

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE TANRI'NIN BİLGİSİ VE VAROLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bilgehan Bengü TORTUK*

Öz

İslâm felsefesinde Meşşâî ekolün önemli temsilcilerinden biri olan İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında mutlak bir ilişki kurar ve Tanrı'nın bilgisinin, varlığın nedeni olduğu düşüncesini benimser. Bu bilgiyi de Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi olarak kabul eder. Ayrıca o, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisine benzemediğine dikkat çeker. Bu çalışmada, İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasındaki ilişkiye dair düşünceleri özellikle Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Tanrı, Bilgi, Varoluş, Yaratma

Relation Between The God's Knowledge and Existence in The Philosophy of Ibn Rushd

Abstract

Averroes who is one of the main representatives of the Peripatetic school in the Islamic Philosophy, establishes an absolute correlation between the God's knowledge and the existence and adopts the idea that the of God's knowledge is the reason for being. He accepts this information as God know own essence. He also draws attentions that God's knowledge not look like the human's knowledge. In this study, Averroes's thoughts about the relation between God's knowledge and existence will be discussed more specifically in the context of God to know own essence.

Key Words: Averroes, God, Knowledge, Existence, Creating.

Giriş

* Arş.Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

Tanrı'nın varlığının kabulü, O'nun nasıllığı, diğer bir ifadeyle sıfatları hususunu da ardından getirmektedir. Genelde Tanrı-âlem münasebetinin özelde de Tanrı-yaratılış ilişkisinin açıklanmasında Tanrı hakkında konuşmayı bir nevi mümkün kılan nitelikler kullanılmaktadır. Çünkü Tanrı'nın sıfatlarının anlaşılma şekli O'nun fiillerinin anlaşılma şeklini de belirlemektedir.¹

Tanrı'ya atfedilen sıfatlar için filozof ve ilâhiyatçıların en çok üzerinde durduğu ve tartışma konusu yaptığı sıfatın “*ilim*”, diğer bir ifadeyle “*ilâhî bilgi*” olduğunu söylemek mümkündür. Zira diğer sıfatlar ve onların âlemle ilişkisi ele alınırken kaçınılmaz olarak ilim sıfatına başvurulmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dilemesi, yaratması, fiili vb. hususlar hep onun bilgisine göre olmaktadır.² Yaratıcı ve yaratılmış âlem arasındaki ilişkinin nasıllığı meselesine dair farklı görüşlerin şeklini belirleyen ve üzerinde en çok tartışılan husus ilâhî bilgidir. Dolayısıyla diğer ilâhî sıfatlarla ilgili bütün tartışmaları ilim sıfatına bağlamak mümkündür.³

Tanrı-âlem ilişkisi değerlendirilirken âlemin yaratılışı ve Tanrı'nın âlemin oluşumundaki etkisi ve etkinin nasıllığı konusu her daim insanın zihnini meşgul eden bir mesele olagelmıştır.

İslâm felsefesinde yaratılış meselesi konu edilirken özellikle Meşşâî geleneğe Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında mutlak bir ilişki kurulmuştur. Zira bir şeyin varlığa getirilebilmesi, öncelikle onun zihnen tasavvur edilmesi ve anlaşılmasına bağlıdır ki bu da gerekli kavramsal düzleme sahip olunmasını gerektirir. Benzer durum analogik olarak Tanrı için de düşünülmüştür. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ile varoluş arasında bir ilişki kurulmak suretiyle O'nun bilgisinin bu çerçevede önemli olduğu vurgulanmıştır.

İbn Rüşd (1126-1198) Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında mutlak bir ilişkinin varlığını kabul eden düşünürlerdendir. O, konuya dair düşüncelerini muhtelif eserlerinde ortaya koyar. Filozof, Tanrı'yı “*bilen (âlim)*” olarak nitelendirmek suretiyle O'nun bilgisinin mutlak oluşuna vurgu yaparken diğer taraftan, insan bilgisinin sınırlı oluşuna dikkat çekmek suretiyle de iki bilgi türü arasındaki ontolojik ayrıma işaret eder. Esasen İbn Rüşd'ün konuya ilişkin temel yaklaşımı, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesini, eşyanın varlığa geliş nedeni olarak görmesidir.

-
- ¹ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara 2013, s. 154.
² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001, s. 144; İsmail Çetin, “Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C.12, S. 2, s. 134; Tuncay Akgün, *a.g.e.*, s. 155.
³ Halife Keskin, “Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık, 2003, C.3, S.2, s. 12.

Bu bağlamda özellikle Meşşâî filozoflar tarafından varoluş izah edilirken Tanrı'nın zâtında eksikliğe yol açtığı düşünülen sıfat açıklamaları doğrultusunda sıfatlardan yola çıkarak varoluş açıklamaları yeniden inşa edilmiştir. Bu yapılırken Platon ve Aristoteles ile yeni Platoncuların yaratıcı olmayan Tanrı anlayışlarından yararlanılarak İslâm'ın yoktan yaratan ve yaratıcı olan Tanrı anlayışı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada da en temelde bilen bir Tanrı anlayışı merkezi konuma yerleştirilmiştir.

1. Tanrı'nın Bilgisi ile Varoluş Arasındaki İlişki

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ortaya koymadan önce, konunun hedeflenen şekilde vuzuha kavuşturulması amacıyla Meşşâî ekole mensup Farabî ve İbn Sina gibi filozofların fikirleriyle de mukayese etmek suretiyle O'nun bilgisinin mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz.

1.1. Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Tanrı'nın bilgisini ifade eden ilim sıfatı İslâm inancına göre Tanrı ile kaim olan ezeli, zâta ait ve hakiki bir sıfattır. Âlemde olmuş, olan ve olacak her şey bütün veya ayrı ayrı, gizli ya da açık Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir ve hiçbir şey O'nun ilminin dışında kalmaz. Dolayısıyla ilim sıfatı her şeyi kuşatan bir mahiyete sahiptir.⁴

Tanrı'nın ilim sıfatı, kelâm ilminde varoluş ile bağıntılı bir sıfat olarak değerlendirilmektedir. Bu sıfat gereğince âlemin en güzel ve mükemmel bir biçimde varlığa gelebilmesi için âlemdeki her şeye ait en küçük bir ayrıntının dahi bilinmesi lâzımdır. Dolayısıyla âlemin var edicisi olan Tanrı'nın bir şeyi yaratabilmesi için ilim sahibi olması ve bilgisiyle o şeyi var etmesi gerekir.⁵ Kelâm bilginleri, Tanrı'nın bilgisinin kuşattığı varlıklar hakkında O'nun ilminin soyut, somut, vacip ve mümkün nitelikteki her türlü şeyi kuşattığını kabul etmişlerdir.⁶

Meşşâî ekolde Tanrı'nın ilim sıfatı, âdeta diğer sıfatları kuşatıcı bir boyutta ele alınır. Farabî (ö. 950)'ye göre Tanrı, bilmek ve bilinmek için kendi dışında bir zâta ihtiyaç duymaz. O'nun bilgisinde kendi cevheri yeterlidir. O,

⁴ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1964, s. 207-208; Hatice Çökeren, *İslam Kelamında Tanrı'nın Mutlaklığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 8-9.

⁵ Ali Arslan Aydın, *a.g.e.*, C. I, s. 207-208; Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İstanbul 1984, s. 178.

