesinin ana eksenini Aristo'nun felsefesi üzerine

* MEB, Ankara Kazan İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: akgununcay75@hotmail.com

¹ Nuri Adıgüzel, "İbn Rüşd'e Göre İlet Çeşitleri, Gücün (Kuvve) İliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C 17, sayı 1, 2004, s. 40.

oturur. Bazı konularda Aristo ile aynı düşünmese de, bu konuların hem sayıca az, hem de muhteva olarak çok önemli konular olmadığını söyleyebiliriz. İbn Rüşd, âlemin yaratılışında filozoflarla – kelamcılar arasındaki temel farkın âlemin ezeliyeti-hudûsu fikri üzerine bina edildiğini söyler. Bu konuda Gazali'ye karşı filozofları savunan İbn Rüşd, filozoflar gibi Tanrı ile âlemin aynı anda var olduğunu iddia eder.² Evren İlk Fâilin (Allah) fiilidir. Yani mademki bu İlk Fâil (Allah) ezeldir bu takdirde onun fiilinin de ezeli olması gerekir. Ona göre fâil ve fiili arasındaki ilişki birbirine sıkı bağlarla bağlıdır.³

İbn Rüşd'e göre hareket olmadan zamanı tasavvur edemeyiz. Bu yüzden de hareketi algılamadığımızda zamanı da algılayamayız Fakat zaman hareket için ârızidir. Hareketin olmadığı bir anı düşünemeyiz. Yani zaman hareketten önce değildir.⁴ Zamanın ortaya çıkabilmesi için hareket şarttır.⁵ Hareketin sayımı için de zaman şarttır. Yoksa neyin önce neyin sonra olduğunu bilebilmemiz mümkün değildir.⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre zaman âlemin yaratılması ile başlamıştır. Âlem yaratılmadan önce zaman diye bir şey yoktur ki âlem sonradan yaratılsın.

İbn Sina gibi, âlemin ezeli olduğuna inanan İbn Rüşd'e göre, bu fikir âlemin (yoktan) yaratılması fikri ile çelişmez. İbn Rüşd bir taraftan Hıristiyan filozof Philoponus (öl.570)'un savunduğu ezeli hareketin mümkün olmadığı fikrini çürütmeye çalışır; diğer taraftan da, gök-sel akılların bir dizi halinde Tanrıdan sudûr ettiği İbn Sina'cı tasavvurdan ayrılır; varlık ve cevher (mahiyet=essence) in ayrılması fikrini de reddeder. Olması gereken ayrımın yaratan ve yaratılan şeklinde olduğunu savunan İbn Rüşd, İbn Sina'nın düşüncesi olan aracı akılların görünen dünyanın doğal formlarından meydana geldiği düşüncesini de reddeder.⁷

² Muhammed Atif Iraki , *en-Nez'atü'l-Aklyyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, 4. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984, s. 137.

³ Muhammed Ammara, *el-Maddiyye ve'l-Misâliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, 2. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, ts., s. 62.

⁴ İbn Rüşd, *Risaletü's-Semai't-Tabii*. İ'lad Ceyrâr Cehâmî; zabt ve ta'lik: Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1994. ss. 68-69.

⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 70.

⁶ A.g.e., s. 71.

⁷ Anthony Kenny, *Medieval Philosophy - A New History of Western Philosophy II*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 49.

1. Varlık

Yaratma olayında iki tür varlıktan bahsediyoruz. Birisi yaratan diğeri yaratılan. Her şeyden önce Tanrı da bir varlık değil midir?⁸ O'nun diğeri varlıklarla ilişkisi ne zaman ve nasıl başlamıştır?

Aristo'ya göre varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir.⁹ Varlık kavramı, İslam felsefesinde vücut (varlık), mevcut (var olan), kevn (oluş), kâin (olan) terimleriyle anlatılmaktadır. Ayrıca zorunlu/vacip varlık ile olurlu/mümkün varlık kavramı ilk defa İslam filozofları tarafından felsefi düşünceye kazandırılmıştır.¹⁰ Örneğin Farabi'ye göre varlıklarla ilgili bölümlenmeler üçtür: a) Mevcut olmaması mümkün olmayanlar, b) Mevcut olması asla mümkün olmayanlar, c) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. Ona göre bütün varlıklar bu üçünden ikisine girer. Çünkü varlıklardan bazıları asla mevcut olması mümkün olmayandır; bazıları ise, asla mevcut olmaması mümkün olmayandır; bazıları ise, mevcut olması veya olmaması mümkün olandır.¹¹

İslam felsefesinde varlık ile ilgili temel düşünce, varlığı oluşturan ilke ve ilk nedenin Tanrı olduğudur. Tanrı, evrende bulunan, görünen ve görünmeyen tüm varlıkların nedenidir. Ancak onun varlığı hiçbir nedene dayanmaz. Gazali'ye göre ise İslam filozofları "yaratıcı varlık" derken, bununla diğeri fâil çeşitlerinde görülen, önce bir şey yapmazken sonra yapan (terzi, yapı ustası vb) anlamında seçme iradesine sahip bir fâili kastetmezler. Onlar bu ifadeyle, âlemin nedenini kasteder ve ona "İlk İlke" adını verirler. O, filozoflara göre varlığının nedeni olmayan varlıktır.¹²

İslam filozofları genel olarak var olan her şeyi ikiye ayırmışlardır. Farabi'ye göre; birincisi, özü itibariyle var olmayandır ki buna mümkün varlık denir. İkincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki buna da zorunlu varlık denir.¹³

⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yay., 1999, s. 90.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996, Kitap 4, 1003a 30.

¹⁰ Bilgehan Bengü TORTUK, "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın 'Bir' Niteliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.F.D.*, 2009/1, sayı 22, s. 84.

¹¹ Farabi, *Fusulü'l - Medenî*, çev: Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü.İ.F.Y., 2005, s. 101.

¹² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005, s. 79.

¹³ Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, (el-Mecmû içinde), Mısır: 1907, s. 66.

İbn Sina da tıpkı Farabi gibi varlıkları temelde zorunlu ve mümkün diye ikiye ayırmıştır. Ona göre, varlığı zati gereği zorunlu olanın nedeni yoktur. Varlığı zati gereği mümkün olanın ise nedeni vardır.¹⁴ İbn Sina'nın varlık tasnifi de nedene dayalı olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Zorunlu varlık sayıca birdir. Zorunlu varlığın dışındakilerin zati dikkate alındığında varlıklarının mümkün olduğu ve dolayısıyla malûl (nedenli) oldukları açıktır. Yine malullük İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlıkta son bulur. Öyleyse zati gereği bir olan Bir (Allah) ve zati gereği mevcut (Allah) olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almakta onunla mevcut olmakta yani kendi zatında mevcut olmamaktadır.¹⁶ İbn Sina'ya göre zorunlu varlık zati gereği hak (gerçek) tır, mümkün varlık ise, başkası nedeniyle hak, kendiliğinde batıl (geçek olmayan) dır. Varlığı Zorunlu Bir'in dışındaki her şey, kendiliğinde batıldır.¹⁷ Ona göre bir şeyin varlığı ya bi'z-zat ya da bi'l-araz olabilir. Yani bir şeyin varlığı insanın insan olması gibi ya bi'z-zat ya da Zeyd'in beyaz olması gibi bi'l-araz olabilir.¹⁸

Görüldüğü üzere İslam filozoflarında varlık; ontolojik manada zorunlu ve mümkün varlık olarak iki kısma ayrılır. Bu ayrımla şu kastedilir: Her nesnenin varlığı, ya özünün dışında bir şeye bağlıdır; bağlı olduğu şeyin yok olmasıyla yok olur. Örneğin sandalyenin varlığı; odun, marangoz, oturma ihtiyacı ve forma bağlıdır. Bu dört şeyden birinin yok olması, zaruri olarak sandalyenin yokluğunu gerektirir. Ya da nesnenin varlığı özünün varlığı dışında kesinlikle başka bir şeye bağlı değildir. Bu varlığın zatından başka her şey yok sayılsa yine de onun yokluğu gerekmez. Bu varlığın özü, özünün varlığı için yeterlidir. Varlık birinci tanımlamaya göre mümkün, ikinci tanımlamaya göre, zorunlu olarak isimlendirilmiştir. Mümkün varlığın varlık nedeni zorunlu varlıktır. Mümkün varlığın bir nedeninin olmaması imkânsızdır. Mümkün varlık bir neden olmaksızın var olduysa, kendi zatiyle var olmuştur. Bu da onun

¹⁴ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 35.

¹⁵ İbn Sina, a.g.e., s. 37.

¹⁶ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 86.

¹⁷ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, s. 47.

¹⁸ İbn Sina, a.g.e., s. 53.; İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 127.

mümkün değil, zorunlu varlık olmasını gerektirir.¹⁹ Gazali'ye göre de varlık, varoluşu açısından ikiye ayrılır:

- 1) Varlığı kendi zatından olan
- 2) Varlığı başkasından olan.

Varlığı başkasından olanın varlığı kendi nefsiyle kâim değil, emanettir. Bu varlık zati yönünden ele alınınca sırf adem (yokluk)'den başka bir şey değildir. Bunun vücûdu ancak başkasına izafetle vardır; fakat gerçek bir varlığı yoktur. Gerçek varlık ise Allah'tır.²⁰

İbn Rüşd ise var olması açısından yukarıda verdiğimiz bu iki temel varlığın da ezeli²¹- muhdes (sonradan yaratılmış)²², zarûri (zorunlu)²³-mümkün²⁴, basit²⁵-birleşik²⁶ gibi çeşitleri olduğunu ileri sürer.

İbn Rüşd'e göre hem kelamcılar hem de filozoflar meydana geliş biçimine göre üç sınıf varlık olduğu konusunda görüş birliği içindedirler; İki varlık (kadîm ve hâdis) ve bu iki varlığın ortasında kalan üçüncü varlık.²⁷ İbn Rüşd'e göre de varlığın hudûsu (ortaya çıkışı) açısından üç çeşidi vardır:

Birinci varlık türü kendinden başka bir şey ile ve başka bir şey sonucu - ki fâil sebebi ve maddeyi kastediyorum – varlığa gelen varlık. Bu varlıktan önce bir zaman mevcuttur. Bunun oluşumu duyu organları ile fark edilebilir. Örneğin havanın, suyun, toprağın, bitkilerin ve bunların dışındaki diğerlerinin oluşumu böyledir. Bunların muhdes (sonradan meydana gelmiş olan) olarak isimlendirilmesinde eskiler (filozoflar) ve Eşariler arasında görüş birliği vardır.

¹⁹ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri, (Makâsıdu'l – Felâsife)*, çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yay., 2001. s. 158.

²⁰ Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev: Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994, ss. 29-30.

²¹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'det'-Tabî'a*, thk. M. Bouyges, Beyrut: 1938, C I, s. 239.

²² İbn Rüşd, a.g.e., C II, s. 732.

²³ A.g.e., C II, s. 520.

²⁴ A.g.e., C II, s. 592.

²⁵ A.g.e., C II, s. 1132.

²⁶ A.g.e., C II, s. 501.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fimâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, thk: Muhammed Umare, 2. Bsm, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983, s. 40.

Buna mukabil olan ikinci varlığa gelince, o kendinden başka bir şey aracılığı ile (madde) ve fâil sebep sonucu meydana gelmeyen varlıktır ki ondan önce zaman geçmemiştir. O, Allah tebareke ve teala'dır. Hem filozoflar hem de Eşariler onu kadîm olarak isimlendirmede görüş birliği içindedir. O her şeyin fâili ve koruyucusudur. Onun varlığı burhan ile anlaşılır. Bu iki varlık türünün arasında yer alan varlığa gelince o, bir şey aracılığıyla (madde) meydana gelmemiş, kendinden önce zaman geçmemiş olan fakat bir şey sonucu, yani fâil sebep sonucu meydana gelmiş olan varlık. Bu da âlemin kendisidir.²⁸

İbn Sina'nın yaptığı gibi, eğer zorunlu varlıktan sadece nedeni bulunmayan, mümkün varlıktan da sadece nedeni bulunan kastediliyorsa, İbn Rüşd var olanın bu şekilde ikiye ayrılmasını kabul etmez; çünkü karşıt görüşlü biri "durum sizin söylediğiniz gibi olmayıp, her var olanın bir nedeninin bulunması gerekmez." diyebilir.²⁹ Nitekim Gazali de aynı eleştiriyi filozoflara yapmıştı.³⁰

İbn Rüşd bir varlığın zorunlu bir varlık olması, sayı bakımından bir olduğu için, kendisine özgü bir tabiattan mı ileri gelmektedir, yoksa kendisinde ve başkalarında ortaklaşa bulunan bir tabiattan mı ileri gelmektedir? diye sorar. Örneğin, acaba Amr, Amr olması bakımından mı insandır, yoksa kendisinde ve Halid'de ortaklaşa bulunan bir tabiattan dolayı mı bir insandır? Eğer Amr, Amr olması bakımından bir insan ise, kendisinden başka insan yok demektir. Yok, eğer ortaklaşa bir tabiattan dolayı bir insan ise, Amr, genel ve özel olmak üzere iki tabiattan bileşik demektir. Bileşik olan ise, nedenlidir. Oysa zorunlu varlığın nedeni yoktur. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre zorunlu varlık bir tektir.³¹ İlk hareket ettirici (Zorunlu Varlık) nin öncesiz olması gerekir; aksi takdirde o, ilk olmazdı.³²

1.1. Varlık - Mahiyet İlişkisi

Varlık ve mahiyet arasındaki ilişkinin ne olduğu sorunu Aristo'ya kadar geri götürülecek bir sorundur. Aristo'ya göre Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar yalnızca var olma gücüne (imkânına) sahiptir; çünkü varoluş yaratılmış bir varlıkla ilgili olarak ilineksel bir yük-

²⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 40-41.

²⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, s. 227.

³⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 155.

³² İbn Rüşd, a.g.e., s. 33.

lemdir. Yalnızca Tanrı'da "öz ve varoluş" (varlık ve mahiyet) bir ve aynı şeylerdir.³³ Mahiyet terimini İslam felsefesinde ilk kullanan Kindî olmuştur.³⁴ Bu mesele daha sonra Orta çağ İslam ve Hıristiyan felsefelerinde üzerinde çokça durulan temel bir problem halini almıştır.³⁵ Aristo'dan hareketle metafiziğin temel konusunu "var olması bakımından varlık" şeklinde belirleyen Müslüman filozoflar, vücut kavramını felsefenin yüreğine yerleştirmişler ve özellikle Farabi'den başlayarak varlık ve mahiyet ayrımını belirgin kılmak üzere teorik çalışmalar yapmışlardır.³⁶

Nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına "mahiyet", bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına "hakikat" (inniyet-varlık) ve bu varlık olarak gerçeklik kazanan şeylerin sahip oldukları özellikler sonucu her bir varlığa işaret edişine de "hüviyet" denilir.³⁷ "Somut bir nesne (madde) için: Bu neyin nesidir? Nedir? diye sordüğümüzde onda görmediğimiz bir şeyin olduğunu veya onun gördüğümüzden başka bir şey olduğunu düşünürüz. Bu nedir? sorusuna verilecek cevap onun "ne olduğunu" anlatır. Buna Arapça'da mahiyet denir. Öyleyse önümüzde duran somut var (madde) in bir "mahiyet"i ve bir de "varlık"ı vardır."³⁸

Tanrı'nın bir mahiyeti olup olmadığı meselesi, yaratma açısından şu açıdan önemlidir. Mademki yaratma olayında iki varlık var; biri yaratan (Tanrı), diğeri de yaratılan (âlem); öyle ise özellikle yaratanın nasıl bir varlık olduğu konusunu anlamamız gerekiyor. Sonra bu iki varlık türü hangi açılardan birbirinden farklıdır? Çünkü Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu, onun var olup olmadığı sorusu kadar önemlidir. Felsefi teolojide Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyete sahip olup olmadığı tartışmaları ciddi ayrışmalara neden olmuştur.³⁹

Farabi, ilk defa İslam felsefe tarihinde mahiyet (essence) ile varlığı (existence) birbirinden ayıran filozof olmuştur.⁴⁰ Farabi'ye göre Tanrı'ya herhangi bir mahiyet atfetmek bile-

³³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 520.

³⁴ Fahrettin Olguner, *Üç Türk - İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tüsi Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984, s. 32.

³⁵ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Dîvân*, 2001/1, s. 154.

³⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 13.

³⁷ Yaşar Aydınlı, Oya Şimşek "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi" *Uludağ Üniversitesi İ.F.D.*, C 17, sayı 1, 2008, ss. 286-287.

³⁸ Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, C 1, sayı 1, s. 3.

³⁹ M. Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.* 51:1, 2010, s. 59.

⁴⁰ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974, s. 15.

şiklik ifade edeceği için bu mümkün değildir. Ona göre “mahiyet” bir şeyin ne olduğunu sordumuzda ona verilen cevaba karşılık gelir.”⁴¹ Örneğin “İnsan Nedir?” dediğimizde o, “akıllı canlıdır” diye cevap verdiğimizde bu “akıllılık ve canlılık gibi” iki özsel niteliği içerdiği için bileşiklik ifade etmektedir.⁴²

İbn Sina ise, varlık ve mahiyet arasındaki ayrımı Farabi’den sonra sistematik hale getiren kişidir. O da bu ayrımı yaratan ile yaratılan arasındaki en temel ayrım olarak görmüştür.⁴³ Çünkü Tanrı dışındaki varlıklar mümkün varlık olup bir mahiyete sahiptirler ve onlara varlıklarını veren de varlığından başka bir mahiyeti (yokluk ya da diğer betimlemeler) olmayan Tanrı’dır.⁴⁴ İbn Sina’ya göre her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir.⁴⁵ Ona göre de zorunlu varlığın mahiyeti varlığından farklı değildir. Çünkü varlığı mahiyetinin aynı olmasaydı, varlık onun mahiyetine ilinti olurdu. İlinti olan her şey ise nedenlidir. Nedeni olan her şey ise bir başka nedene muhtaçtır. Bu sebep ise ya onun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zaten zorunlu varlık olamaz. Buradan da onun mahiyeti ile varlığının aynı olduğu anlaşılıyor. Oysa diğer varlıkların mahiyetleri ile varlıkları ayrıdır.⁴⁶ Eğer böyle olmasaydı Tanrı’da çokluk meydana gelirdi.⁴⁷ İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyettir. İnniyetin (varlık) dışında bir mahiyete sahip olan her şey malûldür. Çünkü inniyet, inniyetin dışında olan mahiyet için var kılan bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyet, mahiyetin gereklerindedir. Şu halde mahiyet sahibi her şey, malûldür ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır.⁴⁸

⁴¹ Farabi, *Harfler Kitabı*, (*Kitâbu'l-Hurûf*), çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 55.

⁴² M. Sait Reçber, “Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara: Elis Yay., 2005, s. 217.

⁴³ David B. Burrell, “Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason”, *God and Creation: an Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn, Indianapolis: University of Notre Dame, 1990, s. 35.

⁴⁴ M. Sait Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ed: M. Mazak-N. Özkaya, İstanbul: İstanbul B.B. Kültür A.Ş. Yay., 2008, s. 310.

⁴⁵ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa Metafizik I*, s. 29.

⁴⁶ İbn Sina, “Er-Risâletü'l-Arşıyye”, *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004, ss. 47-48.

⁴⁷ Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edi., Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973, s. 284.

⁴⁸ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa Metafizik II*, ss. 91-92.

Gazali'ye göre İlk (olan Allah) ın hakikati ve mahiyeti vardır; o hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da ona aittir.⁴⁹ Gazali'ye göre mahiyeti ve varlığı olmayan bir varlık düşünülemez. Salt yokluğu, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet etmeksizin düşünemediğimiz gibi, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünemeyiz, özellikle de o, bir tek varlık olarak belirlenmişse. O halde hakikati bulunmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilebilen bir varlık nasıl belirlenebilecektir? Çünkü Gazali'ye göre mahiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince geriye zaten varlık kalmaz. Bu durumda filozoflar adeta “var olmayan varlıktan” söz etmiş olurlar ki bu bir çelişkidir.⁵⁰

Varlık – mahiyet ilişkisinin yaratma ile ilişkisi ezellik noktasında kendini gösteriyor. Farabi ve İbn Sina gibi düşünönlere göre varlık – mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için söz konusu olabilir. Aynı şey Tanrı için söz konusu edilemez, çünkü yaratıcının mahiyeti bizzat kendi varlığı olan varlık iken, yaratılan diğer varlıklar, kendi varlıklarının nedeni olmayan varlık olarak algılanmış ve mahiyeti olmayan varlığa muhtaç oldukları vurgulanmak istenmiştir.⁵¹ Ayrıca bunun başka bir boyutu da bu filozoflara göre mahiyetler yaratılmadığı için onların yokluğunun düşünölememesidir. Bu da ezeli yaratmayı destekleyen bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre ise, nesnenin mahiyeti olan yüklem ferdi nesnenin varlığıyla aynı şeydir. Arazî yüklemelere gelince bunlar nesnenin varlığının kendisi değildir. Bir doktora bina ustası olması âriz olduğu/iliştigi zaman ustada tıbbın mahiyeti bulunmaz. Eğer şeyin zâti tümel öğeleri ferdi nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mahiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mahiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için bilgi ortadan kalkardı.⁵²

Aristo'nun “varlık ve mahiyetin aynı şey olmaması durumunda bir şeyin bilinemeyeceği.”⁵³ sözü ile İbn Rüşd'ün “Eğer şeyin zâti tümel öğeleri ferdi nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mahiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mahiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için

⁴⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 116.

⁵⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 117.

⁵¹ Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev: İ. Kalın, İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 132

⁵² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâba'de't-Tabîa)*, çev: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2004, ss. 40-41.

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*,. Kitap 7, 1031b 5.

bilgi ortadan kalkardı.”⁵⁴ sözlerini karşılaştırdığımız zaman İbn Rüşd’ün varlık – mahiyet konusunda da Aristo ile aynı fikirde olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd’e göre bir şeyin tanımlanması yani mahiyetinden söz edilmesi, onun bilfiil var olması demektir ki bu durum, o şeyin varlığına dair bilginin ne olduğuna / mahiyetine ilişkin bilgiden önce geldiğini gösterir.⁵⁵

‘Oluşan şey, tür ve mahiyet bakımından kendisiyle bir olandan meydana gelir’ sözümüz âşikâr olduğu için, mahiyet olması bakımından mahiyetin oluş ve bozuluşun dışında kaldığı açığa çıkmıştır. (duyulur nesnelere mahiyetleri, suretinden ve maddesinden daha fazla bir şey olmadığı için) suret ve madde olması bakımından suret ve maddenin ancak arazi olarak oluş ve bozuluşa konu olabileceği açıktır.⁵⁶

İbn Rüşd’e göre nesnenin varlığı mahiyetinden öncedir. Onun mahiyetini varlığı ile aynı saymak, Gazalî’nin söylediği⁵⁷ gibi, mahiyetini ortadan kaldırmak anlamına gelmeyip, yalnızca mahiyetiyle varlığın bir olmasının kabulü anlamına gelir. Eğer biz varlığı var olana ilişkin bir nitelik olarak görür ve mümkün nesnelere varlığı verenin, fâil olduğunu kabul edersek, fâili bulunmayan ya varlığının bulunmaması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır; ya da varlığının mahiyetiyle aynı olması gerekir. Fakat bütün bunların temelinde İbn Rüşd’e göre “bir nesnenin varlığı, onun zorunlu niteliklerinden biridir” şeklinde bir takım yanlışlıklar yatmaktadır. Çünkü kendi bilgimizde bir nesnenin mahiyetini bilmekten önce gelen varlık, “doğru” ya delalet eden şeydir. İşte bu nedenle bizim “bir nesne mevcut mudur?” şeklindeki sorumuz, varlığını gerektiren bir sebebi bulunan şeye işaret etmektedir ve dolayısıyla bu, “bir şeyin sebebi var mıdır, yoksa yok mudur? şeklindeki sorumuzla eşdeğerdedir.⁵⁸

İbn Rüşd bu konuda Gazalî’nin filozofları yanlış anladığını söyleyerek şöyle der:

Gazalî’nin, ‘mahiyet yok olunca, bileşiklik de yok olur; böyle bir şey ise İlk İlke’de bileşikliğin bulunmasını gerektirir.’ sözü doğru değildir; çünkü filozoflar İlk İlke’de mahiyetin

⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 40-41.

⁵⁵ Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat – Felsefe – Din İlişkileri”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, yıl 6, sayı 10, 2001/1, s. 175.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâba’de’t-Tabîa)*, ss. 44–45.