⁶ Ali Arslan Aydın, *a.g.e.*, C.I, s. 157; Metin Yurdağür, *a.g.e.*, s. 181.

bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması yönünden tek bir zâttır.⁷ Tanrı âlimdir ve O'nun ilmi değişmez. O'nun bilmesi de insanın bilmesi gibi his ile değildir. Tanrı'nun bilgisi akıl yollarıyla, aklı sebeplerle ve varlığın tertibi üzere olabilir. Zira hissî ilim değişirken aklı ilim değişmez.⁸ Bilgisi ezeli olan Tanrı, her şeyi bilir.⁹ Farabî, bu her şeyin içine hem küllileri hem de cüz'ileri dâhil eder. Onun, “*Bütün âlemi idare eden yüce Allah'tır. Bir hardal tanesinin varlığı bile O'na gizli değildir. Âlemin cüz'ilerinden hiçbir şey O'nun inayetinin dışında kalmaz.*”¹⁰ ifadeleri Tanrı'nın her şeyi bildiği görüşünü belirtmektedir.

Farabî gibi ilim sıfatına, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bilgisine büyük bir önem yükleyen İbn Sina (ö. 1037), bu meselede Farabî'nin yaklaşımını sürdürmektedir. O, akletme ve bilme ifadelerini birbiriyle bağlantılı kavramlar olarak kullanır. Farabî'ye nispetle konuya biraz daha açıklık getiren İbn Sina'ya göre Tanrı, bizâtihi âlimdir. O'nun bilgi, bilen ve bilinen olması zâtına nispetle tek ve aynı şeydir. Bilgi, bilen ve bilinen olması zâtında çokluğa sebep olmaz. Tanrı, sebeplerin var edicisi olduğu için var ettiği, sebebi olduğu şeyleri de bilir. O'nun ilmi zâtı üzerine eklenmiş olmadığından dolayı araz ve değişikliklerden münezzehe olduğu için eşyayı ilminde değişme olmaksızın bilir. Çünkü O'nun bilgisi, bilinenlerin değişmesine bağlı olmadığı için onların değişme durumu ilminde herhangi bir değişime sebep olmaz. Bilinenlerin hepsi O'nun ilmüne tâbi iken O'nun ilmi bilinenlere tâbi olmadığı için de bilinenlerin değişmesine bağlı olarak değişmesi söz konusu olamaz.¹¹ Tanrı cüz'ileri küllî tarzda bilir. O'nun bilgisinin cüz'ilerle olan ilgisi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde zaman kategorisine bağlı değildir. O, her şeyi küllî olarak bilir, cüz'iler de bu küllî bilginin içindedir. Böyle olmazsa O'nun zâtına ait sıfatlarında değişiklik olması gerekir. Bu şekil bir şey olamayacağı için de O'nun cüz'ilere dair ilmi, zamana

⁷ Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, (nşr. A. Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 46-47; Türkçe trc., Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yay., İstanbul 1989, s. 22.

⁸ Farabî, *Risâletü Zînîni'l-kebîri'l-Yunanî*, Meclisu Daireti'l-Maarfi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1349 (h.), s. 6; Türkçe trc., Farabî, “Zenon Risalesi”, Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, *Farabi* içinde, Kanaat Kitabevi, t.y., s. 111-112.

⁹ Farabî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, Matbaatu Meclisu Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1346 (h.), s. 16; Türkçe trc. Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mebâdi'ul-Mevcûdât)*, (çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 14.

¹⁰ Farabî, “Kitâbu'l-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, *es-Semeretu'l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Ba'zu Resâil el-Farabî fi'l-Felsefe, Ma'hedu Târîhu'l-Ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Felsefetü'l-İslâmiyye, 12, Almanya 1999, s. 25-26; Türkçe trc., Farabî, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 174.

¹¹ İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, (tah. ve tak. İbrahim Hilâl), Câmiatu'l-Ezher, Mısır 1980, s. 24-26; Türkçe trc., İbn Sina, “er-Risâletü'l-Arşîyye”, *Risaleler* içinde, (not ve trc. Alparslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s. 52-53; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 131-132.

bağlı olmaktan uzaktır.¹² İbn Sina'nın bu düşüncesi Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini düşündüğü anlamına gelmez. Zira ona göre Tanrı, sebepleri ve sebeplileri akleder, dolayısıyla O'nun ilmi her şeyi kuşatır. Göklerde ve yerde hiçbir şey O'nun ilmi dışında kalmaz.¹³ Özetle Tanrı, küllileri bilmesinin yanı sıra, cüz'ileri de küllî olmaları cihetiyle bilir.¹⁴

Tanrı-âlem ilişkisinde sudûr teorisini kabul eden Farabî ve İbn Sina'ya karşın İbn Rüşd bu teoriyi kabul etmez. Ancak onun için de Tanrı'nın ilmi Tanrı-âlem ilişkisini belirlemede önemli bir konumdur. O, Tanrı'yı selbî ve subutî sıfatlarla tanımlanmış yüce bir varlık olarak ifade eder. Tanrı'nın hayat, kudret, irade, sem' (işitme), basar (görme) ve kelâm sıfatlarıyla birlikte subutî (zâtî) sıfatlar içinde saydığı ilim sıfatına¹⁵ diğer sıfatlara göre öncelik verir. Ona göre, "Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır."¹⁶ mealindeki ayet, Tanrı'nın ilim sıfatını açıkça gösterir. İbn Rüşd, âlemin belirli bir gayeyi yine belli bir gayeden önce tertip ve tanzim eden bir sâni tarafından meydana getirildiğini ve bu yaratıcının Tanrı olduğunu belirtir. Bundan dolayı da yaratıcının âlem hakkında ilminin olmasının zorunlu olduğunu ifade eder.¹⁷

Böylelikle Tanrı'nın ilim sıfatını Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle delillendiren İbn Rüşd, O'nun bilgisinin yarattığı ve yaratacağı her şeyi ihata ettiğini ve var olan her şeyin O'nun ilminin ve kudretinin eseri olduğunu vurgular.¹⁸ Düşünür, bu sıfatın kadîm ve ezeli olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın bu sıfatla herhangi bir zamanda vasıflanması söz konusu olamaz. Bundan dolayı o, bazı kelâm bilginlerinin Tanrı'nın hâdis olanı hudûsu esnasında kadîm ilmi ile bildiğini ileri sürmelerini doğru bulmaz. Çünkü böyle bir değerlendirmeye göre muhdes (sonradan meydana gelmiş) gerek yokluğu

¹² İbn Sina, *En-Necât*, C.II, (tah. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 103-105; Türkçe trc., İbn Sina, *En-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, (trc. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 225-227; İbn Sina, *Risaletü'l-Arşıyye*, s. 25-26; Türkçe trc., s. 52-53; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 189.

¹³ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, İlahiyat, II*, (takrir: İbrahim Medkür, tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed, Kahire 1960, s. 359; Türkçe trc., İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik II*, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 105; Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 189.

¹⁴ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 359-362; Türkçe trc., s. 105-107.

¹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille*, (nşr. Mahmud Kasım), Mısır 1964, s. 160; Türkçe trc., İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 63. (Sonraki dipnotlarda eserlerin Türkçe tercümelemlerinin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.)

¹⁶ Mülk, 67/14.

¹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 160; (63).

¹⁸ Kemal Sözen, "İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 48, S. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, ss. 51-60, s. 53.

gerekse varlığa gelişi anında taalluk eden ilmin bir tek olması gerekir ki, bu durum ise mantıksal açıdan uygun değildir. Çünkü O'nun ilminin varlığa tâbi olması gereklidir. Oysa varlığın bazen bilkuvve bazen de bilfiil varolması nedeniyle varlığın her iki durumuna taalluk eden ilmin farklı olması da zaruridir. Çünkü varlığın bilkuvve olduğu zaman ile bilfiil olduğu zaman birbirinden farklıdır, her iki duruma ilişkin zaman aynı değildir. Bütün bu hususlar dinî hükümler yoluyla açıkça ortaya konulmamıştır. İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'nın, muhdes varlıkları varlığa geliş zamanında bildiğinin belirlendiğini ifade eder. Düşünür, delil olarak “O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır, (Levh-i mahfuz'da veya Allah'ın ilmindedir)”¹⁹ mealindeki ayeti zikreder. İbn Rüşd'e göre, bu meselede dinde ortaya konulan esasın şu şekilde olması gerekir: Tanrı, bir şeyin gerçeklik kazanmasından önce onun gerçekleşeceğini bilir. Bir şey gerçeklik kazandığı zaman da o şeyin meydana gelmesine bilgisi ilişir. Onun bilgisi önce var iken sonra yok olan şeye ise yokluğu esnasında ilişir. İbn Rüşd bütün bunların dinî esasların gerektirdiği hususlar olduğu görüşündedir.²⁰

İbn Rüşd, Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisi konusunda Gazzalî'nin Farabî ve İbn Sina'ya yönelttiği, onların Tanrı'nın cüz'ileri bilmediği görüşünde oldukları eleştirisini yersiz bulur. Zira İbn Rüşd'e göre, Meşşâî filozoflar Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini söylememişlerdir. O, Farabî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozofların Tanrı'nın cüz'ilere ilişkin ilminin, insanın cüz'ilere dair ilmiyle aynı türden olmadığı kanaatinde olduklarını vurgular. Çünkü ona göre, insanın ilmi kendisiyle bilinen madde için malûdür ve dolayısıyla bilinen şey hâdis olduğu için insan bilgisi de hâdis olmaktadır. Ayrıca bilinen şeyin değişmesine bağlı olarak insan bilgisi de değişmektedir. Oysa Tanrı'nın, varlığı bilmesi bunun aksinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, var olanın var olmasının bir illeti konumundadır. Bundan ötürü İbn Rüşd'e göre bu iki bilgiyi birbirine benzetmek mümkün değildir. İbn Rüşd diğer taraftan Meşşâî filozofların Tanrı'nın yalnızca cüz'ileri değil, küllîleri de insanın bilgisinden farklı olarak bildiği görüşünde olduklarını belirtir. Buna bağlı olarak İbn Rüşd'e göre, insan bilgisine benzemeyen Tanrı'nın bilgisi cüz'î veya küllî şeklinde nitelendirilmekten uzaktır.²¹ Dolayısıyla İbn Rüşd, Meşşâî filozofların, Tanrı'nın cüz'ileri kadîm bir bilgi ile bilemediği düşüncesine sahp olduklarını zannetmenin bir yanılgıdan ibaret olduğu görüşündedir.²²

Görülmektedir ki İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşlerinde genel olarak Farabî ve İbn Sina ile benzer fikirlere sahiptir. Bu düşünceleri

¹⁹ En'âm, 6/59.

²⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 160-161; (63-64).

²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Mektebetü'l-Şarkî'l-İslâmiyye, Kahire, ty., s. 11-12; Türkçe trc., *Faslu'l-makal*, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 13-15.

²² Kemal Sözen, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi”, s. 59.

doğrultusunda da Tanrı-âlem ilişkisi konusunda yaratılış hususu için Tanrı'nın bilgisini merkezî bir konuma yerleştirmektedir.

1.2. Tanrı'nın Bilgisi ile Yaratılış Arasındaki İlişki

Varoluş konusu ele alınırken Tanrı'nın ilim sıfatı, kelâm âlimleri ve felsefeciler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kelâm bilginleri Tanrı'nın bilgisini bir varlığın varoluşunda tek sebep olarak görmezler. Onlara göre, varoluşta var eden failin iradesinin bulunması lâzım gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin olması varlığın var olmasını veya olmamasını zorunlu kılmaz, onun varlığı veya yokluğu için bir etken değildir. Bir şeyi yaparken onu bilmek zorunlu olduğu halde o şeyi bilmek onu mutlaka yapmayı gerektirmez. Bu konuda Taftazani (ö. 1390) bilginin, meydana gelme ve oluş şeklinde iki durumu kapsadığını ifade eder. Ona göre, olma ve olmama şeklinde iki zıt durumdan birine taalluk eden kudret sıfatıdır. Olup olmama durumundan birinin tercih edilmesi suretiyle bir şeyin meydana gelmesi için ise iradenin bulunması gerekir. Meydana gelen bu şeyin bilinmesi de ancak ilim sıfatı ile olur.²³

Gazzâlî'ye göre de Tanrı'nın bilgisi varlığın etken sebebi olmamakla birlikte, varlıkla da sınırlı değildir. Çünkü O'nun bilgisi var olanı da yok olanı da ihata eder. O, bildiği şeylerden dilediğini var eder, dilemediğini ise var etmez.²⁴

Yaratma konusunda Meşşâî filozoflar irade ve bilgi hususunda kelâm âlimlerinden biraz daha farklı bir yaklaşım sergilerler. Farabî ve İbn Sina, varoluşun başlangıcını Tanrı'nın bizâtihi kendisini bilmesine dayandırmaktadırlar.²⁵ Bu doğrultuda bilgi aktından doğrudan yaratmaya geçildiği ve bu esnada bir zaman farkı da kabul edilmemesinden dolayı her iki düşünür de Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinin dayanak noktasını oluşturan sübûtî sıfatları ilim sıfatıyla temellendirirler.²⁶ Onlara göre Tanrı'nın bilmesi, irade ve kudret sıfatlarına gerek kalmayacak şekilde bir şeyi yaratmayı ifade eder.²⁷

²³ Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 165; ayrıca bkz. Mehmet Baktır, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), ss. 93-108, s. 97-98.

²⁴ Gazzâlî, *Kitâbü'l-İktisâd ve'l-İtikâd*, (tashih Mustafa el-Kâbânî ed-Dımeşkî), Matbaatu'l-Edebiyyetu, Tabatu'l-evvel, Mısır t.y., s. 47; Türkçe trc. Gazzâlî, *İtikad'ta Orta Yol*, (edisyon kritik: Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 132-133; Mehmet Baktır, a.g.m., s. 98.

²⁵ bk. Farabî, *Uyûnu'l-mesâil, es-Semeretü'l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Leiden-E. J. Brill, 1890, s. 58-59; Türkçe trc., Farabî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunü'l-mesâil)", Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 118-119; İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifa, İlâhiyat II*, s. 404-409; Türkçe trc., s. 148-154.

²⁶ Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 2, 2012, Bursa, s. 5.

²⁷ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 150; Ali Kürşat Turgut, a.g.m., s. 5.