⁵⁷ Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.117.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 212.

bulunmadığını söylemezler; onların inkâr ettikleri husus, O'nda nedenliler de bulunan mahiyete benzer bir mahiyetin bulunmasıdır.⁵⁹

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Aristo'yu takip etmekte ve varlık – mahiyet ayrımını kabul etmemektedir. Varlık ve mahiyeti birbirinden ayırdığımız takdirde böyle bir varlıktan bahsedilemeyeceğini söyleyen İbn Rüşd bu konuda Gazali ile birleşse de, Gazali'nin yine de bu konu da filozofları tam anlamadığını ve haksız yere eleştirdiğini özellikle vurgulamaktadır.

2. İmkân Meselesi

İmkân bir varlığın imkânı ya da imkânsızlığı olduğuna göre yaratma ile ilişkili bir kavram olarak önümüze çıkmaktadır. Filozofların ve Gazali'nin imkân konusunda farklı düşünme biçiminin temelinde yatan sorun, imkânın dışarda bir dayanağı gerektirip gerektirmediğidir ki bu da maddenin, dolaylı bir biçimde de âlemin ve zamanın da ezeliğini beraberinde getirecektir.⁶⁰ Filozoflar âlemin varlığının öncesinde yokluk değil varlığın imkânı olduğunu ve bu imkânın da ezeli olduğunu savunurlar.⁶¹ Gazali'nin, filozofları bu meseleyi âlemin ezeliği lehinde kullandıkları için eleştirdiğini görmekteyiz. Filozofların âlemin ezeliğine dair ileri sürdükleri üçüncü delilleri de bu meseledir.⁶²

Filozoflara göre imkân varlıksal (vücûdî) iken, Gazali'ye göre mümkün, zorunlu ya da imkânsız gibi nitelendirmelerin hepsi de akli (zihinsel) yargılardır. Ona göre “Şayet imkân kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kıлып buna ‘Bu onun imkânıdır’ denilecek olsa idi, o takdirde, imkânsızlık da dayanacağı ve ‘Bu onun imkânsızlığıdır’ denilecek bir var olanı gerekli kılardı. Oysa özü itibarıyla imkânsızlığın varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın üzerinde gerçekleştiği bir madde de yoktur ki imkânsızlık ona dayanmış olsun”⁶³ Gazali'nin yapmak istediği şey temelde imkân kavramının fililik ile bağlantısını keserek, onun sadece zihni bir kavram olduğunu ortaya koymaktır.

⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 219.

⁶⁰ Ömer Bozkurt, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, C 13, sayı 1, ss. 140-141.

⁶¹ Engin Erdem, *İlâhî Ezellilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 67.

⁶² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 40.

⁶³ Gazali, a.g.e., s. 42.

İbn Rüşd âlemin ister ezeli ister sonradan yaratılmış olsun önemli olanın her durumda bir yaratıcısının var olduğunun kabul edilmesi olduğunu belirtir. Bu noktada âlemin bir yaratıcısının olduğu kabul edilse de diğer bir problem daha karşımıza çıkmaktadır. Âlem var olan bir varlıktan (ilk prensip-ilk madde) mı yoksa mutlak yokluktan (ademü'l-mahz) mı yaratılmıştır? Yani özünde mümkün olan imkân hali onun fiilen yaratılması ile mi yoksa daha önce mi gündeme gelmektedir.⁶⁴

İbn Rüşd'e göre filozofların imkân meselesi hakkındaki düşüncelerine göre "hâdisin kadîm'den çıkması imkânsızdır. Kendisinden daha önce âlemin çıkmadığı bir kadîmi düşünürsek ve daha sonra onun belli bir anda ondan çıkmaya başladığını düşünecek olursak, onun bu belli bir andan önce çıkmamış olduğu anlaşılır; çünkü onun, varlığa gelişini tercih eden bir neden bulunmamaktadır. Daha doğrusu varlığı salt imkân halindedir. Daha sonra âlem var olunca, tercih edişinin ortaya çıkması, ya da ortaya çıkmaması gerekir. Eğer bu tercih eden ortaya çıkmaz ise âlem yine önce olduğu gibi salt imkân halinde kalır. Yok, eğer ortaya çıkarsa o zaman şu soru sorulur: Niçin o, şu anda tercihini kullanıyor da daha önce kullanmıyor? Bu durumda ya sonsuzca bir geriye gidiş olacak, ya da ezelden beri tercihini kullanan bir tercihide durmamız gerekecektir."⁶⁵

İbn Rüşd mümkün olan bir şeyin imkân halinin önce geldiğini yadsımanın, zorunlu olan şeyleri yadsımak anlamına geldiğini çünkü mümkünün karşıtının imkânsız olduğunu söyler. Aralarında da hiçbir orta terim yoktur. Eğer bir şey var olmadan önce mümkün değilse, bu şey, zorunlu olarak imkânsız demektir. İmkânsız var saymak ise imkânsız bir yanıştır. Gazali imkânın fiille birlikte bulunduğunu iddia etmektedir.⁶⁶ İbn Rüşd'e göre Eşarilerin (Gazali'nin) imkânın fiille birlikte bulunduğunu söylemeleri yanıştır. Çünkü imkân ve fiil aynı anda bir arada bulunamayan çelişik şeylerdir. O halde onların imkânın ne fiille birlikte ne de ondan önce bulunduğunu kabul etmeleri gerekir. Buradan çıkarılması gereken doğru sonuç, ancak bir şeyin imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşmesidir. Bu ise zorunlunun mümkününe dönüşmesi gibidir. Bir şeyi belli bir zamanda imkânsız, bir başka zamanda ise mümkün olarak görmek, onu mümkün olma tabiatından alıkoymaz. İşte İbn Rüşd'e göre her mümkünün durumu da böyledir. Bir kimse bir şeyin belli bir anda imkânsız, bir başka anda ise mümkün olduğunu kabul ederse, bu şeyin imkânsız tabiatında olmayıp, mutlak mümkün

⁶⁴ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yay., 2006, s. 187.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 3.

⁶⁶ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 42.

tabiatında olduğunu kabul etmiş olur. Bunun sonucu olarak eğer âlemin, yaratılmadan sonsuz bir süre önce imkânsız olduğu düşünülürse, var olduğu anda onun tabiatı imkânsızlıktan imkâna dönüşmüş olur.⁶⁷

İbn Rüşd'ün yukarıdaki düşüncelerinden çıkan sonuca göre, tüm varlıkların imkânları varlıklarından öncedir ve bu imkânın da ontolojik yönü vardır.⁶⁸ Yani İbn Rüşd Gazali'nin tersine imkânın sadece zihnimizde değil dış dünyada da dayanakları olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu durumda da âlemin imkân hali onun fiilen var olmasından önce gelmektedir. Zaten yukarıdaki ifadelerinden de anladığımıza göre fâil imkânsız olanı değil, imkân halinde olanı yapabilir.

Filozoflarla Gazali'nin imkân konusunda farklı düşünmelerinin sebebi, onların âlemin kıdemi ile ilgili düşüncelerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. İbn Rüşd de İslam filozofları gibi her sonradan var olan şeyin, var olmadan önce mümkün olduğunu düşünür. Bu onun âlemin ezeli olduğu düşüncesiyle paralellik taşır. İbn Rüşd'e göre âlemde önce sayı bakımından ezelden beri bir tek imkân halinin bulunduğunu kabul eden kimsenin, âlemin ezeli olduğunu da kabul etmesi gerekir.

3. İlahi Bilgi ve Yaratma

Tanrı'ya yüklenen sıfatlar arasında filozof ve ilahiyatçıları en çok meşgul edenin Tanrı'nın bilgisi olduğu söylenebilir. Diğer sıfatlar ve onların âlemlerle ilişkileri konusu araştırılmak istendiğinde de bilgi sıfatına başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dilemesi, yaratması vb. hep bilgisine göre olmaktadır.⁶⁹ Filozoflar Tanrı'nın bilgi sıfatını ön plana çıkarırlar. Çünkü onlara göre irade, yaratma açısından söylersek bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmek olacaktır ki bu da irade edende bir değişiklik ya da bir acizlik olduğunu gösterir. Gazali ise yaratma konusunda irade sıfatına daha çok vurgu yapar. Ona göre gerçek fiil iradeli olandır. Gerçek fâil de iradeli olandır.

Farabi'ye göre Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın varlık ondan tabii bir yolla sudûr edip meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Yani var etmek, yokluğa göre iyidir. Özü gereği iyi

⁶⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 51.

⁶⁸ Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", s. 170.

⁶⁹ İsmail Çetin, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C XII, sayı 2, s. 134.

olan Tanrı varlıkları yokluktan varlığa çıkararak onlara bir ihsanda bulunmuş oluyor. Bu durumda bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir.⁷⁰ İbn Sina'ya göre ise Zorunlu Varlığın iradesi de, onun bilgisinden zât bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. Allah'ın bilgisi, iradesinin ta kendisidir.⁷¹

Gazali'ye göre ise filozoflar, Allah'ın âlim olma durumunun, zat ile ilgili bir durum olup, O'nun ilminin sıfat olmadığını iddia ederler.⁷² Âlemin yaratılışı açısından söylersek, Gazali'ye göre Yüce Allah, ezelde âlemin varlığını, var olduğu anda bildi. Bu bilme, tek bir sıfattır. Bunun gerekliliği de, daha sonra âlemin var olacağını ezelde bilmez. Var olduğu zaman, onun halen var olduğunu ve varlığını bildikten sonra da, daha önce var olduğunu bilmektir. Bu haller, âlem ile ilgili olarak birbirinin peşi sıra devam eder gider. Bu sıfat, asla değişmez. Değişen şey, Allah için açıkça bir sıfat değil, sadece âlemin durumu ile ilgilidir.⁷³

İbn Rüşd'e göre kelamcılar (Eşârîler) Yüce Allah'ı birtakım nitelikler ile nitelerler ve sonrada, tüm varlıkların bu niteliklerle uyum içinde olduğunu ve bu nitelikler konusunda belirttikleri görüşler ile bu niteliklerin çelişmediğini ortaya koymaya çalışırlar.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre de Allah'ın ilim sıfatı ezeli bir sıfattır. Çünkü Allah'ın bu sıfatlarının herhangi bir zamanla muttasıf olması doğru değildir. Dolayısıyla kelamcıların "Allah muhdes olanı, hudûsu vaktinde ezeli ilmi ile bilir" görüşleri doğru değildir. Çünkü bu sözden çıkan anlama göre; yokluğu vaktinde de, varlığı vaktinde de muhdes hakkındaki bilginin bir tek ve aynı bilgi olması gerekir. Bu akla uygun bir şey değildir. Çünkü bu takdirde bilginin var olana tabi olması gerekir.⁷⁵ İbn Rüşd, Gazali gibi sıfatları kabul eder fakat Allah'ın sıfatlarının zatının kendisi olduğunu kabul edip, zata zait şeyler olduğunu kabul etmez.⁷⁶

⁷⁰ Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 67.

⁷¹ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa Metafizik II*, s. 113.

⁷² Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev: Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yay., 2005. s. 165.

⁷³ Gazali, a.g.e., s. 184.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev: M. Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yay., 2005, s. 145.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri – Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz: Süleyman Ulu-
dağ, İstanbul: Dergah Yay., 2004, ss. 175-176.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 179.