Farabî, sudûr teorisi kapsamında her şeyin Tanrı'dan meydana geldiğini belirtir. Ancak o, kelâmcıların aksine varoluşta Tanrı'nın insan amacına benzer bir amacının bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü Farabî'ye göre Tanrı'nın varlıklara dair bir kastı bulunmaz. Ancak varlıklar Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın ondan tabii bir şekilde sudûr ederek meydana gelmemişlerdir. Varlık, O'nun kendi zâtını bilmesi ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesinin kendisi olması sebebiyle O'ndan ortaya çıkmıştır. Bu durumda Tanrı'nın bildiği şeylerin var olmasının sebebi, O'nun bilgisi olmaktadır. Tanrı'nın eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilme olmadığına göre varlığa süreklilik vermesi anlamında her şeyin var olmasının sebebidir.²⁸

İbn Sina bu konuda âdetâ Farabî'yi tekrarlar. Ona göre bütün varlıkların, kendisinden meydana geldiği Tanrı'dan, insanın kastına benzer şekilde bir kasıt yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir. Varlığın, Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın doğal yolla olması da imkânsızdır. Tanrı, kendi zâtını akleden mutlak akıldır ve dolayısıyla varlığın kendisinden meydana gelmesinin lâzım olduğunu da akletmesi zorunludur. Her şeyin ilk sebebi olan Tanrı'nın doğrudan doğruya zâtına ait ilk fiili, özü gereği varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan zâtını akletmektir. O'nun varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve varlığın O'nun akletmesinin gereğine göre olabilecek en üstün şekilde nasıl meydana geleceğini akletmesini icap ettirir. Çünkü Tanrı'nın makamındaki akledilir hakikat, bilgi, kudret ve iradedir. Dolayısıyla O, her şeyin failidir.²⁹

İbn Rüşd, sudûr teorisini benimsemese de Aristocu görüşleri benimsediği için Tanrı'nın bilgisi konusunda genel hatlarda Meşşâî filozoflarla benzer düşüncelere sahiptir. Ancak o, Farabî ve İbn Sina'nın sudûr konusundaki düşüncelerini hatalı bulur. İnsan aklının kavradığı her şeyin failinin, madde ile ilişkisi olmayan, her şeyi kavrayan bir "akıl" olduğunu belirtir.³⁰ Ona göre Tanrı, kendini akletmesinden dolayı en üstün bir hayata sahiptir ve dolayısıyla diridir; en üstün bir bilgiyle de Âlim'dir.³¹ İbn Rüşd, Tanrı'dan kaynaklanan oluşun, O'nun "var olan" olmasına ilâveten, "bilen" olması bakımından da gerçekleştiği düşüncesindedir.³² Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yaratılışa dair açıklamalarında Tanrı'nın bilgisi meselesinin önemli bir yeri bulunmaktadır.

²⁸ Farabî, *a.g.e.*, s.58; Türkçe trc., s. 119.

²⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 402-403; Türkçe trc., s. 147.

³⁰ Gülnihal Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay., İstanbul 1996, s. 176.

³¹ İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabîa*, III, (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1948, s. 1619-1620.

³² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 126; İbn Rüşd, "Faslu'l-Mekaal'da Mevzu-i Bahis Olan 'İlm-i Kadîm'

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisine ilişkin düşüncesinde algı alanı dışında kalan dünyaya ait bilginin bu dünyaya ilişkin bilgilere benzemediği fikrindedir. O, bilginin tabiatının, özellikle de Tanrı'nın bilgisinin, arazın tabiatından son derece uzak olduğunu, bu durumda da bir mahalle ihtiyaç duymasının söz konusu olamayacağını belirtir.³³

Tanrı'nın bilgisinin varoluştaki konumunu Tanrı'nın iradesi, fiili ve fail oluşu çerçevesinde açıklayan İbn Rüşd'e göre Tanrı, varoluştaki fail konumunda olup, âlemi fiili ile yaratır. Bu bağlamda düşünürümüz, irade ile bilgi arasında bir ilişki kurmak suretiyle Tanrı'nın bilgisinin, diğer varlıkların bilgisine benzemediğini vurgular. İbn Rüşd, failin dilediği şeyi yapabilmesi için iradeli, seçen ve bilen bir varlık olmasını gerekli gören Gazzalî (öl. 1111)'nin, Farabî ve İbn Sina gibi filozofların bunu kabul etmedikleri düşüncesini de onaylamaz.³⁴ Zira İbn Rüşd, bu âlemle ilgili bir hükmün diğer âleme uygulanmasını doğru bulmaz. Dolayısıyla bu âlemdaki bir hüküm Tanrı için uygulanamaz. O, konuyu açıklamak için öncelikle dış dünyadaki failleri ikiye ayırır. Ona göre birinci kısım failler, filozofların "*doğal failler*" adını verdiği ve sadece sıcaklığın sıcaklığı meydana getirmesi gibi öz bakımından gerçekleşen keyfiyetler olan bir tek fiili yapabilen faillerdir. İkinci kısımdaki failler ise "*irade eden*" veya "*seçen varlıklar*" adının verildiği belli bir anda bir şeyi başka bir anda da onun aksini yapabilen faillerdir. Bu failler, sadece bilgiye ve ayrıntılı seçmeye dayanan şeyleri yaparlar. İbn Rüşd, filozofların bu iki fiilin oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi sebebiyle Tanrı'nın, onlardan hiçbiririyle nitelendirilemeyeceği; çünkü irade eden varlığın, irade ettiği şeyden yoksun olmasına karşın Tanrı hakkında böyle bir keyfiyetin söz konusu olmadığı düşüncesinde olduklarını belirtir. İbn Rüşd'e göre doğal faillere ait olan tabii fiil, irade edenin cevheri bakımından zorunlu değildir; ancak o şeyin yetkinliğe ulaşmasını sağlar. Aynı şekilde tabii fiil bilgiye de dayanmaz. Oysa Tanrı'nın fiilinin bilgiye dayandığı kesindir. Bu sebeple Tanrı'nın, insanın bilgisine benzemeyen bir bilgi ile bildiği görüşü doğrudur. Fakat Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti kavranamaz.³⁵

Kelâmcıları eleştiren İbn Rüşd, onların cisimsel olmayan, cisimde bulunmayan, diri, bilgili, iradeli özün hiçbir aracı bulunmaksızın bütün varlıkları

Meselesine Lâhika", Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'in Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 34.

³³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: II, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 562; Türkçe trc., İbn Rüşd, *Tutarıslığın Tutarıslığı*, (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), OMÜ Yay., Samsun 1986, s. 197.

³⁴ bk. Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1990, s. 89-90; Türkçe trc., Gazzalî, *Filozofların Tutarıslığı (Tehâfüt el-felâsife)*, (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 66.

³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 254-257; Türkçe trc., s. 81-82; bk. Gazzalî, *a.g.e.*, s. 89-90; Türkçe trc., s. 66.

meydana getirdiğini ve sonsuz sayıda olan bu varlıkları sonsuz bir bilgi ile bildiği görüşlerini reddeder. Çünkü ona göre, söz konusu yaklaşım doğrultusunda bu niteliklere sahip olan varlığın, nefis cinsinden olması gerekir. Bu sebeple de farkına varmadan, varlıkların ilkesini tümel nefis şeklinde gören kelâmcılar yanlışlardır.³⁶

İbn Rüşd, aynı zamanda varoluş açısından Tanrı'nın bilgisini neden ve nedenli arasındaki ilişki yönünden de ele alır. O, Farabî ve İbn Sina gibi filozofların görüşünü açıklayarak, İlk İlke'nin bilgisinin insanın bilgisine benzemediğini vurgular. Ona göre filozoflar, insanın bilgisini varlıkların eseri, Tanrı'nın bilgisini ise onların nedeni olarak kabul ederler. Dolayısıyla İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin varlıkları meydana getirdiği, varlıkların ise O'nun bilgisinin sebebi olmadığı düşüncesini benimser. O, bu konuda Gazzalî'ye ait olduğunu belirttiği yaklaşımı ise reddeder. Buna göre filozoflar, varlıkların Tanrı'nın bilgisinin sebebi olduğu kanaatindedirler. İbn Rüşd'ün mezkûr düşüncüyü kabul etmemesinin sebebi ise Farabî ve İbn Sina gibi bir kısım filozofların, insanın bilgisiyle Tanrı'nın bilgisinin kıyaslanamayacağı düşüncesine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.³⁷ O, Gazzalî'nin aksine tek bir bilginin varlığını kabul eder ve onun meseleye yaklaşımındaki hatasını, Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisini karşılaştırmasına bağlar.³⁸ İbn Rüşd, burada temel alınması gereken asıl noktayı Tanrı'nın bilgisinin bir tek olması ve bu bilginin bilinenlerin eseri olmayıp, onların nedeni konumunda bulunması şeklinde belirler. Zira ona göre, nedenleri çok sayıda olan şeyin sayısının da çok olması gerekirken, eserleri çok olan nedenin ise bu nitelikte olması gerekmez.³⁹

Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla olan ilişkisinin, insaninkinden daha üstün olduğunu belirten İbn Rüşd, buradan hareketle illiyet konusuna giriş yapar. Zira ona göre, var olan nesnenin daha üstün ve daha aşağı olmak üzere iki niteliği bulunur. O, daha üstün konumda olan varlığın, daha aşağı olanın nedeni olduğunu kabul eder.⁴⁰ Dolayısıyla filozofun varlık sisteminde var oluş için bir üstteki varlığın bir alttakinin nedeni olduğu düşüncesiyle Tanrı'yı İlk Neden olarak nitelendirdiği söylenebilir. Zira illet-malûl ilişkisini sonsuza değin uzatmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir "ilk neden" de durmak zorundadır. Bu bakımdan Tanrı, "İlk Neden"dir.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, varoluş düşüncesini ortaya koyarken Tanrı'nın bilgisine önemli bir değer atfetmektedir. O, varoluşta Tanrı'nın bilgisini

³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: I, s. 361-362; Türkçe trc., s. 117.

³⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 711; Türkçe trc., s. 257; bk. Gazzalî, *a.g.e.*, s.166; Türkçe trc., s. 149.

³⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 543-544; Türkçe trc., s. 190.

³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 545; Türkçe trc., s. 191.

⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 704; Türkçe trc., s. 254.

etkin olarak görmekle birlikte, konuya ilişkin düşüncelerini Farabî ve İbn Sina'da olduğu gibi açık bir şekilde ortaya koymaz. Mezkûr düşünürler ise varoluşta sudûr teorisinde görüldüğü üzere Tanrı'nın bilgisinin rolünü açıkça belirlerler. Ancak yeterince açık ve sistemli olmasa da İbn Rüşd'ün düşüncelerinden, yaratılışta Tanrı'nın bilgisine merkezî bir işlevsellik yüklediği anlaşılmaktadır.

2. Tanrı'nın Kendi Zâtını Bilmesi ile Varoluş Arasındaki İlişki

Varoluşta Tanrı'nın bilgisine önemli bir konum yükleyen İbn Rüşd'ün bu konuda Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi önem taşıırken aynı zamanda meseleye bakış tarzı onu Farabî ve İbn Sina'nın düşüncelerinden de ayıran önemli noktadır.

2.1. Tanrı'nın Kendi Zâtını Bilmesi

Meşşâî filozofların yaratılışı açıklamada Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi, dolayısıyla bilmesi onların ontolojik yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Farabî'ye göre Tanrı, maddeyle hiçbir ilişkisi olmaması anlamında, özü bakımından ma'kûldür (akledilendir). Çünkü hüviyeti akıl olan, aynı zamanda hüviyeti akıl olan için akledilendir (ma'kûldür). Ayrıca O, akledilen olmak için kendisinin dışında, kendisini düşünecek bir öze de ihtiyaç duymaz. Aksine O'nun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Kendi özünü düşünmesinden dolayı da âkil ve akıl; özünün kendisini düşünmesinin sonucunda da bilfiil ma'kûl olur. Özetle Tanrı, akıl, ma'kûl ve âkildir. Bunların hepsi tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür. Tanrı'nın bilen (âlim), bilgi ve bilinen olması da aynı şekildedir. Tanrı'nın hâkim (bilgi) olması da böyledir. Zira bilgelik en mükemmel şeyin en mükemmel bilgi ile bilinmesini ifade eder. Tanrı, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi ise yok olması mümkün olmayan şeyin yine yok olması mümkün olmayan kalıcı bir bilgiyle bilinmesidir. Bu da O'nun kendi özünün bilgisidir.⁴¹

İbn Sina da Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi hususunda Farabî ile aynı düşünceleri paylaşır. Ona göre de Tanrı, maddeyle hiçbir ilişkisi olmadığı için saf akıldır. Aynı zamanda özü açısından akledilendir (ma'kûldür). O, özü bakımından akıl ve ma'kûl olması dolayısıyla da âkil (akleden)dir.⁴² Tanrı böylelikle kendi zâtını akleder ve O her şeyin ilkesidir. O'nun kendi zâtını akletmesi, zâtından sonraki şeyleri akletmesinin nedenidir. Ayrıca Tanrı, kendi özünü, akledilir her şeyin illetli bir akledilir olmak bakımından taşınmasının ilkesi olarak akletmektedir.⁴³

Farabî ve İbn Sina'nın Tanrı'nın niteliklerine yönelik analizlerinde İslâm dininin yanı sıra antik Yunan düşünürleri Aristoteles (m.ö. 384-324) ve özellikle

⁴¹ Farabî, *Kitâbu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 46-47; Türkçe trc., s. 39-40.

⁴² İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 356-359; Türkçe trc., s. 102-104.

⁴³ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 361-362,365; Türkçe trc. s. 108-109, 111.

de o dönemlerde Aristoteles'in olarak bilinen ancak daha sonra Plotinus'un (203-270) "*Enneadlar*"ının Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proclus Diadikus (ö. 485) tarafından yazılan dördüncü ve altıncı bölümleri arasında ihtiva eden "*Esulucia*" adlı eserin etkisi büyük olmuştur.⁴⁴ Ancak Farabî ve İbn Sina'nın düşüncelerinde Tanrı, Plotinus'un hakkında çok fazla bir şey söylenemeyen "*İlk*"i değil, aksine Aristoteles'in saf akıl olan Zorunlu Varlık'ı ile benzer özelliktedir. Plotinus'un sitesinde "*İlk*", yetkin varlıktır ve bu anlamda varlık olarak düşünce olmaksızın da yetkindir. Bu sistemde düşünmeyen "*ilk*" şey, ilk düşünen bir varlık ve sırasıyla düşünen sonraki varlıklar bulunur.⁴⁵ Aristoteles'in düşünce sisteminde ise Zorunlu Varlık, Plotinus'un düşüncesinin aksine kendi kendisini düşünen, saf akıl olan bir varlıktır. Dolayısıyla O, düşünce, düşünen ve düşünülendir. Zorunlu Varlık, maddeyle ilişkisi olmadığı için hem düşünce hem de düşünülendir. O, ezeli ve ebedî olarak kendi kendisini düşünür.⁴⁶ Farabî ve İbn Sina gibi İbn Rüşd de bu konuda Aristoteles'in düşüncelerini benimser. Ancak Farabî ve İbn Sina'nın geliştirdikleri sudûr teorisinde bu aşamadan sonra Plotinus'un düşüncelerinin etkisi görülür.