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz. Onun başkasını başkası olması itibarıyla kavramaması sonucu elde ettiği bilgi, edilgin olmayan bir bilgidir; O'nun başkasını kendi özü olarak kavraması sonunda elde ettiği bilgi de etkin bilgidir.⁷⁷

İbn Rüşd Meşşâî filozofların "Allah'ın cüzileri bilmediğini" söyledikleri konusunda Gazali'nin yanığı içinde olduğunu söyler. İbn Rüşd'e göre onlar: "Allah'ın cüzileri bizim bildiğimiz şekilde değil de başka bir bilgi ile bildiğini" ifade ederler. Çünkü bizim bilgimiz maluma (bilinene) tabidir. Dolayısıyla bizim bilgimiz bilinene bağlı olduğu için hâdis olmaktadır. Onun (bilinenin) değişmesiyle bizim bilgimiz de değişmektedir. Allah'ın ilmi ise böyle olmaktan uzaktır. Çünkü o (Allah'ın bilgisi) varlığı var kılan bir bilgidir. Yani varlığın belirleyicisidir.⁷⁸ Görüldüğü üzere İbn Rüşd'e göre filozoflar Allah'ın tikelleri bilmesi konusundaki güçlüğü (Allah'ın ilminin bilinene tabi olacağı ve değişeceği sorunu) üstesinden gelebilmek için kendisi bu tür bir ayırımı edilgin ve illetli olan akıllar için geçerli olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Rüşd'ün buradaki ve "Damime"⁷⁹deki ifadelerinden anlaşıldığına göre onun da Farabi ve İbn Sina gibi Allah'ın bilgisinin objesini var kılan bir bilgi olduğunu kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd, İlk İkenin, hem bilen, hem de yapan olduğunu söyler. O'nun bilgisi, yaptığı işin ilkesidir. Tıpkı Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi İbn Rüşd'e göre de Allah'ın kendi özünü her şeyin ilkesi olarak bilmesi ise, her şeyin ortaya çıkmasının nedenidir; çünkü bu âlemde var olan düzen, Allah tarafından gerçekleştirilmiş olması anlamında, akılla kavranan düzenin bir sonucudur; dolayısıyla O'nun her şeyin yapıcısı olması, O'nun her şeyi bilen olmasına eklenmiş bir şey değildir; çünkü O'nun her şeyi bilmesi, her şeyin ondan çıkmasının bir nedenidir, onun her şeyi bilmesi, Onun özünü bilmesine hiçbir şey eklemeyiz; çünkü O, kendisinin her şeyin bir ilkesi olduğunu bilmedikçe, kendi özünü de bilemez. Dolayısıyla ilk amaç sayesinde O'nun özü, ikinci amaç sayesinde ise bu âlemde var olan her şey kendisince bilinmiş olur. O'nun fâil olmasının anlamı da budur.⁸⁰

İbn Rüşd, yüce Allah'ın bilgisinin yalnızca nicelik yönünden yaratıkların bilgisinden farklı olduğuna inanan kimseden daha bilgisiz biri düşünülmemeyeceğini söyler. Oysa ona göre burada temel alınması gereken görüş, yüce Allah'ın bilgisinin bir tek olması ve bu bilginin

⁷⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 254.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 38-39.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Damime*, çev: Bekir Karlığa, (Faslu'l-Makâl içinde), İstanbul: İşaret Yay., 1999, s. 124.; Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 187.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 164-165.

bilinenlerin eseri olmayıp, onların nedenini oluşturmasıdır. Nedenleri çok sayıda olan bir şey, elbette ki, sayıca çoktur; oysa eserleri çok sayıda olana bir şeyin eserlerin çok sayıda olması gibi, çok sayıda olması gerekmez. Tıpkı ilk bilgiden bilinenin değişmesiyle ortaya çıkan değişikliğin soyutlanması gibi, yaratıkların bilgisinde bulunan çokluğun da yine ondan soyutlanması konusunda hiçbir kuşku bulunmamaktadır.⁸¹

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. İbn Rüşd'e göre öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrıyı öncesiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur. Kısaca, İbn Rüşd'e göre İlk İlke'nin bilgisiyle ilgili hususların, insanın bilgisiyle ilgili hususların tam zıttı olmaktadır. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.⁸²

4. İlahi İrade ve Yaratma

Gazali'nin Tanrı'nın iradesi konusunda filozofları eleştirdiği noktalardan biri, onların hem sudûru savunmaları hem de Allah'ın irade sahibi olduğunu iddia etmeleri idi. Çünkü bu sudûr Gazali'ye göre iradî değil zorunludur. Gazali, fâilin irade sahibi olduğunu, dolayısıyla fâile nispet edilen fiilin de irade ile yapılan fiil olması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu konudaki görüşünü delillendirmek üzere *Tehafût*'te⁸³ ateşe atılarak yanan bir insan örneği üzerinde durur. Ateşe atılmak suretiyle yanarak ölen bir insanın ölümünden sorumlu fâil kimdir? sorunun cevabı Gazali'ye göre hiç şüphesiz "fâil ateştir" olmayacaktır. Kişiyi ateş yakmış olmasına rağmen, "yakma" iradesine sahip olmadığı için gerçek fâil ateş değil, o insanı ateşe atan ve böylece yanmasını irade eden kişi veya kişilerdir. Dolayısıyla bir fiili gerçekleştirecek fâil olabilmek için "irade" sahibi olmak gerekli bir şart olmaktadır. Buradan yola çıkarak Gazali, Allah'ın da gerçek bir fâil olabilmesi için, fiilin O'nun kendi iradesiyle ortaya çıkmış olması gerektiğini savunur. Yani Gazali'nin anladığı şekliyle filozofların iddia ettiği gibi zorunlu bir sudûr olmaması gerekir.

Filozofların Tanrı'nın iradeli bir varlık oluşunu Gazali gibi anlamamalarının sebebi ise; ezeli bir varlık olan Tanrı'nın iradesinin, varlıkları yaratırken nasıl bir fonksiyona sahip

⁸¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 191.

⁸² A.g.e., s. 257.

⁸³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 60-61.

olacağı meselesiydi. Onlara göre eğer Tanrı âlemi kelamcıların anladığı manada sonradan yaratmaya karar verirse, bu durumda O'nun iradesini o anda neyin belirlediği sorusu gündeme gelecektir. Onlara göre, irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Ortada henüz iki ya da daha fazla şey olmadığına göre (âlem henüz yaratılmadığına göre) Tanrı'nın iradesi neye göre tecelli edecektir? Yok, Tanrı bir ihtiyaca binaen iradesini yokluktan varlık lehine koyuyorsa, bu takdirde ihtiyaç sahibi olan bu varlık onlara göre zaten Tanrı olmazdı. İşte bu ve buna benzer nedenlerden dolayı filozoflar yaratma konusunda Tanrı'nın iradesini değil, bilgisini ön plana çıkarmışlardı. Fakat Gazali'nin anladığı manada asla Tanrı'nın iradesiz bir varlık olduğunu dile getirmemişlerdir.

İlahi irade konusuyla doğrudan alakalı olduğu için Gazali, İbn Rüşd ve Ali Tûsi gibi *Tehâfût* yazarlarından farklı olarak ilk defa Hocazâde'nin *Tehâfût*'ünde âlemin kıdemi meselesinde tartıştığı "Mucibun bi'z-Zât"⁸⁴ (Özü gereği gerektirici) konusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Hocazâde'ye göre âlemin kıdemi meselesinin özünü aslında bu konu oluşturmaktadır. O bu konuda şöyle der:

Müslüman olsun olmasın, din ve şeriat ehli Tanrı'nın kadir, muhtar (dilediğini yapan) olduğu görüşündedir. Şu anlamdaki: Âlemi varlığa getirmek veya getirmemek O'nun elindedir (Fâilun bi'l-İhtiyâr) ve bu ikisinden hiçbirini O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda, özü gereği ona lazım değildir. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar ve Tanrı'nın özü gereği mücîb olduğunu, ancak fâil oluşunun cismani tabiata sahip mecbur varlıkların fâil oluşu gibi olmadığını (mesela Güneşin aydınlatması, ateşin yakması vb.) tersine O'nun fâilliğinde tam olduğunu, dolayısıyla varlığa istidadı tam olan şeyin, O'ndan, O'nun bakımından herhangi bir maksat veya istek söz konusu olmaksızın, bununla beraber eserini ve onun kendinden çıkışını (sudûr) bilerek çıkması lâzım geldiğini söylerler. Çünkü Tanrı mutlak Cevâd (Cömert) dir.⁸⁵

Hocazâde'nin söylediklerini İbn Sina'nın aşağıdaki ifadeleri de doğrular:

Allah Müriddir.⁸⁶ Onun dışındaki her şey onun fiilidir. O, bu varlıkların fâili ve var edicisidir. Fâil ise ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir şeyi yapar. Allah'ın fiillerin de bilgisizlik ve değişme olmaz. Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade ile olur. O halde O, kendisinden sâdir olacak varlıkların varlığını en üstün düzen ve

⁸⁴ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr Yay., 2009, s. 55.

⁸⁵ Kemal Paşazâde, *Tehâfût Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987, s. 33.

⁸⁶ İbn Sina, "Er-Risâletu'l-Arşıyye", *Risaleler*, s. 51.

mükemmellikte zatı ile bilir. İlk, varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde, sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa, işte bu özelliğe 'irade' denir. Bu fiillerin ondan çıkması, onun varlığının mükemmelliğinin eseridir. O halde O'nun bu fiilleri istemesi (irade) zorunludur.⁸⁷

İbn Rüşd, Gazali'nin irade tarifini kabul etmez. Çünkü ona göre, ezeli irade ile hadîs irade ancak, ismen iştirak ederler. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın iradesini iki benzeri birbirinden ayıran şey olarak ortaya koymak yanlıştır. Çünkü ortada varlıkla yokluk olarak benzerler değil, zıtlar vardır.⁸⁸

İbn Rüşd'e göre eğer Allah'ın iradeli olduğu söylenirse, bundan, ancak O'nun yarattığı şeyin O'nun dikkatinden kaçmadığı; buna zorlanmadığı, aksine O'nun yetkinliğinin bütün nesnelerin, kendisinin yaratmasından ileri geldiğini bildiği anlaşılır.⁸⁹ Çünkü ona göre âlim olan fâilden bir şeyin meydana gelmesi için, o fâilin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kâdir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir. "Allah sonradan (muhtes) olan hususları ezeli iradesi ile irade eder." denilmesi ise İbn Rüşd'e göre bidattir. Bu aynı zamanda ulemanın akıllarına sığdıramadıkları ve cedel mertebesine ulaşan, halkı da ikna etmeyen bir sözdür. Oysa uygun olan, "Allah bir şeyin olmasını, o şey ortaya çıkacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez." denilmesidir.⁹⁰

İbn Rüşd ile Gazali ve onun gibi düşünenlerin "fâilin iradesi"nden anladıkları farklıdır. Gazali'nin, "fâilin, dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi irade eden, seçen ve bilen bir varlık olması gerektiği" biçiminde ki sözü, İbn Rüşd'e göre kesin kanıt ortaya konmadıkça veya bu âlemlerle ilgili bir hükmün öteki âleme de uygulanması doğru olmadıkça, kendiliğinden bilinemeyecek olan bir sözdür. Bu, âlemin yaratıcısı hakkında kabul edilmesi mümkün olmayan bir tanımdır; çünkü İbn Rüşd filozofların etkili fâilleri dış âlemde iki gruba ayırmalarını kabul eder. Bunlardan birinci gruba giren fâiller ancak bir tek şeyi yaparlar; bu da sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğukluğu meydana getirmesi gibi öz bakımından olur. Bu türden fâillere, filozoflar "tabii fâiller" adını verirler. İkinci bölüme giren fâillere gelince, bunlar belli bir anda bir şeyi, bir başka anda da onun zıddını yapabilen fâillerdir. İşte bunlara da, filozoflar

⁸⁷ İbn Sina, "Er-Risâletü'l-Arşıyye", *Risaleler*, ss. 53-55.

⁸⁸ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları., 1956, s. 237.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 165.

⁹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 177.

“irade eden” ve “seçen” varlıklar adını verirler. Bu fâiller yalnızca bilgiye ve ayrıntılı inceleme-ye dayanarak bir şeyi yaparlar. Oysa ilk fâil olan yüce Allah, filozoflara göre, oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi bakımından bu iki fiilden biri ile nitelendirilmekten uzaktır; çünkü seçen ve irade eden varlık irade ettiği şeyden yoksundur, oysa yüce Allah irade ettiği şeyden yoksun olamaz. Öte yandan seçme gücüne sahip olan varlık kendisi için üstün gördüğü iki şeyden birini seçer; oysa yüce Allah kendisi için üstün bir duruma muhtaç değildir. Ayrıca irade edilen şey gerçekleştiğinde irade edenin iradesi sona erer. Kısaca irade bir edilginlik ve değişmedir; oysa yüce Allah, edilginlik ve değişmeden uzaktır.⁹¹

Bundan başka Allah, İbn Rüşd'e göre tabii fiilden elbette daha da uzaktır; çünkü tabii bir şeyin fiili, bu şeyin tözü bakımından zorunlu olup, irade sahibinin tözü bakımından zorunlu değildir; ancak o, bu yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktadır. Aynı biçim de tabii fiil bilgiye dayanmaz; oysa yüce Allah'ın fiili bilgiye dayanmaktadır. Allah'ın hangi yönden fâil ve irade sahibi olduğu açıkça ortaya konmamıştır; çünkü bu âlemde Allah'ın iradesinin bir benzeri yoktur.⁹²

İbn Rüşd, Gazali'nin bu konuda filozoflara olan eleştirilerini iki noktada toplayabileceğimizi söyler: “Bu iki noktadan birincisi; ancak inceleme ve seçme sayesinde bir iş yapan kimse, fâil (etkin) nedenlerden sayılabilir; çünkü fâilin, tabiatı dolayısıyla başka bir şeyi yapması, onu fâil yapmaz. İkinci nokta ise şudur: Filozoflar, ‘âlemin Yüce Allah'tan çıktığı’ biçimindeki görüşlerini, gölgenin kişiye, ışığın güneşe, aşağıya doğru düşmenin taşa zorunlu olarak bağlı olduğu türden birtakım örneklerle dayandırırılar. Oysa böyle bir şeye fiil adı verilemez, çünkü burada fiil fâilden ayrı değildir.”⁹³

İbn Rüşd'e göre Gazali'nin bu konudaki görüşleri yanlıştır. İbn Rüşd'ün filozofların görüşü olarak aktardığı ve kendisinin de itiraz etmediği görüşe göre, nedenler “fâil”, “madde”, “suret” ve “gaye” olmak üzere dört gruba ayrılır. Fâil, başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu bazen inceleme ve seçmeye, bazen de tabiata dayanır. Kişiye, gölgeyi meydana getirdiği için, ancak mecazi anlamda fâil adı verilir. Çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Oysa fâil, ortak görüşe göre, yapılan şeyden ayrılır. İbn Rüşd'e göre yüce Allah âlemden ayrıdır; dolayısıyla Allah tabii nedenler türünden bir fâil olmadığı gibi, bu âlemde

⁹¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 81-82.

⁹² İbn Rüşd, a.g.e., s. 82.

⁹³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 82-83.; Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 58-59.

gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücü bulunmayan fâil anlamında bir fâil de değildir. Tersine O, bu nedenleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve bunları koruyan bir varlıktır. O, bütün bu fiilleri, bu âlemde gördüğümüz fâillerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar. Buna göre Allah zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme gücüne sahiptir, çünkü bu dünyada gördüğümüz irade sahibine ilişkin eksiklik O'na ilişemez.⁹⁴

İbn Rüşd Gazali'nin yukarıda verdiğimiz ateş örneğindeki⁹⁵ eleştirisinin gereksiz bir eleştiri olduğunu söyleyerek, hiç kimsenin fiili ateşe bağlamadığını iddia eder. Hiç kimse, bu yakma işi herhangi bir kimsenin dilemesine dayanmaksızın, ateşin yaptığını iddia edemez. Buradaki yanılmanın nedeni, bileşik için doğru olanı, basit ve bileşik olmayıp, tikel olana kanıt getirmektir ki, bu yol, zencinin, dişleri beyaz olduğu için, mutlak anlamda beyaz olduğunu söylemek gibi, safsatıcıların izledikleri yollardan biridir. Oysa İbn Rüşd'e göre filozoflar, yüce Allah'ın mutlak anlamda irade sahibi olmadığını söylememektedirler; çünkü Allah bilgi sayesinde ve bilginin sonucu olarak fâildir ve O, her ikisi de mümkün olan birbirine karşıt iki fiilden en üstünü yapandır. İbn Rüşd'e göre, Allah sadece insan iradesine benzer bir irade ile irade eden değildir.⁹⁶

Bu ifadeler dikkate alındığında yaratılışın ezeli mi sonradan mı olduğunun İbn Rüşd açısından daha iyi netleştiğini görüyoruz. O fâilin fiili yapmaya karar vermesinden sonra fiilin ertelenmesinin mümkün olmadığını söyleyerek yaratılışın da ezeli olduğunu dolaylı olarak ifade etmiş oluyor. İbn Rüşd'e göre Gazali'nin öncesiz (Tanrı'nın iradesi) irade konusunda kafası karışıktır. İbn Rüşd'e göre "öncesiz irade" (kadîm) ve "önceli irade" (hâdis) deyimini ortaklaşa bir isme sahip, birbirine zıt deyimlerdir; çünkü gerçekte biz insanların da deneyimine sahip olduğumuz irade, eşit olarak birbirine karşıt iki şeyden birini yapma ve daha sonra da eşit olarak irade edilen iki şeyden birini kabul etme olanağına sahip olan bir güçtür. Çünkü İbn Rüşd'e göre irade, fâilin bir fiili yapma isteğidir. Fâil bu fiili işlediğinde, isteği son bulmuş ve irade ettiği şey gerçekleşmiş olur. İşte bu istek ve bu fiil eşit olarak birbirine karşıt olan şeylerle ilişkilidir. Kendisinde bulunan birbirine karşıt iki şeyden (varlık ve yokluk gibi) birini irade

⁹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 83.

⁹⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 60-61.

⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 88.

edenin öncesiz (ezeli) olduğu ileri sürülürse, burada onun tabiatı imkân halinden vücûb (zorunluluk) haline dönüştürülmüş olacağından, iradenin tanımı da ortadan kalkmış olur.⁹⁷

İbn Rüşd'e göre canlı varlıklardaki iradenin anlamı da onları harekete yönelten istektir. Bu istek canlılarda ve insanda özlerindeki eksikliği tamamlamak için bulunur. Yüce Allah'ta ise, özündeki bir eksiklikten dolayı ya kendinde ya da başkasında hareket ve fiilin nedeni olabilecek bir isteğin bulunması imkânsızdır. İbn Rüşd'e göre bu durumda nasıl olur da fiilin bulunduğu anda isteği artırmaksızın sonradan var edilmiş bu fiilin (âlemin yaratılışı) nedeni olan ezeli bir iradenin varlığı düşünülebilir? Ya da nasıl olur da bir irade ve isteğin fiilden önce, fiilin olduğu anda ve fiilden sonra, kendisine hiçbir değişiklik ilişmeden aynı durumda bulunması düşünülebilir? Yine istek, hareketin nedeni olduğu, hareket de ancak cisimde bulunduğu için, yalnızca nefse sahip bir cisimde bulunabilir. O halde İlk İlke'deki (Allah'taki) iradenin anlamı, O'nun fiilin bilgidен kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Bilgi ise, iki zıt şeyi bilme anlamına geldiği için, ondan, bu iki zıt şeyden her birinin çıkması mümkündür. Bu iki zıt şeyden daha aşağıda olanın değil, daha üstün olanın bu iki şeyi bilenden çıkması dolayısıyla bilgilie erdemli adı verilir. İşte bu nedenledir ki, İbn Rüşd'e göre Allah'a en uygun üç sıfat bulunur: bilgili, erdemli ve kudretli. O'nun dilediği, varlıklarda bilgisine uygun olarak meydana gelir ve kudret de insanlarda olduğu gibi, dilediğinin gerisinde kalmaz.⁹⁸

İbn Rüşd Allah'ın irade sıfatının Allah'ta mutlaka olması gerektiğini iddia eder. Çünkü O'na göre bilen bir fâilin fiilini gerçekleştirmesi için onun istemesi de gerekir. Fakat O'nun itiraz ettiği nokta kelamcılarının Allah'ın âlemi yaratmasını "kadim iradesiyle sonradan meydana getirmesi" şeklinde açıklamalarınındır. Bu görüş İbn Rüşd'e göre ne akılla ne de din ile uyuşan bir inançtır. Yani problem yine âlemin ezeliği konusunda ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre filozoflar Gazali'nin iddia ettiği gibi iradeyi inkâr etmemektedirler. İbn Rüşd'e göre onların hassasiyeti Allah'a beşeri bir irade isnat edilmemesidir. Beşeri iradenin eksik olduğu tartışmasız bir gerçekliktir. Bu yüzden de insan böyle bir irade ile eksiklikleri gidermeye çalışır. Yani, insan irade ettiği şey karşısında etken değil tam tersine edilgen sayılır. İbn Rüşd'e göre Allah'ın iradesine ait olan fiiller, Gazali'nin yaptığı ayrımlar olan "iradi fiil" veya "tabii fiil" ayrımından hiçbirine benzememektedir. Allah'ın iradesi hiçbir şeye benzemeyen "benzersiz bir irade" dir ve fiilleri O'nun iradesiyle ortaya çıkmaktadır. Çünkü bilginin tabiatı; İbn Rüşd'e göre Gazali'nin filozoflardan aktardığı gibi, fiilin kendisinden çıkmasını

⁹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 6-7.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 232.

gerektirmez. İbn Rüşd bunun sebebini gayet net ortaya koyar. Biz, onun iki zıddı bildiğini ve iradesi olmadığını söylediğimiz takdirde, bu iki zıddın aynı anda O'ndan çıkması da gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Öyleyse O'ndan bu iki zıttan birinin çıkması, bilgiye eklenmiş bir sığata işaret eder ki, bu sıfat da iradedir.⁹⁹

İbn Rüşd'e göre irade, Tanrı'nın fiilinin bilgiden kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Fakat ona göre bilen bir fâilin fiilini gerçekleştirme için elbette onu istemesi de gerekir. İbn Rüşd'ün itirazı ötelenmiş bir irade anlayışınadır. Yani kelamcıların söylediği manada: Tanrı'nın kadim iradesiyle fiillerini sonradan meydana getirmesidir. Sorun yine âlemin ezeliği-hâdisliğinde ortaya çıkmaktadır.

5. Ezeli Yaratma

İbn Rüşd, Gazali'nin 'âlemin yaratılmışlığı hakkında temelde iki zıt görüş vardır' görüşüne¹⁰⁰ katılır. İbn Rüşd'e göre de bunlardan birinci grup kelamcılardır ki bunlara göre âlem sonradan yaratılmıştır. Bunlar sonradan yaratılanın kendiliğinden olmayıp zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç olduğunu kabul ederler. Diğer grup ise Dehriiler (Ateistler) ki onlar âlemin olduğu şekliyle ezeli olduğunu ve bir yaratıcısı bulunmadığını söylerler. Bu iki grubun ortasında ise filozoflar yer alır. Onlar, hem âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu kabul ederler hem de âlemin ezeli olduğunu söylerler.¹⁰¹ Fakat şurası muhakkak ki filozoflar, âlemi ezeli kabul etmekle, onun fâilinin olmadığı manasını kastetmemişlerdir.¹⁰²

İbn Rüşd kelamcılarının (Eşarilerin) hudûs delilinin ise, anlamsız olduğunu, mantık kurallarına uymadığını söyler. Daha önce de belirttiğimiz gibi kelamcılar cisimlerin cevher ve arazlardan oluştuğunu iddia ederler. Cevherler sonradan yaratıldığına ve cisimler de cevherlerden oluştuğuna göre onlar da hâdistir.* Oysa İbn Rüşd'e göre Allah onların dediği anlamda Muhdis ise, fiillerinin ve konumuz açısından söylersek yaratma fiilinin de ezeli olması gerekir. Yani âlemin de ezeli olması gerekir. Ama kelamcılar ezeli bir fâilden hâdis bir fiilin meydana

⁹⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 238.

¹⁰⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 79.

¹⁰¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 149.

¹⁰² Türker, a.g.e., s. 311.

* Kelamcılar bunu önerme şeklinde şöyle ifade etmişlerdir. a. Cevherler arazlardan ayrılmaz, yani onlardan hali ve boş olamaz. b. Arazlar hâdistir, sonradan olmalıdır. c. Hadislerden ayrılmayan şey de hâdistir. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 149.

geleceğini kabul ederler. O zaman 'mef'ûle, fâilin fiilinin taalluk etmesi şarttır' ilkesine ters düşmüş olurlar. Çünkü hâdis şeylerle birlikte bulunan şeylerin de hâdis olması kelamcıların ilkelerindedir. İşte bu tutarsızlıktan kurtulmak için kelamcıların 'hâdis fiil kadîm ve ezeli bir irade ile vâki olur.' demeleri de yeterli değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre irade mef'ûle taalluk eden fiilden başka bir şey değildir. Bu durumda İbn Rüşd kelamcılarının üç durumdan birini kabul etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Bunlar:

- a. Ya irade de hâdistir, fiil de hâdistir.
- b. Veya fiil hâdistir, irade kâdimdir.
- c. Veyahut de fiil kadimdir, irade hâdistir. 'Hâdis bir şey kâdim bir iradeden meydana gelebilir' ilkesini kabul etsek bile, İbn Rüşd bunun kadîm varlık ile hâdis varlık arasında aracı varlık(lar) olmadan mümkün olmadığını belirtir.¹⁰³

İbn Rüşd âlemin kâdîmi ya da hudusu meselesinde kelamcılardan Eşarilerle eski filozoflar arasında bir anlaşmazlık olduğunu fakat bu anlaşmazlığın adlandırmaya dayalı bir anlaşmazlık olduğunu belirtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, onlar üç sınıf varlık olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Kadîm olan varlık ki bu Allah'tır, hâdis varlık ve bu iki varlığın (kadîm ve hâdis) ortasındaki üçüncü varlık yani âlem.¹⁰⁴ İbn Rüşd her ne kadar onlar üç sınıf varlık olduğu konusunda hemfikirdirler dese de kelamcılarının yaratılış anlamında sadece iki türlü varlık olduğunu kabul ettiklerini biliyoruz. Onlar sadece kadîm (Allah) ve hâdis (âlem) olarak iki tür varlık kabul ederler.¹⁰⁵

İbn Rüşd'e göre fâil iki sınıftan oluşmaktadır. Birincisi, fiilin iliştiği eserin var oluşu anında, kendisinden çıktığı fâil sınıfıdır. Örneğin bir yapının, var olmasıyla, artık yapı ustasına gereksinimi bulunmadığı gibi, bu eserin de var oluşu tamamlanınca, artık, bir fâile gereksinimi kalmaz. İkinci fâil sınıfı ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserde, ancak fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu fâil sınıfıdır. Bu fâilin özelliği, fiilinin o eserin varlığıyla birlikte bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu fiil yok olunca, eseri de yok olur; bu fiil var olunca, eseri de var olur, yani her ikisi sürekli var olarak birlikte bulunur. İbn Rüşd'e göre bu fâil, fâil olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fâil olmaya daha layıktır; çünkü o,

¹⁰³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 145-147.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, s. 40.