Çalışmalarının büyük bir bölümünü Aristoteles'in eserlerinin şerhlerine ayıran İbn Rüşd, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi konusunda da Aristoteles ile benzer bir yaklaşımı sürdürür. O, İlk Mebde'nin varlığının kendisinin dışında başka bir şeye bağlı olmadan daimî olarak var olduğunu, diğer varlıkların ise varlıklarının sürekliliğini O'nun emri ile sağladıklarını, İlk Mebde olmadığı zaman da devamlılıklarının olamayacağını belirtir.⁴⁷ İbn Rüşd, Tanrı'nın kendinden başkasını düşünmesini mümkün görmez. Ona göre şayet Tanrı, kendinden başkasını düşünürse bu durumda bir değişim söz konusu olur ve bu daha kötüye doğru gerçekleşen bir nitelik taşır. İbn Rüşd, böyle bir durumda hareket bulunacağını, düşüncenin kuvveden fiile çıkacağını, bu durumun ise başka bir hareket ettiriciyi gerekli kılacağını ifade eder.⁴⁸ Ona göre, Tanrı'nın daha aşağı ve daha üstün olanı düşünmesi mümkün olmadığından ve O'ndan daha faziletli bir şey bulunmadığından O, kendi zâtını düşünür. O'ndaki kendi üzerine düşünmenin olmasına gelince İbn Rüşd, bunu Tanrı'nın, kendi zâtından önce,

⁴⁴ Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, C.V, Sayı:10, Çorum 2006, ss. 111-130, s. 113; Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, C.3, İstanbul 1991, ss. 175-178, s. 176.

⁴⁵ Aygün Akyol, a.g.m., s. 113. bk. Plotinus, *The Enneads*, V,3,1, (translated by Stephan MacKenna), (abridged with an introduction and notes by John Dillon), Penguin Books, London 1991, s. 364-365; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (trc. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin; günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 216.

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 518-522, 1074b-1075a.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabia*, cüz: III, s. 1696.

⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., cüz: III, s. 1697.

düşünce olan fiilini kendi fiili olarak düşünmesi şeklinde açıklar.⁴⁹ Ayrıca Tanrı'nın, zâtının dışındaki şeyleri düşünmesi durumunda tanrısal aklın nesnesi, O'nun zâtının sebebi olacağından Tanrı'nın kendi zâtını düşündüğünü belirtir. Ona göre, tanrısal akıl mutlak anlamda maddesizdir ve onda düşünen ve düşünülen birdir.⁵⁰

Tanrı'nın ezeli ve ebedi olarak bizâtihi kendini düşünmesine dair görüşlerinde İbn Rüşd, O'nun basit olması, yani bileşik olmaması sebebiyle sadece kendi zâtını aklettiği düşüncesindedir. Zira ona göre, Tanrı'ya zamanın değişmesiyle meydana gelen bir şey bitişmez. O, mevcudun tabiatını kendi mutlak varlığıyla bilir. Buradaki bilgi, insandaki bilgi ile sadece isim yönünden ortakır. Çünkü Tanrı'nın bilgisi varlıkların sebebi iken, insanın bilgisi varlıkların eseridir. Tanrı'nın ilminde kuvve bulunmadığından O'nun ilmini küllî olarak nitelendirmek de mümkün değildir.⁵¹

İslâm dininin yanı sıra antik Yunan düşüncesinin de büyük bir etki oluşturduğu İslâm düşüncesinde Meşşâîlerden Farabî ve İbn Sina, Tanrı'yı kendi zâtını bilen saf akıl olarak düşünürler. Fakat bundan sonra Plotinus'un düşüncelerinin etkisiyle felsefe ve dinin uzlaşma sahası olduğunu düşündükleri sudûr teorisini geliştirmişlerdir. Tanrı'nın saf akıl olması konusunda Farabî ve İbn Sina ile aynı yaklaşımı paylaşan İbn Rüşd ise tam bir Aristotelesçi diyebileceğimiz bir şekilde Tanrı-âlem ilişkisini ifadeye bundan sonra sudûr teorisini doğru bulmayarak daha çok Aristoteles'in çizgisinde devam eder.

2.2. Tanrı'nın Kendi Zâtını Bilmesinin Varlıkların Nedeni Olması

Meşşâî filozoflarda Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ile varoluş arasında kurulan ilişkiyi sudûr teorisinde açıkça görmek mümkündür. Her şeyin "*Bir*"den, yani Tanrı'dan çıktığını belirten bu doktrin, kâinatın çeşitli varlıklar sebebiyle oluştuğu düşüncesini içerir. Bu teoride varlığın zaman içinde meydana geldiği ve oluş realitesi savunulur. Farabî ve İbn Sinâ gibi bazı İslâm düşünürleri, yaratmada Tanrı'nın özgür iradesini kabul etmekle beraber, yaratılıştaki bir sürecin gerekli olduğunu vurgularlar ve Tanrı ile maddî âlem arasında "*akıl*" adı verilen bir kısım manevî varlık katmanlarına yer verirler.⁵²

İslâm düşüncesinde sudûr teorisini ilk kez ortaya koyan Farabî'nin mezkûr konuda esas aldığı temel ilke, bilme ile yaratmanın birbirine eşit olmasıdır. Zira ona göre zâtıyla âlim, hayrın ve düzenin başlangıcı olması yönüyle zorunlu olan Tanrı'dan "*İlk akıl*" olan varlık sudûr etmiş; onun kendini ve "*Bir*"i,

⁴⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: III, s. 1700.

⁵⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: III, s. 1703-1704.

⁵¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: III, s. 1708.

⁵² Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIII, S. III-IV, Ankara 2000, s. 403.

yani Tanrı'yı akletmesiyle de bu sistemde çokluk başlamıştır.⁵³ Dolayısıyla Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi, mümkün varlığın var olmasının nedenidir.⁵⁴ İbn Sinâ da Farabî'yi izleyerek mevcut olan her şeyin Tanrı'nın kendi varlığına ait bilgisi dolayısıyla var olduğunu benimser. Ona göre Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen bu oluş, ne Tanrı'nın kendi bilgi, irade ve rızası dışında tabîî ve zorunlu bir yolladır ne de insanda olduğu gibi bir gayeye yöneliktir. Bu oluş, sadece Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği niteliktedir.⁵⁵

İbn Rüşd'ün düşüncelerine baktığımızda Tanrı'nın kendi zâtını bilmesinin varlıkların nedeni olması hususunda Farabî ve İbn Sina gibi filozofların bir kısım düşüncelerini tatmin edici bulduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla o, bu yöndeki düşünceleri âdeta sürdürmüştür. İbn Rüşd, öncelikle Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşattığı fikrini filozofların görüşleri çerçevesinde ortaya koyar. Bu bağlamda düşünür, filozoflara göre İlk İlke'nin kendi özünü bilmekle varlıkları varlık, tertip ve düzen bakımından en üstün seviyede bildiğini belirterek, İlk İlke'nin altında yer alan şeylerin tözlerinin İlk Akıl'da bulunan sûretlerinin, tertip ve düzeni kavrama bakımından bulunduğunu, birbirlerine olan üstünlüklerinin de bu anlamda söz konusu olduğunu belirtir. İbn Rüşd, filozofların çokluğun olması için bu şeylerden her birinin kavradığı ilkenin de farklı olması gerekmesinden dolayı, İlk İlke'nin kendi özünü bildiğini, ondan sonra gelenin de İlk İlke'yi bilip kendinden sonra geleni bilmediğini söylediklerini ifade eder. Zira İbn Rüşd'e göre, İlk İlke'den sonra gelenin kendi altında yer alan şey, bir nedeni olduğundan onu bilmesi durumunda nedeni, neden olmuş olurdu. Dolayısıyla filozoflar, İlk İlke olan Tanrı'nın kendi özü hakkında kavradığı şeyin, bütün varlıkların nedeni olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁶

İbn Rüşd, Tanrı'ya "Yaratıcı" adının verilmesini sağlayan özelliği, Tanrı'nın, yaratılmışları bilmesi olarak kabul eder. O, bu konudaki düşüncesini, Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını akılla kavraması hususundan hareketle ortaya koyar. Ona göre, İlk'in kendi özünü bilmesinin başkasını bilmesinden farklı olduğu sözünden iki şey anlaşılır. Bunlardan biri, bir insanın kendi özünün gereği olarak bilmesinin başkasını bilmesiyle aynı olduğudur ki, bu görüş yanlıştır. İkincisi ise insanın, kendinden başkasını bilmesinin kendi özüyle aynı olduğudur

⁵³ Mahmut Kaya, "Sudûr" mad., *DİA*, C. 37, İstanbul 2009, s. 467; Kemal Sözen, "Farabî'de Varlık-Akıl İlişkisi", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, S. VI, Isparta 1999, s. 104; Farabî'de sudûr teorisine dair daha geniş bilgi için bk. Farabî, *Kitâbu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 61-62; Kemal Sözen, a.g.m., s. 103.

⁵⁴ İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkinde (Farabî ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIV, S. I, Ankara 2001, s. 176.

⁵⁵ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜ, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 74.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I, s. 340, 360-361; Türkçe trc., s. 110-111, 117; bk. Gazzalî, a.g.e., s. 102 vd.; Türkçe trc., s. 80 vd.

ki, doğru olan görüş budur. Buna göre, eğer insan, başka nesnelere gibi sadece kendine özgü mahiyetini bilebilseydi ve mahiyeti de başka nesnelere bilmekle aynı olsaydı, onun kendi özünü bilmesi zorunlu olarak diğer nesnelere bilmekle aynı olurdu. Yaratma söz konusu olduğunda İbn Rüşd, Tanrı'nın "Yaratıcı" ismiyle, varlıkları bilmesi arasında mutlak bir ilişki kurar.⁵⁷

Düşünürümüz, filozofların Tanrı'nın bizâtihi kendi dışındaki şeyleri, varlık yönünden insanın onları bilmesini sağlayan bilgiden daha üstün bir bilgi ile bildiğine karşı çıkmadıklarını, hatta Tanrı için böyle bir bilmeyi zorunlu kabul ettiklerini ifade eder. Kendisi de mezkûr düşünceleri onaylar. Zira diğer varlıkların Tanrı'dan meydana gelmesi bu şekildeki bir bilgi sayesinde. Düşünürümüz filozofların, Tanrı'nın bilmesinin, insanın bilmesiyle aynı olmadığını belirtmek için, O'nun yalnızca kendi özünü bildiğini kabul ettiklerini belirtirken, burada onların düşüncesini haklı bulur ve bu konuda İbn Sinâ'yı destekler. Ona göre İbn Sinâ, Tanrı'nın yalnızca kendi özünü bildiği şeklindeki düşüncesiyle, diğer varlıkları insanın bilgisinden daha üstün bir bilgi ile bildiğini belirtmek istemiştir. Dolayısıyla, söz konusu anlayışta filozofların yanlış değerlendirilmesine sebep olacak bir husus yoktur.⁵⁸

Kuvve hâli bulunmayan her şeyin akıl olmasından dolayı filozofların, İlk Neden'in de bu nitelikte olmasının zorunlu olduğu görüşünü onaylayan İbn Rüşd,⁵⁹ Tanrı'nın mutlak anlamda bir mahiyeti olmasına karşın, var olan şeylerin ise ancak O'nun sayesinde bir mahiyete sahip oldukları yaklaşımını benimser ve bunu Tanrı'nın bilgisi meselesine bağlar. Ona göre, var olan şeyler, Tanrı'nın kendi özünü bilmesi nedeniyle var olmuşlardır ve onlar akılla kavranılırlar. Dolayısıyla Tanrı, mutlak anlamda varlıkları bilen bir varlıktır. Çünkü İlk İlke olan Tanrı'nın bilgisi, varlıkların var ve akılla kavranılır olmalarının sebebidir.⁶⁰ Kısacası, Tanrı'nın bilgisi, varlıkların varlığa gelmesi bakımından etkin bir konuma sahiptir.⁶¹

İbn Rüşd'e göre Tanrı, var olanı mutlak manada var olan ile yani zâtı bakımından bilir. Daha önce de belirtildiği üzere Tanrı'nın bilgisi, eşyanın varlığa geliş nedenidir; insanın bilgisi ise varlıkların bir eseridir. Ayrıca O'nun bilgisi, küllî ya da cüz'î olma gibi niteliklerle sınırlandırılmaz. Zira küllî bilgiye sahip olan, bilfiil var olan varlıklar için bilkuvve âlim niteliği taşır. Bununla birlikte böyle bir bilgiye sahip olan tarafından bilinenin ise zorunlu olarak bilkuvve bilgi

⁵⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 522-523; Türkçe trc., s. 182.

⁵⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 537-538; Türkçe trc., s. 187.

⁵⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 557; Türkçe trc., s. 196; Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), TTK Basımevi, Ankara 1956, s. 172.

⁶⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 559; Türkçe trc., s. 196.

⁶¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 675; Türkçe trc., s. 241.

olması dolayısıyla küllî bilginin de bilkuvve bilgi olması gerekir. Tanrı'nın bilgisinde ise kuvve bulunmaması sebebiyle O'nun bilgisi, küllî bir bilgi değildir. Cüz'î olan şeylerin sonsuz olması ve onu hiçbir bilginin kuşatamaması nedeniyle Tanrı'nın bilgisinin cüz'î olması da imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun bilgisi küllî ya da cüz'î olarak nitelendirilmekten uzaktır ve bilgisinin zıddı da yoktur.⁶²

İbn Rüşd, Gazzalî'nin filozoflara isnat ettiği bir görüş olan ilk nedenliden çokluğun çıkması hususundaki düşünceleri kabul ederek Gazzalî'nin bu konudaki iddialarını yersiz bulur. Zira Gazzalî, filozoflara göre İlk Aklın, kendi mebde'ini düşünmesinin çokluğun meydana gelmesine sebep olduğunu belirtir. O, şayet ilk nedenlinin kendini düşünmesi çokluğu gerektiriyorsa, bunun kendi zâtını düşünen Evvel için de geçerli olması gerektiğini belirterek Farabî ve İbn Sina gibi filozofların düşüncelerinde çelişki olduğunu ortaya koymayı amaçlar.⁶³ Fakat Gazzalî'nin bu iddialarını geçersiz bulan İbn Rüşd filozofların, İlk İlke'nin zâtı gereği sadece kendi özünü bilmesinin, O'nun bir ilke olması ve İlk İlke'nin özünün, bütün akılları ve varlıkları onlardan daha üstün ve yetkin bir biçimde bulundurduğu düşüncesine dayandırdıklarını ifade eder.⁶⁴

Kısacası İbn Rüşd, varlıkların varlığa gelişlerinde Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi hususunda sistemi daha farklı tasarlamakla birlikte Farabî ve İbn Sina gibi filozoflarla benzer düşüncelere sahiptir. O, Tanrı'nın kendi zâtından başka bir şeyi bilmesi durumunda değişim olacağı ve bu değişimin de daha kötüye doğru gerçekleşeceği düşüncesinden hareketle O'nun kendi zâtından başkasını bilmesini mümkün görmez. Ancak ona göre, Tanrı'nın bilgisi mutlak bilgidir ve bütün mevcut olanların var ve kavranılır olmalarının nedenidir. Ayrıca var olan her şeyin bilgisini de bünyesinde bulundurur.