¹⁰⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakillani, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhidet'l-Muattıla*, thk: Mahmûd Muhammed Hidayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s. 41.

eserini var eder ve onu korur. İbn Rüşd'e göre, âlemin fâilinden çıkan fiilin sonradan var olduğunu gerekli gören kimse "Âlem ezeli bir fâil tarafından sonradan yaratılmıştır." der. Ezelinin fiilinin de ezeli olduğunu ileri süren kimse ise: "Âlem ezeli olan ve ezeli bir fiili bulunan, yani başı ve sonu bulunmayan bir fâil tarafından sonradan yaratılmıştır." der. Ancak, İbn Rüşd'e göre âlem, onu ezeli olmakla nitelendiren bir kimsenin düşündüğü gibi, kendi özü dolayısıyla ezeli bir varlık değildir. Bu cümle, İbn Rüşd'ün ezellilik anlayışı bilme açısından önemli bir cümledir. Yani İbn Rüşd'e göre Allah da âlem de ezeldir. Fakat bu iki ezellilik arasında mahiyet farkı vardır. Allah nedensiz, hiçbir nedeni olmayan, kendi özünden kaynaklanan bir ezellilik ile ezeli iken, âlem, özü dolayısıyla ezeli olmayan, nedenli bir ezeldir.¹⁰⁶

Ezeli yaratma konusunda İbn Rüşd filozofları destekler.¹⁰⁷ Gazali, âlemin Allah tarafından ezeli bir irade ile yaratıldığını, O'nun iradesinin âlem meydana geldiği anda onun var olmasını irade ettiğini, bundan önce var oluş irade edilmediği için âlemin meydana gelmediğini iddia etmişti. Ona göre âlem var olduğu anda ezeli iradeyle irade edilerek meydana getirilmiştir.¹⁰⁸ İbn Rüşd, bu görüşe, irade sahibi bir fâilin fiile karar vermesinden sonra, fiilinin ertelenmesinin mümkün olmadığı söyleyerek itiraz eder.¹⁰⁹

İbn Rüşd'e göre eğer bir kimse bütün koşulları yerine gelmiş olan bir fâilin varlığından sonra, eserinin meydana gelmesinin mümkün olmadığını iddia ederse, bu hususu bir kıyasa ya da apriori bilgilere dayandırmak zorundadır. Eğer bu hususu bir kıyasa dayandırarak söylerse bu kıyasın ne olduğunu söylemesi lazımdır. Fakat ortada böyle bir kıyas yoktur. Yine eğer bu hususu apriori bir bilgiye dayandırarak söylerse, ona karşı olanlar da dâhil bütün insanların bunu kabul etmesi gerekir. Ama bu İbn Rüşd'e göre doğru değildir. O, kendiliğinden bilinen bir bilginin (apriori) koşulunun, onun bütün insanlar tarafından bilinmesi ya da ona inanılması olmadığını söyleyerek Gazali'ye göndermede bulunur. Bir şeyin bütün insanlarca bilinmesi o şeyin sadece bütün insanlar tarafından tanınıyor olduğunu gösterir ki herkesçe tanınan şeyin de kendiliğinden bilinen bilgi (apriori) olması gerekmez.¹¹⁰ Görüldüğü üzere, İbn

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 139.

¹⁰⁷ William Lane, Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1980, s. 105.

¹⁰⁸ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 6.

¹¹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 9.

Rüşd'e göre kelamcılar, başvurdukları bir kıyas ve dayandıkları bir neden bulunmaksızın, kendilerini âlemin sonradan yaratıldığına inandıkları kesin kanıtı kabul ederler.¹¹¹

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'e göre, kelamcılar, eserin fâilin fiilinden sonraya ertelenmesinin kesinlikle imkânsız olması konusunda dayandıkları bir kıyas ya da herhangi bir neden bulunmaksızın, âlemin sonradan meydana geldiğini iddia ediyorlar. İbn Rüşd ise, bu gibi metafizik konularda bilginin doğruluğunun teyidi için o bilgiye inananların ya da bunun gibi başka şeylerin ölçüt olamayacağını söyler. Örneğin iki kişi bir deyişin şiir olup olmadığını tartışsa, İbn Rüşd, bunun doğruluğunun sağlam bir doğa yetisi ve aruz bilgisiyle tespit edilebileceğini söyler. Tabi ki onun şiir olduğunu bu yöntemle bilenlerin kavrayışı, onu inkâr edenin inkârına bir zarar vermediği gibi, aynı şekilde bir kimsenin kesin bilgisi (yakîn) de, bu kesin bilgiyi inkâr edenin inkârına bir zarar vermez. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Gazali'nin kendisi gibi düşünmeyenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koymak için seçtiği yöntem temelsiz ve zayıftır.¹¹²

İbn Rüşd kelamcılar ve meşşai filozoflar arasındaki esas problemin âlemin ezeli olarak mı yoksa zamansal olarak mı yaratıldığı problemi olduğunu söyler.¹¹³ Ona göre eski filozoflar ve kelamcılar kadîm ve hâdis varlıklar konusunda hemfikirken, âlem, yani özellik olarak bu ikisinin ortasında olan varlık konusunda ihtilaf halindedirler. İbn Rüşd'ün âlemi orta varlık olarak nitelenmesinin sebebi aşağıda da göreceğimiz gibi, âlemin zamansal olarak ezeli olması ve bir fâile ihtiyaç duyması yönüyle de hâdis bir varlık olmasıdır. Bu konuda *Faslu'l-Makâl*'da şunları söyler:

- a) “(Hâdis) kendinden başka bir şey (aracılığı) ile (madde) ve kendinden başka bir şey sonucu – fâil sebep ve maddeden demek istiyorum – var edilen bir mevcuddur. Bu şeyden – o şeyin var olmasından demek istiyorum - önce de zaman geçmiştir. Bu; oluşumu duyu yoluyla kavranan cisimlerin halidir. Sözgelimi suyun, havanın, toprağın, canlının, bitkinin ve diğerlerinin oluşumu gibi. Bu türden var olanlara muhdes (sonradan meydana gelmiş) adı verilir.

¹¹¹ A.g.e., s. 10.

¹¹² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 10-11.

¹¹³ Barry S. Kogan, “Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence”, *Islamic Theology and Philosophy - Studies in Honor of George F. Hourani*, Edited by Michael E. Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 212.

- b) Buna mukabil olan tarafa (Kadîm) gelince; bu, kendinden bir şey (aracılığı) ile (madde) ve kendinden bir şey sonucu (fâil sebep) olmamış olan (ayrıca) ondan önce bir zamanın geçmediği mevcuttur. Bu mevcut; burhan ile kavranan, küllün fâili, icad edici ve koruyucusu bulunan Allah Tebareke ve Teâla'dır. Onun şanı yüce ve münezzehtir.
- c) Bu iki tarafın arasında yer alan mevcut türüne gelince; bu, (kendinden başka) bir şey (aracılığı) ile (madde) olmayan kendisinden önce bir zaman geçmeyerek var olandır. Ancak o (kendisinden başka) bir şey sonucu – fâil (neden) demek istiyorum – var olmuştur ki bu, (bütünüyle) âlemin kendisidir.¹¹⁴

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd'e göre, üç çeşit varlık vardır. Bir tarafta Tanrı ki O'nun yaratılmamış ve ezeli olduğunda şüphe yoktur. İkincisi maddedir ki o yaratılmıştır ve ezeli değildir. Ondan önce bir zaman geçmiştir. Ortada olan üçüncü bir varlık türü ki bu da âlemin bütünüdür. Âlem yaratılmıştır fakat ezelidir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın zaman dışında olması doğrudur. Fakat Allah'ın âleme göre önceliği (kıdem) zaman dışında ise âlemden sonra oluşu da zaman dışındadır.

İbn Rüşd eserin fâilin fiilinden sonraya kalmadığı kendiliğinden tartışmasız bilinen bir husus olduğunu söyleyerek bu konuda Farabi ve İbn Sina gibi düşündüğünü ortaya koyar. O Eşâfîlerin inanmak istedikleri şeye inandıklarını, buna karşılık kendi görüşünün mutlak doğru olduğunu iddia edebileceğini ama bunun kimseyi bir yere götürmeyeceğini söyler. Eşâfîleri, Mantık kitaplarında kesin bilgi ve sanılar arasında bir ayırım yapılmasını sağlayan bir takım belirtiler ve koşullara göre incelemek suretiyle önyargı ve tutkudan kaynaklanmayan bir düşünmeye davet eder.¹¹⁵

İbn Rüşd filozofların Allah'ın âlemden zaman olarak değil de zat olarak önce olduğunu ispat etmek için ileri sürdükleri örnekler¹¹⁶ üzerinde durur. Allah âlemden önce ise, ya kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, zaman bakımından değil, nedensellik bakımından, ya da yapı ustasının, yapının duvarından önce gelmesi gibi, zaman bakımından önce gelir. Eğer Allah, kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, âlemden önce geliyor ve ezeli ise, o zaman âlem de ezeli demektir. Eğer Allah zaman bakımından önce geliyor ise, kendisi ile âlem ara-

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve 'ş-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 40-41.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 10.

¹¹⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 138.

sında öncesi olmayan bir zamanın geçmesi gerekir ki, buna göre zamanda ezeli olur; çünkü zamandan önce bir zaman bulunduğuna göre, onun sonradan var olduğu düşünülemez. Zaman ezeli olduğuna göre, hareket de ezeli demektir; çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir. Hareket ezeli olduğuna göre hareketli de öncesizdir ve dolayısıyla onu hareket ettiren de zorunlu olarak ezeli olur.¹¹⁷

İbn Rüşd kesin kanıtın iki türlü varlık olduğunu ortaya koyduğunu söyler. Bunlardan biri tabiatında hareket bulunan varlıktır ki, bunun zamandan ayrılması mümkün değildir. Öteki ise tabiatında hareket bulunmayan varlıktır (Tanrı) ki, bu varlık ezeli olup, zamanla nitelendirilemez. Tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatından hareket bulunan varlığın nedenidir. Buna göre iki varlıktan biri ötekinden önce gelmiş demektir. Başka bir deyişle, kendisine zaman ilişmeyen varlığın ne zamanda bir önceliği ne de kişinin gölgesine önceliğinde olduğu gibi hareketli varlığın tabiatına bağlı olan nedenin nedenliden önce gelmesi söz konusudur. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre hareket etmeyen varlığın (Tanrı) hareket edenden (varlık) önce gelmesini iki hareketli varlıktan birinin ötekinden önce gelmesine benzeten filozoflar kesinlikle yanılığın içindedirler. Çünkü bu cinsten iki varlıktan her biri ötekine kıyaslandığında, ya ötekiyle zamandaş ya ondan önce ya da ondan sonra olması gerekir. Bu yanılığın sebebi İslam filozoflarının eski filozofların (Aristo) görüşlerini iyi anlayamamalarıdır. O halde doğrusu İbn Rüşd'e göre iki varlıktan birinin ötekinden önce gelmesi, değişmez ve zamanda bulunmayan (ezeli) varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce gelmesidir.¹¹⁸

İbn Rüşd'e göre İlk fâilin varlığının öncesi ve sonrası yok ise, fiilin de varlığının öncesi ve sonrası yok demektir ki bu da âlemin ezeli olduğunu gösteren en önemli delildir.¹¹⁹ İbn Rüşd'e göre, "öncesiz fâilin geçmişte işlemiş olduğu fiillerinin hangi noktada başladığını" soran bir kimseye verilecek en iyi yanıt şudur: Onun varlığının hareket noktası ne ise, fiillerinin hareket noktası da odur; çünkü her ikisinin de bir başlangıcı yoktur. O burada yine fâilin fiilin kendisinden sonraya kalmasının düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır.¹²⁰

Görüldüğü üzere İbn Rüşd âlemin ezeli olduğunu açık bir şekilde söyler fakat aynı zamanda o, problemi çözebilmek için her iki tarafı da rahatsız etmeyeceğini düşündüğü bir

¹¹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 36.

¹¹⁸ A.g.e., s. 37.

¹¹⁹ A.g.e., s. 32.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 14.

görüş ortaya koyar. Tanrının ezeliği ile âlemin ezeliği arasında önemli bir fark görür.¹²¹ Burada iki tür ezellik göze çarpıyor. Nedenli ezellik ve nedensiz ezellik. İbn Rüşd'e göre Tanrı, nedensiz ezeli iken âlem nedenli ezeli olmaktadır. Yani âlem Tanrı'nın ezeli fiili olarak, Tanrı tarafından nedenlenmiş ezelidir. Tanrı'nın âleme önceliği zamana referansla meydana gelen bir öncelik değildir. Tanrı'nın âleme olan önceliği ancak O'nun varlığının tamamıyla âlemin nedeni olması anlamındadır.¹²²

İbn Rüşd'e göre varlığı zamanda bulunmayan ve zamanla sınırlanmayan bir varlığın fiillerinin de bu biçimde olması gerekir. Ona göre var olan bir şeyin varlığı ile onun fiilleri arasında bir ayrılık yoktur. Bu durumda Allah'ın özünün geçmişte sürekli olması, gerçekte belli bir zamanda var olmasını gerektirmediği gibi, onun fiillerinin var olması da, bu fiillerin belli bir zamanda var olmasını hiçbir biçimde gerektirmez.¹²³

6. Yoktan Yaratma

İbn Rüşd şeriatın açık hükümlerine göre, âlemin icad (meydana getirilişi) edilmesi konusunda inen ayetlerden âlemin mutlak anlamda ezeli ya da mutlak anlamda yoktan (sonradan) yaratıldığına dair bir sonuç çıkarılamayacağını söyler. Bunu söylemekteki amacı, Gazali gibilerinin âlemin sonradan yaratıldığını şeri delillerle ortaya koyduklarına dair öne sürdükleri iddiaların önüne geçmektir. Çünkü Gazali bu konuyu insanlara böyle izah etmiş, üstelik bununla da kalmayıp filozofları küfür ile itham etmişti. Filozofların dehrilerden de bir farkı olmadığını ifade eden Gazali,¹²⁴ onları Müslümanlara şirin gözükme için gerçek düşüncelerini saklamakla suçlamıştı. İbn Rüşd'e göre Gazali'nin filozofları dehrilik (ateizm) ile suçlaması manasızdır. Çünkü filozoflara göre, cisim ister ezeli, ister hâdis olsun varlığı yönünden kendi kendine var olmuş değildir.¹²⁵ İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşünü şöyle özetleyebiliriz: Bunlar felsefi (spekülasyona açık) metafizik konulardır. Dolayısıyla bunları şeriatla irtibatlandırarak insanları düşüncelerinden dolayı mahkûm etmenin bir anlamı yoktur. Âlem hakkında şeriatın açıklamış olduğu "sonradan var oluş", dış âlemde gözlenen (duyulara yöne-

¹²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 40-41.

¹²² M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1982, s. 133.

¹²³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 67-68.

¹²⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 57.

¹²⁵ Türker, a.g.e., s. 319.

lik) var oluş türlerindedir. Yani insanlar metafizik bir olay olan yaratılışı anlamlandıramayacakları için şeriat böyle bir yola başvurmuştur.¹²⁶

İbn Rüşd'e göre âlemin sûretinin (şeklinin) hakikatte muhdes (sonradan olan) olduğu anlaşılmaktadır. Burada 'sûret' kelimesi rastgele seçilmiş bir kelime değildir. Âlemin maddesi değil sureti sonradan olmuştur. Çünkü madde, madde olması bakımından sonradan olmuş bir şey değildir. Bu biçimde meydana getirilmiş olsaydı bir başka şeye muhtaç olur ve bu da sonsuza kadar devam ederdi. Maddenin oluşmuş bir şey olmasının şartı onun suretle birleşmesidir. İşte âlem ilk oluşunda suretle birleşmediği için ezelidir. Çünkü oluşmanın anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Dolayısıyla bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Bu durumda geriye birbirine karşıt suretleri üzerinde bulunduran ve bu suretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin bulunması kalmaktadır.¹²⁷

İbn Rüşd'e göre âlemin hâdis olduğuna, varlıklar vücuda gelmeden evvel hiçbir şeyin bulunmadığına, her şeyin "adem-i mahz" denilen mutlak ve sırf yokluktan yaratıldığına dair bir ayeti veya sahih bir hâdisi delil olarak getiremeyenler, "Kânellahu vela şey'e ma'ahu" (Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey de yoktu)* şeklinde bir hâdis rivayet etmişlerdir. Bu hadis naslar bakımından, Meşşâîler karşısında zayıf bir durumda kalan kelamcılar tarafından sık sık kullanılmışsa da, yine kelamcılar tarafından kabul edilen bir kaideye göre, sahih bile olsa, böyle bir hadis, bu çeşit konularda delil değildir. Zira ahad bir haberdir. Onun için de tekfirde ölçü değildir. Üstelik Kur'an'da Âdem'in topraktan, cinin ve şeytanın ateşten, Müslim tarafından rivayet edilen bir hâdiste de meleklerin nurdan yaratıldığı anlatılmış, fakat 'adem-i mahz'dan (mutlak yokluktan) var edildiğine işaret dahi edilmemiştir.¹²⁸

Kelamcılar, âlemin sonradan yaratılması konusunda şu esasa dayanmışlardır: "Sonradan yaratılanlardan yoksun olmayan şey sonradan yaratılmıştır; sonradan yaratılmış nesnelere içeren evren, sonradan yaratılmış şeylerden yoksun değildir; o halde evren sonradan yaratılmıştır." İbn Rüşd'e göre onların ileri sürdükleri bu öncül kabul edildiği takdirde, yanlışlarından biri, onların bu önermeyi genelleştirmeleri olacaktır; çünkü bu âlemde sonradan

¹²⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 214.

¹²⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 55-56.

* Bk. Aclunî, *Keşfu'l Hafa*, II, 130.

¹²⁸ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri - Faslu'l-makâl*, s. 101.

yaratılmış nesnelere yoksun olmayan şey, hiçbir şeyden değil, belli bir şeyden var olmuştur. Oysa onlar, evrenin hiçbir şeyden (yoktan) yaratılmış olduğunu ileri sürerler. Ayrıca filozofların ilk madde adını verdikleri bu dayanak, cisimlikten yoksun olmadığı gibi, onlara göre, mutlak cisimlik de sonradan yaratılmış değildir. Öte yandan "sonradan yaratılmış olan nesnelere yoksun olmayan şey, sonradan yaratılmıştır" öncülü, ancak bu şey sonradan yaratılmış olan bir tek nesneden yoksun olamıyorsa, doğrudur. Cins bakımından bir olan sonradan yaratılmış nesnelere yoksun olmayan şeyin ise, bir başlangıcı yoktur. O halde onların dayanakları olan sonradan yaratılmış olma sonucu nereden kaynaklanıyor? Kelamcılarının ileri sürdükleri görüşlerden ortaya çıkan güçlükler, İbn Rüşd'e göre filozofların karşı karşıya kaldıkları güçlüklerden daha çoktur.¹²⁹

İbn Rüşd yaratma fiilini, "Tanrı'nın, yarattığı şeye karşı mutlak aşkınlığı üzerine temellendirir. Dolayısıyla, Tanrı'nın ilmi veya hür iradesinden sadece mecazi olarak bahsedilebilir. Buna ilaveten Tanrı, madde ve suretten bileşik olan metafizik terkihi yaratır ve ikinci dereceden nedenler, sadece bilmüve halinde olanı örneklendirmek veya yok etmek üzere bu terkip üzerinde fiilde bulunurlar. Adem, vücuda nisbetle bir olarak görünür ve hakiki bir yoktan yaratma yoktur."¹³⁰ İbn Rüşd yoktan yaratmayı ezeli yaratmanın karşısında görmez. Ona göre ezeli yaratmanın karşısında olan düşünce, zamansal yaratmadır. O ezeli yaratmanın kabul edilmesi şartı ile yoktan yaratmanın kabul edilmesinde bir sakınca görmez. Yani yoktan yaratma zaman içinde yaratma ile özdeşleştirilemez.¹³¹

7. Son Dönem Bilimsel Çalışmalar ve Yaratma

Yaratma doktrini bilim ve din arasındaki ilişkide ortaya çıkan tartışmalarda da büyük yer tutar.¹³² Günümüzün felsefi akımları dışında kâinatın doğuşu ile ilgili gözleme dayanan astronomi araştırmalarında bile yaratma tartışılan, canlı bir konudur.¹³³

¹²⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 119.

¹³⁰ Dominique Urvoy, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman) s. 399.

¹³¹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 105.

¹³² Colin E. Gunton, "Introduction" *The Doctrine of Creation-Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Edited by: Colin E. Gunton, London: T&T Clark International, 2004, s. 1.

¹³³ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina 'ya Göre Yaratma*, s. 6.

Astronomi ve fizik alanında incelediğimiz gelişmelerin yaşanmadığı dönemde; kozmik fon radyasyonun bilinmediği, evrenin genişlemesinin gözlemlenmediği, entropi (evrenin sonu) den ve radyoaktif elementlerin varlığından insanların haberinin olmadığı zamanlarda evrenin bir başlangıcı olduğu akılcı argümanlarla savunulmuştur.¹³⁴ Bu konuda günümüze yakın son değerlendirmeler, artık daha çok makro fizik ve astronominin ampirik sonuçları ışığında incelenmiş ve incelenmeye devam etmektedir. Özellikle son bir asır içinde fizik ve astronomideki hızlı gelişmeler, önceden bilimsel açıdan ele alınması hayal dahi edilemeyen “Evrenin bir başlangıcı var mı?” sorusunu incelemeyi ve açıklamayı mümkün hale getirmeye çalışıyor.¹³⁵ Evrenin oluşumuna dair son zamanlarda ortaya atılan en önemli bilimsel teorilerden biri Big Bang teorisidir. Big Bang teorisi, birçok bilim adamı ve din felsefecisi tarafından teistik doğrultuda anlaşılabilir, açıklanabilir ve yorumlanabilir, bir bakıma teizmin rasyonelliğine ve tutarlılığına dinamik bir biçimde destek verecek bir teori olarak görülmektedir.

Örneğin William Lane Craig büyük patlamanın evrenin yoktan yaratılmasının delili olduğunu savunmaktadır. O bütün madde ve enerjinin, hatta fizik mekânın ve zamanın başlangıcının, kısacası evrenin mutlak başlangıcının kaynağının uzun yıllar kabul edilmiş bir varsayım olan naturalistik kabule, yani evrenin kendi kendine var olduğu kabulüne zıt olarak Big Bang tekilliğinde (yokluğunda) olduğunu iddia eder.¹³⁶ Büyük Patlama teorisi ile ilgili bilimsel açıklamalardan bazıları şunlardır:

-Şişme (enfilyasyon) Teorisi: Büyük Patlamaya neyin yol açtığını açıklamak ve evrenin nasıl genişleyerek büyüdüğünü izah etmek için fizikçi A. Guth tarafından ileri sürülmüştür.

-Kuantum Kozmolojisi: Evrenin var olmasına neyin yol açtığını anlatan teoridir.

-Kuantum Dalgalanmaları Teorisi: “kabarık evren modeli” yada “baloncuk evren modeli” gibi adlarla da anılır. Sıfır zamanda ne olduğunu, evreni var eden ve bu muazzam şişmeye/genişlemeye yol açan enerjinin nereden geldiğini, nasıl oluştuğunu izah etmeyi amaçlar.¹³⁷

¹³⁴ Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2006, ss. 75-76.

¹³⁵ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yay., 2007.s. 1.