Sonuç

Varoluş meselesi, düşünürlerin her dönemde tartışageldikleri bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bazı düşünürler, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasında bir ilişki kurmak suretiyle varoluş olayını açıklamaya çalışmışlardır. Temellerini antik çağ Yunan düşüncesinde bulduğumuz varoluşu açıklamadaki bu yaklaşım tarzı İslâm düşüncesinde de kendine bir yer bulmuş ve kelâm sahasında olduğu gibi felsefe alanında da bir problem olarak ele alınmıştır. İslâm düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi konusu, Tanrı'nın bilgisi ile varoluş arasındaki ilişkinin nasıl olduğu tartışmanın temel noktasını oluşturmaktadır. Zira bu ilişkinin mahiyetine göre Tanrı'nın zâtında çokluğun meydana gelip gelmemesi sorunu gündeme gelmektedir.

⁶² İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabîa*, cüz: III, s. 1707-1708; Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s. 139.

⁶³ Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", s. 406.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I, s. 338; Türkçe trc., s. 110.

Aristoteles'in en önemli takipçilerinden ve şarihlerinden kabul edilen İbn Rüşd de Tanrı'nın bilgisinin varoluştaki fonksiyonuna dikkat çekmiş ve varoluşu bu çerçevede açıklamaya çalışmıştır. O, konuya ilişkin düşüncelerinde ana hatlarda Meşşâî filozofların tarafında yer alır ve Tanrı'nın bilgisini eşyanın varoluşunun temeli olarak nitelendirir. Ancak onların Aristoteles'in, "*Birden ancak bir çıkar.*" düşüncesini yanlış anladıklarını belirterek sudûr teorisine ise ciddi eleştiriler getirir.

Sonuç olarak İbn Rüşd, yaratılıştaki Tanrı'nın bilgisinin etkisini kabul etmekte, dolayısıyla bu bilgiyi eşyanın varlığa geliş nedeni olarak görmektedir. Ona göre bütün varlıkların nedeni, Tanrı'nın kendi zâtıdır. O'nun sadece kendi zâtını akletmesi, O'nda herhangi bir eksikliğe yol açmaz. Zira en üstün varlık olması sebebiyle O'nun kendi zâtını akletmesi, diğer varlıkların O'ndan daha aşağı seviyede olmaları nedeniyle onları akletmesinden daha uygundur. Filozof, Tanrı'ya "*Yaratıcı*" isminin verilmesini sağlayan şeyi de O'nun bilgisine bağlar. Kısacası İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisini varlıkların varlığa gelmelerinin ve akılla kavranılır olmalarının sebebi olarak kabul etmektedir.

KAYNAKLAR

Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara 2013.

Akyol, Aygün, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, C.V, Sayı:10, Çorum 2006, ss. 111-130.

Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1964.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkinde (Farabî ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIV, S. I, Ankara 2001.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001.

Baktır, Mehmet, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), ss. 93-108.

Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C.12, S. 2.

Çökeren, Hatice, *İslam Kelamında Tanrı'nın Mutlaklığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜ İFAV Yay., İstanbul 1993

Farabî, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2005.

Farabî, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunü’l-mesâil)”, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2005.

Farabî, “Kitâbu’l-Cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, *es-Semeretu’l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Ba’zu Resâil el-Farabî fi’l-Felsefe, Ma’hedu Târîhu’l-Ulûmi’l-Arabiyye ve’l-İslamiyye, Felsefetü’l-İslâmiyye, 12, Almanya 1999.

Farabî, “Zenon Risalesi”, Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, *Farabi* içinde, Kanaat Kitabevi, t.y.

Farabî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yay., İstanbul 1989.

Farabî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye (Mebâdi’ul-Mevcûdât)*, (çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.

Farabî, *Kitâbu Ârâi ehli’l-medineti’l-fâzıla*, (nşr. A. Nasrî Nadir), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.

Farabî, *Kitâbu’s-Siyaseti’l-medeniyye*, Matbaatu Meclisu Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1346 (h.).

Farabî, *Risâletü Zînîni’l-kebîri’l-Yunanî*, Meclisu Daireti’l-Maarfi’l-Osmaniyye, Haydarabad 1349 (h.).

Farabî, *Uyûnu’l-mesâil*, *es-Semeretü’l-merdiyye* içinde, (nşr. Friedrich Dieterici), Leiden-E. J. Brill, 1890.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-felâsife)*, (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yay., İstanbul 2002.

Gazzâlî, *İtikad’ta Orta Yol*, (tezhîb ve tekmlil Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

Gazzâlî, *Kitâbü’l-İktisâd ve’l-itikâd*, (tashih Mustafa el-Kâbânî ed-Dimeşkî), Matbaatu’l-Edebiyyetu, Tabatu’l-evvel, Mısır t.y..

Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1990.

İbn Rüşd, “Faslu’l-Mekaal’da Mevzu-i Bahis Olan “İlm-i Kadîm” Meselesine Lâhika”, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955.

İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1992.

İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, Mektebetü’l-Şarkî’l-İslâmiyye, Kahire, t.y..

İbn Rüşd, *Faslu’l-makal*, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955.

İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Keşf an menâhici’l-edille fi akaidi’l-mille*, (nşr. Mahmud Kasım), Mısır 1964.

- İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşfan Menâhici'l-Edille*, (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955.
- İbn Rüşd, *Tefsîru ma ba'de't-tabîa*, III, (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1948.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, cüz: I-II, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), OMÜ Yay., Samsun 1986.
- İbn Sina, *en-Necât*, C.II, (tah. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- İbn Sina, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, (trc. Kübra Şenel), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa, İlahiyat, II*, (takrir: İbrahim Medkûr, tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed, Kahire 1960.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa, Metafizik II*, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Kaya, Mahmut, “Aristo”, *DİA*, C.3, İstanbul 1991.
- Keskin, Halife, “Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık, 2003, C.3, S.2.
- Küken, Gülnihal, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay., İstanbul 1996.
- Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), TTK Basımevi, Ankara 1956.
- Plotinus, *The Enneads*, V,3,1, (translated by Stephan MacKenna), (abridget with an introduction and notes by John Dilon), Penguin Books, London 1991.
- Sözen, Kemal, “Farabî'de Varlık-Akıl İlişkisi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Isparta.
- Sözen, Kemal, “Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, C. XIII, S. III-IV, Ankara 2000.
- Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Sözen Kemal, “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 48, S. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, ss. 51-60.
- Taftazani, *Kelam İlmî ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- Turgut, Ali Kürşat, “Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 2, 2012, Bursa.
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İstanbul 1984.