¹³⁶ William Lane Craig, “*The Ultimate Question of Orijins: God and the Beginning of the Universe*”, <http://www.reasonablefaith.org>, s. 1. Erişim Tarihi: 05/02/2009.

¹³⁷ Uslu, a.g.e., s. 64, 71, 100.

Büyük Patlama kozmolojisi önemli ölçüde yoktan yaratma öğretisiyle uyum halinde olsa da büyük patlama senaryosunda bazı ciddi boşluklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, başlangıç şartları hakkındaki bilgisizliktir.¹³⁸ Buna rağmen din üzerine düşünen bir din felsefecisi, bilimsel sonuçlara da kayıtsız kalmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, yine de büyük patlama teorisinin doğurduğu sonuçların bir bilim adamı kadar, bir din felsefecisi için de önemli olduğunu söylemek lazım.¹³⁹ Biz bu konuyu bir başka makalemizde daha etraflıca incelemeyi düşünüyoruz. Çünkü bu konu bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacak kadar geniştir.

¹³⁸ Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, İstanbul: Pınar Yay., 2004, s. 90.

¹³⁹ Şahin Efil, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:8, Sayı:18, 2004, s. 36.

Sonuç

Görüldüğü üzere, âlemin ezeli olduğunu düşünenler ile onun zamansal olarak sonradan yaratıldığını düşünenlerin bu algısı, diğer metafizik alanlardaki anlayışlarını da etkilemiştir. Bu algı onların varlık anlayışı, varlık-mahiyet ilişkisi, imkânın gerçekliği, nedensellik, Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın iradesi gibi konulardaki anlayışlarını biçimlendirmede önemli bir role sahip olmuştur.

İslam filozofları, Tanrı'yı Aristo'nun 'hareket etmeyen hareket ettirici'si olarak görmediler. Bu, İslam'ın Tanrı anlayışıyla tamamen tersti. Fakat ara bir formül buldular: Ezeli ve yarattıklarına hiç benzemeyen Tanrı'ya âlemi yaratırken hâdislik bulaşmasın diye araya aracı varlıklar koydular. Bunu yaparken temel argümanlarından biri de, İbn Rüşd onların bunu yanlış anlayıp yanlış yorumladıklarını iddia etse de, "Birden bir çıkar" anlayışı idi. Diğer yandan, eğer Tanrı'nın âlemi iradesiyle yarattığı iddia edilecek olursa, Tanrı'yı âlemi bu ya da şu zamanda yaratmaya iten harici unsurların olduğu ortaya çıkacaktı ki, bu da onların Tanrı kavramıyla zaten uyuşmayan bir fikirdi. Öyleyse Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda yaratmasıdır diyerek problemi çözmeye çalıştılar. Onlara göre neden ile nedenli daima birlikte bulunur. Tanrı âlemin nedeni olduğuna göre âlem onunla beraber hep vardı. Tanrı'nın âleme elbette bir önceliği vardır. Fakat bu öncelik zamansal bir öncelik olmayıp zatî bir önceliktir. Bu tıpkı elimizi hareket ettirdiğimizde, elimizdeki anahtarın da hareket etmesi gibidir.

İbn Rüşd de İslam filozofları gibi Allah'ın ezeliği ile âlemin ezeliğini bir görmemiştir. O da varlık kategorisi olarak zorunlu ile mümkün ayrımını; zaman kategorisi olarak da ezeli – hâdis kavramlarını İslam filozofları gibi kullanmıştır. İslam filozofları bu iki varlık türünün arasını ayırmada oldukça hassas davranmışlar ve ezeli kavramını kullandıkları için din dışı bir alana kaymadıklarını iddia etmişlerdir ki İbn Rüşd de bu düşüncelere katılır. Çünkü onların iddia ettiği gibi İbn Rüşd'e göre de, Allah özü (zat) bakımından zorunlu ve ezeli bir varlık iken, âlem özü bakımından mümkün ve ezeli bir varlıktır. Kısacası bu ezellik anlayışı Dehrielerin (Ateistlerin) iddia ettiği gibi bir ezellik anlayışı değildir. Gazali'nin bütün bu konulardaki eleştirileri İbn Rüşd'e göre yersiz ve haksızdır.

Kelamcıların Allah'ın hiçbir şeye benzemeyen varlık olduğunu söylemeleri ve bu refleksle hareket etmeleri, onların âlemin ezeliği görüşüne şiddetle karşı çıkmalarına sebep olmuştur. Onlara göre eğer âlemin ezeli olduğu kabul edilirse bu, Allah'ın olmazsa olmaz sıfatlarından birinin yarattığı varlıklara verilmesi olacaktı. Bu yüzden Gazali, başta Farabi ve İbn Sina olmak üzere filozoflara oldukça şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerin

tefkir boyutuna kadar gittiğini de biliyoruz. Fakat ilginç olan şu ki Kur'an ve Sünnet'te evrenin yoktan/sonradan yaratıldığına dair açık bir nass bulmak mümkün değildir. Bazı ayetler ve hadisler yorumlanarak bu sonuç elde edilmiştir. Kur'an çok net bir şekilde âlemin yaratıcısının Allah olduğunu söyler ki zaten filozoflar da kelamcılar da bunu kabul ederler.

Üstelik felsefecilerin âlemin ezeliyeti konusundaki anlayışları kelamcıların tasvir ettiği gibi bir ezeliyet anlayışı da değildir. Filozofların da "vacib'ul-vücut bi-zatih" ve "vacib'ul-vücut bi-gayrihi" ayırım ve illet ve malül arasında yaptıkları ayırım da Tanrı'nın ezeliyetinin anlamını korumayı amaçlıyor. Yani bu tanımlama tam illet ile malulü arasında gördükleri zorunluluk ilişkisini kavramsal olarak ortaya koymaktadır. İbn Rüşd de dahil olmak üzere, diğer filozofların de belirttiği gibi, "nedensiz ezeli" ve "nedenli ezeli" ayırımı tam bu noktayı hedefler gözükmektedir. Öyleyse İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, yaratma gibi metafizik konularda hiç kimsenin mutlak doğruya ulaştığını iddia edemeyiz. Onun fikirleri az da olsa İslam felsefesine ve filozoflarına olan güveni tekrar tazelemiş ve bir zamanlar var olan canlı fikir ortamının tekrar oluşmasına katkı sağlamıştır. İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu İslam filozoflarının ve Gazali'nin kullandıkları argümanlar farklı olsa da, vardıkları nokta, Allah'ın âlemden, dolayısıyla yarattıklarından farklı, aşkın bir varlık olduğudur. Sırf kullandıkları argümanlar felsefi diye İslam filozoflarını farklı ithamlarla karalamak İslam düşüncesine hiçbir şey kazandırmayacaktır.

Yaratma konusunda son tahlilde söyleyebileceğimiz şey, bütün bu felsefi, kelâmî ve bilimsel geleneğin objektif bir şekilde değerlendirilmesi ve bu konuda görüş ortaya koyan her filozofun ve mütekellimin bu konuda ne düşündüğünün ayrı ayrı çalışmalarla ortaya konulmasıdır. Kindî, Farabi, İbn Sina, Fahreddin Razi gibi büyük filozof ve âlimlerin bu konuda ne düşündüklerinin de anlaşılması bu manada önem arz etmektedir. Belki o zaman Gazali'nin penceresinden baktığımız filozofların yaratma anlayışlarını daha iyi anlama ve anlatma imkânına sahip olacağız. Yine bu konuda gerek ülkemizde gerekse yurtdışında yapılan bilimsel çalışmaların da göz ardı edilmemesi gerekir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri, "Meşşâi Filozoflarda 'Tabiat' Kavramı", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, C 5, s. 13, 2002.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Dîvân*, 2001/1.
- Ammara, Muhammed, *el-Maddiyye ve'l-Misaliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, 2. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, (ts.).
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yay., 1999.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996.
- Atay, Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, C I, sayı1.
- Aydınlı, Yaşar, Oya Şimşek "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi" *Uludağ Üniversitesi İ.F.D.*, C 17, sayı 1, 2008.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, thk: Mahmûd Muhammed Hodayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- Bozkurt, Ömer, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, C 13, sayı 1.
- Burrel, David, *Faith and Freedom –An Interfaith Perspective*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1980.
- _____, "The Ultimate Question of Orijins: God and the Beginning of the Universe", <http://www.reasonablefaith.org>., Erişim Tarihi: 05/02/2009.
- Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı 2.
- Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr Yay., 2009.

- Efil, Şahin, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:8, Sayı:18, 2004.
- Erdem, Engin, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Farabi, *Fusulü'l - Medenî*, çev: Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü.İ.F.Y., 2005.
- _____, *Uyûnü'l-Mesâil* (el – Mecmû içinde), Mısır: 1907.
- _____, *Harfler Kitabı*, (*Kitâbu'l-Hurûf*), çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005.
- _____, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (*Makâsıdu'l – Felâsife*), çev: Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yay., 2001.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr – Nurlar Feneri*, çev: Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- _____, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev: Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yay., 2005.
- Gunton, Colin E., "Introduction" *The Doctrine of Creation-Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Edited by: Colin E. Gunton, London: T&T Clark International, 2004.
- Hyman, Arthur –James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edl, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973.
- İrakî, Muhammed Atıf, *en-Nez'atü'l-Aklyyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, (4. bs.), Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984.
- Izutsu, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev: İ. Kalın, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- İbn Rüşd, *Risaletü's-Semai't-Tabii*. i'dad Ceyrâr Cehâmî; zabt ve ta'lik: Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- _____, *Tefsiru Mâba'de't-Tabia*, Neşr., Maurice Bougyes, 2. bs., Beyrut : Dârü'l-Maşrık, 1973, C 1.

- _____, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl*, thk: Muhammed Umare, 2. Bsm, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983.
- _____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986.
- _____, *Telhîsu Mâba'de't-Tabîa (Metafizik Şerhi)*, çev: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- _____, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev: M. Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yay., 2005.
- _____, *Felsefe - Din İlişkileri – Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2004.
- _____, *Damime*, çev: Bekir Karlığa, (*Faslu'l-Makâl* içinde), İstanbul: İşaret Yay., 1999.
- İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- _____, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- _____, *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- _____, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Kenny, Anthony, *Medieval philosophy - A new History of Western Philosophy II*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kocabaş, Şakir, *Kur'an'da Yaratılış*, İstanbul: Pınar Yay., 2004.
- Kogan, Barry S. "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence", *Islamic Theology and Philosophy -Studies in Honor of George F. Hourani*, Edited by Michael E. Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2002.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yay., 2000.

- Olguner, Fahrettin, *Üç Türk - İslam Mütefekkeri İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tûsi Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
- Paşazâde, Kemal, *Tehâfüt Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987.
- Reçber, M. Sait, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, 51:1, 2010.
- _____, "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara: Elis Yay., 2005.
- _____, "Vâcibü'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ed: M. Mazak-N. Özkaya, İstanbul: İstanbul B.B. Kültür A.Ş. Yay., 2008.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yay., 2006.
- _____, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat – Felsefe – Din İlişkileri", *Divân İlmî Araştırmalar*, Yıl 6, sayı10, 2001/1.
- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1982.
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2006.
- Tortuk, Bilgehan Bengü, "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın "Bir" Niteliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.F.D.*, Yıl: 2009/1, sayı 22.
- Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, 1956.
- Urvoy, Dominique, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman) çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılımkitap Yay., C I, 2007.
- Uslu, Ferit, *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yay., 2007.

Creation in Averroes

Citation / ©-Akgün T. (2010). Creation in Averroes, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 111-149.

Abstract- *The concept of creation is one of the key concepts in understanding the divine attributes and God's relation to the universe. Since this issue is also related with the problems such as divine knowledge, divine will, divine uniqueness, contingency, causality, the relation of essence and existence, eternal creation, creation out of nothing, it has a great importance in the philosophy of religion. There are two main lines about creation in the tradition of philosophy and theology. One of them is 'the temporal creation', which is generally held by Islamic theologians, and the second one is 'the eternal creation', which is generally accepted by the philosophers. According to Ibn Rushd religious sources (verse of the Quran and Hadith) brought out arguments which could be discussed. Consequently, in such a metaphysical subject no one should see its ideas as absolute truth and claim others as outside religion. Like other philosophers, Ibn Rushd thinks the universe as eternal. But, he has two types of eternal existence understanding. One of them is timeless and reasonless eternal existence, this is Allah. The other one is timeless but reasonable eternal existence, this is the universe.*

Key words- *Al-Ghazali, creation, God, creation out of nothing, eternal creation, temporal creation*